punto aparte

Yurumanguí, lecciones de paz desde las comunidades negras.

Elementos para la reparación territorial

Carlos Orlando Arias Romero

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

punto aparte

Yurumanguí, lecciones de paz desde las comunidades negras

Elementos para la reparación territorial

Yurumanguí, lecciones de paz desde las comunidades negras

Elementos para la reparación territorial

Carlos Orlando Arias Romero

UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

Primera edición, febrero de 2024

La publicación de este trabajo es el resultado de los procesos de investigación desarrollados en la Maestría de Ordenamiento Urbano Regional.

ISBN: (papel) 978-958-505-463-9
(digital) 978-958-505-464-6

Impreso y hecho en Bogotá, D. C., Colombia.

Catalogación en la publicación Universidad Nacional de Colombia

Arias Romero, Carlos Orlando, 1993-
Yurumanguí, lecciones de paz desde las comunidades negras : elementos para la reparación territorial / Carlos Orlando Arias Romero. -- Primera edición. -- Bogotá : Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Artes. Maestría de Ordenamiento Urbano Regional, Centro de Divulgación y Medios, 2023
1 recurso en línea (162 páginas) ilustraciones en blanco y negro, diagramas, facsímiles, fotografías, mapas. -- (Colección Punto aparte)

ISBN 978-958-505-464-6 (PDF). -- ISBN 978-958-505-463-9 (impresión bajo demanda)

1. Consejo Comunitario de la Cuenca del río Yurumanguí -- Investigaciones 2. Paz territorial 3. Comunidades afrocolombianas 4. Reparación territorial 5. Arquitectura -- Factores humanos 6. Identidad cultural 7. Territorios afrocolombianos 8. Reparación de las comunidades 9. Conflicto armado -- Pacífico (Región) -- Colombia 10. Memoria colectiva 11. Pacífico (Colombia : Región) -- Condiciones sociales I. Título II. Serie

CDD-23 303.66098615 / 2024

Fotografía de carátula: Baile de manacillo frente a la casa de Pelao, San José de Yurumanguí, 2019. Memorial al retorno de un amigo. Fuente: archivo personal de Jennifer Paola Parra Moreno. Fotografía de contracarátula: Tonga para la erradicación de cultivos de uso ilícito, cuenca del río Yurumanguí, 2018. Serie *Canta mi libertad*. Fuente: elaborado por Carlos Arias.

A los resistentes y su legado

«Ustedes son la sal de la tierra…
Y descendió lluvia, y vinieron ríos, y soplaron
vientos, y combatieron aquella casa; y no cayó:
porque estaba fundada sobre la peña...»

Mateo en «El sermón del monte 1»

1 Tomado de la novela de Arnoldo Palacios (2012), *Las estrellas son negras*.

Contenido

Agradecimientos

Este trabajo investigativo no hubiese encontrado camino sin el apoyo y el consejo de entrañables amigos: el de praxis urbana con Lucía, Sergio, Carolina y Carlos Torres; y el de guía nómada con Darío, Danna y Jennifer. Por su puesto, agradezco la infinita paciencia y cariño de Alberto Saldarriaga. Una ruta llena de sonidos e imágenes de afectos y relaciones de cuidado recibí siempre de parte de cada yurumanguireño que compartió una parte de su vida conmigo, aprendí con el tiempo que los ríos hablan, pero le susurran al espíritu y no a la razón.

Gracias porque aprendí a sentir la vida y el río que también me habitan.

Prólogo

Este documento recoge cerca de cuatro años de trabajo e intercambio con las comunidades negras del río Yurumanguí[2], en un proceso de diálogo y transformación mutua, que giró en torno a una mirada hacia la memoria de su ascendencia y poblamiento, la reconstrucción de un pasado que había sido negado y una apuesta reivindicatoria de sus estrategias de resistencia y fortaleza.

Después de vivir las celebraciones de Semana Santa en Yurumanguí durante tres años, y tras un viaje colectivo hasta el terreno de rastrojo del palenque El Desparramado[3], atravesó mi experiencia la idea de que allí existe una narración mágica que puede ser inconsistente, fascinante y orgánica, y que imprime a la vida en el río una dimensión espiritual profunda que se habita a través de la medicina tradicional, la brujería, la música y la danza, que habla del mito y se encarna y habita en el ritual.

