Sistematización
Construcción de la Ruta de Autoprotección Colectiva del Consejo Comunitario del Río Guajuí, Guapi (Cauca)

Sistematizador
Fernando González Santos

Bogotá, Septiembre 2020

Pensamiento y Acción Social - PAS

Sistematización

Construcción de la Ruta de Autoprotección Colectiva del Consejo Comunitario del Río Guajuí, Guapi (Cauca)

Sistematizador
Fernando González Santos

Bogotá, Septiembre 2020

Publicado por:
Pensamiento y Acción Social - PAS

Coordinador del Área de Seguridad y Protección:
Camilo Bonilla Stucka / Sergio De Leo Salas

Autor sistematizador:
Fernando González Santos

Fotografías:
Santiago Londoño Suárez
Comunicador - Pensamiento y Acción Social - PAS

Diseño e impresión:
Paleta Digital

ISBN:
978-958-52767-9-6

Agradecimientos:
A los conviteros/as del Consejo Comunitario de Guajuí, al equipo territorial de la Unidad técnica de COCOCAUCA por los aportes y construcciones colectivas del enfoque metodológico de protección colectiva para el pueblo afro-caucano

El contenido de este documento no compromete a las organizaciones e instituciones que apoyan su publicación. Este se ha elaborado para beneficio de los defensores y defensoras de derechos humanos del pacífico.

Se permite la reproducción total o parcial de los contenidos de esta publicación, siempre y cuando no sean alterados, se asignen los créditos correspondientes y se mantenga el uso no comercial.

Pensamiento y Acción Social - PAS
Teléfono: (57+1) 751 87 76 / 751 88 14
Bogotá, D.C., Colombia
Correo electrónico: comunicaciones@pas.org.co
www.pas.org.co

Bogotá, D.C., Colombia
21 de septiembre de 2020

CONTENIDO

PRESENTACIÓN 5

CONTEXTUALIZACIÓN DE LA EXPERIENCIA 7

OBJETIVOS DE LA SISTEMATIZACIÓN 12

EL TRABAJO DE PAS Y SU PRESENCIA EN LA REGIÓN 13
- 4.1. Actores del proceso 14
- 4.2. Antecedentes del acuerdo PAS - Cococauca 14
- 4.3. Línea de tiempo del proyecto 15

METODOLOGÍA 17
- 5.1. Educadores(as) populares 19
- 5.2. El proceso pedagógico 20
- 5.3. La importancia de la Ley 70 21
- 5.4. El campo problemático y el reglamento interno 23
- 5.5. En camino de la Escuela Itinerante 24
- 5.6. El equipo de campo 30
- 5.7. Hacia la cosmovisión afro 30
- 5.8. Los vínculos de parentesco 32
- 5.9. Las relaciones con la naturaleza 35

RESULTADOS 40
- 6.1. Sobre las medidas de protección 40
- 6.2. La Caseta, un punto de encuentro 41
- 6.3. La atarraya 42
- 6.4. Los efectos y las iniciativas de las y los conviteros 43
- 6.5. Lecciones aprendidas 46

REFERENCIAS 50

ANEXO 53
Enfoque metodológico para el pueblo afrocaucano para la construcción de la Ruta de Autoprotección Colectiva del Consejo Comunitario del Río Guajuí – Atarrayando la protección y la potenciación de la vida en la Costa Pacífica Caucana.
Autores: Alicia Pradera Martínez y Rosembert Ariza Santamaría

1. PRESENTACIÓN

Cerca de siete mil personas habitan en las riberas del Río Guajuí, municipio de Guapi, departamento de Cauca, quienes se reconocen como integrantes del Consejo Comunitario del Río Guajuí, reglamentado por la Ley 70 de 1993, otorgada a las comunidades afro descendientes para gobernar autónomamente su territorio. Estas ocho comunidades – Quiroga, Limones, Juanico, Carmelo, San Antonio, Santa Rosa, San José y Concepción – fueron fundadas en diferentes periodos históricos. Así, por ejemplo, mientras San Antonio fue fundada en 1700 y Santa Rosa en 1720, Carmelo lo fue en 1956; cada una en circunstancias y condiciones diferentes, pero todas cobijadas por lo que se denomina la titulación colectiva, fruto de la resistencia de las comunidades negras en Colombia.

Sin embargo, el conflicto armado interno del país ha generado violaciones a los derechos humanos en esta región, creando un ambiente de zozobra permanente a través del desplazamiento forzado, el asesinato, el hostigamiento y la amenaza a las y los líderes que promueven la organización, la participación y la paz; lo que ha venido afectando profundamente las relaciones de convivencia y las condiciones de vida de la población.

La presente sistematización da cuenta del método de trabajo impulsado por Pensamiento y Acción Social, PAS, que llevó al diseño del enfoque de protección colectiva a partir de la cosmovisión afrocaucano y de un enfoque metodológico para el pueblo afrocaucano, para la construcción de *la Ruta de Autoprotección Colectiva del Consejo Comunitario del Río Guajuí – Atarrayando la protección y la potenciación de la vida en la Costa Pacífica Caucana*, elaborado en enero de 2019 (que anexamos al final de la sistematización); experiencia cuya labor pedagógica se realizó mediante una Escuela Itinerante adelantada en las ocho comunidades que conforman este Consejo Comunitario. Paralelo a ello, hubo un Equipo Territorial que trabajó directamente en las comunidades con las y los líderes conviteros. Es así como, desde un principio, se hace necesario establecer que la Ruta de Autoprotección no se corresponde con una serie de medidas jurídicas, como se asume en ciertas ocasiones, sino con un enfoque del que en estas páginas daremos cuenta.

La Escuela Itinerante se inicia en 2017, cuando se cumple un ciclo importante de los acuerdos de paz entre el Gobierno colombiano y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, Ejército del Pueblo, FARC-EP, pero paradójicamente este período trae consigo una nueva fase de la guerra, perpetrada por diferentes grupos al margen de la ley que intentan implantar su control, tanto con las armas como con la minería ilegal y el narcotráfico.

Desde esta experiencia pedagógica se genera el Enfoque en el que se fundamenta la Ruta de Autoprotección, que se da a la tarea de comprender a fondo este complejo contexto y perfilar una estrategia de construcción colectiva del conocimiento inscrita en una de las dinámicas organizativas que se ha desvanecido a lo largo de la violencia, es decir, las y los conviteros. Tal espacio se constituye en el referente representativo del reglamento interno del Consejo Comunitario.

Así que, desde esta perspectiva, la Escuela Itinerante, diseñada e implementada por PAS, a partir de un enfoque basado en la educación popular y la Investigación Acción Participativa, IAP, se plantea como objetivo fortalecer el concepto de sujeto colectivo y las prácticas ancestrales que le son propias, en aras de contrarrestar los riesgos a que se ven expuestas las comunidades. De modo que la creación de la Ruta de Autoprotección está íntimamente ligada tanto al proceso desarrollado por el

Equipo Territorial como a la acción de construcción saberes de la Escuela Itinerante; como lo indica su documento original: "Así surge la propuesta de orientar el componente de formación de capacidades en una escuela itinerante, que busca dilucidar, reconocer y fortalecer colectivamente mecanismos y prácticas de protección ancestral que contribuyan a los conviteros(as) en su labor de control territorial, reconociendo que para los pueblos étnicos la defensa del territorio representa su vida como cultura; por lo tanto, no podemos desligar la protección de elementos de autodeterminación, participación territorial, gobierno propio, identidad y construcción de comunidad".

La sistematización aquí presentada tiene como finalidad describir la forma como se dio el proceso de construcción del enfoque que llevó a la Ruta de Autoprotección y de esta forma reconocer los resultados e impactos de dicha experiencia acorde con la cultura ancestral y la visión étnica de dichas comunidades.

Como se verá a lo largo del documento, asistimos a una propuesta de innovación pedagógica que trasciende la figura del sujeto social en que se sustenta la idea corriente y más occidentalizada de derechos humanos, inclinándose, por el contrario, hacia un enfoque que reafirma la existencia de un sujeto colectivo desde el que se retoma la cosmovisión de las comunidades negras, su cultura, su identidad y territorio, como una forma de protección amparada en sus diferentes expresiones ancestrales.

Los aprendizajes que se intentan recoger en esta sistematización atienden a tres propósitos fundamentales:

- Describir y justificar la ruta metodológica, los criterios y estrategias para el proceso de construcción del Enfoque que sustenta la Ruta de Autoprotección

- Recoger los resultados e impactos del proceso de construcción de la Ruta de Autoprotección y lo que significa para el Consejo Comunitario, sus comunidades y líderes

- Valorar los impactos del proceso de construcción del Enfoque que da pie a una Ruta de Autoprotección colectiva, desde una perspectiva étnica de protección

Conviene decir que una labor de sistematización construye, en la medida de lo posible, sus propias herramientas metodológicas y conceptuales para leer la experiencia que tiene por objeto analizar y que actúa paralelamente con las que se utilizan en el propio trabajo pedagógico del que pretende dar cuenta. En este caso, para desarrollar la investigación acudimos a los documentos con que fue registrando PAS el proceso educativo (informes, actas, registro de campo); a entrevistas hechas en diferentes momentos a quienes coordinaron y asesoraron la labor formativa; y a testimonios recogidos en el territorio con varios conviteros que participaron en la construcción del Enfoque que conduce a la Ruta de Autoprotección, en las actividades del Equipo Territorial y en el proyecto pedagógico de la Escuela Itinerante.

Acorde con la propia práctica pedagógica, los aprendizajes generados con sus participantes y ordenados en un texto son los que permiten que la sistematización sea una construcción colectiva de saber en la que se aprende permanentemente de la experiencia. Por tal motivo, se convierte en un insumo para otras iniciativas similares con las posibilidades y recursos que ofrecen sus propios contextos.

2. CONTEXTUALIZACIÓN DE LA EXPERIENCIA

Departamento del Cauca

El municipio de Guapi se encuentra localizado en el departamento del Cauca, al suroeste de Colombia entre la Región Andina y la Región Pacífica y su problemática en materia de derechos humanos es más que compleja (Pradera y Ariza, 2019):

> En estas circunstancias resulta fundamental comprender, que las problemáticas asociadas al territorio de estas comunidades no tienen que ver prioritariamente con la legalización de predios, o políticas públicas que los incorporen a las dinámicas económicas, sino con las diversas prácticas, ilegales que en su mayoría ponen en evidencia una estrategia de despojo contra ellas. Su lucha por la permanencia en sus territorios, a pesar de las difíciles situaciones históricas que han vivido como pueblos étnicos, constituye el referente cotidiano y estratégico para los DDHR de las comunidades afros asentadas en esta región y en todo el litoral Pacífico.

La labor formativa propiamente dicha comienza en el año 2017, ya para entonces se había cumplido un ciclo del acuerdo de paz en Colombia, suscrito entre el gobierno del entonces presidente de Colombia, Juan Manuel Santos, y la guerrilla de las FARC-EP.

La Revista Semana (2016) publicaba lo siguiente:

> Los acuerdos de paz de La Habana contemplan la protección a líderes sociales y defensores de derechos humanos. Según el viceministro Rivera este lunes ya se dio un paso en esa dirección: se creó una "Comisión de alto nivel de garantías de seguridad para el ejercicio de la política". Además, Rivera aseguró que la Fiscalía y la Policía recibieron "una directiva para priorizar las investigaciones" relacionadas con líderes sociales, y que la Unidad Nacional de Protección está "haciendo una revisión de los esquemas de seguridad" de los líderes sociales de Nariño y Cauca.
>
> Según *Somos Defensores,* en lo que va del 2016 han sido asesinados 51 líderes en todo el país.

El balance que algunos analistas hacían durante dicho periodo daba cuenta de que los asesinatos se estaban perpetrando contra líderes sociales locales con incidencia regional más que contra líderes de trayectoria nacional, como sigue ocurriendo hasta el momento.

Tradicionalmente, la Costa Pacífica Caucana ha padecido el abandono por parte del Estado y sus comunidades han carecido de las condiciones mínimas en materia de derechos humanos. En contraste con dicha situación, es una zona geoestratégica en lo que concierne a la implantación de proyectos de infraestructura, agroindustriales y minería; lo cual favorece el fortalecimiento de los mercados nacionales e internacionales, así como también la presencia de grupos legales e ilegales enfocados al control de la tierra y de los recursos naturales.

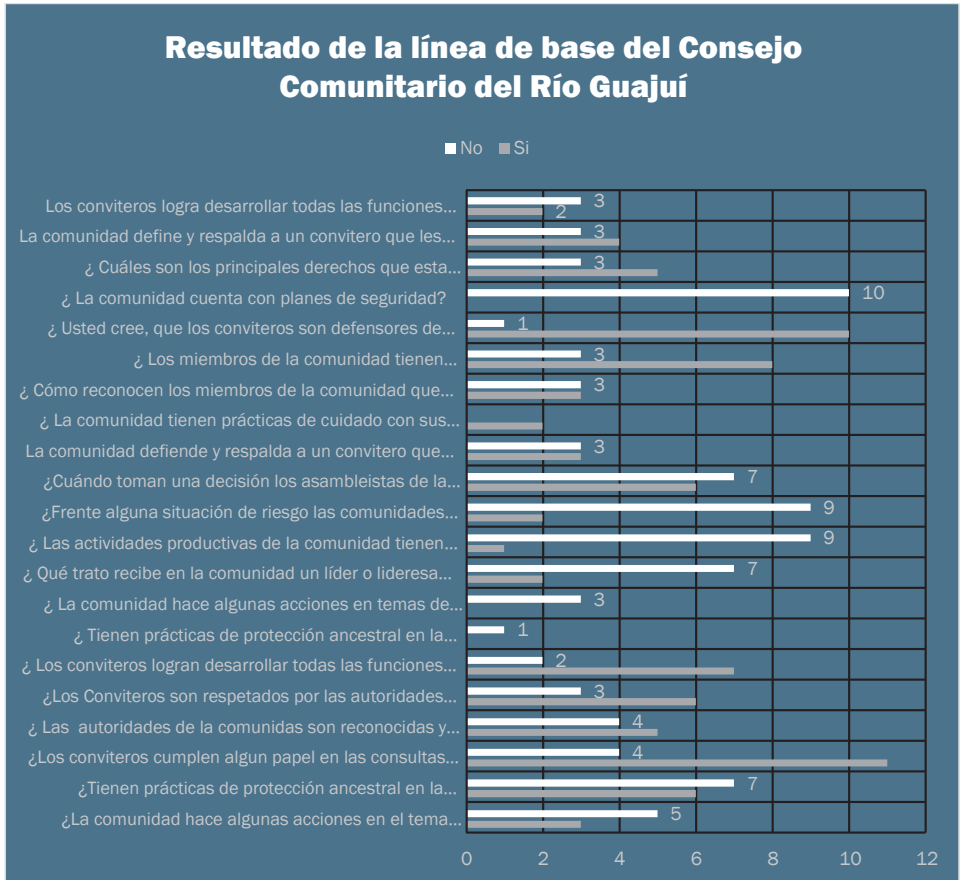
Si bien los acuerdos entre el Gobierno y la guerrilla de las FARC-EP produjeron momentáneamente una reducción de las acciones militares en contra de la población y de homicidios, secuestros, desplazamientos forzados y operaciones bélicas, entre otros, no se logró consolidar un programa integral que trajera la paz y la estabilidad a esta parte del país. Tal fenómeno se ha entendido como un vacío de poder, en tanto las FARC-EP en la última década había venido regulando la dinámica de la sociedad civil, aplicando sus mecanismos de justicia e instaurando un modo de organización política acorde con sus intereses, en detrimento de las formas tradicionales de participación y representación de las comunidades. Cuando este grupo armado abandona el territorio, dicho vacío de poder se refleja en la ausencia del Estado y la emergencia de nuevos actores armados.

Como se menciona en el documento de investigación Los riesgos de los defensores del derecho a la tierra y el territorio en el escenario de posacuerdo de paz en Colombia. Una mirada desde la región (Pedraza, Pradera y Pérez, 2018): "La reconfiguración del conflicto en estos municipios corresponde a la realidad que se vive en el conjunto del litoral Pacífico. Se trata de una proliferación de actores armados ilegales de algún modo vinculados al narcotráfico y/o a otras formas de economía ilegal, que pretenden controlar territorial y socialmente la zona, generando formas de intimidación contra la población y ejercicios de represión contra las organizaciones sociales, líderes y lideresas" (p.167).

Durante el primer momento de la experiencia que aquí se sistematiza, se acuerda realizar una línea de base con la Coordinación de Consejos Comunitarios y Organizaciones de Base del Pueblo Negro de la Costa Pacífica, Cococauca; un instrumento con el que se identifica el estado inicial de la situación de una organización social y/o comunidad organizada de acuerdo con una problemática que se desea tratar. En particular, la línea de base tenía que ver con la realidad de los conviteros en el territorio. Dicha labor se adelanta en tres de las ocho comunidades que existen en la orilla del Río Guajuí: Limones, Quiroga y San José. Se buscaba establecer el tipo de riesgos para la población y, además, preguntarse por el liderazgo de los conviteros dentro de la comunidad y por su representación ante el gobierno local. ¿Qué actores del conflicto se identificaban? ¿Qué reconocimiento tenían los conviteros en el territorio? Eran interrogantes fundamentales. Las 20 preguntas que se abordaron con ellos para diseñar la línea de base, fueron:

- ¿La comunidad hace algunas acciones en el tema derechos humanos?
- ¿Tienen prácticas de protección ancestral en la comunidad?
- ¿Los conviteros cumplen algún papel en las consultas previas?
- ¿Las autoridades de las comunidades son reconocidas y respetadas por todos sus integrantes?
- ¿Los conviteros son respetados por las autoridades locales?
- ¿Los conviteros logran desarrollar todas las funciones consideradas en el reglamento interno?
- ¿Tienen prácticas de protección ancestral en la comunidad?
- ¿La comunidad hace algunas acciones en temas de derechos humanos?
- ¿Qué trato recibe en la comunidad un líder o lideresa que están luchando por los derechos del pueblo?
- ¿Las actividades productivas de la comunidad tienen algún tipo de protección?
- ¿Frente alguna situación de riesgo las comunidades cuentan con procesos de articulación o canales de comunicación entre ellas?
- ¿Cuándo toman una decisión los asambleístas de la comunidad a qué miembro consultan?
- ¿La comunidad tiene prácticas de cuidado con sus miembros?
- ¿Cómo reconocen los miembros de la comunidad que algún integrante está en riesgo?
- ¿Los miembros de la comunidad tienen conocimientos posibles agresores?
- ¿Los conviteros son defensores de derechos humanos?
- ¿La comunidad cuenta con planes de seguridad?
- ¿Cuáles son los principales derechos que esta comunidad defiende?
- ¿La comunidad define y respalda a un convitero que les prohíba a personas extrañas ingresar a la comunidad?

Las preguntas formuladas se evaluaban de 1 a 10, respectivamente. Pero, casi que, de una forma desconcertante, y ya veremos por qué, el ejercicio de la pregunta dio como resultado lo que se observa en la siguiente matriz:



¿Qué nos lleva a pensar dicha realidad? Salta a la vista que este panorama lo que demuestra es que las y los conviteros habían perdido su protagonismo en ese momento en el territorio. No eran reconocidos por la comunidad, no promovían las prácticas de protección ancestral ni tenían injerencia en la defensa de los derechos humanos. Y, ante todo, no tenían interlocución con el gobierno local.

Una interpretación que se hace desde la práctica pedagógica es que a nivel político el tema de los riesgos ante la situación de derechos humanos estaba centrada en la figura de los consejos comunitarios, en la junta directiva y en el propio representante legal, mas no en la población. Desde ahí se concebía la organización y la participación desde una visión institucionalizada con respecto a la acción política.

Según el reglamento interno del Consejo Comunitario del Río Guajuí, las y los conviteros son la máxima autoridad, según lo estipulado en Ley 70 de 1993, se eligen por un periodo de tres años. Para ser parte de la Junta Directiva del Consejo Comunitario se requiere ser convitero y haber sido elegido por sus comunidades. Conviene señalar que en 2017 había una especie de alteración de la representación organizativa del Consejo Comunitario por parte de la institucionalidad, donde se indicaba que cualquier persona o habitante podría llegar a ser asambleísta. Precisamente, se impugnaron las elecciones de las asambleas que se llevaron a cabo con dicha figura. Veremos el significado de dicho reglamento en este proceso de formación.

Estaba tan arraigada la naturalización de la violencia, que unos días antes de hacer la línea de base un grupo armado había asesinado a dos pobladores en Limones y las y los líderes conviteros no consideraban ese suceso enmarcado en una situación de riesgo, máxime cuando aquello ocurrió en medio de una fiesta patronal que para estas comunidades es algo sagrado. Es decir, al mismo tiempo que la comunidad pierde sus formas ancestrales de organización, comienza a naturalizar las acciones que genera el conflicto armado.

¿Qué ocurre en este caso? Es evidente que ante dicho panorama lo organizativo está en juego, moviéndose hacia un modo operativo y legalista o hacia una fuerza comunitaria. Notemos que el nuevo paradigma se construye desde lo que se considera la situación de riesgo en relación con la participación. ¿Qué tiene que ver una cosa con la otra? Es lo que la experiencia pedagógica de protección colectiva comienza a rastrear. ¿Hasta ese momento en qué consiste la contradicción? En que el paradigma planteado señala que un riesgo en materia de derechos humanos no es leído en toda su dimensión porque el imaginario que se tiene de organización no centra su mirada en la comunidad sino en un formato representativo legal. Más exactamente, desde las y los líderes, el hecho de que la comunidad esté amenazada no se concibe a partir de una situación de riesgo, pues este solo adquiere tal carácter con la figura representativa, es decir, la Junta Directiva del Consejo Comunitario. Cabe preguntarse: ¿Quién legitima a los conviteros? ¿Es una resolución la que representa a una comunidad? ¿Dónde quedan las formas ancestrales de participación?

Hay que ser conscientes de un elemento revelador y es que durante varios años las FARC-EP había hecho presencia y postulado su autoridad en estos territorios, había transmitido sus métodos de control y establecido unas formas de justicia, había manejado el curso de la economía y administrado la dinámica social en todas sus formas. ¿Qué consecuencia tuvo tal fenómeno en las prácticas sociales y políticas de la comunidad, luego de que en el marco del acuerdo de paz las FARC-EP salieran de esta zona? ¿Qué efectos tuvo su presencia tanto en la cultura como en la visión ancestral de la población?

La profesional a cargo anota:

Hay aquí unas transformaciones, digamos muy fuertes, en términos territoriales que uno decía: bueno en ese momento está todo el auge del pro-

ceso de paz soñado a nivel nacional, pero la práctica es otra. En ese momento, cuando empezamos a hacer el ejercicio de la investigación, para mí lo más fuerte, y creo que aún sigue siendo ahora que he visto otros consejos comunitarios, es observar todas las transformaciones que tiene un grupo armado al interior de las comunidades, cuando la naturaleza de las comunidades ancestrales es otra; el grupo armado transforma elementos que son vitales, elementos en el sentido de lo comunitario, de lo que ha unido históricamente a la gente, los ejercicios reales de justicia propios, los proceso comunitarios. Yo pensaba mucho en este tiempo que no se han analizado los efectos del conflicto armado y lo que genera en la misma lógica del capital (entrevista Alicia Pradera).

Como sucede en varios procesos formativos, la inquietud hasta este momento podría quizá plantearse entre: ¿Qué es experimentar? ¿Qué es conocer? y ¿Qué es reconocer? En la práctica social, puede decirse que, desde luego, las y los conviteros son afectados por los grupos armados permanentemente, que *conocen* directamente dicha realidad, pero que no reconocen lo que padecen a partir de una situación de riesgo. Al sentir que no tienen legitimidad, en tanto existe una figura jurídica que sí la tiene, tampoco reconocen su liderazgo y, por lo mismo, no ven su vulnerabilidad como una amenaza. No se reconoce que la comunidad está amenazada por la presencia de los grupos armados, sino que se interpreta que las amenazas son individuales y se dirigen a quienes tienen un rol específico en la figura jurídica del Consejo Comunitario.

Ya PAS venía antes de 2017 trabajando con el Consejo Comunitario del Río Guajuí. Cabe mencionar que dicha instancia corresponde a una persona jurídica que define que las funciones de un consejo comunitario, entre otras, son las de: “administrar internamente las tierras de propiedad colectiva que se les adjudique, delimitar y asignar las áreas al interior de las tierras adjudicadas, velar por la protección de los derechos de la propiedad colectiva, la preservación de la identidad cultural, el aprovechamiento y conservación de los recursos naturales y hacer de amigables componedores en los conflictos internos factibles de la conciliación” (Ley 70 de 1993. Art. 5).

En tal caso, los consejos comunitarios, desde una perspectiva constitucional y gubernamental, son las formas representativas de las comunidades negras en el territorio y se consideran la máxima autoridad; se conforman por una Asamblea General (con representantes de cada vereda), una Junta Directiva y un representante legal. Así las cosas, este proyecto estaba en su pasado más familiarizado con esta instancia organizativa, pero aquí comienza a inquietarse por la relación y el trabajo con lo que podríamos llamar la base misma de esta figura jurídica y que, sin lugar a dudas, marcará la historia de los dos años durante los que se ha adelantado la experiencia que relataremos. Se trata de las y los *conviteros*. A lo largo de la reflexión entenderemos quiénes son, cuál es su papel en la comunidad y cómo adquieren una relevancia en la práctica pedagógica que se adelanta.

3. OBJETIVOS DE LA SISTEMATIZACIÓN

Objetivo general

Realizar una sistematización descriptiva y explicativa de cómo se dio el proceso de construcción del enfoque de la Ruta de Autoprotección Colectiva del Consejo Comunitario del Río Guajuí, municipio de Guapi, Cauca.

Objetivos específicos

- Describir y justificar el enfoque metodológico, los criterios y estrategias (o actividades) para el proceso de construcción de la Ruta de Autoprotección.

- Recoger los resultados e impactos del proceso de construcción de la Ruta de Autoprotección y lo que significó para el Consejo Comunitario, sus comunidades y sus liderazgos.

- Valorar los impactos del proceso de construcción de una Ruta de Autoprotección Colectiva, frente a una perspectiva (o enfoque) étnico en la protección.

4. EL TRABAJO DE PAS Y SU PRESENCIA EN LA REGIÓN

PAS es una organización no gubernamental orientada a fortalecer sujetos sociales para construir, en diálogo permanente con las organizaciones de base y el movimiento social, un pensamiento político estratégico que eleve su capacidad de actuación colectiva, en defensa de la democracia y los derechos humanos. Así mismo, trabaja por la construcción de la paz integral, sostenible y con enfoque diferencial.

El objetivo estratégico de PAS es contribuir tanto al goce efectivo de los derechos humanos en un escenario de posacuerdo, como a generar condiciones para la construcción territorial de la paz en conjunto con organizaciones de base y otros sujetos sociales. Para el logro de sus objetivos, PAS diseña y desarrolla estrategias integrales y colectivas de protección y exigibilidad de derechos, responsabilidad corporativa y acompañamiento a comunidades en contextos de conflictos territoriales (de carácter socio ambiental) y relacionados con el conflicto armado, con miras a lograr una justicia social y ambiental en Colombia.

La experiencia de la que aquí se da cuenta se inscribe en la línea estratégica de Seguridad y Protección, la cual tiene como propósito aumentar las capacidades de organizaciones, comunidades y personas que defienden los derechos humanos, principalmente los asociados a la tierra y el territorio, que enfrentan elevados niveles de riesgo y agresión, para que gestionen de manera autónoma su seguridad desde una perspectiva de prevención, protección colectiva y autoprotección.

Es importante tener en cuenta que el conflicto armado no solo ha puesto en riesgo la seguridad, la libertad y la integridad de los defensores rurales, sino que ha dejado sus efectos, en las rupturas y transformaciones de la vida cotidiana, comunitaria y en el pensamiento ancestral de los grupos étnicos. Las formas de violencia histórica a las que han sido sometidos lograron permear tanto a los actores sociales como al sujeto colectivo, porque no solamente involucra individuos, sino los vínculos y las relaciones que establecen con la naturaleza, con lo simbólico, que le dan sentido a la vida de los pueblos étnicos.

En el año 2015, PAS llevó a cabo el proyecto *Aportes a los mecanismos de protección de la organización Cococauca en sus territorios colectivos étnicos de la Costa Pacífica del Cauca,* focalizando su actuación hacia el fortalecimiento en seguridad del Consejo Comunitario del Río Guajuí y de la propuesta de convite como mecanismo de protección territorial.

Producto de este trabajo, se desarrolló un proceso colectivo investigativo con las comunidades que integran el Consejo Comunitario del Río Guajuí y Cococauca, con el propósito de construir una Ruta de Autoprotección Colectiva desde la perspectiva del pueblo afro. Proceso que vinculó los siguientes elementos: reconocer los sentidos y significados que constituyen al pueblo afro en sujeto colectivo, las prácticas de autoprotección y los mecanismos empleados desde su visión de mundo.

Por lo anterior, la presente sistematización intenta recoger el proceso de la construcción de la Ruta de Autoprotección Colectiva del Consejo Comunitario del Río Guajuí la cual, como se verá, toma en consi-

deración la cosmovisión afro, retoma la cultura ancestral y reconoce las prácticas de saber y de vida en el territorio.

4.1. Actores del proceso

En este proceso de construcción del enfoque de la Ruta de Autoprotección participa activamente Cococauca, un espacio en el que confluyen los consejos comunitarios, las organizaciones sociales y de víctimas de comunidades negras y que promueve la reivindicación de los derechos humanos y la paz desde un enfoque etnocultural. De Cococauca, hacen parte ocho consejos comunitarios y cerca de nueve organizaciones de base.

El trabajo de esta organización se extiende a los tres municipios que conforman la costa Pacífica del Cauca, es decir, Guapi, Timbiquí y López de Micay.

Por su parte, el otro actor que hizo parte de la creación del enfoque que lleva a la Ruta de Autoprotección es el Consejo Comunitario del Río Guajuí, del que hacen parte las comunidades de Concepción, Santa Rosa, San Antonio, San José de Guare, Carmelo, Limones, Joanico y Quiroga.

Particularmente, en la conformación del Equipo Territorial participaron cuatro personas de la Unidad Técnica de Cococauca; instancia de dirección que tiene esta organización étnico-territorial y en el caso de la Escuela Itinerante estuvieron tres personas del Consejo Comunitario del Río Guajuí. Por parte de PAS estaba la oficial de proyecto y el consultor externo. Este es el grupo que planea y ejecuta las acciones formativas e investigativas, pero como se verá se trata de un trabajo que va replicándose poco a poco en las ocho comunidades.

La Escuela Itinerante tiene la función de, mediante un proceso formativo en las comunidades del Río Guajuí, crear de manera participativa el enfoque de una ruta de autoprotección que supere los procedimientos y medidas de protección individual y restablezca un proceso colectivo basado en la defensa del territorio, de la vida y del cuidado mutuo con las y los conviteros y los miembros de la Unidad Técnica de Cococauca, para de esta forma comprender el riesgo y la protección colectiva desde la perspectiva afrocaucana.