Durante el camino, comencé a situar mi experiencia como un proceso de transformación propia, una búsqueda

2 Estas palabras recogen únicamente la experiencia del autor en un encuentro mágico y entrañable con el canto, el tambor y la danza que resguardan quienes resisten junto a las aguas del río Yurumanguí. En el que agradezco especialmente el cuidado de los yurumanguireños y del colectivo Guía Nómada que, en las tantas noches lejos de casa, ofrecieron un hogar donde refugiarse.

3 No es posible detallar aquí la amplia movilidad del cimarronaje de africanos en América. El Desparramado no puede leerse como desligado de la rebelión de Yanga en México, de Bekos Biyoho en el caribe colombiano, o Nganga Zumba en Palmares (Brasil), así como tampoco de las resistencias a la esclavitud de Barlovento en Venezuela. Palenques, quilombos y cumbes han hecho parte de la memoria y del territorio que han construido los descendientes de africanos en América desde hace ya varios siglos (Ngou-Mve, 1997).

Figura 1. Melanie en la lluvia. La intensidad en la lluvia refleja alta pluviosidad de la región del Pacífico e introduce al ambiente propio de lo que Robert West denominaría las comunidades del agua. Fuente: Avella, N. (2016). *Melani en la lluvia* [fotografía]. Archivos comunitarios del río Yurumanguí.

del porqué mi encuentro con Yurumanguí. El río aparece entonces como un espejo que no actúa de manera convencional, es un reflejo que expone una imagen que no soy yo y que, sin embargo, me muestra lo que soy en los demás. «Soy porque somos». En un sentido amplio: soy porque podemos ser. Así entiendo que mi experiencia personal del mundo sucede en vivencia común cuando se significa mediante los códigos culturalmente compartidos. Es un hecho que se dibuja en esas composiciones intersubjetivas del acontecer que emergen y, hasta cierto punto, se fijan en las narraciones.

En consecuencia, las ideas aquí dispuestas no son más que una «transcripción» del reto que representó inmiscuirse en el mundo cultural de los hijos de río: una profunda transformación cognitiva que reevalúa constantemente los aprendizajes adquiridos para dar cuenta de una experiencia, la capacidad

propia de entender lo real y también el sentido mismo de los procesos científicos o no, sobre los que se construye conocimiento social y cultural en los centros de poder académico. Por esta razón, reitero que las ideas aquí presentadas se encuentran incompletas, toda vez que cuentan mi experiencia con el río y no la de los yurumanguireños.

Introducción

El presente trabajo surgió durante la formación del autor como arquitecto, bajo una premisa ingenua y desprevenida: la necesidad de asumir la *arquitectura como experiencia*. Esta idea cuestiona de fondo los límites disciplinares y procedimentales de la práctica y el papel del arquitecto en la sociedad que alimenta, define y orienta su obra. La arquitectura es considerada algo más que muros, pisos y techos; también la vida la llena de contenido, de historias, sucesos y contradicciones. De acuerdo con arquitectos como Cristopher Alexander (1981) y Robert Venturi (2008), la arquitectura es una manifestación de las inmensas contradicciones sociales que narran y configuran la historia humana.

Alexander presentó, en 1979, su texto denominado *El modo intemporal de construir*. En este trabajo desarrolla una aproximación a lo que denomina «la cualidad sin nombre», con el objetivo claro de cuestionar los preceptos difundidos por el urbanismo moderno. Según Alexander, «la búsqueda que de esta cualidad hacemos en nuestras propias vidas, es la búsqueda central de toda persona […]. Es la búsqueda de aquellos momentos y situaciones en que estamos más vivos»; por ende, «debemos comenzar por comprender que todo lugar adquiere su carácter a partir de ciertos patrones de acontecimientos que allí ocurren» (Alexander, 1979, p. 1) y que, por supuesto, se asocian con esa vida.

La «cualidad sin nombre» nos habla del sentido más íntimo y humano de la arquitectura; es abordada como un hecho social, inherente a la vida del ser humano. Años antes, Venturi (1966) entregó una mirada determinante para el desarrollo de la teoría de la arquitectura con su texto *Complejidad y contracción*. De su trabajo se infiere que, tanto edificios como ciudades, no

son posibles sin procesos históricos que den lugar y contenido a sus formas y significados. Ambos arquitectos sugirieron la emergencia de una arquitectura situada culturalmente, un artefacto cargado de hechos materiales y tecnológicos, pero también de procesos de significación y simbolización concretos.