Por su parte, el equipo territorial se centró en reflexionar y profundizar los elementos surgidos en las sesiones de la escuela itinerante, a través de encuentros y reuniones, potenciando la visión ancestral de la ruta de autoprotección, recogiendo los saberes y experiencias de la población.

Como el mismo enfoque de la ruta lo plantea, hay dos sujetos que actúan en la construcción de la ruta; por un lado, el sujeto colectivo, referido al conjunto de personas que habitan el territorio, que se reconocen como afros y se identifican con la ancestralidad. Por otro lado, las y los conviteros, cuya práctica se sitúa en el ámbito de los derechos humanos y especialmente en el derecho a la autonomía de las comunidades, a sus autoridades propias y de gobierno.

4.2. Antecedentes del acuerdo PAS - Cococauca

- PAS y Cococauca mantiene una relación de alianza y articulación desde el año 2005, en el marco del programa Suippcol, posteriormente a través de su participación en la Red de Iniciativas y Comunidades de Paz desde la Base.

- En el año 2010 ejecutó el proyecto *Las organizaciones de Colombia piensan y actúan en su protección,* así mismo, en de 2015 a 2019 se llevó a cabo la propuesta *Aportes a los mecanismos de protección de la regional Cococauca en sus territorios colectivos étnicos de la Costa Pacífica del Cauca.*

- Entre PAS y Protection International, PI, existe un convenio de cooperación para el desarrollo del proyecto *Protección colectiva de los*

defensores rurales de derechos humanos para la construcción de una paz territorial, en un escenario de Postconflicto en el Pacífico del Cauca, financiado por el Ministerio de Relaciones Exteriores Alemán.

- Desde marzo de 2019, se adelanta el proyecto *Protección colectiva de los defensores rurales de derechos humanos para la construcción de una paz territorial, focalizado en el fortalecimiento de la construcción de entornos seguros para los DDHH y la construcción de la paz territorial*, en Guapi el Consejo Comunitario del Río Guajuí y en López Micay, Asomamiwata, en cuatro comunidades (Rotura, Noanamito, Bocagrande y Lana).

4.3. Línea de tiempo del proyecto

La estrategia formativa que llevó al enfoque de la Ruta de Autoprotección comienza en el año 2017 y aún se halla en curso. La presente sistematización, retoma los aprendizajes de la experiencia hasta finales de 2019. Tal como lo ilustra el disgrama de la siguiente página.

En el año 2017 se inició la construcción de la línea de base para identificar el contexto en el que viven las ocho comunidades y desarrollar la Ruta de Autoprotección en el territorio. A finales de ese mismo año se reunió el Consejo Comunitario con los ocho convites de las comunidades y se realizó el primer encuentro de conviteros, en el que surgió la propuesta de crear una Escuela Itinerante.
Las sesiones de la Escuela Itinerante se realizaron a lo largo del 2018 y hasta el mes de marzo del 2019; en estas sesiones participaron las ocho comunidades presentes en el territorio. Adicionalmente, en diciembre del 2018 se realizó otro encuentro de conviteros (asambleas extraordinarias) que es el espacio de articulación y de decisión de la máxima autoridad del consejo comunitario, donde se consolido la agenda comunitaria y acción de colectiva de los ocho convites.

De acuerdo con el trabajo que se venía desarrollando y con los insumos aportados por las mismas comunidades en los encuentros de conviteros y en las sesiones de la Escuela Itinerante, en marzo del 2019 empezó a funcionar el Equipo Territorial, que reflexionaba sobre los conceptos desarrollados en cada una de las sesiones de formación. En ese mes también empezó a operar un consultor, que participó en las últimas tres sesiones de la Escuela Itinerante, realizadas durante el año 2019.

A partir de los procesos de apropiación de los espacios de reunión por parte de las y los conviteros en las sesiones de la Escuela Itinerante, se gestó el enfoque de protección colectiva a lo largo del 2017, el cual terminó de constituirse en diciembre del 2019, en otro encuentro de conviteros, en el que también se definió el mandato que les reconoce como autoridad ancestral en la región para liderar las medidas de autoprotección.

En lo que va del año 2020, ha servido para hacer un seguimiento a la aplicación de medidas en la Ruta de Autoprotección. Este seguimiento es un espacio para que las y los conviteros cuenten las dificultades y las posibilidades que han tenido en términos de la aplicación de esas medidas; también permite evaluar situaciones de riesgo en las que se pueden encontrar las comunidades y qué tanto se ha avanzado en la protección ante estos. Del mismo modo, ha permitido llevar a cabo un seguimiento a las medidas de autoprotección, que implica hacer control y evaluar si son riesgosas o no, dentro de un escenario de conflicto, y plantear medidas alternas, pues estas no son estáticas ni homogéneas, ya que cada comunidad las aplica de distinta manera según sus características, los procesos pedagógicos que se realizan en su interior y según sus realidades particulares.

Un ejemplo de los resultados del seguimiento que se ha realizado es que, a partir de la presencia de actores del conflicto en el territorio, como ya había ocurrido en ocasiones anteriores, las comunidades decidieron tener mandatos impresos que representan su autoridad para autoprotegerse. Lo cual evidencia también que existe una apli-

cación y una apropiación de las medidas como práctica social de las y los conviteros.

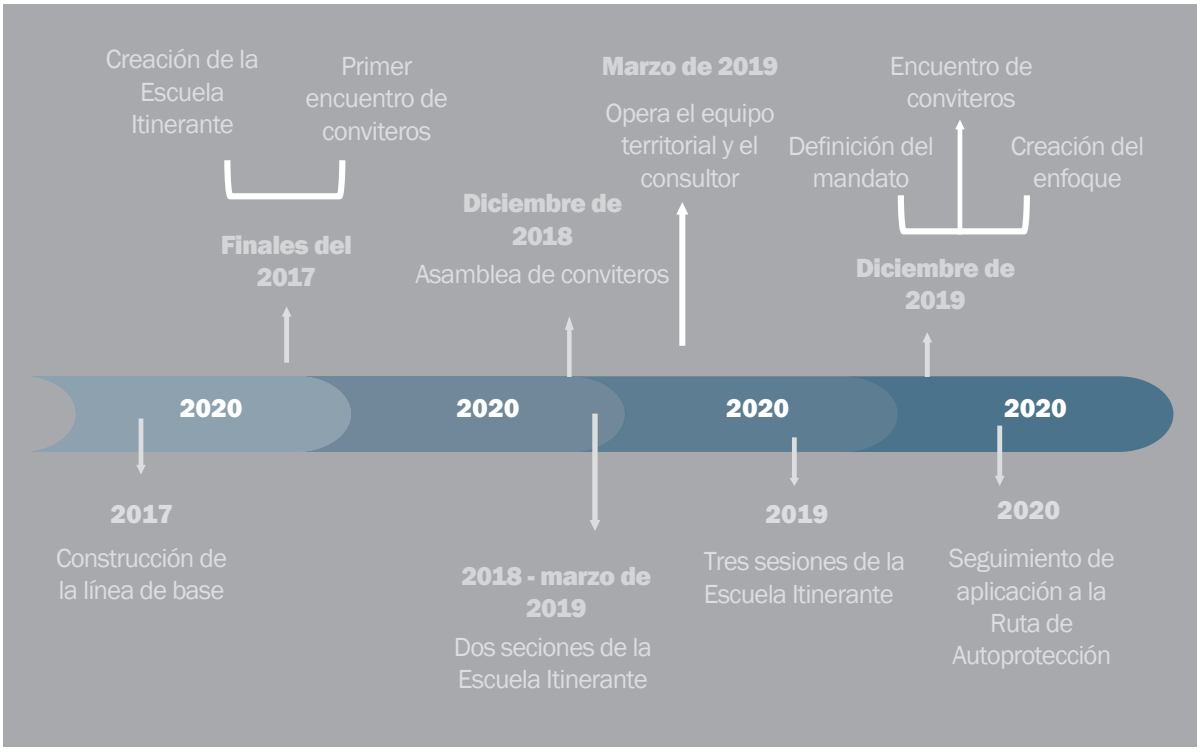
Si hacemos una interpretación pedagógica de la construcción del enfoque de la ruta de Autoprotección, no puede hablarse de una secuencia rígida, planeada en un esquema inicial que busca aplicarse en la práctica, sino más bien de un ciclo, que está acorde con la perspectiva ancestral que soporta el enfoque mismo y los postulados de la Investigación y Acción Participativa. Lo que podemos ilustrar de la siguiente manera:

La situación problemática: Tiene que ver con la inquietud o la situación crítica que una organización se plantea en un momento dado y que desea abordar investigativa o pedagógicamente para buscar alternativas a la situación. En este caso, el campo problemático tiene que ver con las situaciones de riesgo y amenaza.

El dispositivo pedagógico: Si tomamos la palabra *dispositivo* a partir de su propia etimología, advertimos que es aquello que nos dispone a la acción. Se trata del medio o mecanismo que en que la reflexión y la formación se ha pensado para incidir en la dinámica concreta de la organización. Aquí fue importante trazar un camino para el desarrollo de la Escuela Itinerante y la labor del Equipo Territorial.

La experimentación formativa: Una vez hemos diseñado el dispositivo, lo que se hace es buscar nuevas acciones en la práctica. Es un ejercicio experimental, en tanto esperamos que tenga efectos concretos en las personas, en sus relaciones y en sus hábitos; a partir de las circunstancias que nos rodean. Son importantes, entonces, los talleres, las reuniones de trabajo y los recorridos de campo.

La reelaboración pedagógica: Al haber experimentado en la dinámica propiamente de la organización con el dispositivo, se vuelve nuevamente a la reflexión y al escenario educativo, con el fin de emprender un nuevo ciclo. En este caso, se trata del diseño mismo del enfoque de la Ruta de Autoprotección y de su puesta en marcha.



5. METODOLOGÍA

Partimos de reconocer que en una sistematización entran en juego por lo menos tres dimensiones fundamentales que, de ante mano, no están conectadas, sino hasta el momento en que ocurre un hecho formativo en un determinado tiempo y espacio.

La primera dimensión es la práctica social, que en parte está relacionada con lo que comúnmente se denomina contexto y que alude a condiciones específicas de diferente tipo dentro de un territorio. El contexto forma un complejo entramado de circunstancias y situaciones, aunque existe la tendencia a caracterizarlo desde una serie de variables sociales, económicas, políticas o culturales, entre otras; lo importante para una labor educativa no son los datos ni la información que se produce al respecto, sino aquel conjunto de acciones de un grupo social o de una comunidad en las que se quiere incidir directamente. Desde luego, las prácticas suponen formas de pensamiento, hábitos, relaciones de poder, modos de comunicación y demás. Es decir, que una práctica social no radica en una simple acción, sino en un campo de acciones que toma relevancia por ser objeto de transformación.

La segunda dimensión hace referencia a la práctica pedagógica, dada por un acontecimiento encaminado al aprendizaje, cuya duración puede extenderse en el corto, mediano o largo plazo. Visto desde la perspectiva de la educación popular, se trataría de un aprendizaje colectivo, donde hallamos unos escenarios propios, unas herramientas y unos medios o mediaciones. Podríamos decir que la práctica pedagógica tiene su autonomía frente a las demás prácticas comunitarias, pero entabla una tensión con estas, pues lo que se busca es afectarlas.

La tercera dimensión es el saber pedagógico, que es el producto teórico y metodológico en el suceso de la práctica pedagógica, pero que se constituye en un campo propio y relativamente independiente, aunque codependiente de la acción. Ello, porque el saber es lo que queda en la conciencia colectiva de un grupo que participa de la experiencia educativa a través del tiempo. El saber pedagógico sigue presente, luego del acto pedagógico, a manera de conceptos, de símbolos, de modos de ser y de actuar. Es una especie de herencia de la práctica pedagógica.

A partir de tales dimensiones la presente sistematización se llevó a cabo mediante un proceso que tuvo cuatro momentos fundamentales:

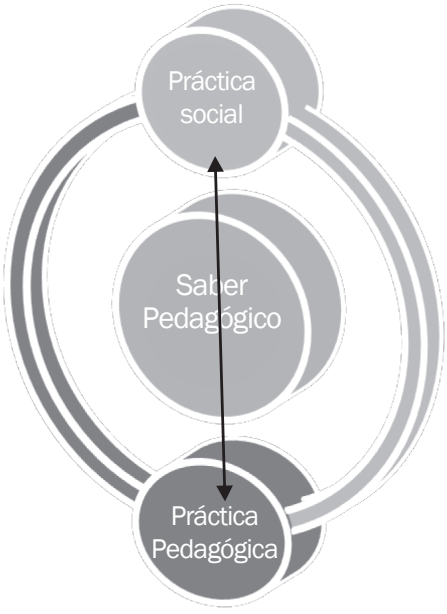
a) Encuentro con el equipo de PAS: Aquí se retomaron los objetivos de la sistematización, se analizaron los alcances de la investigación, se hizo un panorama general del contexto y se construyó un plan de trabajo.

b) Consulta de documentos: En este caso, se analizaron los insumos que el equipo de PAS había recopilado a lo largo de los dos años de la experiencia; particularmente el Enfoque de la Ruta de Auto protección, los informes de los talleres, la labor de campo, las actas de las reuniones, las grabaciones de audio y video y las publicaciones referidas a la misma temática.

c) Visitas de campo: Al respecto, se llevó a cabo una visita al territorio, en el marco de un Encuentro de Conviteros, en la cual se entrevistaron a conviteros de las ocho comunidades y se generaron conversatorios con los mismos sobre su lectura en la elaboración de la Ruta de Autoprotección.

d) Archivo: Una vez organizada la información se hizo un análisis comparativo entre los documentos y los testimonios, que finalmente llevaron a la redacción del presente texto.

Lo fundamental en la práctica pedagógica es siempre advertir que los cambios tienen sus elementos potenciales de transformación en la historia de las comunidades, en sus concepciones de mundo, en sus formas organizativas y de producción, en sus universos simbólicos o en su leguaje. Lo que ocurre es que aquello que llamamos 'problemas', muchas veces desvanecen, desplazan, amenazan o dispersan las potencialidades de la población, dado los dispositivos de control que intentan imponerse en los territorios.



Contrario a la educación tradicional, donde lo que se busca es el conocimiento al margen de la realidad y cuya medida es la evaluación, en la educación popular existe una íntima relación entre el saber y la realidad; y más exactamente, entre el aprendizaje y la acción. Si bien, decíamos que son dimensiones independientes, lo sustancial consiste es su relación.

¿Qué es lo significativo aquí? que la práctica pedagógica se vincula complejamente con otras prácticas. En tal caso: La práctica pedagógica no separa, ni clasifica las diferentes prácticas, ni tampoco las uniformiza, sino las relaciona dentro de un espacio de saber, un dominio discursivo específico, es decir, en un campo de regulaciones (Beltrán, 2018).

Pero, acuñando la noción de práctica pedagógica al ámbito de la educación popular, hemos de retomar la idea sugerida por Freire (1971) de *praxis*; particularmente cuando dice: "No puede haber palabra verdadera que no sea un conjunto solidario de dos dimensiones indivisibles, reflexión y acción. En este sentido, decir la palabra es transformar la realidad" (p. 3).

El trasfondo de lo que anota Freire radica en la práctica pedagógica, ya que, sin una fusión entre teoría y práctica, no puede haber saber. Claro está que no se trata del contenido predeterminado de quien en una acción educativa pretende transmitir, pues esto nos dejaría anclados a lo que el mismo Freire criticó con respecto a la educación tradicional y que denominó *educación bancaria*. Por el contrario, el principio de libertad de la educación se basa en la capacidad de transformar. Y esa es la connotación de la acción, lo que le da más fuerza a la idea de que la transformación se genera desde las potencialidades que tiene un territorio.

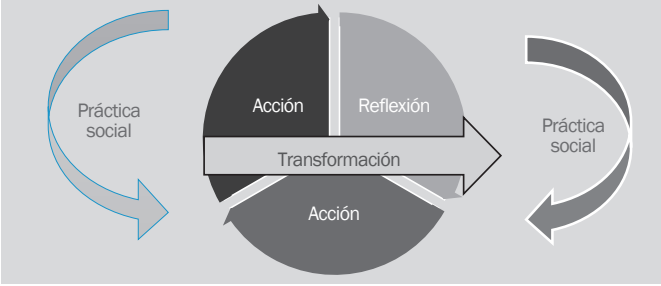
De ahí que, la educación popular como metodología, nos indica una especie de trilogía en movimiento: acción-reflexión-acción. Lo interesante es que la práctica pedagógica, si bien tiene un referente espacio-temporal, toma cuerpo en un todo dinámico que es el acto transformador de la realidad que nos interesa afectar en un momento específico de la historia de una comunidad.

Cuando entramos en contacto con una comunidad, en un territorio, al mismo tiempo que contemplamos su riqueza natural y cultural, leemos el contexto con un sentido transformador.

Lo que se busca en un proceso de educación popular, cualquiera que sea, es la transformación de un estado de cosas. En la educación popular también son importantes los conceptos, el análisis o las categorías, solo que de forma diferente a como los aborda la educación tradicional y la investigación clásica. Es así como, contrario a una arquitectura piramidal donde el conocimiento está encima y la realidad abajo; la idea circular

de la educación popular, cercana a lo cotidiano y lo ancestral, nos lleva a un diálogo que moviliza tanto la acción como la reflexión. En el acontecer que impulsa la educación popular, la reflexión lleva a la acción y a la vez la acción conduce a la reflexión. De manera que en el ciclo formativo se decanta el movimiento y lo esencial es la transformación desde la propia acción.

Si notamos, en la siguiente gráfica tenemos que la práctica social es una especie de plano general a lo largo del cual transita el conjunto de acciones de una comunidad. Pero la acción que se señala en el círculo es ya una acción reflexionada, esto es, una acción que transforma la práctica social, haciendo que un estado de cosas se transfigure en otro.



Es en esa mirada, a la vez investigativa y pedagógica, que los educadores populares han venido insistiendo desde las últimas tres décadas del siglo pasado: “La insistencia en que teoría y práctica debían ser juntas, no separadas como etapas o dos momentos separados, distintos, sino que se hiciera un ritmo interpretativo, pero de un proceso común, un proceso único. Que ese ritmo fue lo que llamamos ritmo reflexión y acción” (Fals: 2004, p. 41).

A este respecto, puede decirse que el saber pedagógico es lo que permite la acción transformadora y a la vez la compresión de sus efectos y consecuencias. Gracias al saber pedagógico, una experiencia educativa puede trasladarse o multiplicarse en otro contexto, en otro escenario y en otra comunidad, mediante nuevas estrategias y dinámicas. Una sistematización, entonces, corresponde a un documento que en gran medida se constituye en un saber pedagógico, compuesto por múltiples formas de saber acaecidos en la práctica pedagógica, y de los cuales busca dar cuenta. No ha de concebirse, sin embargo, como un registro absoluto de la práctica, sino como un punto de vista que se enriquece con voces de quienes participaron de esa experiencia pedagógica y, por lo tanto, está sujeto a críticas, objeciones o versiones complementarias. En la lógica de Freire, no se trata de una voz verdadera sino de una reflexión derivada de la acción pedagógica.

Ahora bien, la sistematización como registro de un saber pedagógico no se limita a una técnica, aunque suponga unas técnicas (la entrevista, la cartografía, la indagación etnográfica y demás), sino que su propósito se encamina a lograr comunicar una experiencia. En este caso, y por la naturaleza del proyecto del que nos ocupamos, intentaremos separarnos de un texto esquemático, para dar paso a un relato que nos permita advertir los hallazgos más importantes de la experiencia que a continuación se presentará, llamando la atención sobre sus momentos más vibrantes, tanto a nivel conceptual como a nivel práctico y político.

¿Qué es lo excepcional de la educación popular cuando se entrelaza con las prácticas sociales de las comunidades? Que la acción y la reflexión se han de ingeniar el camino que lleva a lo que Freire denomina ‘diálogo de saberes’. De ahí que el tema central está definitivamente en el diálogo. Esto marca una ruptura profunda con la educación formal y con la política tradicional. La sistematización misma participa del diálogo de una experiencia.

5.1. Educadores(as) populares

Existen, entre otras, cuatro implicaciones en el aprendizaje colectivo que las y los educadores populares hacen suyas, con lo cual decimos que no basta estar en un territorio durante cierta temporada para serlo.

La primera tiene que ver con lo epistémico, en tanto asumimos que el saber, cualquiera sea su disciplina, no está dado, sino que se construye. Lo más innovador al respecto serán las herramientas didácticas que se producen en la práctica pedagógica. No hablamos aquí simplemente de unas dinámicas utilizadas en un taller sino de la cadena de medios y mecanismos que acaecen en ese proceso de acción-reflexión-acción.

La segunda implicación hace hincapié en la ética. En la visión moderna, la ética hace alusión a una racionalidad universal que nos dicta ciertas leyes de comportamiento. Aquí lo significativo es que la convivencia supone la generación permanente de acuerdos que favorecen lo colectivo. Por tanto, la acción educativa no ha de entenderse simplemente como un asunto de puntos de vista, sino como un ejercicio en el que nos disponemos a reconocer al otro(a) como actor imprescindible del trabajo colectivo. El educador(a) popular media tales relaciones.

La tercera implicación tiene fundamento en lo político. En este caso, se trata de las relaciones de poder. Hemos de entender con Foucault (1998) que el poder es una fuerza que entra en contacto con otras fuerzas. En tal sentido, las y los educadores populares, acorde con Foucault, no tienen el poder, sino que propician su ejercicio entre las personas de una comunidad. Y es por este motivo que el papel que esencialmente cumple el educador(a) popular es el de promover los liderazgos de las y los participantes de una práctica pedagógica.

La cuarta implicación es comunicativa, pero no se trata de una comunicación donde se habla mecánicamente de emisor-receptor-mensaje, sino que su sustento es el diálogo de saberes. Y retomando la Investigación y Acción Participativa, el diálogo tiene un corte investigativo. Es así como el punto de partida es el reconocimiento de la existencia de un saber popular. Según Fals Borda (1980), ya existe un "conocimiento empírico, práctico, de sentido común, que ha sido posesión cultural e ideológico ancestral de las gentes de las bases sociales, aquel que les ha permitido crear, trabajar, e interpretar predominantemente con los recursos directos que la naturaleza ofrece a la gente" (p. 70). Es un conocimiento vital que también les ha permitido sobrevivir y producir, complementa Fals Borda.

Puede concluirse que el educador(a) popular tiene un sentido de pertenencia con los movimientos populares, en sus diferentes manifestaciones. Actúa por convicción y entabla necesariamente unas relaciones de solidaridad y de empatía profundas con quien trabaja. Si no es propiamente del territorio en el que adelanta su práctica, sí se considera parte del mismo, en tanto su labor está en función del bienestar colectivo. Como dice Alfredo Ghiso (2017): "Hacerse sujeto educador hace parte de una decisión personal y social marcada por opciones pedagógicas, éticas y políticas, caracterizadas por la criticidad, la curiosidad, las preguntas, las elecciones, las iniciativas y las afirmaciones de sí mismo en el diálogo y respeto por los otros; es por ello una construcción intersubjetiva" (p. 9).

5.2. El proceso pedagógico

El plan inicial de la propuesta educativa que aquí se presenta, liderada por PAS, era hacer dos encuentros de conviteros en los que se abordara lo que se denomina la *protección colectiva* y realizar una investigación sobre la situación de riesgos de las y los defensores rurales. En el comienzo de esta experiencia, ¿cómo se considera aquello que hemos venido llamando la práctica social en el territorio? Antes de entrar en materia, hemos de decir algo un tanto obvio y es que la práctica social configura un conjunto de hechos a interpretar, más específicamente, es objeto de interpretación permanente gracias a la IAP, puesto que es propio del saber pedagógico profundizar cada vez más en la realidad, no simplemente para conocer, ni siquiera para participar, en el sentido más básico del término, sino para identificar el alcance de las transformaciones que van advirtiéndo-

se en la indagación del contexto. La relación de teoría-práctica nos hace ir más allá del idealismo como del pragmatismo del pensamiento moderno. Como dicen Ortiz y Borjas (2008), inspiradas en Fals Borda: "(...) no es fácil llevar a cabo este proyecto cuando los procesos son 'cooptados' por instituciones que no están orientadas a promover profundos cambios sociales y solo les interesa la metodología por su carácter participativo desinteresándose por las finalidades y las apuestas de cambio estructural" (p. 618).

Desde ya vale la pena ir viendo que, en consecuencia, desde la IAP no hay un momento inicial en el que se hace un supuesto diagnóstico y a partir de allí se desarrollan unos contenidos o se plantean ciertas directrices en la acción, sino que, tal como veremos, a medida que avanza la práctica pedagógica el saber y la comprensión de lo que observamos y escuchamos va cambiando. En este caso, es un cambio simultáneo de la institución que adelanta el proyecto, es decir PAS; de la pedagoga que acompaña la dinámica formativa, Alicia Pradera; del asesor del proyecto, Rosembert Ariza; y de cada uno de las y los líderes, que en la propuesta formativa son las y los conviteros. Solo siguiendo el rastro de tales cambios podemos hallar el sentido último de la experiencia.

5.3. La importancia de la Ley 70

Tras realizarse una línea de tiempo de la Ley 70 en el primer encuentro con las y los conviteros, comienza a reconocerse que la ley no tiene su origen en una iniciativa del Estado ni es una concesión a la población. Para adelantar la línea de tiempo, el grupo de conviteros no solo toma el punto de partida del año en que la ley se instaura, 1993, sino que retoma sus antecedentes, abriendo la discusión sobre lo legal y lo legítimo. Precisamente, la Ley 70 ha de leerse como una lucha y un reconocimiento de la resistencia que las comunidades negras han mantenido desde la colonia.

El artículo 55 de la Constitución, no es otra cosa que un tránsito de las luchas de las organizaciones y los movimientos afro hacia la ratificación constitucional de sus derechos. Allí se consigna que las tierras baldías que han sido ocupadas históricamente por comunidades negras en las zonas ribereñas de la Cuenca del Pacífico son cobijadas por el derecho a la propiedad, a partir de las prácticas tradicionales de producción. En este artículo constitucional las comunidades negras son reconocidas como grupo étnico y se ordenan mecanismos que garanticen la identidad cultural. Esto contrasta con las evidencias que arroja una actividad que se adelanta en estos encuentros formativos.

En las primeras sesiones de indagación, se plantea una situación dramatizada en la que la oficial de protección asume el personaje de una funcionaria del Ministerio del Interior, en el marco del acuerdo de paz entre las FARC-EP y el Gobierno. En la escena, el tema es la distribución de las tierras, dado que en dicho acuerdo se establece un censo agropecuario, en el que se estudia la relación entre los títulos de propiedad y la producción. Trasladando, a manera de ejemplo, dicho planteamiento a esta región, la funcionaria del Ministerio pregunta a las y los conviteros cuánta tierra necesitan para trabajar y el contraste con la gran extensión que les otorga el título colectivo.

El dramatizado incitaba a justificar por qué las comunidades negras tienen una gran extensión de tierra si no las usan. Y el argumento mayor era *porque las necesitaban*. ¿Hay alguna tensión entonces entre el acuerdo de paz y la Ley 70? Era uno de los cuestionamientos. ¿Es lo mismo la producción para el modelo productivo en general que para la concepción ancestral de la cultura afro? Pero el tema confluía en la inquietud por la legitimidad tanto de las leyes como de las y los líderes y si los conviteros mismos se asumían como sujeto colectivo con derechos. ¿Por qué se llegó en la Ley 70 a establecer un título de propiedad colectivo? ¿Qué normas, en últimas, regulan las relaciones en el territorio? Todo esto fue llevando a una intensa discusión sobre la cosmovisión de las comunidades negras y su idea de territorio. ¿Puede decirse que al mismo tiempo que se ha desplazado forzada y

violentamente a la población, se han desplazado sus tradiciones y se han perdido los derechos conquistados a tal punto que asumimos que esto debe ser así?

Boaventura de Sousa (2010) hace una afirmación, cuando habla de la ecología de saberes, que es pertinente traer a colación: "Así, en un proceso de aprendizaje gobernado por la ecología de saberes es crucial comparar el conocimiento que está siendo aprendido con el conocimiento que por lo tanto está siendo olvidado o desaprendido" (p. 52).

Dos asuntos, dentro de esta experiencia, están ocurriendo en la práctica social; uno es el poder y el otro es el pensamiento. Los dos, en cualquier dinámica de los seres humanos, actúan simultáneamente y se afectan mutuamente. En este caso, puede decirse que frente al poder la dinámica económica de la modernidad y el conflicto armado interno es tan feroz que va inculcando en los cuerpos, en las relaciones, en el espacio y el tiempo, unas maneras explícitas e implícitas de dominación colectiva y subjetiva. Con respecto al pensamiento va inculcando unas ideas que se impregnan de estas prácticas políticas, ya que terminan validándolas y justificándolas.

En efecto, lo que pedagógicamente se está haciendo, a partir de la metodología de la pregunta, es comenzar a pensar en comunidades con una gran historia de lucha y que se han visto enfrentadas a viejos y nuevos conflictos; esto significa, entrar en ese complejo proceso del aprendizaje y el desaprendizaje del que habla De Sousa, que en cierta medida tiene que ver con una fluctuación entre la memoria de lo que son como comunidad y las variables del presente. En este ejercicio de investigación-acción, no se asume, y es la reflexión que viene, que la lucha es contra la Ley, sino contra la normalización, como anota Foucault (1995), cuando analiza el poder disciplinario; el cual busca, al margen de las leyes, crear cuerpos dóciles y útiles a cierto tipo de autoridad y a un modelo de relaciones en una región, bajo la lógica de la corrección.

Se trata de las nuevas normas que instaura un grupo armado que llega al territorio a imponer su dominio. Normas que van desde el control de la cotidianidad hasta la ejecución de crímenes. De tal manera que se disciplinan tanto los comportamientos como los saberes. Decimos, por ello, que no se lucha contra la Ley porque en realidad se trata de darle la relevancia y lugar que tiene; concretamente, y en este proceso en específico, darle todo el valor y el sentido que tiene el reglamento interno que emerge con la Ley 70 de 1993. Pero la Ley, sin un ejercicio de poder desde el liderazgo comunitario, deja las condiciones propicias para que la violencia dé paso a la normalización social.

El diálogo, que fue motivado y problematizado a partir de un sociodrama, confluía en la reflexión sobre lo legal y lo legítimo y cómo esto les llevaba a las y los conviteros a diferenciar entre *tierra* como lugar eminentemente productivo y *territorio*; la tierra en un sistema como el nuestro tiene propietarios con nombres o registros, mientras que el territorio adquiere un significado colectivo que ancestralmente le pertenece, no a alguien en particular sino a una comunidad a la que se le otorga por derecho un título colectivo. Silvina Zimmerman (2014) plantea que:

> El derecho internacional distingue entre las nociones de "tierra" y "territorio" para evidenciar la diferencia entre un espacio físico o geográfico determinado (la porción de tierra en sí) y la reproducción o manifestación de la vida cultural asociada a ese espacio. Esa vida cultural se expresa a través de distintas pautas culturales ligadas con formas de uso de la tierra y sus recursos, lazos ceremoniales y espirituales y múltiples maneras de ser y concebir el hábitat y el mundo. Con la noción de territorio no se protege un valor económico sino el valor de la vida en general y de la vida cultural en particular (p. 25)

Lo interesante del ejercicio pedagógico fue que estas precisiones surgieron después del dramatizado, porque en el juego la funcionaria sacaba la conclusión de que los argumentos eran incon-

sistentes y por ello había que quitarles las tierras. Al mirarse como conviteros, se decía: "ni siquiera nosotros estamos informados ni convencidos de la Ley 70 ni de su reglamentación, mucho menos vamos a convencer o discutir con otras personas e instancias".

5.4. El campo problemático y el reglamento interno

El reglamento interno es elaborado en diciembre del año 2015 por la Asamblea General del Consejo Comunitario del Río Guajuí, conformada por los convites de las ocho comunidades que configuran dicho territorio, buscando el fortalecimiento de la autonomía y la gobernabilidad de este ente regulador. El significado del reglamento es tal, que su mandato tiene que ver con funciones administrativas y de gobernabilidad, el manejo de la riqueza natural y cultural, la administración de la justicia y el ordenamiento territorial.

¿Cómo, entonces, lograr el vínculo entre la ley, el pensamiento y la acción? Viene a ser el reto de la práctica pedagógica. Acorde con lo que anota Hannah Arendt (1995): "Lo que está en juego es la pérdida de la búsqueda de sentido y la necesidad de comprensión. Sabemos cómo, bajo la dominación totalitaria, la gente, aunque no lo experimentara como tal, fue conducida muy cerca de esta condición de ausencia de significado, gracias a la combinación del terror con el adiestramiento en el pensamiento ideológico" (p. 39).

Desde la IAP nos enfrentamos, y es el componente importante de la investigación, al campo problemático. Por ahora, puede decirse que un problema surgido de la práctica social implica dos cosas: lo que interpretamos y lo que buscamos. Es cuando el saber en su escenario propio, que es el diálogo, lleva a que hagamos el esfuerzo colectivo de ubicar y reubicar el *problema*. La cuestión es cómo interpretamos con las comunidades lo que tenemos enfrente, cómo leemos la práctica social.

Lo que se está observando, en efecto, es parte del retrato de la situación que en esos momentos afrontan las comunidades. Por un lado, y fundamentalmente, se trata no solo de la pérdida de un sentido de pertenencia sino de una crisis en la búsqueda del sentido mismo con respecto a la cosmovisión de la cultura afro. Ello impide la comprensión de un nuevo momento histórico y sus efectos en las prácticas culturales, dado las formas de dominación totalitaria a las que venía siendo sometida la población por diferentes grupos armados en las últimas décadas. Pero la precisión de Arendt es importante: "aunque la gente no lo experimentara como tal". Lo que se siente en la acción pedagógica es que las y los conviteros ni siquiera se plantean este problema o, más bien, no ven esta realidad problemáticamente desde la situación de riesgo, que es el referente de esta práctica pedagógica en particular.

De este modo, los estragos de la guerra, con sus implicaciones militares y políticas, se extienden al pensamiento individual y colectivo adiestrando las maneras de actuar y de interpretar el mundo. Como sugiere Arendt, terror y adiestramiento forman un mismo entramado social.

Si al comenzar esta experiencia formativa lo que se buscaba era abordar el problema de la *protección colectiva* con las y los conviteros y realizar una investigación sobre la situación de riesgos de la comunidad, ya comienzan los presupuestos iniciales a problematizarse: ¿De qué tipo de protección colectiva se estaba hablando? ¿De lo que comúnmente hacen las organizaciones de derechos humanos a partir de los instrumentos jurídicos? ¿Cómo consideramos ahora el riesgo, dado todo lo que se estaba encontrando frente a los liderazgos de las comunidades? Concretamente, el reglamento interno más que un tema de comprensión textual se convertía en un referente político que termina atravesando, en gran medida, toda la práctica pedagógica. Uno de los conviteros anota lo siguiente:

> Claro, los convites son raíces desde nuestra ancestralidad, desde una etnia que traen por

> lo menos las colonias de África aquí, y eso lo llamaban convite para hacer trabajo mancomunado y también para la misma defensa del territorio, entonces eso es una cosa que tiene mucho de nuestra ancestralidad transmitida de generación en generación, porque esto es una cosa aprendida desde nuestros ancestros. Y también nosotros lo tenemos claro, que esta justicia de nosotros anda más rápido que la justicia ordinaria, entonces es una cosa de mucho valor (entrevista Mario Cuero).

En la visión más común de defensa de derechos humanos, o más occidentalizada, el riesgo viene dado por un acontecimiento externo, esto es, por un hecho o conjunto de hechos inciertos o con motivaciones que generan daño en las personas o los grupos. Es en este punto donde hallamos un giro radical, que en ciertas tendencias teóricas puede denominarse un *giro epistemológico*, en la construcción del saber de la práctica pedagógica que adelanta este proyecto.

Cuando se logra profundizar, a partir del diálogo y la reflexión, sobre lo que en realidad es el riesgo para las comunidades afro, cuando los conviteros logran ubicarse en otro lugar y mirar desde dentro, desde lo propio y no desde lo ajeno, surge una definición que se separa de lo que llamaríamos una visión clásica y occidentalizada del propio derecho en que se sustentan los mismos derechos humanos. En el proceso de creación del Enfoque que contiene la *Ruta de autoprotección colectiva*, los conviteros lo dicen de forma precisa: "entendemos el riesgo como todo aquello que nos hace vulnerables, nos pone en un estado de gripa con nosotros y con nuestra comunidad". ¿Qué significa dicha afirmación? ¿Qué ocurrió para que se llegara a este postulado? El mismo diálogo de saberes, como se verá, fue llevando a tales definiciones. Para mostrarlo debemos, con la escuela de formación que se propone llevar a cabo, adentrarnos en lo que se denomina *sujeto colectivo* y no limitarnos a lo que la visión occidental concibe como sujeto social.

La regulación de la práctica social, mediante el autoritarismo y la normalización llevaban a una determinada lectura del territorio; por su parte, la práctica pedagógica retomando la perspectiva ancestral, abre el panorama y establece cómo el reglamento interno de los consejos comunitarios no son el origen de la participación sino el resultado de las prácticas culturales que en un momento de la coyuntura nacional son legitimadas constitucionalmente y ratificadas cuando se entrega el título de propiedad colectivo. Pero que, en última instancia, es herencia absoluta de los ancestros en las comunidades afro.

5.5. En camino de la Escuela Itinerante

Debemos entender la Escuela Itinerante en consonancia con la construcción del Enfoque que sustenta la Ruta de Autoprotección. Lo más importante es ver cómo se adelanta la estrategia formativa que lleva a una nueva lectura del riesgo. El líder de Cococauca, Arnulfo Cuero indica:

> Entonces recogimos todos esos elementos del acervo cultural del territorio y eso nos ha permitido la reivindicación del derecho sobre la base de lo que somos, por eso adelantamos un escenario en campo y un escenario de equipo técnico para mirar una situación digamos de cómo se está recogiendo la iniciativa desde el punto de vista cultural para el enfoque de protección.
>
> También en ese tema del enfoque de protección hay varias cosas importantes, una es que se recogen elementos para mirar los riesgos desde otra perspectiva, desde otra óptica, no desde la óptica de *me amenazaron, me asesinaron*, sino desde la óptica digamos de los riesgos de la dimensión personal y familiar, de los riesgos en la dimensión territorial, los riesgos desde la dimensión social organizativa, los riesgos desde la dimensión cultural y espiritual, entonces estos elementos ya son parte digamos de la Ruta... el trabajo de campo mezclado con el trabajo del equipo técnico que tiene una mirada de este tipo de protección (entrevista Arnulfo Cuero)

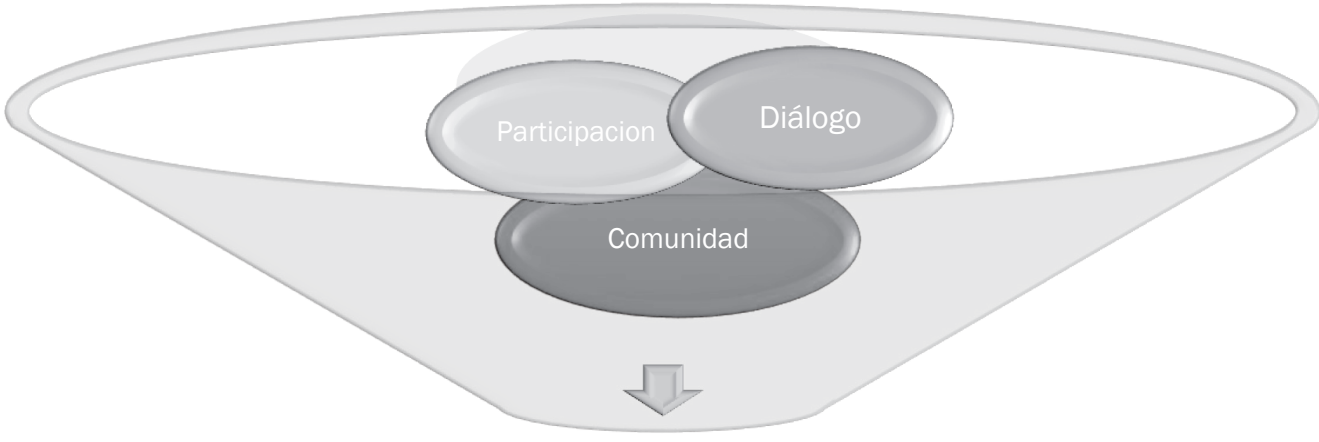
Así que la estrategia de trabajo que se tenía presupuestada inicialmente ha cambiado, la decisión más importante fue la de dar inicio a la Escuela Itinerante, con un plan de trabajo formativo, según la lectura que se había hecho de la práctica social en los primeros encuentros. Por su parte, Mario Cuero afirma:

> Bueno, la primera actividad fue la siguiente: se focalizaron cuatro comunidades, una comunidad de las que estaban más fuertes y otra de las que estaban más débiles. Estuvo Carmelo, que en ese entonces era más fuerte como grupo de conviteros, de una de las comunidades del Río Guajuí; enseguida Juanico y después Quiroga y Limones, que estaban más débiles en ese entonces. Después de que se focalizaron esas comunidades se hizo un análisis y una línea de base, se miran unos tiempos y empieza todo el proceso de fortalecimiento con base en instalar por lo menos capacidades en una escuela itinerante que se da por medio de PAS, en cabeza de Alicia Pradera, en el territorio. Fue un acuerdo tripartito, por decirlo así, entre Consejo Comunitario, Cococauca y PAS.

Una vez se realiza la línea de base y surgen las discusiones que hemos venido describiendo, arranca la Escuela Itinerante de Conviteros.

La Escuela toma el carácter de itinerante porque se trata de seguir desarrollando la práctica pedagógica en cada una de las ocho comunidades que conforman el Consejo Comunitario. Aquí la protección ya comienza a introducir la cosmogonía de los pueblos afro, en la búsqueda de fortalecer el poder de las propias comunidades hacia la protección individual y colectiva desde una perspectiva ancestral. En tal caso, los 3 aspectos que integran el enfoque metodológico son: la participación, el diálogo y la comunidad.

Los elementos metodológicos llevan a pensar que, en tanto estamos hablando de una experiencia de educación popular, no todos los territorios son iguales ni las herramientas, ni los conceptos operan de la misma manera. Precisamente, lo más valioso de una práctica pedagógica es su singularidad y, por lo mismo, su diálogo con otras experiencias. En este proyecto, en particular, hemos de hallar el trasfondo de lo que significa hacer educación popular con comunidades negras de esta zona de Colombia, que constituyen antes que nada un sujeto colectivo, es decir, que su origen es una red: así nacen, así crecen, así mueren y así trascienden. En consecuencia, sus acciones políticas son colectivas; lo que guarda distancias en su configuración como pueblo con otros escenarios donde prima la noción de sujeto social o de sujeto político. En otros enfoques teóricos igualmente válidos pero diferentes, la perspectiva

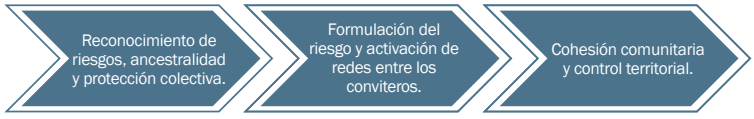


Elementos Metodologícos

del sujeto es leída a partir de una idea de individuo en sociedad, tanto las perspectivas más estructuralistas como las de corte posestructuralista. Así pues, podemos referirnos a autores como De Certeau, que corresponderían a la segunda, quien analizó con sumo detalle las relaciones entre sociedad, cultura y poder: "Para dar cuenta de estas prácticas culturales en sentido amplio, De Certeau se propone crear una ciencia de lo particular que ponga en relación la vida cotidiana con las circunstancias particulares del hombre y la mujer comunes, y que reconstruya, entonces, los 'estilos de acción' del sujeto ordinario" (Rodríguez: 2009, p. 7).

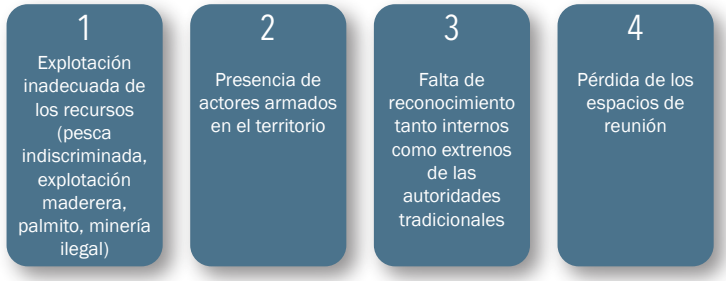
Aunque planteamientos como estos tienden a cuestionar las lógicas del consumo de las sociedades modernas y buscar los intersticios por los cuales los sujetos pueden hallar estilos de vida más liberadores y democráticos, el punto de referencia del concepto de sujeto está en la configuración del Estado, de sus estructuras y de las fisuras que deja para construir nuevas relaciones políticas, incluyendo los derechos. Por el contrario, cuando la práctica social que venimos analizando habla de sujeto colectivo, ya hay en sus orígenes una práctica y una identidad común y comunitaria marcada por lo ancestral, la cual es fragmentada por la guerra.

Dentro de este tipo de inquietudes la Escuela Itinerante diseña un plan de reflexión tomando como punto de partida los siguientes ejes:



Cada eje sería abordado en un taller que se realizaría en la medida de lo posible en las ocho comunidades o, según las circunstancias, agrupando dos de ellas en un mismo lugar. Luego de cada jornada se dejarían compromisos, manteniendo la dinámica de acción-reflexión-acción, cuyos avances serían retomados en la siguiente sesión. Como se insinúa en la propuesta metodológica, al llegar al taller se intercambiaban los resultados de la labor que cada convitero hacía en comunidad, dándose por hecho que no se estaba ante un ejercicio finiquitado sino en permanente construcción dentro y fuera del encuentro formativo propiamente dicho.

La primera sesión de la Escuela Itinerante, correspondiente al tema de "riesgos, ancestralidad y protección colectiva", se introdujo no hablando propiamente de riesgos sino de problemas, ubicándose así una serie de carteles sobre los que se pegaban fichas de colores en las que se escribían dichos problemas. Desde los colores se agrupaba el tipo de situación problemática, por ejemplo, respecto al territorio, a la división comunitaria, a las situaciones familiares, al desplazamiento forzado, a la economía... La descripción y el balance de la práctica social, dio pie a que se organizaran los problemas en cuatro niveles:



De acuerdo con esta figura, se tiene que los carteles primero, tercero y cuarto son vulnerabilidades mientras que el segundo indica una amenaza ¿Qué le ocurre con esta aproximación a la práctica social? La lectura que se hace al respecto es que los cuatro niveles de problemas establecidos son una amenaza directa al territorio; desde la perspectiva que antes se mencionaba, pero llevándolo ahora a un nivel más profundo, lo que se afirma frente a este cuadro es que el territorio no se corresponde con un espacio geográfico. El territorio es la vida, no la vida de cada individuo o de cada grupo o de cada familia que habita una vivienda. Es la vida colectiva en toda su extensión.

Ya allí puede visualizarse mejor lo que significa el riesgo, en el entendido de que riesgo es todo aquello que amenaza la vida de la comunidad y su territorio. Muy acorde con lo que antes se

señalaba del sujeto colectivo. No hay amenaza a una persona que no afecte el sujeto colectivo y, a la vez, cuando se amenaza al sujeto colectivo todas las personas del territorio están en riesgo.
Hay un ejercicio que contiene un gran valor didáctico, ya que nos muestra que el diálogo de saberes no solo se genera por medio del lenguaje oral o escrito, sino que atiende también a otros modos de percepción. En una de las sesiones formativas, se organizaron varios grupos, los cuales deberían hacer un recorrido por un laberinto que contaba con cinco bases. A los integrantes de cada grupo se les vendaban los ojos cuando se aproximaban a algunas de ellas. En una, por ejemplo, había alimentos y bebidas que debían identificar; en la otra, se creaban narrativas con ciertas palabras claves; en la siguiente se dibujaba. Hasta que se llegaba al final a crear una cartografía del territorio preguntándose por los elementos que constituyen la identidad, desde lo más básico como la culinaria, hasta las relaciones de convivencia. Probar el pescado y el viche, contar historias, describir lugares significativos, diseñar el mapa de cómo se han organizado a lo largo del tiempo; todo un conjunto de aspectos que llevaron, en la práctica pedagógica, a establecer un elemento absolutamente esencial: la cultura. El intercambio en la Escuela Itinerante se extendió a las respectivas comunidades. Mariyuri, convitera de Juanico, afirma:

> Nos reunimos y hablamos de los temas que nos quedan como tareas, los investigamos, si nos toca ir donde un sabedor o un anciano vamos y hacemos la investigación… Si nos toca hablar con los sobanderos vamos donde ellos, preguntamos algunas cosas que no sabemos… Nosotros, en el caso de hablar con los sobanderos, vamos donde Don Pancho que maneja las botellas curadas, Doña Orfilia que es su esposa y que es partera; entonces ellos son también sobanderos. Entonces ahí donde ellos vamos, les preguntamos la hierba que usan para sobar si el tema es de sobar. Si, por ejemplo, el tema es artesanía vamos donde las artesanas y preguntamos. En el tema de los sobanderos se convocó a todos los que soban, se hizo en Limones y aquí también nos reunimos (entrevista Mariyuri Montaño).

¿Qué implica pensar a fondo la cultura? Lo que evidencia la cartografía y las tareas posteriores con las comunidades es el análisis de la génesis de las prácticas de la comunidad y el significado que tiene cada una de esas prácticas que se llevan a cabo. Es decir, que no tenemos unos aspectos sueltos, sino que estos se articulan a una dinámica propia, como la medicina, la dieta, la fiesta, la música, el trabajo, los nacimientos, las muertes. Lo que supone diversas formas de encuentro que están arraigadas a la comunidad y que le dan cohesión a su cosmovisión. De esta manera, el diálogo de saberes va conectando las voces y las reflexiones dentro y fuera del taller. Al respecto, ya desde el Equipo Territorial que trabajó en simultáneo con la Escuela Itinerante, el consultor del proyecto anota:

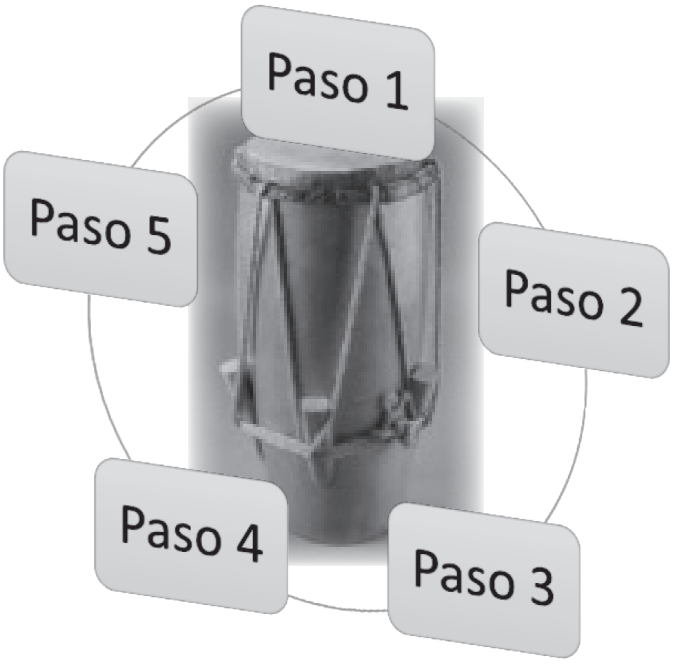
> Entonces con ese espacio, digamos, hicimos un taller sobre ancestralidad negra, trabajamos espiritualidad negra, hablamos de la medicina, la cultura y hablamos de los procesos de los consejos de comunidades negras, o sea, la historia propia de ellos, rememorar su propia historia, su propio proceso, reconstruir su propio pasado y eso nos llevó a una de las cosas más interesantes que hubo… la gente misma construyó toda la historia del Guajuí…
>
> Pero empezó con el propio equipo y esa era una búsqueda en todos los talleres, armando la historia, su propia historia. Llegamos al momento en que ellos, sus ancestros, compraron el río con oro. Esa historia, por ejemplo, de cómo lo compraron en oro fue una historia de cuarenta años de lucha y de trabajo en época posesclavitud, a finales del siglo XIX, principios del siglo XX. Los más viejos fueron corroborando la historia y nosotros íbamos rastreando esos datos, cogiéndolos en cada taller y hablando con los viejos con que compartíamos la experiencia (entrevista Rosembert Ariza).

Pero esos aspectos culturales, que corresponde a la cosmovisión de las comunidades negras, son en realidad, y volviendo al campo problemático que se fue ajustando desde el inicio de la experiencia, los medios de protección en el territorio. Vale la pena advertir que, si se ha provocado una nueva interpretación del riesgo, también se altera la noción de protección. En la perspectiva de la relación entre teoría y práctica, la acción transformadora ya no se suscribiría al uso o aplicación de determinados mecanismos legales, que, aunque se deban tener en cuenta, no son el sustento en sí de la protección de los grupos étnicos. Lo fundamental será en adelante la recomposición y deconstrucción de la práctica social, a partir de las prácticas ancestrales. La narrativa, en esta experiencia, es uno de los mayores campos de saber. Mariyuri, recordará esa misma historia que cuenta Rosembert, de este modo:

> Bueno, empezamos primero por contar nuestra historia de cómo nuestros ancestros compraron el Río Guajuí, entonces desde ahí iniciamos. Me gustó tanto que empezamos a conocer nuestra trayectoria, nuestra historia y entonces eso me desafía, estamos formando un grupo que se llama Semillas de Paz porque a veces cuando no conocemos lo que tenemos vamos nadando por la vida sin saber. Entonces sí, eso fue también lo que me llamó la atención, que yo hago parte de este consejo y no sé cómo llegamos aquí, por qué estamos, cómo hicieron nuestros abuelos.
>
> Entonces fue muy interesante cuando los que más sabían nos contaron la historia de cómo había sido, que quedaron esclavizados y que entonces cuando ellos miraron que esa gente quería plata entonces ellos dijeron: bueno ustedes quieren plata, pero nosotros queremos nuestro territorio, cuánto necesitan en oro y en plata, pero me firma que nosotros les estamos comprando y ustedes se van y nosotros nos quedamos.
>
> Así hicieron nuestros ancestros y entonces eso me llamó mucho la atención y me hizo como involucrarme más y decir, y lo digo ahorita; más grande quiero salir... o sea, no salirme y sino estar como pendiente ¿no? De pronto, darle como caminos a otros para que entren al proceso, pero me gustaría que cuando Mariyuri no esté como convitera, sí va a estar de apoyo, porque mientras esté viva voy a estar aquí apoyando y mirando qué puedo hacer, quiero que los que se van uniendo a esta buena causa conozcan y sepan todo lo que hemos hecho y por qué lo hemos hecho y que el bienestar es para nuestras comunidades, para nuestros hijos, para nuestros nietos y que nosotros que hemos gozado esta hermosa comunidad que es tan rica... que bueno, no es que tengamos mucha plata, pero tenemos nuestro río, nuestros mares, nuestros campos, nuestro árboles, todo, esto es algo hermoso que nos dejaron nuestros ancestros y que queremos conservar hasta lo último (entrevista Mariyuri Montaño).

Según ello, el reto consiste en lo que la educación popular considera una lectura crítica e histórica de la realidad, que Ghiso (2014) pone de manifiesto del siguiente modo: “En los procesos IAP, la lectura del contexto precede la lectura de los textos, como diría Paulo Freire. Pero no es cualquier lectura de la realidad; es una lectura crítica e histórica que se para frente a los hechos y los lee en su historicidad” (p.15).

Es así como, la acción de cambio llevó a que el problema fuera abordado por los propios conviteros en sus comunidades, lo que supone trasladar el campo problemático hacia las acciones concretas de transformación. Mediante un gráfico que indica el dinamismo con que se buscaba realizar el ejercicio, cada grupo de conviteros estableció cinco problemas que se abordan paso a paso como ejemplifica en el siguiente gráfico, relativos a los riesgos, frente a los cuales debería adelantar o generar acciones que estuvieran en dirección a la protección. Los avances del trabajo serían llevados a la siguiente sesión de la Escuela Itinerante. Recordemos que *problema* no significa formulación racional de una situación, sino transformación de un estado de cosas.



Los conviteros se enfrentaron de esta manera a varias situaciones en sus contextos más inmediatos. De una parte, se evaluó el papel de los conviteros a través de reuniones concretas que se programaron para tal fin. Para lograr analizar su labor tenían que recurrir al reglamento interno, decantando su historia, sus principios y su mandato. Es más, se llegó al punto de nombrar nuevos conviteros pues se trataba de que realmente esta forma de representación volviera a tomar una dinámica real en las comunidades.

Por otra parte, al identificarse los problemas, lo clave frente a las prácticas que fomentan el medio ambiente o que afectan las formas de producción, fue buscar mecanismos de cambio que, desde luego, generaban en algunos casos resistencias, dado los hábitos que la población había venido adquiriendo al margen de los principios de gobernabilidad que indica el reglamento interno. Al respecto, uno de los conviteros comenta lo siguiente:

> Hicimos un trabajo allá en Juanico y se recogían todas las problemáticas de lo que está ocurriendo de la explotación y la intervención del foráneo en el territorio, como el caso del corte de naidí, o como el caso de las mismas personas del territorio que están con la güindola que golpean el equipo de pesca para que el pescado se meta ahí y eso lo que hace es que el pescado tienda a irse a otro sitio o desaparecer de la zona. Entonces todas esas problemáticas en términos de reglamento interno se empezaron a mirar desde esa iniciativa (entrevista Luis Carlos Hurtado)

De igual manera, Arnulfo Cuero, frente a esta problemática comenta lo que en las comunidades se trabajó:

> Uno es el tema la pesca, como te digo, y la pesca con otros aparatos como la changa que es nocivo para el territorio, el tema de la pesca con una malla muy pequeña que no es reglamentaria y el tema de la explotación del naidí que es un producto que se ha mantenido para la potencia de la bioenergía en el territorio. Otro elemento fundamental en términos de las problemáticas que se recogen es la explotación que se hace de la minería por personas del mismo territorio y también por foráneos, de cómo hacer que eso tenga un reglamento que permita no contaminar nuestro ser en el territorio. Otro elemento fundamental que se plantea es la explotación maderera que se está haciendo para cortar cualquier cantidad de árboles, la tala mínima es diez pulgadas, por ejemplo, y se está cortando cualquier pulgada y eso está generando una afectación en el territorio. Entonces, esos elementos que se identifican, los analizamos sobre la base del reglamento establecido... ¿Cuál es la talla? ¿Cómo se debe proceder? Son parte, digamos, de esa forma y estilo de vida que la gente tiene para conservar y mantenerse y mantener la actuación segura en el territorio, estos elementos también sirven para el enfoque de protección en el territorio (entrevista Arnulfo Cuero).

Lo que va mostrando el proceso, de acuerdo con las acciones adelantadas por las y los conviteros, es que se trata más de un movimiento cíclico que lineal. La actividad en su campo problemático, va llevando a una reflexión dinámica, tomando el te-

rritorio como un todo, en el que se va paso a paso abordando el contexto e interviniendo en las tensiones que conlleva la experiencia comunitaria.

5.6. El equipo de campo

La Escuela Itinerante se desarrolló a partir de la coordinación de la oficial de protección del proyecto junto con una coordinación en territorio de un convitero. Pero tal labor se compaginó con lo que se denominó el Equipo Territorial impulsado por el asesor del proceso y la coordinación en la región de un líder de Cococauca. La Escuela Itinerante tuvo forma a partir de una metodología de seminario-taller; mientras que el Equipo Territorial tuvo una experiencia más etnográfica

Uno de los líderes de Cococauca afirma:

> Son dos espacios para el enfoque de la ruta étnica de protección colectiva. Uno de los dos espacios tiene que ver con el ejercicio de campo en cada una de las ocho comunidades para comenzar a tomar todos esos elementos que se observan desde el punto de vista cultural para la construcción de la ruta en esa medida. Había otro espacio que nos encontrábamos para mirar un poco cómo avanzaba el trabajo en campo en territorio y sobre esa base se construyen elementos desde el punto de vista de las prácticas culturales que se hacían en el territorio, porque a partir de la reivindicación étnica que hicimos en 1990, en los años de reivindicar el derecho al territorio, que se reglamentó con la Ley 70 de la constitución. Entonces recogimos todos esos elementos del acervo cultural del territorio y eso nos ha permitido la reivindicación del derecho sobre la base de lo que somos, en ese sentido; por eso hablamos de un escenario en campo y un escenario de equipo técnico para mirar una situación digamos de cómo se está recogiendo la iniciativa desde el punto de vista cultural para el enfoque de protección.

Como se ha venido insinuando a lo largo del documento, tanto la dinámica de la Escuela Itinerante, como la del Equipo Territorial van cambiando a lo largo de la experiencia con las comunidades. A este respecto, el consultor del proyecto expresa:

> Digamos, yo llegué por dos razones. La primera, para trabajar la noción de sujeto colectivo y, la segunda, para trabajar el tema de autoprotección; lo que nunca pensé es que eso se pudiera juntar y que pudiéramos armar una ruta para tal fin. O sea, en mis expectativas no estaba que lográramos llegar hasta allá, pero lo logramos, lo logramos más por la propia comunidad, por el peso de la propia realidad y del contexto y también, digamos, por el compromiso de todo el equipo en todas las dimensiones (entrevista Rosembert Ariza).