Sin embargo, ¿cuál es la relación de estas premisas con el Pacífico colombiano? Justamente en ese proceso de formación surge una búsqueda intelectual y creativa en torno a la siguiente hipótesis: existen en Colombia múltiples sistemas tradicionales de poblamiento que pueden ser considerados el resultado de una *arquitectura territorial*, no solamente en el sentido de adaptación a las características físicas de una geografía, sino en el sentido social, simbólico y contradictorio, de formas espaciales concretas. Trabajos como los de Alberto Saldarriaga, Jaques Aprile y Gilma Mosquera han retratado de manera sistemática las características de tales sistemas en la Guajira y en el Pacífico. Pero, ¿cuál es su estado hoy?, ¿cómo se adaptan a los procesos de globalización, violencia y conflicto armado? y, sobre todo, ¿cómo se recrean?

Esta última pregunta es clave, pues su repuesta pasa necesariamente por una mirada a la manera en que diversos grupos sociales «viven» el territorio y, por ende, lo producen, lo diseñan y lo llenan de acontecimientos. Así pues, el viaje que se abordó en 2015 tuvo como intención inmiscuirse de fondo en una cultura ajena, intrigante y ancestral: la de las comunidades negras del Pacífico colombiano. Se privilegió así una relación cotidiana con los hombres y mujeres del Pacífico y con sus historias de vida, prestando singular atención a lo subjetivo, lo intersubjetivo, lo simbólico y lo afectivo, siempre en relación con el espacio habitado.

Este trabajo estuvo acompañado de manera permanente por ejercicios de arquitectura participativa —realización de diseños y construcciones conjuntas con todos los actores comunitarios—, la asistencia a momentos festivos y/o rituales, y encuentros de carácter político con el Consejo Comunitario del Río Yurumanguí (CCY), la Asociación Popular de Negros Unidos por Río Yurumanguí (Aponury) y el Proceso de Comunidades Negras (PCN). Se realizaron cerca de 18 entrevistas y se tuvo acceso a

más de 120 de ellas depositadas en los archivos comunitarios del río y del Palenque Regional El Congal. Se efectuaron más de 14 desplazamientos a la región e innumerables encuentros con los yurumanguireños. Aquello que inició como un ejercicio desprevenido, requirió de un método de redefinición permanente donde la experiencia fue recogida a través de la construcción narrativa que se presenta en este documento.

Este texto es el resultado de una búsqueda guiada por una pregunta específica: ¿cómo recrean el territorio las comunidades negras del río Yurumanguí y cómo ordenan su vida en él? En sí misma la pregunta es el resultado de un camino ya trazado con anterioridad; una experiencia acompañada de innumerables amigos y cómplices, pero que ha contado especialmente con el apoyo permanente del colectivo Guía Nómada Arquitectos y con el acompañamiento de la cohorte VI «Conflictos territoriales y acuerdos de paz en Colombia», propuesta por la Maestría en Ordenamiento Urbano y Regional de la Universidad Nacional de Colombia en los años 2015-2017. Por esta razón, las reflexiones aquí expuestas buscan generar elementos de debate respecto a la construcción de paz en territorios afectados por la guerra, la democratización de la sociedad, la superación del conflicto social y armado, y las acciones restaurativas que reconozcan los derechos étnicos y territoriales de las comunidades negras del río Yurumanguí.

LA RECREACIÓN DE LA VIDA

Una respuesta a la pregunta trazada llevó inevitablemente a escuchar y asumir testimonios de intenso dolor y sufrimiento por una violencia que parece no dar tregua a la sociedad colombiana. Para los yurumanguireños, la vida habita la muerte. La búsqueda de la «cualidad sin nombre» con la que inició esta aproximación fue adquiriendo forma y sentido en muchas de las experiencias vividas. La arquitectura territorial del río emergió tras un proceso arduo y continuo en medio de un paisaje cultural lleno de magia, de significados, narraciones, danzas, músicas y dolores.