5.7. Hacia la cosmovisión afro

Llegamos así a un momento crucial de la Escuela Itinerante, cuyos hallazgos se compaginan con el Equipo Territorial; he ahí lo que llamaríamos un binomio pedagógico que vincula, como se ha dicho, las nociones de protección y de sujeto colectivo. Para entonces ya el proceso formativo cifraba el diálogo de saberes en la cosmovisión de las comunidades afro, sus alcances y dimensiones. Recordemos que entre taller y taller la práctica pedagógica seguía su curso; es lo propio de la Investigación y Acción Participativa, pues es tan educativa la sesión y la reunión de conviteros como la participación en los escenarios propios de la cultura.

Fue el caso de San José, aquel día en que le preguntan a la profesional a cargo, que si quiere asistir a un velorio. Vale la pena reconstruir (con ciertos ajustes de edición literaria) su relato, porque allí veremos que estamos en otro universo, un universo sagrado:

> La gente comenzó a llegar súper elegante, vestida de blanco, era como la sala de una casa, también forrada de blanco. El muerto

estaba en el centro, y había una especie de cuadro, de esos que cubren con muchas sabanas, todas eran blancas, con moños, y un altar, en el altar un vaso de agua. Los moños eran morados, alrededor flores, velas. Yo decía, ¿qué es todo eso? Las mesas de dominó, el viche; en otro lado, aromáticas.

Los asistentes se ubicaron alrededor del muerto, las mujeres empezaron a cantar los alabados y los hombres contestaban mientras jugaban dominó. Si estuviera mi mamá pensaría que se trataba de un sacrilegio. Las mujeres seguían cantando alabados, que me sonaban a plegarias. Yo sentía una tristeza inmensa, pero a la vez era muy extraño ver a los hombres contestando el canto con tremendo respeto y siguiendo en su juego. Entiendes el sentido del juego, no era la apuesta, sino la manera de acompañar al muerto. Ahí van emergiendo mis nuevas inquietudes por esta cultura. Por supuesto, yo era el centro de atracción, porque ¿una mujer blanca qué hacía allí? Desde luego, iba con Mario (uno de los conviteros) y su esposa y sus hijas, que también participaban del canto.

Había estado en otras experiencias, pero no con este respeto; la gente llega de la mina, se bañaba y asisten al funeral. Los abuelos siguen el canto de las mujeres. Hombres y mujeres cantan por igual. Cuando se cumple la novena noche salen con bombos y con marimba a llevar, ya con toda la decoración que se hizo, al muerto al cementerio, incluso lo acompañan por un tiempo. La gente se acuesta allí, están acompañando el dolor del muerto... (entrevista Alicia Pradera).

La práctica pedagógica, y lo que llamamos en un comienzo práctica social, se funden en un solo acto. Pero dicha práctica social, ha cobrado un valor mayor, es una práctica cultural y ancestral. Así que posterior a esta experiencia, la profesional a cargo, junto con el grupo de conviteros reconstruyen en una figura parte de la cosmovisión afro, a la que llaman Mundo Mágico Espiritual:

Al hacer una primera interpretación del gráfico, lo que tenemos son un conjunto de elementos, que sin el contexto del relato del funeral que se acaba de compartir carecerían de sentido o llevarían a un análisis frívolo y extremadamente rígido. Los objetos que se hallan en la parte de abajo en la circunferencia tienen aquí un profundo significado porque nos decantan un universo y, más exactamente, un universo sagrado. Si pertenecemos a un ámbito urbano u occidentalizado, separados de las prácticas ancestrales, quizá nos ocurra lo que menciona Mircea Eliade (1996):

El occidental moderno experimenta cierto malestar ante ciertas formas de manifestación de lo sagrado: le cuesta trabajo aceptar que, para determinados seres humanos, lo sagrado pueda manifestarse en las piedras o en los árboles. Pues, como se verá en seguida, no se trata de la veneración de una piedra o de un árbol por sí mismos. La piedra sagrada, el árbol sagrado no son adorados en cuanto tales; lo son precisamente por el hecho de ser hierofanías, por el hecho de «mostrar» algo que ya no es ni piedra ni árbol, sino lo sagrado, lo ganz andere (p.19).

A la casa donde se realiza el entierro los visitantes van llegando con esos objetos, el altar y el espacio no están en su totalidad vestidos de an-

temano, los vecinos, los amigos, los compadres, la familia, traen sus aportes, los símbolos que se vuelven sagrados se van ubicando en su sitio. Reina la solidaridad, la empatía, el encuentro. Son acontecimientos que por encima de todo vinculan a las personas, a partir de los lazos profundos que conforman la comunidad, pese a la violencia, a las diferencias internas, a las posibles divisiones. Pese al toque de queda que algún grupo armado pueda imponer enviando a sus casas a la gente a las seis de la tarde, que es cuando se cuentan historias, se tocan los tambores, se cantan coplas.

En estos símbolos está la fuerza comunitaria, en una celebración como aquella, donde se mezcla, además, la cultura negra con la religión católica y algunos elementos modernos. Más que una simbología constituida por objetos totalmente originarios, hallamos un cuerpo semiótico sincrético que, de todos modos, se integra desde la cosmovisión étnica. En estos ritos lo que presenciamos es una dimensión temporal diferente, donde lo real se conecta con un tiempo cósmico. Eliade (1996) afirma que: "Los ritmos cósmicos ponen de manifiesto el orden, la armonía, la permanencia, la fecundidad. En su conjunto, el Cosmos es a la vez un organismo real, vivo y sagrado: descubre a la vez las modalidades del Ser y de la sacralidad" (p. 101).

¿Por qué la forma de las velas y el color de los moños? ¿Por qué los ramos y los soles? ¿Por qué el vaso con agua dispuesto a calmar la sed del alma de quien se está yendo? ¿Por qué efectivamente el agua baja a medida que pasan las horas? ¿Por qué esas flores y ese juego de dominó que ayuda en el tránsito de la muerte? Pareciera que en un momento nada de lo real se desconectara del universo cósmico y es en ese universo que la comunidad se une y crea lazos inquebrantables en lo real. Los niveles que se plantean, entonces, en el círculo, con el ejercicio pedagógico que se desarrolla, suponen ese trance humano que va de lo social o lo cultural a lo cósmico.

5.8. Los vínculos de parentesco

El siguiente taller ya es una deconstrucción de lo que es esta comunidad y de lo que supone ser convitero. Con Derrida, diríamos que se deconstruye una práctica social para comprender cómo está construida y para poder observar a fondo sus estructuras. Los conviteros, con base en la ilustración realizada anteriormente, van deconstruyendo su propia naturaleza. ¿Cómo es la oración? Por ejemplo, la oración que se hace cuando un niño está ombligado. Y se adentran en ese sentido que tiene tanto la muerte como el origen. Toda su práctica ritual, se dijo en el taller, es para humanizarse. Y el ritual de la muerte es para humanizar al muerto. Se siente un dolor colectivo y por ello es natural su solidaridad.

Cuando no es posible enterrar al muerto, porque los grupos armados se lo impiden de diferentes maneras, cuando se desplaza y se dispersa el núcleo familiar, se desaparece a una persona, no solo se descompone el acto simbólico en sí, sino la propia cultura, la comunidad; pues no se acompañó al muerto en su trascendencia y, por tanto, se experimenta un desequilibrio cultural y cósmico. Esta es necesariamente una dimensión fundamental para comprender el sujeto colectivo; donde lo práctico alcanza un valor trascendente, en el que, para el caso de los muertos que no son acompañados por su comunidad en su ritual, ese trance de la oscuridad se hace más dramático. Y alcanzar el cielo, que no tiene el mismo significado que en la cultura occidental, se convierte en un viaje tortuoso.

Tenemos aquí los aspectos de protección que se reconocían en el desarrollo de la Escuela Itinerante. Si la humanidad frente a la muerte se corresponde con la humanidad frente a la vida, cobran aún más sentido los lazos ancestrales de la comunidad. Lo que va más allá de una figura jurídica de protección individual y aun social. Lo ancestral reconoce al respecto unas relaciones de parentesco sumamente fuertes, que en la época de la esclavitud comenzaron a romperse y que

con el conflicto armado se fragmentan y descomponen todavía más. Desde el trabajo del Equipo Territorial, Rosembert Ariza, expresa:

> Cuando uno piensa con ellos la protección individual, opera netamente una red de parentesco, y cuando lo piensan en colectivo está el parentesco colectivo. Entonces, es donde aparece el árbol, el baobab, el árbol africano, y empezamos a hablar con ellos de esos símbolos, qué significan, y ellos comenzaron a llenar de contenido aquellos símbolos en los talleres.
>
> Eso fue de lo más asombroso e interesante, sin duda: el vínculo. Además del vínculo espiritual y sincrético, porque ellos tanto en la religión católica, como en su música, como en su comida, han incorporado sus prácticas de vida y ahí están todas esas prácticas de resistencia.
>
> Entonces, su religión católica es su religión negra y ahí la incorporan, sin que la religión católica se dé cuenta en dónde están incorporados sus elementos. En su música, en los alabaos, en los arrullos, en ello, están sus claves de resistencia y sus mensajes. Así que en un velorio pueden contar con la música a todos qué está pasando en la zona, sin necesidad de hablar del tema.

El árbol de parentescos, como se denomina en el enfoque de Autoprotección, difiere de la familia nuclear que conoce la cultura occidental, tanto en el ámbito moral como en el cultural. Los parentescos para la tradición afro vienen a configurar todo un árbol genealógico, en el que existen vínculos más complejos que el de los padres, hermanos y demás. Es realmente este árbol de parentescos el que durante la experiencia de la Escuela Itinerante permitió evidencia el ser y el saber del sujeto colectivo, dado por el tejido familiar. Como se expresa en el Enfoque de Autoprotección: Papá grande, Mamá grande son: abuelos. Papá, Mamá, Papá chiquito, Mamá chiquita, son: tíos y primos, corresponde a los familiares consanguíneos... Por ejemplo, el padrino y la madrina son considerados el segundo padre y madre, son los únicos que pueden salvar de la *tunda* (que es un espíritu de control social para evitar que los niños se adentren solos a la selva). Segundo padre o madre: Padrino y madrina mayores reunían a la comunidad para aconsejar y rezar el bendito y la Comadrona o partera es considerada la primera madre, porque es la primera persona que lo recibió en el mundo. Esto evidencia, la red compleja y el entramado de significados, donde los diferentes miembros de las comunidades se interrelacionan y definen el papel de la vida social, política y comunitaria.

Contrario a esta riqueza de redes de parentescos, en el mundo moderno industrializado se instaura una organización de corte administrativo en el que la relación Estado, familia e individuo establecen un sistema, a la vez que afectivo y jurídico, productivo. Diríase que se trata de la herencia de la familia victoriana y burguesa instaurada desde el siglo XVIII, determinada por el matrimonio y por el contrato de los conyugues, por sus normas y el control de la sexualidad (Foucault, 1997). Sin que este imaginario de familia deje de existir en muchas otras culturas, también desde luego en la cultura afro, en ésta última aflora una nueva idea del vínculo. Si en la familia tradicional capitalista la familia marca un límite con lo social, en la cultura afro puede decirse que más bien la familia se entrelaza con lo social. En una, lo social nos indica una conexión anónima con otros individuos, por eso la solidaridad es tan compleja; en los grupos étnicos, lo social está arraigado a la cultura. En una, por lo mismo, prima el sujeto social; en las comunidades negras, el sujeto colectivo.

Si lo ubicamos en un plano más analítico y socio-crítico, esto tiene unas causas y consecuencias que determinan las nociones de riesgo y de protección. Más exactamente, antes que categorías jurídicas ya estas nociones se implantan como ámbitos culturales. En 2003, Robert Castel escribió un libro que denominó *La inseguridad social ¿Qué es estar protegido?* Como él mismo expresa: “El desafío que nos interesa subrayar sería entonces comprender mejor la configuración específica de esas relaciones ambiguas pro-

tección-inseguridad, o seguros-riesgos, en la sociedad contemporánea" (p. 13).

Con esto, decimos que se trata de una discusión de orden sociológico, que nos dice mucho de cómo la idea de *riesgo* y de *protección* presente en las doctrinas jurídicas, aún en las que se proclaman defensoras de derechos humanos, provienen de una configuración social asentada en los Estados Modernos, que en el caso de las regiones colombianas llevan a la confluencia del conflicto armado y la productividad económica. A lo que lleva la implantación de poderes autoritarios, es a instaurar un modelo al que no le es ajeno ni aquello que llamamos riesgo ni lo que consideramos es la protección. Como dice Castel:

> El hilo conductor es que las sociedades modernas están construidas sobre el terreno fértil de la inseguridad porque son sociedades de individuos que no encuentran, ni en ellos mismos ni en su medio inmediato, la capacidad de asegurar su protección. Si bien es cierto que estas sociedades se han dedicado a la promoción del individuo, promueven también su vulnerabilidad al mismo tiempo que lo valorizan. De ello resulta que la búsqueda de las protecciones es consustancial al desarrollo de este tipo de sociedades (p.13).

Con este planteamiento de Castel puede ubicarse mejor por qué la noción de riesgo y de protección, van modificándose progresiva y sustancialmente en la Escuela Itinerante. La primera percepción que se criticaba de riesgos al comienzo del proyecto, limitada a la situación de la Junta Directiva del Consejo Comunitario o a los individuos que la conforman, se corresponde perfectamente con lo que indica Castel respecto a sociedades que toman como centro al individuo desde un tratamiento ambiguo de protección-inseguridad. Por su parte, las relaciones de parentesco en la cosmogonía afro dan cuenta de un sujeto colectivo que precede a las personas y a los grupos familiares más cercanos. Igualmente, toma mayor relevancia la percepción del riesgo asociada a la enfermedad, es decir, al malestar de la comunidad que conduce al daño o a la muerte.

Leonardo Hurtado, convitero de Santa Rosa de Guajuí, nos comenta:

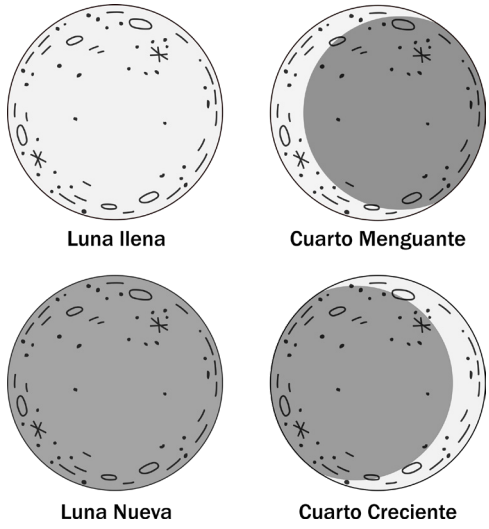
> Pues hubo un momento en que los conviteros, hasta donde yo tengo entendido, ni sabían qué eran conviteros, porque ellos cuando llevaron los papeles (el reglamento interno) para que firmaran, un señor iba era de casa en casa casi obligando a la gente a que le firmara ahí. Entonces luego después, cuando ya los que les decían: que usted es convitero. Y la gente, ¿qué es eso? En la Escuela comenzamos a indagar en los mitos nuestros desde la misma esclavitud para comprender mejor el sentido del convitero. En mi familia había uno que fue de los amos, como los esclavos, de tataranietos para atrás...
>
> ...Mi abuela era de familia indígena, de los indios salvajes, digamos, cuentan que la agarraron, porque los indios le corrían a los que estaban allá, que no sé cómo se llamaban en ese tiempo. Cuando los veían les corrían, entonces les corrieron y una niñita de los indígenas la agarraron y les tocó amarrarla porque los mordía, entonces ya se la llevaron a la casa y le dieron comida y ya comía con sal, la fueron amansando y ya creció y un señor se casó con ella, como en ese tiempo y pues como todo matrimonio, se casó con ella y tuvieron hijos y una hija de las que tuvo con ese señor vino siendo mi abuela. Eso no lo sabía, lo pudimos averiguar con mi hermano, como de los hermanos yo soy el último. Yo no sé cuántos somos, la verdad.
>
> Lo que se cuenta en esa historia ancestral es que la abuela estaba ancestralmente en ese territorio, lo mismo que el amo, una persona negra que llegó, digamos, producto de las diásporas, que digamos en ese momento histórico no eran esclavos todavía y es después de eso que pasa todo el ejercicio de esclavitud. Y esta persona se convierte en Amo

porque en la esclavitud era esclavo. Llegan luego otros negros y es ahí donde se empieza a vivir todo el proceso de esclavitud, donde obligan a las mujeres a tejer mínimo diez canastos diarios, si no les echaban puyas y luego sal para que les ardiera la piel, y los hombres empezaron a ser forzados a trabajar todo el tema de la mina, había indios ahí, pero como los negros eran más fuertes.

...Yo tengo 27 años, mi papá ya iba para los 70, así que se trataba de ir hacia atrás en la historia. Mi abuela murió como en el 98 o 99. Lo cierto es que el nombre de convitero se toma de una idea de la figura de autoridad africana, o sea, más tomada de África, pero acá se hace la similitud. En su tiempo, había gente que ponía las normas en la comunidad, eran los fundadores, sobre todo, los que fundaron las comunidades, los que tenían la autoridad de que el resto de la comunidad les obedecía, las cosas van cambiando y se va entrando en una dinámica comunitaria, es como el aprendizaje que uno recoge. Entonces, tenían reglas, días de trabajo comunitario, que era lo que contaba Don Calixto y Don Ballesteros. Sí porque, digamos, hay conviteros que también son curanderos... Por ejemplo, en Concepción está Don Calixto que es una persona que cura la culebra. En San Antonio hay mujeres médicas tradicionales que son conviteras que curan todo... La guardia está dedicada solo a hacer control territorial, ellos son autoridad ancestral, porque no usan mecanismos de control o de fuerza necesariamente, buscan generar siempre esos diálogos, incluso con el actor al margen de la ley.

5.9. Las relaciones con la naturaleza

Este árbol de parentescos ancestral, que se va deconstruyendo, se extiende a la relación con la naturaleza, pues la interacción de los seres humanos con el río, con la luna, con las plantas, con los animales, es absolutamente estrecha. Es la garantía de la vida. Claro, cuando un grupo armado entra violentamente a un territorio implantando sus normas o cuando se generan prácticas ilegales de producción con la minería, por ejemplo, se altera la dinámica misma del tiempo, el tiempo cultural y el tiempo cósmico. En una sesión de la Escuela Itinerante se hace un ejercicio en el que se da cuenta de la dinámica social y productiva, a partir de los ciclos de la luna. Al taller se lleva una primera gráfica que, en el decir de la profesional a cargo del proyecto, es todavía demasiado occidentalizada:



De esta forma, se describen las actividades que se pueden y que no se pueden realizar en determinado momento, de acuerdo con los ciclos de la luna. Puede decirse que el sistema socio-cultural gira en torno al movimiento lunar, desde la pesca y el transporte por el río, hasta la siembra; desde la tala de árboles hasta la sexualidad; desde la enfermedad y la salud, hasta la caza. Se trata de un orden cósmico que regula el orden social y cotidiano.

Este trabajo que se adelanta desde la Escuela Itinerante, se complementa con lo que desarrolla en el Equipo Territorial. En tal caso, Rosembert Ariza afirma:

Y ahí apareció un elemento espiritual, cultural que nos llevó mucho tiempo comprender. Pero gracias al juicio de Alicia, no al mío,

lo logra descifrar y es: los ciclos de la luna. Ven toda la lógica de la luna, el río y el mar, para navegar, para su vida económica, cultural, para todo eso. Y la luna y los ciclos de la luna en la cultura de ellos es una cosa que se aprende de manera natural, nosotros nos gastamos tres meses para entenderlo y no éramos capaces de cogerlo. Hicimos estudios de astrología de la luna y los ciclos de la luna y lo entendíamos en el modo occidental pero no podíamos entenderlo como ellos.

Ahí es donde uno tiene las claves culturales y fue el esfuerzo más grande, hasta que lo entendimos. Yo, obviamente fui el más retrasadito en entenderlo. Pero era mirando, hablando, viendo, viendo, viendo y viendo. O sea, no hay otra, te lo pueden explicar, te lo dibujan, tú lo haces... Al final, Alicia lo logró explicar, o sea lo pudo conceptualizar. Por ejemplo, ellos miran el río y ya saben qué luna está haciendo. Lo más curioso es que ellos se levantan y ya saben cuál fue la luna porque por la noche ni siquiera la vieron, por decir algo, pero el río les dice en qué luna están.

Ahora bien, a partir de esa labor etnográfica con las comunidades, ya se llega a una versión profunda de los ciclos de la luna desde una perspectiva ancestral. Es así como en el Enfoque de la Ruta de Autoprotección se precisa:

Este fenómeno es conocido por las comunidades afrocaucanas como puja –coincidente con la marea alta-, quiebra –coincidente con la marea baja-, está intrínsecamente relacionado con las dos fases de la luna que reconocen: luna llena y luna nueva. En la primera se produce la puja y en la segunda la quiebra, aunque distinguen todo el proceso desde que la luna no se ve hasta que va apareciendo por partes y se forma completamente...

La puja: es el fenómeno vinculado al movimiento que la luna hace con la tierra durante la fase de luna llena, que produce el aumento del agua del río durante siete horas diarias, durante las cuales la marea alta va impulsando una mayor cantidad de agua sobre el cauce del río.

Quiebra: hace referencia al movimiento que la luna hace con la tierra en la fase de luna nueva, produciendo el descenso del agua del río durante seis horas diarias.

La diferencia entre la puja y la quiebra, es que en la primera el agua del río amanece creciendo y en la segunda amanece descendiendo. Estos fenómenos son esenciales y determinante a la hora de navegar en el río y desarrollar las actividades agrícolas y de pesca, ya que, cuando el agua ha alcanzado el nivel más alto durante la puja los pesqueros no pueden desarrollar su actividad, ellos consideran que son las vacaciones, en estos días están en sus casas remendando las mallas.

En la sesión de Escuela Itinerante, los conviteros dieron cuenta de dicho fenómeno con la siguiente caracterización:

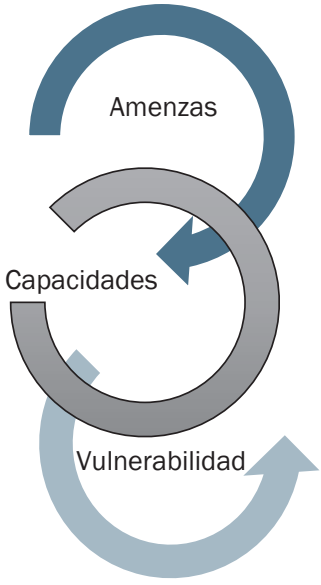
FASES DE LA LUNA	PRÁCTICAS QUE DESARROLLAN	PRÁCTICAS QUE NO SE PUEDEN HACER
Luna llena y luna nueva	Favorece la pesca y el transporte porque la puja del río es alta	No se pueden sembrar, porque les dan gusanos a los cultivos.
	Siembra papachina	Los animales están bravos (enlunados)
	Sacan la miel de abejas	Los muertos espantan
	Tienen más potencia sexual los animales y los hombres	No se puede cortar madera, para hacer casas porque no dura
	Ayuda a iluminar caminos	No se puede sacar la piangua por altura del río y por el aumento de plaga
	En luna duelen los huesos a personas que han tenido algún tipo de quiebre.	
	Las personas que sufren de trastornos se les activa	
	Las personas se desvelan por la luz de la luna	
	Cambio del agua, quiebra y puja	
	Llueve menos	
	El mar hace menos candelilla	
	Se realizan reuniones comunitarias donde cuentan cuentos, hacen, juegos ancestrales, cuentos y chistes	
	La madera que se puede cortar es: chaquiro, calmito, guayacán, marcelo narde	

FASES DE LA LUNA	PRÁCTICAS QUE DESARROLLAN	PRÁCTICAS QUE NO SE PUEDEN HACER
Cuarto menguante Cuarto creciente	Ocho días después de iniciar menguante, se empieza a sembrar	Si se saca la miel en este tiempo es ácida
	Se zócala la tierra, es decir, se limpia y quita la maleza	
	Se puede cortar madera	
	Se caza	
	Siembra maíz	
	Se recoge la siembra	
	Cortan el pelo en día de San Juan, 24 de junio y el viernes santo.	
	Hay abundancia de jaiba	
	Se podan las palmas de coco	
	Se puede cortar plátano, yuca, papa china y cazar animales	

Pero llevado el terreno de las acciones de protección, también se pueden visualizar formas de comunicación, de cuidado y de monitoreo en el territorio. En el Informe 2 de la Escuela Itinerante se dice (PAS, 2018):

> Estos elementos en materia de protección son considerados esenciales. Los conviteros plantean que ellos deben aprenden a leer estos cambios en tema de autoprotección. De igual manera, estos elementos son fundamentales para entender las dinámicas comunitarias, la realidad productiva, esto es clave para pensar espacios de reunión, ya que las comunidades que viven de la pesca, en los días más altos de puja, las personas tienen que descansar, no pueden pescar.

En esta dirección, la Escuela Itinerante ya va enfocando lo que podríamos llamar la contradicción entre protección y riesgo, de acuerdo con tres aspectos: Amenazas, vulnerabilidad y capacidades:



Lo primero que hemos de señalar es que las *capacidades* tienen el potencial de romper la univocidad que se establece entre las *amenazas* y la *vulnerabilidad* cuando existen situaciones de riesgo. Esto, porque el ejercicio de poder de las comunidades se intensifica, frente a otras formas de control.

Cuando los conviteros en la Escuela Itinerante hablan de amenazas se refieren a cuestiones, tales como: el asesinato de líderes, la presencia y control de los grupos armados en el territorio, la estigmatización de las y los líderes, el hostigamiento, la falta de reconocimiento de las autoridades tradicionales por parte de las instituciones locales y nacionales.

Cuando se refieren a las vulnerabilidades se plantean asuntos como: la pérdida de espacios de reunión, el debilitamiento organizativo, la división comunitaria, el irrespeto a la autoridad ancestral, los chismes de la población, la cooptación de los líderes por parte de los grupos armados, los incentivos al individualismo, las rupturas familiares.

Y cuando se refieren a las capacidades mencionan: la fuerza colectiva del territorio, las mingas, las fiestas patronales, las relaciones de parentesco, las iniciativas cooperativas, los lazos de solidaridad, los arrullos, los cantos, la producción agrícola, la pesca, la participación y liderazgo de los conviteros.

Las capacidades pueden ser de diferente tipo. Ana Daza, convitera de la comunidad de Quiroga, cuando le preguntamos por una de las mayores capacidades que en concreto evidenció en la Escuela, nos dice que ella al reunirse con otras mujeres para adelantar el compromiso y abordar el problema y buscar las alternativas, no solo reconoció que hay muchos saberes en las ancestras, sino en ella misma, pues se trata de un saber colectivo:

> Claro, ahí estuvimos con una compañera también que ella es partera y compartimos toda esa clase con ella y las compañeras que compartieron lo de las plantas medicinales. Una señora de San Antonio, que se llama Francisca, ella es de plantas medicinales y ella sabe curar el ojo y cura el espanto. ¿Y cómo se cura eso? Bueno, hay que saber cuáles plantas son porque si usted no sabe las plantas tampoco lo va a curar.

> Yo sé curar el asma, he curado el asma, ha habido muchos muchachos, muchos niños de que los han sacado del médico a morir, gracias al Señor mi persona los ha curado el asma. Solamente los he curado con tres plantas... Mi maestra fue mi bisabuela, que lo sabía y mi bisabuela se lo enseñó a mi abuela, mi abuela se lo enseñó a mi mamá y mi mamá se lo enseñó a las hijas. Entonces, de eso, la que le puso cuidado aprendió y la que no pues no aprendió.
>
> El proceso es así: yo pongo un agua a hervir y esa agua la dejo hirviendo y me voy a coger las plantas... Hay una planta que no la tengo que ir a buscar, sino que la tengo en la casa. Las otras dos plantas las voy y las agarro. Después llego y cuando ya el agua está bien hirviendo, cojo y las machaco y las echo ahí en esa agua, vengo y la tapo y la dejó ahí que repose el agua. Cuando ya el agua está bastante reposada que se encuentra fría, entonces se le da a tomar todo el día a esa persona. Y eso yo se los he hecho por 3 o 4 días de seguido, todo el día tomar de esa agua. Y con eso ya... Porque ese niño que está allá, que ya es un señor, ese que está allá, ese es un hijo mío y a ese se la curé a los 9 meses de nacido, tenía 9 meses, fue el primer ensaye que hice de la curación del asma. Y nunca hasta hoy que tiene 29 años, nunca más le dio. Y así, en ese proceso, curando llevo hasta el año pasado 14 niños y no han regresado por esa enfermedad, por otra, pero no por esa enfermedad (entrevista Ana Daza).

En este orden de ideas, puede decirse que las amenazas son factores externos propiciados por actores que buscan dominar la práctica social de la comunidad, desconociendo su historia, su forma de organización y los derechos adquiridos como grupo étnico. Por su parte, las vulnerabilidades atienden a condiciones internas de las comunidades, a las dificultades que se producen al mantener activo su universo cultural y ancestral. Mientras que las potencialidades suponen el poder mismo de la comunidad, no en una relación de resistencia mecánica frente al autoritarismo, sino de reafirmación de lo que son y han sido como pueblo.

Al respecto, puede afirmarse que lo que los conviteros en ese proceso de Investigación y Acción Participativa van dilucidando es que la protección no proviene de un factor externo a manera de ley, de estrategia de seguridad, de intervención gubernamental; sino que, sin negar todas estas herramientas que en algún momento han de utilizar, la capacidad viene de sus propias fuerzas como grupo étnico, con toda su cosmovisión, sus tradiciones y sus hábitos. Aquí radica en gran medida la estrategia planteada por el Enfoque de la Ruta de Autoprotección, lo que tiene efectos en las redes de confianza de los grupos étnicos para posicionarse en la vida pública de la propia comunidad.

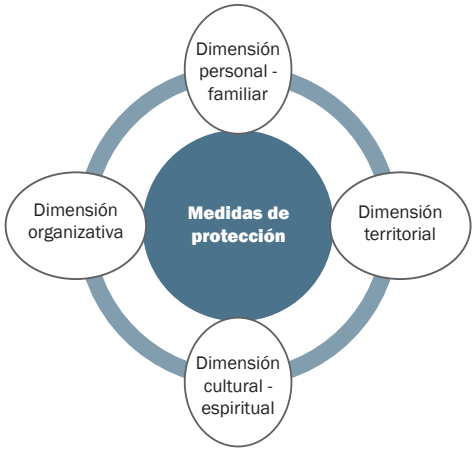
La fuerza que ofrece el diálogo de saberes y la legitimidad de lo colectivo, nos lleva entonces a tomar en consideración el terreno de lo público, lo que permite plantear que la práctica pedagógica no es sólo una vivencia de grupo, sino una propuesta de reconstrucción social, de comunicación activa y una alternativa a la fragmentación que se produce en el conflicto. De este modo, nos conectamos con aquello que se planteaba al comienzo y es la capacidad y posibilidad que se tiene de trasformar las redes del conflicto y de la guerra, en redes que potencien el sujeto colectivo. Por tanto, el saber ancestral es una fuerza, es la fuerza de lo comunitario y es la fuerza de lo social que mantiene la actitud de lucha en la recuperación de la identidad y de lo público. En este caso, al potenciar las capacidades, se pueden contrarrestar las amenazas y se puede minimizar la vulneración.

6. RESULTADOS

En la dinámica acción-reflexión-acción, guiados por el diálogo de saberes, se llega a las medidas de protección en el mismo proceso de Escuela Itinerante. No se retoman ciertos elementos del riesgo para buscar algunos correctivos o cosas por el estilo, ni para aliviar en parte las amenazas de las comunidades que habitan en el Río Guajuí, lo que se ha insinuado desde el trabajo formativo con las y los conviteros es pensar y actuar frente a la estructura social y cultural, y por eso se trata de comprender y transformar a partir de la totalidad. Freire (2002) nos dice: "Es transformando la totalidad que se transforman las partes y no al revés. En el primer caso, su acción, que estaría basada en una visión ingenua meramente 'focalista' de la realidad, no podría constituirse en compromiso" (p. 13).

6.1. Sobre las medidas de protección

Desde esta noción de cambio a partir de la totalidad, la práctica pedagógica fue llevando a establecer un cuerpo de medidas de protección compuesto por cuatro dimensiones, y que aquí podemos visualizar de la siguiente manera:



Las medidas familiares están dadas fundamentalmente por el manejo de la comunicación en el entorno más inmediato de las comunidades; desde luego, aquí ya se da por sentado el liderazgo de las y los conviteros, lo que les supone adoptar su propio papel frente a la población. El convitero(a) tiene cierta información que, en un contexto tan difícil en materia de seguridad, ha de ser usada en pro del bienestar común.

Las medidas territoriales llevan a que las y los conviteros tengan un perfil más público en su labor. Acciones relativas a campañas, al manejo y control de los recursos naturales, al cuidado del río, son propias de estas medidas.

Las medidas organizativas están encaminadas al liderazgo colectivo, a promover y manejar los espacios de encuentro determinantes como las asambleas y las reuniones. Y, sobre todo, a buscar los medios para que las iniciativas de diferente tipo se lleven a cabo. Un aspecto importante de estas medidas es el apoyo en los lazos de confianza, el cuidado y el autocuidado.

Las medidas culturales y espirituales tienen la función de incentivar la participación de las expresiones ancestrales, de la fiesta, de la danza, de la música. Pero también, las y los conviteros promoverán el uso de la medicina tradicional y las diferentes múltiples celebraciones de la comunidad.

Dichas medidas han de retomar las leyes que protegen a los pueblos afro, como las consignadas en la Ley 70 de 1993, referida a la propiedad colectiva; el Decreto Ley 4635 de 2011, que supone, entre otras cosas, el derecho al territorio colectivo e integral; el capítulo étnico del Acuerdo de Paz entre el Gobierno y las FARC-EP, con el que se dictaminan las garantías de los sistemas

de seguridad propios de los pueblos étnicos; y el Auto 474 de 2017 de la Corte Constitucional que, en el marco del Acuerdo de Paz, supone los derechos de las víctimas.

En la sesión de febrero de 2020, las y los conviteros manifestaban algo que conduce a que estas medidas se lleven a cabo en momentos de riesgos inminentes. No hay simplemente personas que están dentro de una organización, sino que son un solo cuerpo de acción. En tal escenario, se decía:

> Entonces hay que tratar de aplicar este mandato como lo decíamos en las reuniones, que es precisamente a lo que hay que volver frente a la activación de las medidas: que esos diálogos y esas acciones no los podemos hacer solos, sino que tienen que ser colectivos, el convite tiene que intentar estar en permanente comunicación y coordinación.

Ahora bien, retomando el enfoque de la Ruta, desde la ancestralidad, se dice que:

> La ancestralidad son las enseñanzas que dejaron los viejos negros que se trasmiten de generación en generación, en proceso continuo de crear y recrear, que refuerzan y dan sentido a un colectivo y un pueblo, a su forma de pensar y vivir, estos son anteriores al Estado. Cuando no había Estado las leyes ancestrales del pueblo negro, ya existían ordenando lo propio y mandando respetar lo que es ajeno, se tramitan y transitan de generación en generación por la voz y las palabras de los mayores y se guardan en la memoria colectiva, para desde allí ordenar el mundo cultural, político y mágico espiritual" (Ruta de Autoprotección).

6.2. La Caseta, un punto de encuentro

Al cierre de esta sistematización, el Encuentro de Conviteros en el mes de febrero de 2020 estaba motivado por un acontecimiento más que especial: La Caseta de Juanico estaba construida. ¿Qué significado tiene esta construcción frente a las medidas de protección?

La Caseta se convierte en un espacio de reunión para las y los conviteros, dado que en la comunidad no hay un espacio donde la gente pueda encontrarse a la hora de una actividad social o educativa; las casas y el espacio vecinal al aire libre no son muy propicios para tal efecto. Por ahora se tienen construidas tres casetas o están en el proceso de finalizarlas. Cada convite las diseñó, de acuerdo a sus gustos, conveniencias y posibilidades.

Pero, además, a partir de la implementación de la Ruta de Autoprotección, las casetas se convierten en un espacio humanitario, que ayuda a mantener a las personas por un tiempo, a manera de hospedaje, por si se llega a presentar una situación de emergencia por razones del conflicto.

A las y los conviteros se les apoyó con los materiales y cada comunidad puso la mano de obra, a partir de trabajos colectivos, con sus respectivos tiempos y espacios. Las casetas son todas de madera y en cada lugar hallamos características propias. En Santa Rosa, debido a las condiciones geográficas, las construcciones son muy diferentes, se dice que están hechas hacia arriba por las condiciones geográficas, debieron aplanar el terreno con cemento, para lo cual tuvieron que realizar largas jornadas de trabajo. La de Quiroga es una caseta más bien sencilla, con una habitación que sirve como espacio de reuniones, un lugar para el baño y otro para la cocina. La de Juanico es, hasta ahora, la más amplia; porque tiene un salón grande, la cocina, el baño y otro lugar en el que se piensa hacer una biblioteca.

Ahora bien, sin todos aquellos elementos que se han planteado frente a la protección, a los riesgos, a los parentescos, a la visualización de las amenazas, las vulneraciones y las capacidades en el territorio, iniciativas como la de las casetas no cobrarían el valor que en este proyecto se les está dando y se les espera dar en un futuro inmediato. Más que un espacio físico cualquiera, se trata de un nuevo elemento que se articula a las prácticas ancestrales de la comunidad en medio de un conflicto político y armado que retorna a la región con nuevos matices y complejidades.

6.3. La atarraya

La experiencia que hasta aquí hemos intentado describir, relatar y analizar, presenta en su diseño todo un símbolo que se convierte en uno de los elementos más importantes del Enfoque que sustenta la Ruta de Autoprotección, nos referimos a la atarraya. Si nos imaginamos la figura de la atarraya, podríamos suponer que en el centro está lo que hemos llamado el sujeto colectivo, con todo y las características que ya se han explicado.

La atarraya se compone de redes y, desde luego, es una de las herramientas que garantizan la vida de estas comunidades afro que habitan a la orilla del río y en cercanía al mar. Simbólicamente, la atarraya se retoma para diseñar los componentes de la Ruta. Dado todo lo que hemos hablado al respecto en el presente texto, bastaría nombrarlos para que nos representemos inmediatamente la imagen de la atarraya. Dichos componentes son: en primer lugar, la ancestralidad; en segundo lugar, la identidad; en tercer lugar, el territorio; en cuarto lugar, las prácticas culturales.

Pero cuando enumeramos dichos componentes, de ningún modo establecemos una jerarquía entre ellos, pues la atarraya consiste en un símbolo circular y en movimiento, donde cada uno está en conexión permanente con los demás. Lo que sí vale la pena relatar es el modo como se llegó a esta especie de metáfora conceptual, pues el testimonio de Rosembert Ariza, el consultor del enfoque que condujo a la Ruta de Autoprotección, nos da cuenta plena de lo que aquí quisimos decir a lo largo de estas líneas; de un diálogo de saberes en las aguas del río. Porque lo que podemos decir, quizá también de forma metafórica, es que la Ruta de Autoprotección, es la ruta misma del Río Guajuí:

> La atarraya la vamos construyendo es con ellos, porque es con los pescadores especialmente. El que navega entiende la ancestralidad. Claro, nosotros lo que hicimos fue simplemente un intento de interpretación intercultural, diría yo, o no sé si se llame así... pero fueron las claves que fuimos mirando y era más que entendernos con nosotros, entender lo que ellos hacían con ellos y eso cómo lo situábamos en lógica de protección. ¿Dónde están sus lugares de pagamento? ¿Cuáles son los lugares donde simbólicamente encuentran mayor fuerza en el territorio que hay que proteger? ¿Por qué el río es tan significativo? ¿Qué lugares del río? ¿Por qué esos lugares? ¿Cuál montaña? ¿Cuál cascada? ¿Cuál punto?
>
> Entonces fueron identificando sus puntos sagrados poco a poco y cómo se comunican en los puntos sagrados, cómo usaban el cuerno antes, para qué lo usaban, cómo se llama el cuerno hoy, cómo usarlo hoy, cómo usar las décimas, toda la música, los cantos, las coplas entre ellos, las nuevas canciones como un sistema de comunicación y protección entre ellos. Y fueron armando hasta cómo era el reglamento desde la visión cultural.
>
> Entonces los puntos emergieron. Cuando nos dimos cuenta la ruta estaba ahí. Aparece en esa sintonía de ellos con la comunidad, la sintonía del equipo. La atarraya, que al final es la imagen de todo el proceso, como atarrayar la vida (entrevista Rosembert Ariza).

Precisamente, a partir del símbolo de la atarraya se promueve a finales de 2019 la campaña *Ata-*

rrayemos el cambio por un sueño PAZífico, con la que se pretende contrarrestar el ambiente de hostilidades que vive la población en esta zona del país y los ataques por parte de los grupos armados. El propósito principal de la campaña fue el de proteger la labor que adelantan las autoridades propias, los defensores, las y los líderes de cada comunidad en aras de los derechos colectivos. El documental realizado para el impulso de la campaña, finaliza con la voz de uno de los conviteros más reconocidos de la región y quien ha tenido que desplazarse del territorio:

> Sueño con un mañana diferente,
> un futuro más resplandeciente,
> que cambie la mentalidad de la gente.
> Quiero que volvamos atrás,
> para que sepan qué es el respeto de nuestros ancestros,
> a la vez fueron maestros,
> su costumbre recuperar,
> para así darse más seguro su proceso de paz,
> para que vivamos más seguros,
> y no pensar en un futuro tan oscuro,
> y tan solo pensar en las cosas del mundo,
> y no procrear la maldad.

6.4. Los efectos y las iniciativas de las y los conviteros

Acorde con esta idea de la atarraya, las y los conviteros que han venido participando de esta experiencia mantienen su dinámica en el territorio, a través de múltiples iniciativas y propuestas. Pueden resaltarse las acciones de incidencia que se han adelantado en toda la región desde el Enfoque que llevó a la Ruta de Autoprotección, pero también desde otras prácticas relativas a la defensa de los derechos humanos. Resulta significativo el hecho de que se haya logrado que la firma del pacto de los candidatos de las entidades territoriales pusiera su foco en los consejos comunitarios, siendo los propios conviteros reconocidos como Defensores de los Derechos Humanos, algo que se concatena con la activación de espacios como la Misión de Observación Internacional, con presencia de 12 embajadas en 2018 y la misión de verificación de la Mesa Territorial del Garantías del Cauca, MTGC, en 2019.

Debido a que el ejercicio de trabajar el Decreto 660 de 2018 de protección colectiva sale inconsulto, por no haberse abordado desde la consulta previa con las organizaciones étnico territoriales, se propone un diálogo con el Gobierno Nacional y las diferentes instancias, como la Unidad Nacional de Protección, UNP, la Dirección de Derechos Humanos del Ministerio del Interior, la Procuraduría y la Defensoría del Pueblo. Allí se logra poner el tema de la gravedad de lo que estaba pasando en la Costa Pacífica Caucana ante los casos de violación de derechos humanos, visibilizándose la inoperancia del Estado frente a la situación de los defensores. Todo lo cual estuvo íntimamente relacionado con la misma campaña *Atarrayemos el cambio por un sueño PAZífico.*

Si hiciéramos una mirada retrospectiva, podría verse que en 2017 no había nada sobre la situación de riesgo del Pacífico Caucano, pero ahora hay informes de Alerta Temprana elaborados por la Defensoría del Pueblo y en el 2019 se declaró el Pacífico Caucano en situación de emergencia humanitaria; producto de estas dinámicas se empieza a mover la agenda política y social de esta región. Particularmente en Guajuí, lo que se ha buscado es que las y los conviteros logren gestionar su situación de riesgo teniendo en cuenta que la población permanezca en el territorio, que proteja su espacio de actuación y que proteja la vida de las personas que adelantan su trabajo de defensores. A partir de la labor de incidencia, se abre la posibilidad de que organizaciones de esta región se presenten a la convocatoria de un fondo de protección colectiva para realizar las iniciativas con que hoy se están apoyando las situaciones de emergencia.

Algunas voces de las y los conviteros que han promovido este proyecto, dan cuenta de los resultados que ha logrado la puesta en marcha del Enfoque que contiene la Ruta de Autoprotección:

> Cada vez que se iban a hacer las actividades de campo en el territorio, los conversatorios, las reuniones, los talleres, se hacía una evaluación antes y cuando se venía al territorio se hacía una evaluación después, y eso nos permitía tener la visión informada a las organizaciones de qué se estaba desarrollando en el territorio. Y el Enfoque sigue funcionando aún, porque se está implementando esta misma experiencia con mujeres en el caso de Micay y en el consejo comunitario de la parte baja del Saija porque, digamos, es una única experiencia que se está haciendo acá en estos territorios y en el país (entrevista Arnulfo Cuero).

Igualmente, la dimensión organizativa se va concatenando con los vínculos de confianza entre los pobladores del territorio, así como la confianza de los propios conviteros en su labor de defensores:

> Lo clave es sentarse a tomar conciencia de la situación, lo clave es que la gente se empieza a apersonar y a apropiar de su territorio para defenderlo, la gente empieza a tener confianza en cómo resolver sus asuntos de manera conjunta, como se hacía anteriormente. Cuando se iba al monte se hacía minga, cuando al vecino se le dañaba la casa la gente se organizaba, entonces todos esos elementos se están recreando hoy para la lucha de manera conjunta, no en lo individual de cada uno por su lado. Por eso la Ruta de Autoprotección no es individual sino colectiva, no es como lo está planteando la UNP que se trabaja la protección del individuo con un esquema que no es conveniente para este componente. Entonces es diferente una protección de la UNP en lo interandino que una protección en el territorio, en los territorios colectivos de comunidades negras, es diferente, no se pueden establecer los mismos esquemas (entrevista Mario Cuero).

La reafirmación del liderazgo, a partir de la figura del convitero es algo fundamental. No se trata de que simplemente se reconozca su papel de manera formal sino efectiva. Hoy las y los conviteros se consideran la fuerza y el motor de la organización en el territorio:

> Ni siquiera se tenía claridad de qué era convite, empezando por ahí. Entonces la gente ya comenzó a tener un conocimiento sobre la base de su sabiduría y su accionar en el territorio, que el convite era el elemento cohesionador para la defensa de la comunidad, para la defensa del territorio. Y se dieron cuenta que eran defensores de derechos humanos. Inicialmente había mucha timidez, no se quería contar nada porque además no se tenía confianza y ya la gente se empezó a soltar y a decir qué era lo que estaba pasando en las comunidades, entonces eso es lo que permite recoger los elementos de contexto y la formación para poder tener un enfoque de los riesgos en cada una de las comunidades y en el territorio colectivo en general. La gente no contaba los asuntos, era muy difícil por el temor y porque no se sabe con quién se está hablando también (entrevista Leonardo Hurtado).

Las formas organizativas que se han promovido desde las y los conviteros, han considerado iniciativas en las que se plantea la sostenibilidad de los proyectos y las propuestas, las cuales han contado con algún pequeño apoyo económico, pero tienen el carácter de autogestión y autonomía:

> También hay un elemento interesante, que son las pequeñas iniciativas de protección que se están implementando en el territorio de los convites para que ellos tengan la posibilidad de tener un fondo para hacer presencia y poderse movilizar para las emergencias que se presenten de alguna índole en el tema de riesgo, o ir y acompañar a otros conviteros en otras comunidades para solucionar los asuntos. O sea, hay una pequeña iniciativa de protección que es un fondo para poderse mover y articular en el territorio.

> Las iniciativas le han quitado a los líderes y a las comunidades el miedo a interactuar, pues la gente lo que hacía era... pues el que tenía cómo salir iba saliendo y la gente, todo el mundo callado. Imagínese, uno que esté allá metido donde uno vive y lleguen unos tipos con armas, pues nadie les dice nada... eso, mejor dicho, asustado todo el mundo... terror... (entrevista Ana Daza)

El énfasis en el carácter de Defensores de Derechos Humanos, por parte de los conviteros, es algo que se ha matizado en las entrevistas realizadas y testimonios obtenidos, algo que se da simultáneamente en el saber y en la experiencia. Allí la práctica pedagógica ha logrado uno de sus propósitos más importantes:

> Bueno, el enfoque de la Ruta logra recoger algo que para mí es muy interesante, porque en primer lugar nosotros sí defendemos derechos y todo, pero por lo menos con la Escuela Itinerante, con PAS, ahí me di cuenta que están reconocidos como defensores de derechos los negros y los indígenas en estos territorios de la Costa Pacífica. Entonces, claro, son cosas muy interesantes, entonces para mí es un trabajo muy valioso (entrevista Mariyuri Montaño).

El trabajo ha llevado a que el liderazgo intergeneracional se promueva con mucha fuerza, en tal caso se genera una riqueza de saber y de poder en el que las personas con mayor edad ofrezcan a la comunidad sus conocimientos acumulados, pero en el que los más jóvenes recreen las prácticas con sus nuevas ideas y capacidades:

> Bueno, la lectura que tengo yo es que el proceso se sostiene, se sostiene porque se está trabajando en pro de reconocer la autoridad étnica, de hacer sentir a la gente como autoridad... A pesar de que pues claro, siempre tiene sus altibajos, pero la gente sí está diciendo: sí, somos autoridades. Y la apuesta es que esas poblaciones también se comprometan y hay gente joven que ha hecho parte y está haciendo parte del proceso, con muy buenas iniciativas. Quiere decir, yo ya voy para los 60 años, pero allá hay gente de 22, 28, 30 años, entonces, claro, es gente que lo ha entendido y dinamizado. Con sus conceptos y sus aprendizajes frescos. Y lo otro es que yo dentro del territorio, como mis compañeros, trabajo todos los días, todos los días trabajo, tengo interlocución con todos y voy haciendo el análisis para ver el contexto, porque si yo no trabajo todos los días me pierdo...
>
> ...Yo siempre valoro una cosa en todos estos procesos, por lo menos como es esta escuela itinerante, y es lo siguiente: que nosotros entre más los vamos conociendo, entre más los vamos integrando, los vamos conociendo, es una confianza más para hacer un trabajo conjunto, porque si no los conocemos no hay confianza, entonces tampoco hay trabajo mancomunado y esa parte es interesante (entrevista Mario Cuero).

De esta manera, lo que se logra concretar es aquella idea que tiene el Enfoque que fue llevando a la Ruta de Autoprotección, es decir, lo colectivo como centro, como referente de la práctica:

> El centro está puesto en que ellos hacen defensa colectiva del territorio. O sea, yo no me beneficio o Leo no se beneficia a título personal al hacer la labor de autoridad en las comunidades, que es un poco la diferencia. O sea, por ejemplo, tú y yo somos activistas de derechos humanos, ellos son defensores colectivos, entonces ahí hay otra connotación de la protección, todo lo que hace, su espacio de acción beneficia a ese colectivo, aunque ese colectivo no sea consciente de que todo lo que él hace es en función de la comunidad. Y más porque son elegidos colectivamente. (entrevista Alicia Pradera).

6.5. Lecciones aprendidas

La sistematización adelantada sobre la construcción del Enfoque de esta Ruta de Autoprotección con comunidades afrocaucanas, nos permite reconocer una experiencia particular de educación popular, en vínculo con los postulados de la Investigación y Acción Participativa y la concepción ancestral. Hemos abordado tres dimensiones pedagógicas para introducirnos en la experiencia formativa e investigativa que llevó al Enfoque de la Ruta de Autoprotección Colectiva. La primera dimensión la denominamos práctica social, la segunda práctica pedagógica y la tercera el saber pedagógico. A partir de tales dimensiones podemos comprender los aprendizajes que arroja la presente sistematización.

- El primer aspecto a resaltar en las lecciones aprendidas es que, en el proceso de la Escuela Itinerante, se puede reconocer cómo las medidas de protección fueron construidas por las y los conviteros a partir de su territorio, universo y cosmovisión, fortaleciendo su dimensión organizativa y política y reconstruyendo el tejido social al interior de la comunidad. De esta manera, se logra considerar en la generación de tales medidas los vínculos de parentesco, fragmentados por el conflicto armado en la región. En este sentido, la práctica social determinada por el conflicto, pero a la vez por un potencial organizativo de parte de las y los conviteros, es alterada por la práctica pedagógica, en tanto vemos que los procesos de aprendizaje tienen la fuerza para alterar los hábitos instaurados en el comportamiento de la vida cotidiana afectados por la imposición del poder de los grupos armados. Pero el aprendizaje no constituye un elemento externo, sino una herencia histórica que se recrea gracias a la labor formativa. Lo que ofrece la pedagogía aquí es un espacio propicio para afianzar la participación comunitaria.

- La segregación y discriminación que ha producido la guerra y la injerencia de valores occidentales, ha hecho mella en la población, al punto de no considerar lo propio como algo valioso para el desarrollo regional, dando por sentado que dicho desarrollo se da por la semejanza con la cultura del *blanco*. Contrario a ello, la labor pedagógica permitió subrayar y afirmar la identidad de la cultura afro, como referente fundamental de protección y defensa de la vida. A este respecto, vemos que el saber pedagógico es fundamental para alterar la dinámica social del conflicto que ofrece la práctica social. El saber pedagógico es posible gracias a dos dimensiones, una es su forma, bien sea a manera de lenguaje o de acción, y otra es su legitimación. Vemos en esta experiencia de construcción de la Ruta que aquello que se llama lo propio había sido marginado del discurso político y del habla colectiva, poniendo en su lugar lo normativo y lo institucional. El saber ancestral logra entonces retomar su valor y eso lleva a una reafirmación de la representación propia de las comunidades, pero a la vez de sus medios y formas de resistencia.

- Un tercer aspecto a resaltar tiene que ver con la consolidación de lo colectivo, contrarrestándose así la noción de que la producción y el consumo, en el marco del abandono estatal, conducen necesariamente a una explotación de los recursos en beneficio de lo individual o lo particular, bajo la idea moderna de progreso. Por su parte, la labor formativa, contribuyó al afianzamiento de los lazos comunitarios; una dinámica liderada por la organización de las y los conviteros, desde la perspectiva del sujeto colectivo. Si bien, el sujeto colectivo estaba presente en la cultura de la comunidad, una de las partes más importantes de la acción formativa de la Escuela Itinerante y del Equipo Territorial, fue recuperar la historia del río, la herencia, los lazos familiares y su vínculo con lo territorial. Este saber pedagógico dispuso las condiciones para pensar un nuevo mapa de conocimiento, al estrechar los lazos entre conocimiento ancestral e historia cultural. Esto, en tanto que los imaginarios de la práctica social referidos al desarrollo y al consumo no dejan de ser muy fuertes en las regiones de un país como Colombia.

- El haber recreado una narrativa de la historia comunitaria, acorde con las comunidades ne-

gras, su origen, sus luchas, su propio movimiento y sus formas de resistencia, permitió valorar sus tradiciones y expresiones ancestrales, pero a la vez retomar nuevamente el sentido de su existencia como pueblo y como etnia. Lo que se señalaba en el comentario anterior, aquí toma un significado mayor, puesto que la versión histórica de lo ancestral adquiere desde la práctica pedagógica algo muy importante, que tiene que ver con la idea de resistencia colectiva y con la idea de conciencia. En la primera, se logran retomar aquellas conquistas de los pueblos afro y darle todo el realce posible, lo que índice directamente en la participación de las ocho comunidades y sus representantes. Frente a la conciencia, no solo se habla de información, ni siquiera de comprensión, sino de memoria colectiva. Y esta es uno de los aprendizajes más importantes con las comunidades. Memoria, viéndolo desde el saber, significa origen, raíz e identidad.

- El espacio que se genera con la Escuela Itinerante ha promovido la perspectiva de género, no solo en lo concerniente a la participación de las mujeres, sino en el apoyo a sus iniciativas y decisiones, lográndose impulsar los principios de equidad e igualdad entre hombres y mujeres. Lo propio puede decirse de la participación de las nuevas generaciones en la dinámica formativa y organizativa.

- Dada la insistencia en la figura representativa de las y los conviteros que se hizo desde la labor formativa, se evidencia el empoderamiento de las y los líderes. Por un lado, comprendiendo su función en cada comunidad como en la región en general. Por otro lado, promoviendo la participación de la población en las decisiones. Pero, además, creándose instancias para el seguimiento y evaluación de sus acciones y la rendición de cuentas de su gestión ante la comunidad. Lo que se llevó cabo desde la práctica pedagógica no se hizo simplemente a manera de contenidos o temáticas, el trabajar un plan de acción, con una constante reelaboración de elementos narrativos, de espacios políticos, de recopilación de prácticas ancestrales y de aspectos jurídicos y culturales, permitió que la Ruta de Autoprotección al mismo tiempo fuera un camino de comprensión y una estrategia de acción; muy a la luz de la IAP, cuando entramos en el ciclo acción-reflexión-acción.

- El hecho de que el liderazgo de los conviteros se fortalezca al interior de la población, en primer lugar, conlleva a que el control del territorio desde la comunidad frente a los grupos armados sea más efectivo; exigiendo como autoridad étnica sus derechos y, de esta forma, mermando las variables de riesgo. En esa misma dirección, en segundo lugar, el control territorial se extiende a cuestiones como la reglamentación de la explotación minera, la tala de árboles y el cuidado de la fauna y la flora. En tercer lugar, se subraya la generación de nuevos mecanismos de resolución de conflictos en la población, lo que implica que la autonomía de la comunidad adquiera un mayor carácter. Si aquí volvemos nuevamente al saber pedagógico, hemos de ir más lejos que una simple comprensión mental de conocimientos. El que la dimensión política atraviese las prácticas formativas nos permite resaltar uno de los aspectos claves del saber en la educación popular, es decir, lo ético. Solo así realidades propias de los derechos humanos, el medio ambiente, la diversidad, entre otras, toman cuerpo propiamente en el diálogo de saberes. Es decir, una acción que se recrea con otras acciones.

- Las casetas construidas, y a las que se hacía referencia en el apartado anterior, más que unas estructuras físicas se convirtieron en centros reales de encuentro comunitario, lo cual se logró gracias a que fueron diseñadas por cada comunidad acorde con sus tradiciones, en lugares que consideraron estratégicos para la convocatoria a diferentes actividades culturales y educativas, y mediante un trabajo colectivo. Cuando se hablaba de los cuatro momentos en la construcción del enfoque de la Ruta de Autoprotección, se mencionó el dispositivo pedagógico; y aunque allí lo abordáramos para hablar de la Escuela Itinerante y de los recorridos del Equipo Territorial, acá con la caseta tenemos todo un dispositivo encaminado a la protección, al encuentro, la participación y la identidad regional.

- La forma como se abordó el tema de las amenazas y vulnerabilidad fue algo sumamente importante, puesto que la experiencia pedagógica no solo permitió levantar cierta información al respecto, sino que ayudó a comprender e identificar más profundamente los factores de riesgo, actualizarlos y, en consecuencia, decantar con mayor afinidad las medidas de protección.

- Los avances a nivel organizativo que se dieron a lo largo del trabajo educativo de la Escuela Itinerante, lograron también instalarse en el ámbito humano de acuerdo con prácticas de cuidado y autocuidado, de solidaridad entre las y los líderes, la población y de apoyo en situaciones de riesgo y vulnerabilidad.

- En concordancia con la IAP desde la que se desarrolla el enfoque pedagógico, puede subrayarse el ejercicio de un diálogo de saberes en el que se reconoce la dimensión simbólica de la cultura afro, la oralidad y la escritura, la historia, los ritos y mitos, la medicina tradicional; en plena comunicación con los conceptos e instrumentos de las medidas de protección jurídicas, sociales y políticas. Son dos aspectos, entre otros, que se pueden subrayar aquí a partir del saber pedagógico, en el entendido que por un lado lo que dialoga son unas formas de saber con otras, tanto al interior del territorio como fuera del mismo: lo ancestral, lo afro, con las corrientes y concepciones pedagógicas. Pero, por otro lado, dialogan son las personas, los sujetos, los grupos entre sí. Y aquí radica el valor de la práctica pedagógica propiamente dicha, cuando logra afectar la práctica social.

REFERENCIAS

Arendt, H. (1995). De la historia a la acción. Barcelona: Paidós.

Beltrán Y. (2018). Marxismo ecológico negro. Tabula Rasa. vol. 1, n. 28, enero-junio. Bogotá: Colegio Mayor de Cundinamarca.

De Sousa, B. (2010). Descolonizar el saber reinventar el poder. Montevideo: Ediciones Trilce.

Eliade, M. (1996). Lo sagrado y lo profano. Bogotá: Editorial Labor.

Fals Borda, O. (1980). La ciencia y el pueblo: nuevas reflexiones. La investigación-acción participativa. Inicios y desarrollo. Madrid: Editorial Popular – CEAL - Universidad Nacional de Colombia.

Fals Borda, O. (2009). "Uno siembra su propia semilla, pero ella tiene su propia dinámica". Entrevista a Orlando Fals Borda por Lola Cendales, Fernando Torres y Alfonso Torres. En: Cadavid Restrepo, Ancízar (Presentador). Maestros y maestras gestores de nuevos caminos. Orlando Fals Borda o la Democracia Radical (en memoria 1925 – 2008). Medellín: Cuadernillo número 49. Fundación Educativa Soleira.

Foucault, M. (1998). Vigilar y castigar. Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, M. (1997). La voluntad de saber. México DF: Siglo XXI.

Freire, P. (1971). La educación como práctica de la libertad. Madrid: Siglo XXI.

Freire, P. (2002). Educación y cambio. Buenos Aires: Los Editores.

Ghiso, A.: (2014). Investigación acción participativa: imaginación y coraje. En Revista Desicio 38. México DF: Crefal.

Ghiso, A. (2017). Reflexiones de un educador freiriano. Revista Kavilando, 9. Revisado en: https://kavilando.org/revista/index.php/kavilando/article/view/191

Ortiz, M. y Borjas, B. (2008) La Investigación Acción Participativa: aporte de Fals Borda a la educación popular. Espacio Abierto, vol. 17, núm. 4, octubre-diciembre. Maracaibo: Universidad del Zulia.

PAS (2018) Informe 2. Escuela Itinerante. Bogotá: PAS.

Pedraza, B., Pradera, A. y Pérez, D. (2018): Los riesgos de los defensores del derecho a la tierra y el territorio en el escenario de posacuerdo de paz en Colombia. Una mirada desde la región. Bogotá: Protection International - PI y Pensamiento y Acción Social – PAS.

Pradera, A. y Ariza, R. (2019) Enfoque metodológico para el pueblo afrocaucano para la construcción de la Ruta de Autoprotección Colectiva del Consejo Comunitario del Río Guajuí – Atarrayando la protección y la potenciación de la vida en la Costa Pacífica Caucana. Bogotá: PAS.

Rodríguez, G. (2009). Papeles de trabajo. Buenos Aires: Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5.

Revista Semana (2016) Los 13 líderes asesinados después de la firma del acuerdo de paz. Revisado en: https://www.semana.com/nacion/articulo/los-13-lideres-asesinados-despues-de-la-firma-del-acuerdo-de-paz/493528

Zimmerman, S. (2015). El derecho indígena a la tierra y el territorio en el Sistema Interamericano de los Derechos Humanos. Revista Voces de Fénix, núm. 25. Revisado en: https://www.vocesenelfenix.com/sites/default/files/pdf/2_2.pdf

Entrevistas

Entrevista Alicia Pradera, pedagoga

Entrevista Arnulfo Cuero, convitero

Entrevista Ana Daza, convitera

Entrevista Leonardo Hurtado, convitero

Entrevista Luis Carlos Hurtado, convitero

Entrevista Mario Cuero, convitero

Entrevista Mariyuri Montaño, convitera

Entrevista Rosembert Ariza, asesor

Anexo

Enfoque metodológico para el pueblo afrocaucano para la construcción de la Ruta de Autoprotección Colectiva del Consejo Comunitario del Río Guajuí – Atarrayando la protección y la potenciación de la vida en la Costa Pacífica Caucana

Construcción colectiva

Conviteros(as) del Consejo Comunitario del Río Guajuí

Equipo territorial: Integrado por miembros de la unidad de Cococauca y Consejo Comunitario del Río Guajuí

Oficial de Protección: Alicia Pradera Martínez
Pensamiento y Acción Social - PAS

Asesor: Rosembert Ariza Santamaría
Profesor Universidad Nacional de Colombia

Pensamiento y Acción Social

Enero de 2019

CONTENIDO

PRESENTACIÓN 59

CONTEXTO 62

FUNDAMENTOS ORIENTADORES DE LA RUTA DE AUTOPROTECCIÓN COLECTIVA 63

LOS ACTORES DE LA RUTA 69
- 3.1 El sujeto colectivo 69
- 3.2. Las y los conviteros 70
- 3.3. Mesa Étnica Territorial de Paz, METP 70

EL ENFOQUE DE PROTECCIÓN COLECTIVA, INTERCULTURAL Y TERRITORIAL (EPC). 71

METODOLOGÍA 73

COMPONENTES DE LA RUTA DE AUTOPROTECCIÓN COLECTIVA 75
- 6.1. Identidad 75
- 6.2 Ancestralidad 76
- 6.3 Cultura-territorio 76
- 6.4 Prácticas culturales 77

AUTOPROTECCIÓN COLECTIVA PARA EL PUEBLO AFRO 80

HERRAMIENTAS JURÍDICAS DE APOYO Y CONCRECIÓN INSTITUCIONAL DE LA RUTA 84

REFERENCIAS 87

Somos de aquí. Somos de la humanidad. Somos dignidad. Somos palabras. Estamos recreando el mundo. Somos de aquí como ustedes. Somos de aquí y hemos asumido nuestra responsabilidad.

Comunidades afro del pacífico

PRESENTACIÓN

La situación del Litoral del Pacífico Colombiano y particularmente de los municipios del Pacífico Caucano, después de la reincorporación de las FARC-EP, permite afirmar que no existen a la fecha condiciones de transformación hacia la realización de la paz sostenible como fruto de los acuerdos. Lo pactado no se está implementando, o no se está haciendo de manera eficaz y oportuna. En ausencia de las FARC-EP, otros actores armados se disputan el control del territorio. En consecuencia, la tendencia es que se intensifique un contexto de guerra irregular, lo cual implica la agudización de los riesgos que viven los defensores de derechos humanos rurales, DDHR, y los líderes sociales.

La Costa Pacífica Caucana ha vivido el abandono histórico al que se ha sometido a todo el corredor del Pacífico, negándoles a sus habitantes la posibilidad de tener las condiciones mínimas de subsistencia y desarrollo. Es una zona geoestratégica para el afianzamiento del modelo económico neoliberal, siendo útil para el desarrollo de proyectos de infraestructura, agroindustriales, mineros y de integración comercial, adaptando estos territorios a la necesidad de los mercados nacionales e internacionales. Los intereses que existen sobre estos territorios han dejado a las comunidades en medio de la disputa de actores legales e ilegales.

La siembra y transformación de la hoja de coca y el tráfico de cocaína, especialmente hacia Centroamérica, se suman a la extracción de oro y de madera, como las principales actividades ilegales en esta subregión que incluye el municipio de Guapi, y por supuesto el Consejo Comunitario del Río Guajuí, estas problemáticas han transformado las actividades agrícolas de las comunidades y de la conservación de los recursos naturales, presentándose como la única forma que tienen para sobrevivir, aunque en su mayoría los habitantes de Guajuí realizan actividades agrícolas de pan coger, para sobrevivir se ven obligado acudir a los cultivos ilícitos, y actividades mineras, debido a que no cuenta con centros de acopio que les compre los productos de cultivos agrícolas que producen.

En estas circunstancias resulta fundamental comprender que las problemáticas asociadas al territorio de estas comunidades no tienen que ver prioritariamente con la legalización de predios, o políticas públicas que los incorporen a las dinámicas económicas, sino con las diversas prácticas ilegales que en su mayoría ponen en evidencia una estrategia de despojo contra ellas. Su lucha por la permanencia en sus territorios, a pesar de las difíciles situaciones históricas que han vivido como pueblos étnicos, constituye el referente cotidiano y estratégico para los DDHR de las comunidades afros asentadas en esta región y en todo el Litoral Pacífico.

El conflicto armado no solo ha puesto en riesgo la seguridad, la libertad y la integridad de los defensores rurales, sino que ha dejado sus efectos en

las rupturas y transformaciones de la vida cotidiana, comunitaria y en el pensamiento ancestral de este grupo étnico. Las formas de violencia histórica a las que han sido sometidos lograron permear tanto a los actores sociales como al sujeto colectivo, porque no solamente involucra individuos, sino los vínculos y las relaciones que establecen con la naturaleza, con lo ritual, con lo simbólico, que le dan sentido a la vida de este pueblo.

La Ruta de Autoprotección Colectiva ha sido una construcción colectiva comunitaria de las y los conviteros y líderes del movimiento negro, que hoy reconocen sus rupturas, sus luchas históricas, pero sobre todo los caminos recorridos para defender el territorio, la vida y lo que los constituye como sujeto colectivo o comunidad, dándole sustento a su identidad. Por esto, la propuesta de Ruta se comprende comúnmente como el conjunto de pasos para llegar a un lugar determinado. En este sentido, rompe con la idea de procedimientos y medidas de protección individual y representa un proceso colectivo atravesado por la concepción de defensa del territorio, de la vida y el cuidado mutuo con las y los conviteros y miembros de la Unidad Técnica de Cococauca para repensar y construir juntos una manera particular de comprender el riesgo y la protección colectiva desde la mirada afrocaucana.

Por lo tanto, no es una receta de medidas, exclusivamente para el defensor rural, es una propuesta de autonomía comunitaria de un pueblo étnico que reconstruye su derecho a defender y permanecer en el territorio, en efecto para ellos no es posible proteger la vida, sin proteger el territorio.

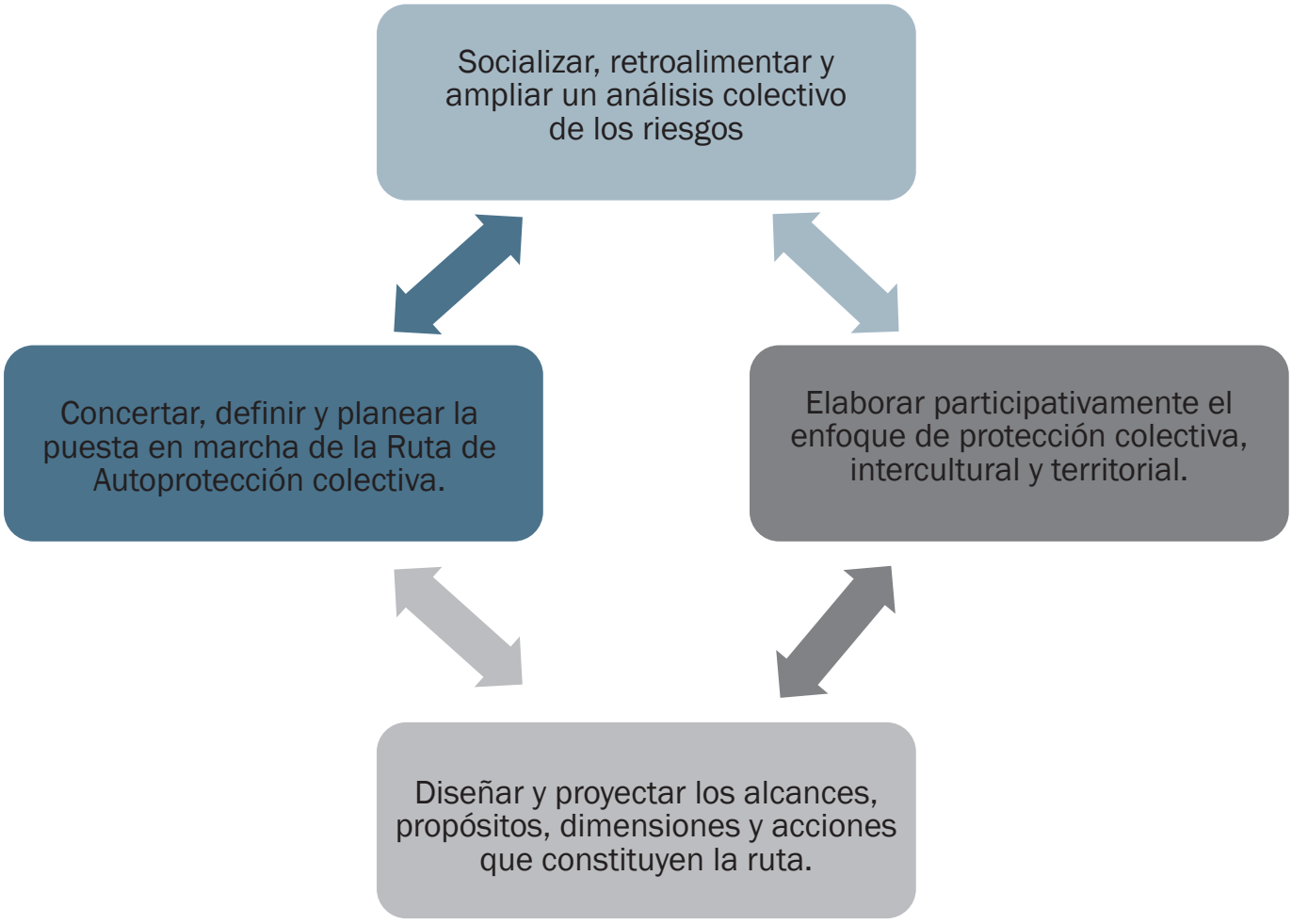
Esto implicó mirarse desde adentro, desde lo común, desde los cambios para lograr construir colectivamente propuestas y acciones orientadas al buen vivir en el territorio y a la construcción de la paz. Este proceso se da desde el adentro comunitario, ya que no son posibles acciones de control social con comunidades fracturadas, sin intentar juntos remendar la esperanza y las urdimbres que les ha permitido sobrevivir a tantas formas de violencia a lo largo de su historia.

Simbólicamente, la expresión *atarrayando* se toma para nombrar la Ruta de Autoprotección porque la pesca constituye una de las principales actividades de los habitantes del Río Guajuí y la atarraya es uno de los elementos de este arte de pesca que se hace de forma circular, operada por una sola persona desde una embarcación o desde tierra. Atarrayar, en el lenguaje de los pescadores del Guajuí, es recoger la red y cerrarla para recoger los peces. En otras palabras, es trabajar fuerte para su comunidad, el adentro (centro de la atarraya) es su identidad colectiva representada en el consejo comunitario de comunidades negras. *Atarrayando la protección y la potenciación de la vida en la Costa Pacífica* es el nombre de la Ruta de Autoprotección que tiene como propósito mantener una estrategia permanente de autocuidado del sujeto colectivo – territorio – y de la vida de los miembros del Consejo Comunitario.

Pensar y realizar una Ruta de Autoprotección Colectiva Comunitaria, que va más allá de las políticas públicas y acciones de protección individualizadas de la Unidad Nacional de Protección, exige entender, comprender y asumir el sujeto colectivo cultural y político existente en las comunidades negras del Pacífico y sus alcances en la vida de los y las afrocaucanas.

Para lograr la Ruta, se realizaron varias tareas de carácter colectivo con las comunidades del Río Guajuí con el acompañamiento de un equipo de trabajo en terreno (equipo de cinco personas) que adelantaron entre otras las siguientes actividades claves (ver gráfica siguiente página):

Desarrolladas estas acciones previas por parte del equipo, se socializó la Ruta y sus alcances en terreno con diferentes actores y en espacios comunitarios para constatar su pertinencia cultural. La ruta es entonces un esfuerzo colectivo, que parte de las experiencia de resistencia y defensa de la vida de los miembros de las comunidades de Juanico, Limones, Quiroga, Concepción, Santa Rosa, San Antonio, San José y Carmelo; los contenidos y elementos de esta ruta son la prueba de las múltiples formas ancestrales desarrolladas



para pervivir y conservar el territorio desde las comunidades negras que las y los conviteros en las múltiples horas de trabajo, reflexión y análisis permitieron materializar.

La Ruta de Autoprotección Colectiva consta de una fundamentación, un enfoque, sus componentes y los activadores de la autoprotección colectiva, intercultural y territorial.

1. CONTEXTO

La Costa Pacífica del Departamento del Cauca está integrada por tres municipios: Guapi, López de Micay y Timbiquí (de sur a norte), y constituye una sub-región del departamento del Cauca, integrada al Pacífico biodiverso, situado en el occidente de Colombia y conformado por los departamentos de: Choco, Valle, Cauca y Nariño, conectados por el Océano Pacífico; el Consejo Comunitario del Río Guajuí está ubicado en la parte nororiental del municipio de Guapi, sobre el Río Guajuí, comprende parte baja, media y alta del río, como se evidencia en el mapa.

Tras una década de acompañamiento de Pensamiento y Acción Social, PAS, y Protección Internacional, PI, a Cococauca, observamos que en los últimos años se han intensificado las agresiones y los riesgos por acciones violentas contra estas comunidades. Esto ocurre simultáneamente con la coyuntura de negociación, reincorporación e implementación del acuerdo de paz suscrito por el Estado con las FARC-EP. Por este motivo, PAS y PI deciden realizar con los miembros de la Unidad Técnica de Cococauca y del Consejo Comunitario del Río Guajuí, el análisis y valoración de los riesgos que afrontan las comunidades en estos territorios. La investigación analiza la complejidad de las violencias y relaciona los factores económicos, políticos, culturales-espirituales con la actuación y la mutación de los actores armados. Todo esto, permite identificar, clasificar los riesgos en un conjunto de dimensiones interdependientes.

Al mismo tiempo, posibilitó el reconocimiento de potencialidades inscritas en las prácticas materiales y simbólicas con que ha resistido la ancestralidad afrocaucana históricamente. El producto de esta investigación está recogido en el documento *Los riesgos de los defensores del derecho a la tierra y el territorio en el escenario de posacuerdo de paz en Colombia. Una mirada desde la región.* Por esta razón, remitimos a los lectores a dicho estudio y no lo incluimos en esta elaboración. Lo que debe quedar claro es que esta lectura de la realidad, constituye el punto de partida para la elaboración de la Ruta de Autoprotección, que aquí se desarrolla y que expresa un esfuerzo más de PAS y PI, para la construcción de una respuesta en protección desde y con las mismas comunidades afectadas.

2. FUNDAMENTOS ORIENTADORES DE LA RUTA DE AUTOPROTECCIÓN COLECTIVA

Entendemos por fundamentos los elementos sobre los que se apoya la propuesta de la ruta, son la base sobre la cual tiene y adquiere posibilidades de materializarse en las relaciones cotidianas de los habitantes del Río Guajuí. Tres fundamentos estructuran la propuesta: espiritual, cultural y filosófico, la ecosofía popular.

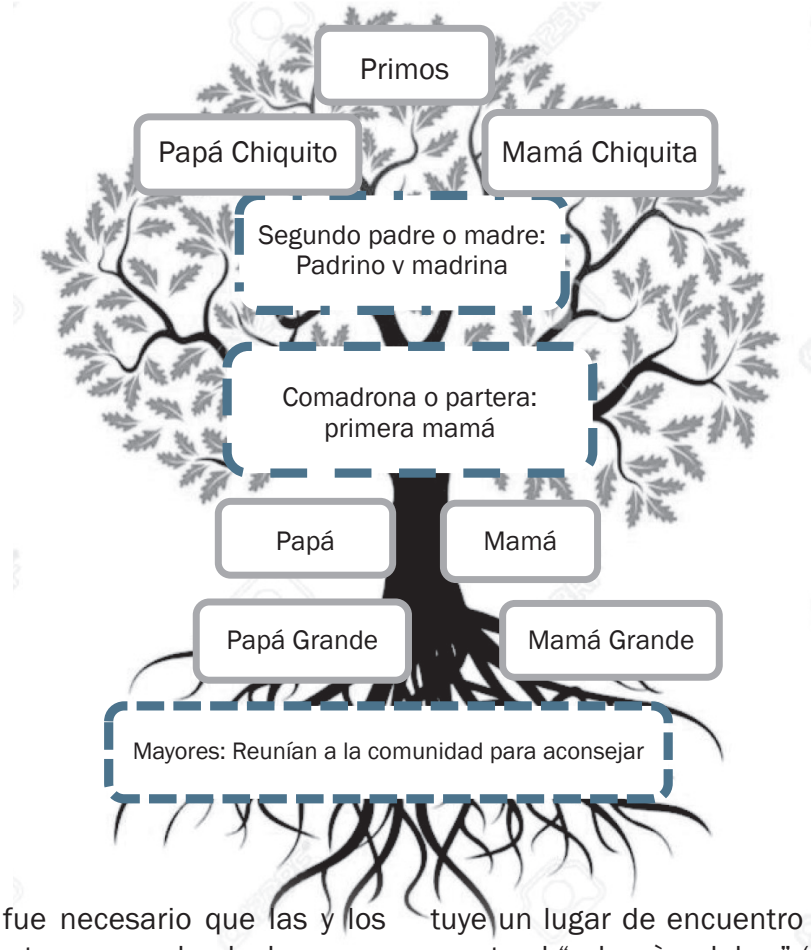
Las manifestaciones de violencia histórica a la que se ha sometido al pueblo afro de esta subregión ha generado rupturas de los vínculos ancestrales que los cohesionan y les permiten la actuación colectiva, uno de los elementos centrales que caracteriza la cosmovisión afrocaucana es el parentesco, vínculos que no logran ser explicados solamente bajo el concepto occidental de familia extensa, sino que construyen un tejido familiar más amplio al darle un lugar preponderante a los mayores, padrinos y comadronas en la formación de los sujetos sociales.

El sujeto colectivo del pueblo afro es construido a partir del tejido familiar, y no necesariamente por la conexión geográfica, que definen vínculos que le asignan al hombre y a la mujer negra, papeles preponderantes dentro de la estructura organizativa de las comunidades y en la regulación de los conflictos sociales, como se evidencia en el árbol de parentescos en la siguiente página:

Los señalados de color gris corresponde a los familiares consanguíneos y los azules no necesariamente son parte del linaje, sino que hacen parte de los vínculos familiares que se construyen en la vida comunitaria, por ejemplo, el padrino y la madrina son considerados el segundo padre y madre, son los únicos que pueden salvar de la tunda (un espíritu de control social para evitar que los niños se adentren solos a la selva). Cada vez que el ahijado se encuentra con ellos, debe pedir la bendición y rezar el bendito; y la comadrona o partera es considerada la primera madre, porque es la primera persona que recibe a las personas en el mundo. Esto evidencia la red compleja y el entramado de significados, donde los diferentes miembros de las comunidades se interrelacionan y definen el papel de la vida social, política y comunitaria.

Esta gran familia al interior de la comunidad tiene unas representaciones simbólicas, solidarias, de cuidado y de respeto que le dan sentido a la cultura y la sobrevivencia como pueblo. Este es un elemento central para entender la cultura y la forma en la que se relacionan; en esta red amplia todos los miembros juegan un papel equilibrado en la crianza y regulación de los conflictos cotidianos de la comunidad; pero también evidencia que el conflicto armado rompió esta gran red, en palabras de ellos: “cada vez que un miembro del Guajuí ingresa a un grupo armado, le deja la puerta abierta para que ingresen a nuestra red, porque es nuestra familia”.

Este elemento central de la cultura afro, condujo a revisar continuidades y rupturas de los referentes de sentido del Consejo Comunitario del Río Guajuí



y, en este caminar, fue necesario que las y los conviteros se reencontraran con las luchas, que se entretejen y reconstruyen con la historia del pueblo negro y su estrecha relación con su africanía, mostrando que la defensa de este pueblo es milenaria, que va más allá de un país y de un continente, unidos por la gran familia negra y la estrecha relación entre vivos y muertos, los animales, los minerales, el río y el mar, todos juntos representan un nudo indisoluble.

En este sentido, se puede hacer la relación con el árbol de baobab, elemento central de la espiritualidad africana que debe ser retomado, también conocido como árbol botella, se encuentra principalmente en las zonas semiáridas del África y puede alcanzar a vivir más de mil años. En algunos lugares de África es comúnmente denominado como el rey de los árboles, debido a todas las virtudes que de él provienen y por otras de orden místico.

La relación entre baobab y la sociedad africana se teje en torno a una práctica ancestral que constituye un lugar de encuentro denominado comúnmente el “arbre à palabre” (árbol para palabrear, charlar), un espacio para discutir sobre la política y la sociedad (Zapata Olivella, 2002). Esta idea referente al baobab es comprendida como espacio de armonización, de diálogo y convivencia que es y puede ser identificado por la comunidad como lugar sagrado del territorio.

La familia de hombres vivos, sus muertos y el árbol de baobab, conectan el mundo africano con el afrocaucano, dado que el árbol de caucho ejemplifica la familia negra extensa por la cantidad de capas que tiene y el tiempo de sobrevivencia, que constituyen una red natural de comunicación y vínculos que se construyen como comunidad y pueblo. No es la familia nuclear que se comprende en Occidente integrada por papá, mamá e hijos, tampoco es posible explicarse solamente por las representaciones de una familia extensa (padres, abuelos, tíos, primos y consanguíneos), como se observó en el árbol de parentescos.

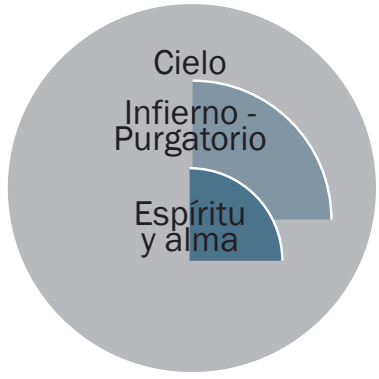
Desde esta filosofía, el fundamento orientador de carácter espiritual es el *muntú* (personas negras), que se retoma de la estructura de la novela de Zapata Olivella *Changó el Gran Putas*. Este concepto contempla la coexistencia de seres humanos, animales, plantas, minerales y los objetos que sirven al hombre. Sobre el muntú, Mina (2003) sostiene que "hay una interacción siempre presente entre todos los reinos y las criaturas de la tierra, que se extiende a aquello que no alcanzamos a percibir" (p. 133). Rescataremos como rasgo considerable la interrelación de los diferentes componentes de esta filosofía, puesto que Zapata Olivella le asigna un valor especial en la estructuración de su propuesta, entrecruzando la historia y la literatura a través de las categorías Kintú = animales, Kuntú= forma de ser, Hantú = minerales y Muntú =personas.

El fundamento espiritual de la ruta es entonces el concepto de muntú, que es un concepto que alude a la familia, de personas vivas y sus muertos, hermanados con los animales, los vegetales, los minerales. Como expresa el propio Zapata, este es un gran elemento cohesionador de los parientes y la comunidad afrocolombiana.

Las comunidades no se conforman artificialmente, sino en procesos abiertos, construyéndose y siendo con otros, a través de diálogos y prácticas culturales, que le dan sentido a sus relaciones familiares, culturales e identidades ancestrales diversas.

La matriz colonial impuesta por Occidente ha implantado imaginarios sobre la forma de las relaciones de los afros y los vínculos con el territorio y sus comunidades, haciendo aseveraciones que generan exclusión y segregación como: "los negros por naturaleza son conflictivos", "ellos no pueden construir entre ellos", "lo único que les interesa es el dinero", ocultando así la responsabilidad de la sociedad al incentivar practicas violentas que fracturan el tejido colectivo, que les ha permitido sobrevivir históricamente y resistirse a ser extinguidos. Este enfoque convoca a las instituciones con responsabilidad de la protección a reconocer, aceptar y reparar el daño causado en estas comunidades.

La relación entre los vivos y los muertos y el sincretismo religioso con el que dialoga la filosofía africana, le da sentido a la forma de explicar el mundo y la existencia, a partir de tres formas: la religión, la ciencia y la filosofía. La primera intenta conocer la realidad a través de la fe, la segunda intenta conocer la realidad por medio de la experimentación y la última conoce la realidad a través de la razón y busca desentrañar el sentido que tienen los seres para el hombre. La cosmovisión afrocaucana está atravesada por estos tres elementos, que junto con ellos y ellas se explican en el siguiente gráfico:



El alma: Es el espíritu de una persona muerta, cada una debe transitar por el purgatorio, donde según ellos se debe *pagar los errores cometidos en la vida,* con algunas variaciones de lo que se conoce en el mundo católico, las equivocaciones están asociadas al uso de elementos culturales para tener algún tipo de beneficio personal o hacerle daño a alguna persona, como lo era hacer el credo al revés, o rezar la oración de la hormiga, del viento y del duende[1] .

Si una persona está agonizando, ese enfermo no puede estar solo por lo que la comunidad va hacerle oración toda la noche, si alguno de los acompañantes se duerme esa persona muere. Así mismo, la persona que está a punto de morir debe quitarse todos los objetos de oro, si no su agonía será muy larga y su alma demorará más para purificarse.

Cielo: Es el lugar donde llega el alma cuando ha logrado purificarse, ha transitado el espacio ritual y lo que ellos llaman purgatorio.

1. No se explica, hace parte de los secretos del mundo mágico espiritual que no puede ser contado.

El ritual: Definido como un sistema de significantes transcendentes tanto para la comunidad como para el ser muerto, cuya finalidad es lograr que el fallecido pueda transitar los diferentes estados reconocidos en su cosmovisión y que la comunidad quede tranquila al despedir esa vida. El tiempo que destinan a la velación de la persona muerta es determinante, pues nueve noches con sus nueve días les permiten saber si realmente murió o no. Los elementos simbólicos son centrales tanto para la comunidad, como para el alma de la persona fallecida porque les ayuda a descansar y conectarse con los ancestros, por eso consideran que la comunidad debe ayudarle a transitar.

Este momento está acompañado por una cantidad de elementos con los que se adorna el lugar donde se lleva el ritual, debe ser adornado de blanco, este color simboliza pureza, los miembros de los consejos comunitarios acompañan rezando rosarios y letanías que ayudan a espantar los malos espíritus. El lugar del velorio se adorna con moños morados que representan la muerte, las velas son la luz que debe acompañar al muerto, junto con las flores, las estrellas y el sol. También colocan un vaso de agua considerando que mientras el alma deja completamente el cuerpo le da sed. Todo el ritual mortuorio es definido por ellos como una forma de humanizar el dolor.

La última noche: El último día de la novena es en honor al muerto, durante toda la noche las mujeres cantan alabaos y los hombres las siguen, aunque están en una mesa jugando dominó, mientras rotan viche (bebida ancestral del Pacifico hecha a base de caña de azúcar); a las cinco de la mañana recogen todos los objetos y los llevan cantando a la tumba del muerto. Es la forma en la que se despiden y ayudan al alma a pasar rápidamente por el purgatorio, con las oraciones, los elementos simbólicos y la compañía del pueblo. Todos los rituales están cargados de sentidos que implican despedir una vida que ha aportado tanto a la comunidad y al pueblo.

Los alabaos de la última noche son una despedida para el espíritu de la persona que hasta ese momento ha estado presente en el novenario. Cuando concluye el rito mortuorio, se deshace la tumba y el altar arreglado para la ocasión, se apagan las luces y se cierran las puertas y las ventanas; en este momento el difunto inicia una nueva etapa en su trayectoria existencial. Este rito demuestra el vitalismo espiritual africano que reconoce la presencia e influencia de los difuntos y ancestros en la vida terrenal.

Por ello, la desaparición de las personas es un elemento de alteración de la cultura. No ver al muerto y no enterrarlo, genera una ruptura entre el mundo material cultural y la comunidad, porque tanto la persona muerta queda en el limbo, como los familiares y la comunidad sufren pues la ven en todas las partes a donde van.

Chigualo: es el velorio que se hace a un niño que muere en la comunidad; este ritual representa la alegría de la comunidad de tener un ángel en el cielo. Por eso, bailan danzas ancestrales como el bunde y la fuga; también hacen juegos en círculos cantando y pasando piedritas.

Los alabaos y los arrullos: Los primeros son himnos de alabanza y los segundos son canciones de cuna. Estas son algunas de las manifestaciones más sobresalientes de la comunidad negra de la Costa Pacífica; son cantos funerarios en honor y memoria de los difuntos, que se realizan durante la noche del velorio, la última noche de la novena y al cabo de un año. Estos cantos se ejecutan en medio de las oraciones. Los ritmos de los cantos varían de acuerdo a la región y a las etnias y están ligados a la cotidianidad de la comunidad afrocolombiana, a sus rituales y a sus festividades religiosas. Los alabaos expresan el duelo por la muerte de un adulto y, a veces, recuerdan la vida de la persona.

Las décimas, los alabaos, los arrullos, los chigualos y todas las expresiones culturales de los pueblos negros del Pacífico tienen una connotación de resistencia. Ellos incorporan el saber ancestral y permiten mantener la cohesión y unidad en medio de las diferentes dinámicas del despojo.

Para la cultura afrocaucana es tan importante la partida como la llegada de una persona a la comunidad y ello se refleja en la existencia de un ritual de bienvenida al mundo, conectando en un solo círculo su existencia.

Primer bautizo: también conocido como agua de socorro, este ritual lo realiza la comunidad. De este espacio no pueden participar las personas que no son casadas, los padrinos son los que echan el agua a los niños, previo a esto, en su nacimiento le cortan el ombligo, el niño que no pase por este ritual no puede participar de un velorio.

Esta relación entre los vivos y los muertos, según la filosofía africana queda expresada en las siguientes palabras: "El baobab había recibido la visita de los Orichas[2] por las tres noches, ahora acogía la palabra de los mortales. En sólo un fugaz instante traspasaron la invisible orilla que separa la vida eterna de los Orichas, del tránsito efímero de los vivos por la tierra. Ni siquiera la vida nos pertenece. Es fuego heredado de los millones de padres que nos han antecedido, para que su sabiduría y experiencia, enriquecida por los vivos, nutran las generaciones venideras" (Olivella, 2014, pág. 36).

Otro elemento central en la cosmovisión afrocaucana tiene que ver con la profunda relación que tiene el pueblo afrocaucano con el río y el mar. El Consejo Comunitario está ubicado sobre Río Guajuí, desembocando en el Océano Pacifico, la marea llega hasta la séptima comunidad de las ocho que integran el consejo comunitario, este movimiento del mar es explicado científicamente como "la fuerza que ejerce la luna y el sol sobre la tierra y las aguas oceánicas, la influencia de la luna es superior a la del sol, por fuerza gravitatoria tierra y luna forman un sistema que gira sobre un sistema de rotación, cuando la luna se encuentra de manera vertical sobre un océano, atrae las aguas y estas se elevan, produciéndose así la marea alta o marea baja" (Lizarazo, 2006, pág. 53).

Este fenómeno es conocido por las comunidades afrocaucanas como puja – coincidente con la marea alta – y quiebra – coincidente con la marea baja – y está intrínsecamente relacionado con las dos fases de la luna que reconocen: luna llena y luna nueva. En la primera se produce la puja y en la segunda la quiebra, aunque distinguen todo el proceso desde que la luna no se ve hasta que va apareciendo por partes y se forma completamente, como se muestra en el gráfico de la siguiente página:

Puja: es el fenómeno vinculado al movimiento que la luna hace con la tierra durante la fase de luna llena, que produce el aumento del agua del río durante siete horas diarias, durante las cuales la marea alta va impulsando una mayor cantidad de agua sobre el cauce.

Quiebra: hace referencia al movimiento que la luna hace con la tierra en la fase de luna nueva, produciendo el descenso del agua del río durante seis horas diarias.

La diferencia entre la puja y la quiebra es que en la primera el agua del río amanece creciendo y en la segunda amanece descendiendo. Estos fenómenos son esenciales y determinantes a la hora de navegar en el río y desarrollar las actividades agrícolas y de pesca, ya que, cuando el agua ha alcanzado el nivel más alto durante la puja los pesqueros no pueden desarrollar su actividad, ellos consideran que son las vacaciones, en estos días están en sus casas remendando las mallas.

Estos tres elementos (parentescos - relación vivos y muertos - río y mar) evidencian una forma particular de entender y relacionarse en el mundo con la naturaleza y lo que no es visible y explicable para la razón, este pensamiento y ciencia ancestral, les ha permitido mantener conocimientos que aún no pueden ser explicados por la razón occidental.

Ecosofía popular

Retomamos la ecosofía como elemento constitutivo de la convivencia de los afrocaucanos con la naturaleza en términos de ecosofía popular, evocando así la fuerte inscripción de lo ecológi-

2. Según la religión africana yoruba, son divinidades.

co en sistemas filosóficos locales, como lo señala Zapata Olivella.

La ecosofía es un modo de estar el mundo, de percibirlo. Un saber práctico que transforma la conciencia y la integra a la unidad de la vida, haciendo del sujeto-objeto-medio un continuo. La ecosofía deberá entenderse como la propuesta de un paradigma capaz de articular la realidad social y la realidad natural, que mira el todo y entiende que el ser humano no es el centro jerárquico del ecosistema, facultando entonces acceder a la racionalidad ecosistémica y permitiendo fracturar la imagen de reyes de la creación, pues en los ecosistemas no hay centro, ni quien ordene u obedezca. El ecosistema es pluricéntrico y reconstruye a cada instante, desde cada uno de sus centros, toda la cadena viviente (organismos vivos).

Se entiende la ecosofía popular como una relación ética de cuidado con la vida y todo lo que ella implica, en la perspectiva que lo plantea Adela Cortina (2013) cuando afirma que el cuidado no sería una técnica , sino un nuevo paradigma de relación con la naturaleza, la tierra y los seres humanos; en vez de ser dominadores, ser cuidadores, esta actitud haría realmente posible la sostenibilidad de la naturaleza (p.65), entendida esta como el mantenimiento de las condiciones de reproducción y coevolución, teniendo siempre presente a las generaciones futuras que tienen derecho a un planeta habitable.

También en la idea de Leonardo Boff cuando en la Carta de la Tierra menciona que el planeta, nuestro hogar, está vivo con una comunidad singular, donde las fuerzas de la naturaleza promueven que la existencia sea una aventura exigente e incierta, pero la Tierra ha brindado y brinda las condiciones esenciales para la evolución de la vida. La capacidad de recuperación de la comunidad de vida y el bienestar de la humanidad dependen de la preservación de una biósfera saludable, con todos sus sistemas ecológicos, una rica variedad de plantas y animales, tierras fértiles, aguas puras y aire limpio. Por tanto, el medio ambiente global, con sus recursos finitos, es una preocupación actual y recurrente a todos los pueblos del planeta tierra; lo que hace urgente la protección de la vitalidad, la diversidad y la belleza de la tierra que se torna entonces en deber sagrado.

Este deber sagrado se cumple desde la promoción del saber popular que las comunidades afrocaucanas tienen sobre la naturaleza, los ciclos vitales y el cuidado del territorio. La ecosofía popular es entonces un fundamento que contribuye a la convivencia de los afrocolombianos con la naturaleza y a la defensa del territorio. Con estos saberes prácticos se transforman e integran las comunidades, haciendo del territorio un espacio vital para realizarse como sujeto colectivo.

3. LOS ACTORES DE LA RUTA

Tres son los sujetos que actúan en la ruta: el sujeto colectivo, las y los conviteros defensores de derechos humanos rurales y la Mesa Étnica Territorial de Paz.

3.1 El sujeto colectivo

Las comunidades negras y los ascendientes afrocolombianos, tal como lo establece la Ley 70 de 1993, corresponden al "conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación campo-poblado, que revelan y conservan conciencia de identidad que las distinguen de otros grupos étnicos". Es decir, todas aquellas personas que se autoidentifiquen como miembros de la comunidad negra y que mantienen las prácticas sociales y culturales tradicionales son susceptibles de reconocerse como parte del sujeto colectivo de un Consejo Comunitario de comunidades negras.

La identidad negra en Colombia tiene un componente de identidad cultural que no necesariamente es compartido por todas las personas que tienen ascendencia, y se reconocen, como afrocolombianos (sentencia C-169 de 2001). Este componente étnico se funda en unos vínculos históricos con un territorio; unos modos específicos de apropiarse, de convivir y aprovechar el territorio; una historia colectiva en ese lugar con tradiciones y valores que distinguen a estas comunidades del resto de la sociedad (OIT, 2009), aunque como lo aclara la sentencia constitucional T-576 de 2014: "La relación de la comunidad con un territorio determinado es indicativa de su identidad étnica, pero no es un factor determinante para confirmar o excluir su condición de titular de derechos étnicos. Aunque las minorías étnicas suelen mantener una relación ancestral con sus territorios que, por lo general, incide en su supervivencia, el hecho de que la población afrocolombiana sea una de las más afectadas por el fenómeno del desplazamiento forzado y las falencias institucionales en la protección de su derecho a la propiedad colectiva impiden asociar la identidad étnica y los derechos que de ella se derivan a que mantengan un vínculo con sus territorios".

El sujeto colectivo se comprende entonces para esta Ruta de Autoprotección como el conjunto de personas afrocaucanas que habitan un territorio, que se reconocen como afros y se identifican con la ancestralidad, las prácticas culturales y la vida colectiva en las formas organizativas propias, que aceptan estas pautas culturales y se reconocen en ellas. Es sujeto colectivo porque, además, reconoce la propiedad colectiva, y la construcción colectiva de un destino común para el territorio y todo lo que el implica.

Las luchas y reivindicaciones de estos sujetos colectivos se tornó en sujetos sociales y políticos cuando toman conciencia de sus raíces históricas, políticas, teóricas y culturales, es decir que podrá constituirse como tal si se reconoce en sí mismo como un "sujeto colectivo que proyecta con un sentido estratégico la disputa por la transformación radical de la sociedad hacia la concreción de la utopía soñada y creada, y de luchar para hacerla realidad construyendo y acumulando desde abajo el poder propio necesario para ello" (Rauber, 2006, pág. 119).

El sujeto o cuerpo colectivo para la comunidad es aquel que se constituye a través de un lazo de compromiso con los componentes afectados por un acontecimiento. Como lo señala Badiou (2006), un acontecimiento puede presentarse como una pequeña disrupción local que trae consigo nuevos 'posibles'. Es decir, un micro acontecimiento comunitario interno o externo puede hacer visible el sujeto colectivo, luego de ser trastocado en su cotidianidad o norma-

lidad social. Este cuerpo social denominado sujeto colectivo es quien determina el proceso comunitario y las realizaciones sociales del espacio y el territorio en el Río Guajuí.

3.2. Las y los conviteros

Los defensores de derechos humanos rurales, reconocidos en el Río Guajuí como conviteros(as), son afrocaucanos que luchan por la defensa del derecho a la vida, a un territorio colectivo, a su autonomía, el respeto a sus autoridades propias y formas de gobierno. La protección de los DDHR-Conviteros(as) consiste en la salvaguarda de las condiciones para que puedan sobrevivir como pueblo y potenciar sus luchas. Ellas y ellos son personas de las comunidades cuya finalidad es la convivencia en paz con desarrollo territorial, en medio de una guerra que parece no terminar a pesar de la reincorporación de las FARC-EP y de las políticas depredadoras de despojo que afectan no solo el territorio y la cultura, sino las formas de relación y las acciones colectivas encaminadas a su protección como pueblo.

En este sentido, la naturaleza del defensor de derechos humanos colectivo afro está centrada en la defensa del territorio, la naturaleza, la comunidad, sus prácticas culturales, relatos y espiritualidad. Para estos grupos el territorio no es solamente un lugar físico, sino es el espacio donde se encuentran y reproducen los significados simbólicos y rituales que le dan sentido a su identidad. Por ello, cuando se violenta o rompe esta relación con el territorio a causa de las múltiples guerras, se les está violando no solo las libertades individuales, derechos sociales económicos y culturales, sino la posibilidad de conectarse con las formas propias de relación con el territorio, que son vitales a la hora de fortalecer sus procesos comunitarios.

El convite según el reglamento interno del Río Guajuí es:

> ...una herencia de cultura africana que corresponde a diversidad de formas de trabajo colectivo, control social y de defensa de derechos en el territorio. Por consiguiente, un convitero/a es una Autoridad local de la comunidad integrado por el Consejo Comunitario que apoyan y fortalecen el ejercicio del gobierno de la organización étnica. En el convite participan: jóvenes, mujeres y adultos mayores.

Las y los conviteros son cuidadores de la historia de la comunidad y de la ancestralidad en el Consejo Comunitario. Representan el actor social que constituye lo espiritual, lo cultural y la ecosofía popular para mantener activa la Ruta de Autoprotección. Las actuaciones de los actores de la Ruta emanan del Consejo Comunitario, su reglamento y sus diferentes apuestas por el control del territorio y su plan de vida.

3.3. Mesa Étnica Territorial de Paz, METP

La METP es un espacio mixto integrado por consejos comunitarios, organizaciones étnico territoriales y de víctimas de la Costa Pacífica del Cauca, nace ante la preocupación por las situaciones de riesgo y de emergencia que viven las comunidades de estos territorios con la violencia generalizada contra las y los líderes y defensores de derechos humanos, que limitan las libertades básicas de circulación, expresión, asociación, reunión y derechos colectivos.

Ante esta realidad, el pueblo negro de la Costa Pacífica del Cauca, definió esta instancia para impulsar acciones de protección colectiva de los territorios e implementación del acuerdo final para la paz y continuar con el legado ancestral de defensa de valores étnicos y culturales. En este sentido, este es el espacio que va hacer la interlocución con el Estado, para analizar las medidas de protección colectiva, que deben ser implementadas en este territorio.

Por esto, el camino (Ruta) hacia la seguridad-protección, incluye diferentes estrategias y acciones que pasaremos a explicar conforme al enfoque desarrollado para la Ruta y a cuatro elementos centrales para su realización.

4. EL ENFOQUE DE PROTECCIÓN COLECTIVA, INTERCULTURAL Y TERRITORIAL (EPC).

El enfoque de protección colectiva intercultural y territorial es un marco ético y comunitario que teje las relaciones sociales, culturales, espirituales y políticas del Consejo Comunitario del Río Guajuí. Así, la Ruta de Autoprotección se constituye desde el enfoque de protección colectiva y asume al territorio y la territorialidad como centro de la protección colectiva, reconoce como sujeto a la comunidad afrocaucana que realiza su proyecto vital en este territorio y considera adicionalmente a las familias y sus parientes como encargados del cuidado y protección del territorio.

En este sentido, se aborda la ancestralidad, la cultura propia del Río Guajuí, la vivencia del territorio, la identidad afrocaucana y sus prácticas. Desde este abordaje se constituyen y reconstituyen los vínculos y relaciones colectivas de protección y seguridad del territorio, con todas las presencias del adentro y afuera comunitario, junto a las fortalezas del sujeto colectivo, que permitan la realización vital de todos sus miembros, con sus recursos naturales, su espiritualidad y el respeto y garantía de los derechos del territorio, los derechos ancestrales y los derechos humanos de la comunidad afrocaucana.

Se entiende, en este proceso la interculturalidad como el diálogo entre la ancestralidad y las dinámicas culturales del sujeto colectivo, en el adentro y afuera de realización social, política, económica, espiritual y vital.

- La interculturalidad establece proyectos dirigidos a la transformación de las formas históricas de sometimiento de poblaciones y de imposición de saberes, de tal manera que las relaciones jerarquizadas sean remplazadas por otras de tipo horizontal.

- Apoya la transformación de las formas de opresión familiar, social y política impuestas o tradicionalmente aceptadas

- Apuesta a construir y reconstruir formas de convivencia con los no afrocaucanos y con el afuera comunitario.

- Coadyuva en la reciprocidad en diferentes planos como el económico, cultural, religioso y de intercambio con otras comunidades.

Este EPC, por supuesto, se basa en el enfoque de derechos y por ello reconoce los derechos humanos individuales y colectivos como reclamos ante los titulares de obligaciones. Se centra en las causas estructurales de los problemas y sus manifestaciones.

“En esta concepción el sujeto de derechos, es el colectivo, concreto y corpóreo, que se reivindica y se constituye en un contexto socio-histórico determinado, a través de su lucha social. Esta perspectiva marca una compresión de derechos desde la integralidad e interdependencia desde la territorialidad, la interculturalidad y la subjetividad comunitaria, y no desde el individualismo, la formalidad y la exterioridad de las concepciones jurídicas tradicionales” (Pedraza, Pradera y Pérez, 2018).

Desde PAS-PI se definió la protección colectiva como un conjunto de acciones y estrategias articuladas que permite el desarrollo de los ejercicios propios del sujeto colectivo DDH, en su entorno, con el menor riesgo posible. Con este maro, la protección colectiva se asume como el conjunto de vínculos, relaciones y redes

de solidaridad colectivas que en la dinámica cultural propia del Río Guajuí garantiza la seguridad, protección y defensa colectiva del territorio, que posibilita a las y los conviteros responder a las situaciones de riesgo, permanecer en sus territorios y hacer realidad las aspiraciones de la construcción de paz desde el adentro y afuera comunitario.

La protección colectiva, permite fortalecer sujetos colectivos resilientes, conectados en el cuidado mutuo, que se organizan de forma creativa, resistente y desafían la violencia organizándose desde su cosmovisión y prácticas culturales. Este elemento se constituye desde las relaciones de parentesco, o familia extensa, fundamento de la autoprotección.

El enfoque de protección colectiva intercultural y territorial, toma elementos del enfoque diferencial, en especial los aspectos que identifican las problemáticas y particularidades que generan las discriminaciones y situaciones de amenaza, inobservancia o vulneración de los derechos de las comunidades étnicas, e implica asegurar que se adelanten acciones acordes a las características y necesidades específicas de los grupos minoritarios, tendientes a garantizar el ejercicio efectivo de su derechos.

El Territorio: se asume desde la comprensión del palenquero mayor de Cococauca, Orlando Pantoja, que lo define como:

> ...las comunidades negras en su conjunto vemos el territorio como la encarnación de la vida donde convergen la gente, la armonía, la conciencia y la pertenencia en su máxima dimensión. De allí se desprende que sea el territorio el espacio activamente utilizado para satisfacer las necesidades de la comunidad.
> En complemento a la visión del territorio, es imprescindible decir que existe un espacio vital y articulador que se llama río, nuestra gente negra del concierto nacional lo viven como un aspecto que está estrechamente ligado a la historia, al presente y siempre permanecerá encarnado en el futuro de nuestras comunidades, por consiguiente, merece la mayor atención para trazar políticas.

El elemento natural por donde circula la vida y la existencia en el Consejo Comunitario del Río Guajuí es sin duda su río, entendiendo a este como espacio de uso que no se limita al cauce o corriente de agua. “Los ríos son unidades concretas de creación cultural y organización política” (Grueso y otros 2007). Las redes sociales y las formas en las que se usa y apropia el territorio, hacen parte de lo que denomina Liba Grueso “la lógica del río”, otro nivel de expresión de la cultura en lo productivo y en lo social. En esta lógica, el hombre negro y la mujer negra siguiendo el ritmo y la vocación de la naturaleza, establecen sus asentamientos y sus prácticas de producción en las partes altas, media y bajas del río. De acuerdo también con los ritmos naturales y según la época del año, rotan los oficios de minería, caza, agricultura, pesca y recolección.

Las actividades económicas, de producción y subsistencia, en la parte alta del río son fundamentalmente de minería artesanal, cacería y corte de madera. Hacia la parte media las actividades son de producción agrícola, tumbe selectivo de árboles y algunas actividades de cacería en el monte de respaldo. En la parte baja, que comprende la desembocadura, el énfasis está dado en la pesca y recolección de conchas, moluscos y cangrejos, que se comparte con las actividades agrícolas adecuadas al medio.

Entre todas estas existe una relación del arriba con el abajo y viceversa, y del medio con ambas, caracterizado por una movilización amplia, cuyas dinámicas fortalecen y posibilitan las relaciones de parentesco e intercambio de productos, teniendo en cuenta que la unidad productiva es la familia dispersa a lo largo del río (Grueso, 2010). El río es entonces también sujeto de protección colectiva articulado al sujeto colectivo que debe ser cuidado y regulado por la comunidad

De esta manera la Ruta de Autoprotección a partir del enfoque de protección colectiva intercultural y territorial EPC, deberá observar al sujeto colectivo como centro de su realización comunitaria, con capacidad de goce efectivo de todos sus derechos, ello implica la participación de los convitero/as y de todos los actores de la comunidad que pretendan proteger el territorio.

5. METODOLOGÍA

La protección colectiva se asume desde el enfoque y las estrategias metodológicas de la educación popular intercultural. En consecuencia, se establece una perspectiva ética- espiritual definida en función de la construcción y el empoderamiento de las comunidades en situación y riesgo de victimización como *ruta o camino*, decolocación y potenciación de los sujetos corporales, concretos, en lo individual y comunitario. Esto ocurre como procesos multidimensionales de despliegue del sujeto social comunitario constituyente del Pacífico Caucano (en lo antropológico, en lo epistemológico-pedagógico y en lo socio-político). Se trata de una eticidad y espiritualidad del sur, decolonial, que postula desde allí *el diálogo* (alteridad), l*a participación* (no exclusión, convivencia e incidencia) y *construcción del saber* (no hegemónico).

Se ha indicado que método proviene del griego metá-hódos, significando un *camino*, un movimiento, radical e introductorio a lo que las cosas son y se afirma que el descubrir el ser como proceso es un método. Constituye un camino que nos lleva a construir las categorías histórico-filosóficas que nos van a permitir analizar los fenómenos y procesos que constituyen los fundamentos de historia y sociedad (Dussel, 1991). Ahora bien, este proceso implica en todo momento la praxis de liberación/transformación del ser y de la producción del mundo, desde los mismos sujetos que retoman sus raíces de africanía en el contexto del conflicto y globalización en el Pacífico Colombiano actual.

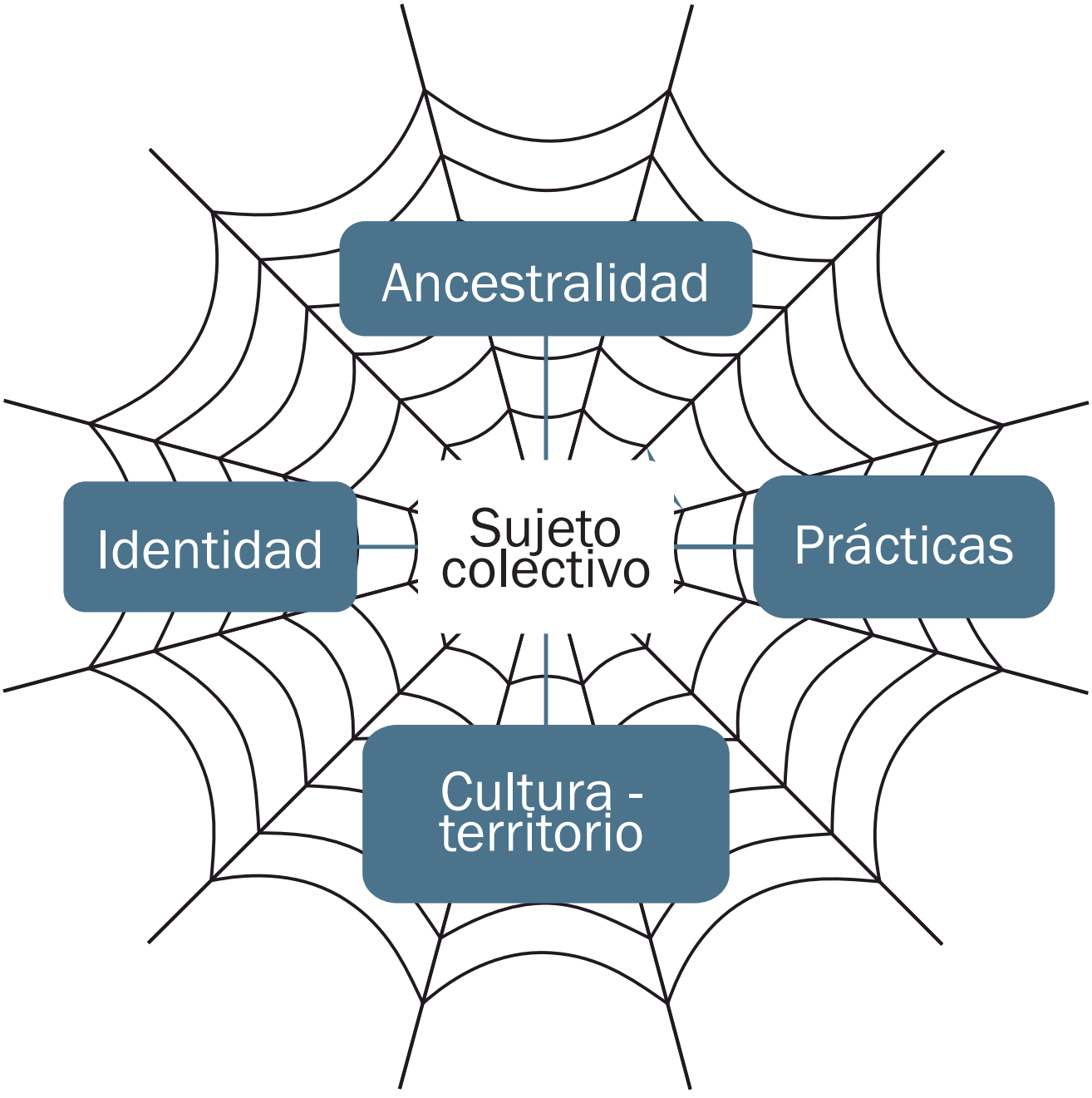
La metodología tiene en su esencia el desarrollo de la capacidad de problematización de la realidad, a través de la *Pedagogía de la pregunta* (Freire, 1986), preguntas que son referentes construidos y revisados permanentemente de forma colectiva. De este modo, dimensiones y preguntas se definen e interrelacionan mediante los componentes de la red: identidad, cultura-territorio, ancestralidad, y prácticas culturales.

Partiendo de la perspectiva metodológica, Pensamiento y Acción Social en alianza con Protection International, es un actor observador participante que acompaña, aprende y aporta a este proceso. Por eso da cuenta del estado de la construcción de la Ruta que se fija en este documento. Se ha hecho la revisión de dos tipos de fuentes para ello. Las escritas que recogen crónicas, comentarios, información periodística, estudios y resultados de investigaciones referidos, directa o indirectamente al municipio de Guapi, al Río Guajuí y a su Consejo Comunitario. Y la revisión de fuentes secundarias para identificar qué se ha documentado sobre esta comunidad. La oralidad, la lingüística y los estudios antropológicos son un referente primordial. A pesar de las limitaciones cronológicas, es posible, gracias a la interpretación de contextos, la comparación de noticias, y la confrontación de tradiciones orales de distinto origen, saber la duración de un hecho o acontecimiento, así como las fechas entre las que se desarrolla.

Es indispensable conocer previamente las bases y los referentes de la comunidad sobre el río y su historia, su cosmovisión, su relación con las antiguas culturas africanas, de la misma forma las y los conviteros y el equipo técnico indagaron por las características y diferencias entre la familia cultural bantú y la yoruba. Las pesquisas y entrevistas realizadas a las comunidades del río se centraron en los cuatro componentes de la ruta.

Los elementos constitutivos de la identidad se trabajaron con la comunidad, a partir de múltiples ejercicios lúdico-culturales y de preguntas claves para provocar dinámicas que condujeran

a establecer aspectos a fortalecer, recuperar y mantener. Estas preguntas orientadoras para el trabajo en comunidad y los hallazgos realizados gracias al trabajo colectivo son los elementos que definen los componentes de la Ruta que se presentan en la siguiente imagen.



6. COMPONENTES DE LA RUTA DE AUTOPROTECCIÓN COLECTIVA

6.1. Identidad

La identidad cultural de las comunidades negras del Pacífico se centra en su particular visión y concepción mágico-religiosa presente en sus relaciones sociales, con la naturaleza, con el universo, con los espíritus y lo sobrenatural. Su visión religiosa resulta de un proceso profundo de deconstrucción de sus paradigmas autóctonos como africanos y de la recreación de una nueva visión cultural que exigió la adaptación de otras costumbres y condiciones de vida, mediante procesos de sincretismo, reinterpretación y transculturación.

De los aspectos a destacar de la identidad está el relato sobre los primeros pobladores de la comunidad de Santa Rosa. Los primeros fundadores de esta comunidad llegaron en 1860. Dos familias: la conformada por Valentín y Matea tuvieron tres hijos: Rosendo, Clementina y Vicente; la conformada por Manuel Domingo y María tuvieron cuatro hijos; Ruperto, Josefina, Concepción y Francisca, de ellos viene la descendencia de los Hurtados, una familia muy reconocida en Guajuí.

Las mujeres vestían bayeta y los hombres barbanilla[3]. Estos trajes eran construidos con un material similar al fique, pero era más fuerte, permitiéndoles mantenerse abrigados. Comían lo que ellos mismos cosechaban y pescaban. Hacían el cambio de mano, es decir, el intercambio de trabajo comunitario. El único medio de transporte que tenían era el canalete. Para viajar hasta Buenaventura lo hacían con remo y vela. Esta era utilizada para identificar el cambio del tiempo. Muchos años después, llegó la esclavitud. Los pocos hombres fueron obligados a cultivar grandes extensiones de plátano.

En algún momento se fueron y regresaron con más esclavos, todos fueron obligados a explotar el oro. A las mujeres las dejaban quedarse en casa, pero debían hacer diez canastos de yaré. La que no alcanzara con la meta, le pegaban en todo el cuerpo con ramas de limón y le echaban sal al cuerpo, para que les ardiera.

El segundo relato es de la comunidad de Concepción:

> Concepción empezó a ser habitada por nuestros ancestros que huían de los esclavistas... dicen las abuelas: ...que esto era un *palenque* a donde muchas personas fueron llegando. Con un material que ellos conocen como margo les dejaron una imagen que han llamado la Virgen de la Paz. La encontraron en una choza cubierta de paja. Es una Santa milagrosa. Cuando no llueve caminan con esa imagen por toda la comunidad. Y entonces, extrañamente al otro día comienza a llover... Desde esa época hasta hoy la imagen se encuentra intacta.
>
> Anteriormente los mayores iban al monte y se alimentaban con pepas de *maite*[4] y de allí fueron a traer semillas de plátano a Tapaje. Cargaban panela para comer, para lograr que se hiciera el trabajo forzado. Concepción se funda a causa del proceso de esclavitud.
>
> Vinieron los amos del Saija, uno se quedó como amo de Santa Rosa y otro de Concepción. Se llamaba Salvador. El otro se llamaba Juan Antonio.

3. La bayeta es una falda larga y la barbanilla es un taparrabos utilizado hasta el año 1960.

4. Es un fruto propio de esta zona.

Estos relatos, evidencian que los habitantes del Guajuí no han construido sus referentes de sentido y su relación con el territorio desde la esclavitud, sino que habitaron este territorio producto de las diásporas "los pueblos africanos iniciaron una diáspora genésica por ríos, mares, islas y continentes. La paleontología confirma este éxodo universal en el Viejo Mundo Paleolítico. Aunque los estudiosos de las sociedades modernas pongan poco interés en este período decisivo de la humidad descendientes directos del Homo Sapiens Africano no debemos ignorarlo, porque esa diáspora refuta todas las teorías y prejuicios actuales sobre diferencias y supremacías entre los hombres" (Olivella, 2014, pág. 44).

6.2 Ancestralidad

Entendemos lo ancestral como todo aquello que tiene que ver con las construcciones que se hacen desde una lógica no moderna, no lineal, no ilustrada. Puede entenderse como un lugar de prácticas de pensamientos, de apuestas, de procesos de revitalización realizados principalmente por grupo o comunidades étnicas.

La ancestralidad es el conjunto de enseñanzas que dejaron las y los antepasados, que se trasmiten de generación en generación, en proceso continuo de crear y recrear, que refuerzan y dan sentido a un colectivo y un pueblo, a su forma de pensar y vivir, estos son anteriores al Estado. Cuando no había Estado, las leyes ancestrales del pueblo negro ya existían ordenando lo propio y mandando respetar lo que es ajeno, se tramitan y transitan de generación en generación por la voz y las palabras de las y los mayores y se guardan en la memoria colectiva, para desde allí ordenar el mundo cultural, político y mágico espiritual.

El Río Guajuí fue comprado por negros a españoles que llegaron a invadir y someter a los habitantes de este territorio, les entregaron gran cantidad de oro y de material precioso de la zona. Ellos, como símbolo de resistencia, decidieron hacer una joya (custodia) en estilo de un pilón o copa de oro con piedras preciosas (rubíes y diamantes), la cual entregaron a los españoles a cambio del río y de su libertad, también hicieron una escritura que soportaba esta compra con letras de oro, que aún reposa en la ciudad de Popayán. De subida al Río Guajuí, en la entrada a la quebrada de Meraji, en una piedra se encuentra estampada una mano, como constancia de la compra del río.

Este relato mítico[5] y los demás elementos de ancestralidad, pasando por el pasado esclavista, deben conducir a una manera más integral de concebir no solamente la protección, sino la reparación, pues reconocer la ancestralidad contribuye a sanar o restituir lo colectivo y simbólico, es decir: lo comunitario.

6.3 Cultura-territorio

La expresión de la cultura-territorio histórico del pueblo negro es el *palenque*, espacio que permitió el desarrollo de una identidad y un ideario para construir gobiernos autónomos. El palenque es un espacio de refugio y libertad creado por los negros cimarrones. Hoy día, el concepto de palenque se referencia, más en términos político-organizativos que territoriales. Un palenque es una instancia política conformada por varios consejos comunitarios de una región.

El territorio deja de ser pensado como un mero recurso económico, para convertirse en el hábitat donde también se realiza la cultura y la identidad. Por ello la defensa del territorio se convierte en un sinónimo de defensa cultural. Pero también al revés: en el cruce de caminos del imperativo de fortalecer la identidad propia y de la necesidad de darle un sustento ideológico y político a sus luchas por la tierra, es que las comunidades negras del Pacífico rescatan su cultura y a partir de la Ley 70 de 1993 identifican el consejo comunitario como el espacio para el desarrollo y construcción de un proyecto de vida propio. El consejo comunitario es una creación legal resultado de la Constitución Política de 1991, apropiado y desarrollado por las comunidades.

5. Se comprende por relato mítico la particular forma de explicar el mundo cultural de los afrocaucanos. Es el sentido que se le da a diversos hechos que no son necesariamente históricos.

El ambiente político cambia a raíz de las innovaciones territoriales, institucionales, sociales y culturales que acompañan la movilización. Se podría hablar de unos procesos "emancipativos" (Rancière, 1998), es decir, de carácter político, basados en las reivindicaciones étnicas y territoriales. Sin embargo, estos procesos se dan sin generar contradicciones que pueden, o no, alimentar la conflictividad en las regiones concernidas, y que pueden ser de varios tipos.

La cultura es un elemento central de la defensa del territorio, los derechos étnico-territoriales se expresan en el reconocimiento de la cultura propia y de la particular relación que las comunidades negras tienen con su territorio y la vida. La cultura de las comunidades negras y todo lo que ella comporta es el bastión de la defensa y lucha por el territorio en el Río Guajuí.

6.4 Prácticas culturales

Por prácticas culturales entendemos las actividades específicas que realizan las personas dentro de un campo cultural determinado, presupone que son espacios sociales que se van abriendo y consolidando históricamente (procesos de secularización cultural). Presupone también que mientras mayor es el nivel de estas prácticas a nivel social, las personas amplían durante estas prácticas y procesos su visión cultural. En estas prácticas culturales incluyen otras formas de expresión y participación no solo las institucionalizadas por la cultura oficial, sino también otras prácticas de la "cultura popular".

El fundamento cultural o *lámpara de la ruta*, se circunscribe a las prácticas culturales más fuertes identificadas en el consejo comunitario y de mayor reconocimiento o añoranza dentro de las y los conviteros. Hablamos por ejemplo de los velorios, fiestas patronales alabaos, arrullos y los chigualos como ritos de fuerte cohesión social

Estas celebraciones recogen ricas expresiones artísticas que permiten percibir "las huellas de africanía" que describía Friedemann y Arocha (1986) como: "sentimientos, aromas, formas estéticas, texturas, colores, armonías, es decir materia prima para la etnogénesis de la cultura negra" (p. 90). Estos autores han señalado la compleja dinámica en los procesos de creatividad y transformación de los sistemas culturales afro-americanos donde han descubierto la presencia y la participación de elementos sincréticos de raíces africanas, europeas e indígenas (p. 36). Por su parte, Manuel Zapata Olivella afirma que la sabiduría y la experiencia de las y los ancestros fueron convertidas en normas por los esclavos. Esta tradición fue como una "silenciosa lámpara" que guió su comportamiento vital y los ayudó a confrontar en forma creadora la insensatez de sus amos.

De estas expresiones culturales se retoman aquellas que son centrales para la cohesión del sujeto colectivo como las festividades-sincréticas de cada poblado y las fechas de celebración religiosa y comunitaria que permitan la socialización y rescate de la cultura y la vida colectiva.

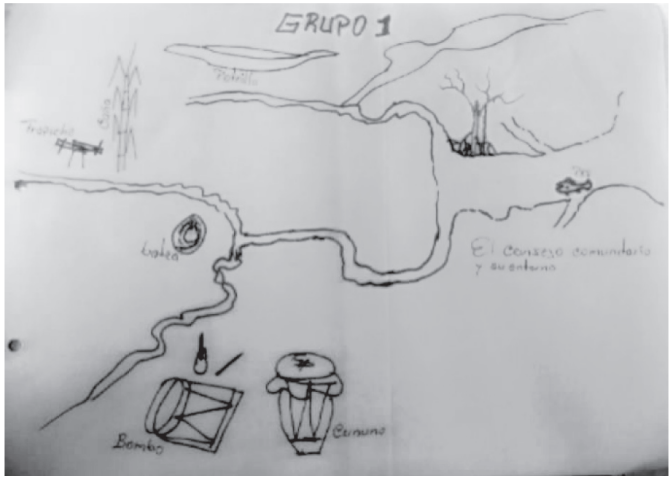
En esta perspectiva se asume que ciertas prácticas culturales son centrales para la protección colectiva (los cementerios, las fiestas patronales, las trenzas, la pesca, la minería, el trapiche, el potrillo, el bombo, el cununo, el baile, los juegos tradicionales y la relación con objetos tradicionales), presentes en la vida cotidiana contienen la posibilidad de construir estrategias de autoprotección-protección colectiva.

Las y los conviteros reconocen las prácticas culturales como capacidades[6] con las que cuentan para disminuir la vulnerabilidad, también se transforman en la manera que tienen de recomponer la fragmentación comunitaria y activar la vida en comunidad, ya que fortalecen los referentes de sentido y de pertenencia, ejemplo de ello es la construcción de décimas y alabaos donde expresan sus resistencias y lucha ancestral por el territorio.

En este sentido, las medidas de protección colectiva están encaminadas a utilizar las prácticas

6. Según la teoría del riesgo, la capacidad hace referencia a los puntos fuertes y a los recursos que tiene un grupo o persona para conseguir un grado razonable de seguridad. En este sentido, las prácticas culturales los cohesionan como sujeto colectivo y se convierte en elemento de disuasión en un contexto de incertidumbre.

culturales como el instrumento principal para fortalecer los referentes de sentido común, la participación en la toma de decisiones colectivas, control territorial, autonomía y gobierno propio. Esto debe conducir a una manera más integral de concebir no solamente la protección, sino la reparación, pues esta requiere sanar o restituir lo colectivo y simbólico, es decir: lo comunitario. La siguiente cartografía del Consejo Comunitario del Guajuí, muestra la importancia de estas prácticas en la vida cotidiana de las comunidades.



Este territorio colectivo está integrado por ocho comunidades, que desarrollan diferentes actividades de producción agrícola, navegando desde Guapi por el Río Guajuí hacía al norte se encuentra con las comunidades de Joanico, Limones y Quiroga, que viven de la pesca, después sigue Carmelo, San José, San Antonio, Santa Rosa y Concepción, que viven de la minería, todas tienen cultivos básicos de pan coger, en las cinco primeras algunos miembros cultivan coco.

Estos elementos en materia de protección son considerados esenciales. Las y los conviteros plantean que ellos deben aprender a leer estos cambios en clave de autoprotección, por ejemplo, cuando el río se encuentra en quiebra las comunidades de Santa Rosa y Concepción del Consejo Comunitario han establecido que quien no sea de estas comunidades no puede transitar el río por el grado de dificultad que implica, esto les ayuda a realizar el monitoreo del movimiento o ingreso de las personas extrañas y sobre todo de los actores armados. De igual manera, estos elementos son fundamentales para entender las dinámicas comunitarias y la realidad productiva.

Cementerios: Es un elemento sagrado en la protección de las comunidades, ellos aseguran que cuando una comunidad no cuida sus muertos, puede ser fácilmente desplazada del territorio y es muy difícil que logre retornar, ejemplo de ello es la comunidad de Codicia del Consejo Comunitario de Guapi Abajo, que ha intentado retomar tres veces, pero no logra quedarse en el territorio.

Fiestas patronales: Estos espacios son muy importantes en la vida social y cultural de las comunidades. Cada comunidad del Consejo Comunitario tiene un santo vinculado al mundo católico. Estas celebraciones evidencian el sincretismo religioso que el pueblo afrocaucano logra hacer, vinculando a estas festividades elementos del mundo católico con su mundo mágico espiritual, logrando conectar los sentimientos colectivos de alegría por la vida en comunidad. Los miembros de las comunidades se preparan para recibir en sus casas a los integrantes de las ocho comunidades, esta es una de las acciones colectivas donde más se articulan como sujeto colectivo, el siguiente gráfico evidencia la relación que existe entre los Orichas y el santo patrono:

Comunidad	Santo de la fiesta patronal	Oricha	Función
Juanico	Fiesta de la Niña María	Candelo	Protector de los desvalidos
Quiroga	La Trinidad	Olofin	Es el contacto de los hombres con los Orichas
Limones	Sagrado Corazón de Jesús	Odumare	Abre los caminos a los muertos para reencontrarse con sus ancestros
Carmelo	Carmen	Agú Balendyó	Patrón de los guerreros y militares
San José	Fiesta de San José	Barón del Cementerio	Guardián de los cementerios
San Antonio	San Antonio	Oshún	Protectora del amor, espiritualidad, delicadeza y finura

Manglares: Es la cuna de la protección de los productos (piangua, cangrejos, crustáceos e iguana) es un lugar donde se concentra el 85% de la pesca, aunque este lugar está rodeado de sentidos espirituales. Diviel es el espíritu que controla la tunda y se encuentra en este lugar, cuando la naturaleza es agredida aparece como un elemento físico.

Plantas medicinales: Curan el espíritu de maleficios, fantasmas, miedo y el cuerpo de enfermedades. Así es como los nacidos se curan con plantas de gallinazo, altamisa, botella curada y salvia; los cólicos menstruales con matarratón; la leishmaniasis con el huaral. Con plantas medicinales también curan otras enfermedades como: fiebre, gripa, dolor de cabeza, males de hígado, de riñón, asfixia, asma, presión arterial, migraña y mala mirada, entre otras.

Marimba: Conecta con la naturaleza y los ancestros.

Currulao, bambuco, fuga: Son bailes que conectan con el territorio y la cultura.

7. AUTOPROTECCIÓN COLECTIVA PARA EL PUEBLO AFRO

Avanzar en este proceso implicó, entender la manera en que los miembros del Guajuí ven, asumen el riesgo y la protección colectiva, a partir de su cosmovisión, sus identidades individuales y colectivas. Llevó a una mirada distinta de ver y analizar sus luchas, sus temores, pero sobre todo generó vínculos de confianza que facilitaron romper los miedos instalados como dispositivo en las comunidades, que hoy inhiben la palabra, la denuncia y la acción colectiva, para encontrar caminos que activen la vida comunitaria para el cuidado mutuo.

Esto provocó un reencuentro del sujeto colectivo consigo mismo y con su quehacer individual y colectivo, con sus prácticas, experiencias y sus posibilidades, con su entorno y su cultura, ya que los cambios solo son posibles con actores sociales que se asumen, creen en sí mismos y en lo que son capaces de transformar en sus comunidades. El Enfoque y la Ruta de Autoprotección Colectiva, fueron construidos desde la práctica y la teoría de un conocimiento al servicio de la reactivación, potenciación y protección de la vida en comunidad.

Se concibe activar esta ruta, desde el reconocimiento de prácticas ancestrales centradas en la relación cultura-territorio, que hagan posible la correlación de los procesos de ancestralidad, sujeto colectivo e identidad, los cuales están en la base del fortalecimiento de capacidades del tejido social y asociativo; es decir, en sus vínculos comunitarios.

A partir del reconocimiento de los vínculos comunitarios y las líneas de parentescos se establece la primera etapa de activación de la Ruta de Autoprotección. Esta consiste en reconocer los riesgos e identificar las posibilidades de unidad comunitaria y visibilización de las principales fortalezas del Consejo Comunitario y de sus conviteros(as).

“Contrariamente a lo que se sostiene a menudo, no conviene creer que es el riesgo, muy grave en efecto, el que impide a muchos resistir. Es, por el contrario, el no-pensamiento de la situación el que impide el riesgo, es decir, el examen de las posibilidades. No resistir, es no pensar. No pensar, es no arriesgarse a arriesgar” (Badiou, 1982, p. 54).

No existe una definición consensuada del riesgo, mientras que para Ulrich Beck (2010), el riesgo es “el deterioro, la descomposición y el desencantamiento de los magmas de sentido colectivo y de determinado grupo, pertenecientes a la cultura de la sociedad” (p. 204). PI, asume su definición como acontecimientos posibles, sean lo inciertos que sean, que causan daño” (Eguren y Caraj, 2009, p. 29). En este ejercicio de construcción de la Ruta de Autoprotección, las y los conviteros definieron la manera en la que comprenden el riesgo en las siguientes palabras: “entendemos el riesgo; como todo aquello que nos hace vulnerables, nos pone en un estado de gripa con nosotros y con nuestra comunidad” (talleres con conviteros, 2018).

Así, se fue poniendo la palabra en sintonía de una enfermedad transitoria, que puede ser curada, siempre y cuando se dispongan a ser sanados, no son portadores del riesgo naturalmente, las amenazas que hoy enfrentan son producto de la sistematicidad de violencias, que se han instalado en sus territorios, para empezar a tejer la atarraya de sanarse juntos y juntas, asumiendo que es posible, si se vuelve acudir a la cultura, que es la que les potencia el poder comunitario, que necesitan para proteger el territorio.

En este sentido, para las y los conviteros fue muy importante tomar sus capacidades culturales para construir narrativas (alabaos, décimas y coplas) como símbolos que alimentan el sentido de pertenencia y la defensa del territorio y de su cultura, al igual que les permiten poner la palabra en función de lo que sienten, frente a las amenazas que han vivido; por eso construyeron las siguientes composiciones.

Comunidad de Concepción

Ya vienen subiendo
Cae, cae
A sacarnos de aquí
Cae, cae
Después que nos maten
Cae, cae
Nos vamos de aquí
Cae, cae
Ya viene la noche
Cae, cae
Vamos a trasnochar
Cae, cae
Si nos dormimos
Cae, cae
Nos pueden sacar
Cae, cae
Somos conviteros/as
Cae, cae
Yo me quedo aquí
Cae, cae
Porque en concepción
Cae, cae
Fue donde nací
Cae, cae
Esta es mi tierra, porque
Aquí nací, hoy después
De muerto, yo me voy de aquí
Cae, cae
Soy afrocaucano, porque
En Cauca nací, ni porque me
Ataquen me voy de aquí
Cae, cae
Nosotros somos los
Conviteros del Río Guajuí
Estamos en concepción
Y no nos vamos a ir
Cae, cae
Invoquemos ya a nuestros
Ancestros, para que nos cuiden
Ellos son divinos guardianes
De nuestro destino
Cae, cae
Somos conviteros/as
Cae, cae

Comunidad Santa Rosa

Desde que te vi llegar del cielo
Perdí la paciencia, a los conviteros
De Santa Rosa, no nos visita nadie
Sin inteligencia
Somos 86 Conviteros
Desde Joanico hasta Concepción
Para defender nuestro territorio
De amenazas y vulneraciones
Todo aquel que llegue aquí
A los Conviteros debe preguntar
Porque, si nos viene a mentir
No los vamos aceptar
Qué alta es la luna
Tomando las cordilleras.
Yo quiero que a los conviteros.
Todo el pacífico los vea

Comunidad de San Antonio

Es algo muy importante
El rescate de nuestra cultura
Herencia para los nuestros
Con nosotros sí perdura
Cuando bailo currulao
Me siento tan satisfecho
Salto con tanta alegría
Que hasta se infla el pecho
Hoy estamos visitados
De gente que no conozco
Prepárense compañeros,
Cuidado les pica el mosco
Llegaron los conviteros
A invitar a una reunión
Es algo muy importante
El rescatar la cultura
Herencia para lo nuestro

Con nosotros si perdura
Cuando bailo el currulao
Me siento tan satisfecho
Salto con tanta alegría
Que hasta se me inflama el pecho
Hoy estamos visitados
De gente que no conozco
Prepárense compañeros
Cuidado les pica el mosco
Ustedes, llegaron armados
Apuntando con su cañón
Y nosotros tuvimos que
Irnos alejándonos de
Nuestra región
Actores armados
Pongan mucho cuidado
Y usemos estrategia para
Que no los vayan a sacar
Los grupos a la fuerza

Comunidad de Joanico
Somos resistentes
Nos tratan de guerrilleros
Porque queremos progresar
La gente de nuestro pueblo
No nos dejan avanzar
Somos gentes muy pensantes
Y podemos caminar con la ayuda del gobierno
Construiremos la paz
Somos conviteros
Estrategia organizativa
Con que queremos resistir
De forma cultural
Presentándonos como alternativa

Ser convitero
Esto de ser convitero
Es una buena tarea
Unirse a toda la gente
Para ganar la pelea
Llegaron los conviteros
A invitar a una reunión
Alguna gente no viene
De esta región.

Comunidades de Quiroga y Limones
Víctimas de la guerra – Mi hermano que se fue
Fuimos víctimas de la guerra
No queremos repetir
Si vuelven los guerrilleros
Tenemos con que resistir 86
Conviteros, no nos dejamos
Destruir
Somos tantas autoridades
Somos de aquí
Protegemos el territorio
Para no dejarnos ir
Se fueron los guerrilleros
No sé quién va venir
Sea el que sea
Lo sacaremos de aquí
Con la ayuda de Yemayá
Los podremos destruir
Me desplazaste de mi casa
Con rumbo a Jerusalén, pero
No puede alcanzar ni con la
Ayuda de la Ley.
Cuando llegué a la cultura
Me encontré con mi comadre
Repartiendo la comida
Que todos estaban con hambre
Que los ángeles me protejan
Con el chigualo los potencia
Para que estén en el cielo
Y me den su sacramento
Del Río Guajuí venía
Bajando por la mitad
Por causa de la balacera
Al agua me iba a ti

Medidas de protección colectiva

El Consejo Comunitario del Río Guajuí tiene fracturado su tejido colectivo, organizativo y a nivel de lucha política y social y, en las ocho comunidades que lo integran, se ha instalado el silencio, la cooptación de sus autoridades y el despojo, esto les ha robado la palabra, el encuentro y la unión,

minimizando la fuerza potencial que tienen como pueblo, sus luchas y las batallas ganadas. Por ello, el proceso de construcción de esta Ruta, fue escenario para la reflexión entre las y los conviteros, máxima autoridad étnica, posibilitó que volvieran a verse y nombrarse como colectivo negro, desde su gran familia africana, que reactivaran la esperanza y la posibilidad de seguir luchando y defendiendo el territorio, donde para ellos no es posible proteger la vida sin él. Por esto la protección colectiva surge como una oportunidad de remendar la red, la palabra común, la solidaridad, la convivencia y la autonomía del sujeto colectivo.

Con este punto de partida, o, las medidas de protección definidas por las y los conviteros, se clasificaron según el marco de análisis construido desde la línea de protección y seguridad de PAS-PI para analizar la protección colectiva "dimensión personal, dirigida a proteger la vida y la integralidad del sujeto social, dimensión territorial, orientado a preservar el espacio de actuación, dimensión organizativa, dirigida a garantizar la existencia y actuación de sujeto colectivo y cultural- espiritual orientada a garantizar las prácticas culturales" (López, 2017, p. 23).

8. HERRAMIENTAS JURÍDICAS DE APOYO Y CONCRECIÓN INSTITUCIONAL DE LA RUTA

El Plan de Acción Oportuna, PAO, de prevención y protección individual y colectiva de los derechos a la vida, libertad, integridad y la seguridad de las y los defensores de derechos humanos, establece que desde el año 1997 hasta al 2019 se han expedido catorce normas de protección a líderes sociales, que son ineficientes en la protección de derechos colectivos, hasta el momento no se conoce una propuesta donde la Unidad Nacional de Protección brinde medidas de protección orientadas a proteger a un colectivo, aunque el decreto 2078 de 2017 reglamenta las rutas de protección colectiva, establece que están orientadas a proteger la vida, la libertad, la integralidad y la seguridad (derechos individuales).

Aunque esta propuesta en el ámbito jurídico de protección está regida por dicho decreto, existe el siguiente marco normativo para grupos étnicos, que debe ser tenido en cuenta a la hora de establecer medidas orientadas a proteger derechos colectivos:

Normatividad	Definiciones
Ley 70/93	Reconoce a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas ribereñas de los ríos de la cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva.
Decreto Ley 4635/11	El derecho al territorio colectivo es integral porque implica la garantía de otros derechos y libertades que le son conexos: el derecho al uso y disfrute de los bienes naturales y a gobernar el territorio colectivo según sus tradiciones, pero este derecho está igualmente ligado a otros derechos fundamentales como los son la consulta previa, el acceso a la alimentación, al agua, a la salud, a la educación, al ejercicio de la espiritualidad y a la participación política. El derecho al territorio colectivo está consagrado en la Constitución Política (artículos 7, 63, 329 y 330) y ha sido desarrollado como un derecho colectivo fundamental a través de los instrumentos del derecho internacional, de la jurisprudencia de la Corte Constitucional y la Corte Interamericana de Derechos Humanos.
Capitulo étnico del Acuerdo Final de Paz	En el punto de seguridad, para el diseño e implementación del programa de seguridad y protección para las comunidades y organizaciones, se incorporará la perspectiva étnica y cultural que establece: “se garantizará el fortalecimiento de los sistemas de seguridad propios de los pueblos étnicos, reconocidos a nivel nacional como Guardia Indígena y la Guardia Cimarrona”.

Auto 474/17 de la Corte Constitucional	Reconoce que la suma de elementos que conforman el acuerdo firmado con las FARC-EP contribuyen a la satisfacción de los derechos fundamentales políticos, sociales, económicos y culturales; los derechos de las víctimas del conflicto a la verdad, la justicia y la reparación; el derecho de los niños, niñas y adolescentes; el derecho de libertad de culto y de su libre ejercicio; el derecho fundamental a la seguridad jurídica individual y/o colectiva y a la seguridad física; y el derecho fundamental de cada individuo y de la sociedad a no sufrir la repetición de la tragedia del conflicto armado interno que con el presente Acuerdo se propone superar definitivamente. El proceso de seguimiento adelantado por esta Sala que dio lugar a declaración del estado de cosas inconstitucional en la atención estatal al desplazamiento forzado derivadas de las medidas de prevención y atención del desplazamiento contenidas en la Ley 387 de 1997, que transitaron a las medidas de atención y reparación integral previstas en la Ley 1448 de 2011; a las cuales se suma actualmente la implementación de un acuerdo de paz. Para asegurar el cumplimiento de sus órdenes y que se garantice el goce efectivo de los derechos de la población desplazada por parte de las autoridades concernidas, esta Sala Especial de Seguimiento considera necesario solicitar información a las distintas entidades del orden nacional que ejercen el liderazgo del proceso de formulación del referido Plan Marco de Implementación del Acuerdo Final, con el objeto de verificar: i) la relación y articulación entre las medidas contempladas en dicho instrumento con la política de atención y reparación a la población desplazada; y (ii) la forma como se insertarán en este proceso, el marco de política actual y las reglas jurisprudenciales desarrolladas para la garantía y protección de los derechos de la población desplazada.

Con los elementos expuestos a lo largo de este documento, las comunidades han cumplido consigo mismas en la autogestión de su protección, corresponde al Estado definir y actuar en el cumplimiento de su deber, teniendo en consideración los elementos propios que pueden garantizar un enfoque diferencial en la definición y aplicación de medidas de protección individuales y colectivas a favor de la pervivencia del pueblo afrocaucano.

REFERENCIAS

Arocha, J. (1999). Ombligados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Pedraza, B., Pradera, A. y Pérez, D. (2018): Los riesgos de los defensores del derecho a la tierra y el territorio en el escenario de posacuerdo de paz en Colombia. Una mirada desde la región. Bogotá: Protection International - PI y Pensamiento y Acción Social – PAS.

Badiou, A. (1982). Teoría del Sujeto. París: Ceuiuil.

Beck, U. (2006). La sociedad del riesgo moderno. Barcelona: Paidós.

Beltrán Y. (2018). Marxismo ecológico negro. Tabula Rasa. vol. 1, n. 28, enero-junio. Bogotá: Colegio Mayor de Cundinamarca.

Boff, L. (2000). Respeto y cuidado hacia la comunidad de la vida mediante el entendimiento compasión y amor. En La carta de la Tierra en acción. Editores: Blaze, P., Vilela, M. y Roerinj, A.

Cortina Adela. (2013) Cuidar para Sobrevivir. Ética del cuidado. ¿Para qué sirve realmente la Ética? Madrid: Paidós.

Carrillo, A. T. (2013). El Retorno a la Comunidad. Bogotá: El Búho.

Dussel, E. (1991). Método para una filosofía de la liberación. Guadalajara: Universidad de Guadalajara. Eguren, E. y Caraj, M. (2009). Nuevo manual de protección para los defensores de derechos humanos. Bruselas: Protection International.

Friedemann, N. (1988). Cabildos negros: refugios de africanía en Colombia. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.

Grueso Romero, M. (1997). El otro yo que sí soy yo. Poemas de amor y mar. Buenaventura: Ediciones Marymar.

Hinestroza, L. (2006). Los consejos Comunitarios y su papel en la conservación y protección del medio ambiente. Revista institucional Universidad tecnológica del Chocó.

Henao, D. (2010). Los hijos de Changó, la epopeya de la negritud en América. En: Prólogo. Zapata, M. (Ed.). Changó, el gran putas. Bogotá: Ministerio de Cultura.

Bernal, M. y Jiménez, C. (2011). Educación Popular en Derechos Humanos y Construcción Popular. Bogotá: Corporación Podion.

Martínez de Peña, María., et al. (1999). Rescate cultural desde la producción poética escrita por mujeres del Litoral Pacífico colombiano en la década del noventa. Tesis para optar al título de maestría en la Facultad de Educación de la Universidad del Quindío.

Martínez, A. (2008). Conflictos ecológicos y justicia ambiental. Revista Papeles, 103, 11-27.

Mina, W. (2006) Dialogando con Manuel Zapata Olivella. Mito, historia, cultura, novela y etnoeducación. En: Mina, W. Manuel Zapata Olivella: pensador y humanista. Revista Afro-Hispanic Review, vol. 25, n. 1., pp. 149-241.

Mosquera, J. (2019) Boletín del Movimiento Nacional Afrocolombiano Cimarrón: Estudios Afrocolombianos. Revisado en: http://babel.banrepcultural.org/cdm/ref/collection/p17054coll10/id/2755

Observatorio Pacífico y Territorio (2011) Impactos de la minería en el Pacífico Colombiano. Bogotá: Editorial Nuevo Milenio.

Oslender, U. (2003). Discursos ocultos de resistencia: tradición oral y cultura política en comunidades negras de la costa pacífica colombiana. Revista Colombiana de Antropología, vol. 39, enero-diciembre, Bogotá.

Rancière, J. (1998) Aux bords du politique. Paris: La Fabrique.

Restrepo, E. (2004). Biopolítica y alteridad: dilemas de la etnización de las colombias negras. En: Restrepo, E. Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia. Rojas, A. (ed.). Cali: Editorial Universidad del Cauca.

Restrepo, E. (1997). Economía y simbolismo en el Pacifico “negro”. Tesis de antropología. Medellín: Universidad de Antioquia.

Romero, M. (1995). Poblamiento y Sociedad en el Pacífico Colombiano. Siglos XVI al XVIII. Cali: Universidad del Valle.

Rauber, I. (2006). Sujetos políticos rumbos estratégicos y tarea actual de los movimientos sociales y políticos en América Latina. Santo Domingo: Pasado y Presente XXI.

Wabgou, M. (2009) Voces de la población afrocolombiana en la localidad de Kennedy. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Wabgou, M., Arocha, J., Salgado, A., y Carabalí, J. (2012). Movimiento Social Afrocolombiano, Negro, Raizal y Palenquero: El largo camino hacia la construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para la incidencia política en Colombia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Zapata, M. (1989). Las claves mágicas de América (raza, clase y cultura). Bogotá: Plaza y Janés.

Zuluaga, F. (1993) Cimarronismo en el Suroccidente del Antiguo Virreinato de Santafé de Bogotá. En, Leyva, F. (ed.), Colombia Pacífico, Vol. 2. Bogotá: Fondo FEN, pp. 421-427.

Publicado por:

En alianza con:

Con el apoyo de

Auswärtiges Amt

PROTECTION international

creative commons