La violencia apareció, de cierta manera, como constituyente de lo territorial —aunque no explicativa de todos los

fenómenos sociales, pasados ni presentes—, y en múltiples relatos se manifestó como el más grande impedimento para la recreación de la vida, la memoria y la palabra. El paisaje cultural y sus valores buscan a toda costa no desaparecer y exigen ser reparados cuando son examinados a la luz de los «conflictos territoriales y acuerdos de paz en Colombia», o en el marco de procesos de justicias transicionales. De manera que el presente trabajo se enlazó a partir de una categoría analítica central que se propone a los debates sobre ordenamiento territorial en el país: la *reparación territorial*. Sin embargo, esto llevó a nuevas preguntas, como ¿qué reparar y cómo hacerlo? Así se hizo indispensable examinar los procesos de memoria y *territorialidad* de las comunidades negras del río Yurumanguí, el desarrollo de la *muerte violenta* por el conflicto armado desde los años 90[4] y, finalmente, las *prácticas de resistencia*, organización social y construcción de paz instaladas por las comunidades desde 1991. Estas aproximaciones están consignadas en las tres partes que dividen este texto.

Primera parte: la invención de un mundo

Para este apartado fue necesario explorar las relaciones entre memoria y territorio. Se empleó allí, como arquetipo[5] de lo anterior, el ritual de Semana Santa, en el cual se expone una fiesta propia de los Yurumanguireños y que puede, además, considerarse como el ejercicio creador y refundador de una territorialidad específica, simbólica y social, es decir, de la existencia de un «nosotros». Este es el momento en el que se pone en práctica la memoria y el conocimiento sobre las relaciones que configuran el territorio. Así que la territorialidad no es posible sin el tiempo. Esta es una gramática social o un sistema de significados referidos al territorio, pero no necesariamente anclados a este, donde las prácticas espaciales

4 Ejercicio recopilado a partir de múltiples testimonios, dispuestos en varios de los archivos comunitarios del río.

5 Se adopta aquí bajo la idea de un «modelo» generador de una idea que ordena una manera de «explicación» del mundo.

construyen la vida y la cultura. El territorio y la memoria configuran un continuo expresado en formas sociales determinadas.

En la búsqueda de esta relación se ordena la primera parte del texto. La territorialidad se asume como una trayectoria social que pude ser ejercida individualmente y que tiene un amplio contenido simbólico. Sin embargo, los símbolos son producidos a través del tiempo y no siempre pueden ser explicados con certeza. Fue necesaria, entonces, una aproximación al pasado más extenso de los yurumanguireños y a sus versiones sobre lo que podría considerarse una «memoria histórica» de su propia construcción territorial. Allí los yurumanguireños situaron los hechos a reparar como parte de un proceso histórico de exclusión enlazado con las consecuencias de la esclavización.

Tal mirada al pasado no se desarrolló con precisión historiográfica a pesar de tener acceso a dos fondos documentales con informaciones de 1740 hasta 1780[6]. Sin embargo, sirvieron como punto de partida para contextualizar los relatos y los testimonios escuchados para comprender su profundidad narrativa y para orientar ciertas aproximaciones teóricas. Así, «La invención de un mundo, lo existencial» introduce al lector en un contexto temporal que busca entender el fenómeno de lo territorial como un proceso continuo de larga duración. Pero al indagar cómo se producían las memorias, las experiencias y relatos del pasado, fue necesario aproximarse a la dimensión ritual de la Semana Santa como una narrativa y una institución social cargada de recuerdos y memorias. En otras palabras, es una forma de memoria pública, pero también corporal, en la que se dibujan las relaciones entre

6 En la construcción de esta mirada fue necesario un ejercicio sistemático de archivo en las ciudades de Bogotá y Popayán. Aunque fueron escasos los documentos referidos al río, pues en su conjunto no superan los mil folios, su revisión permitió establecer una aproximación al funcionamiento del real de minas. Los fondos cuentan con cartas dirigidas desde el capataz en el real de minas de Yurumanguí y La Soledad, al dueño de las minas Pedro Agustín Valencia. El archivo da cuenta del número de esclavizados en los cortes, de la apertura del camino desde el real hasta la ciudad de Popayán, de la pacificación de los indios gentiles, entre otros acontecimientos que permiten comprender cómo fue el desarrollo de la vida entre 1740 y 1780.

la experiencia del tiempo y el espacio, y la construcción simbólica del continuo *comunidad-territorio-memoria*.

El apartado consta de tres secciones. En la primera, se adentra al lector en la narrativa de una Semana Santa; en la segunda a la noción de *reparación* de una violencia que puede considerarse histórica, ofrece algunos elementos para comprender lo propuesto a partir del territorio y su relación con ciertos marcos de justicia transicional; mientras que, en la tercera sección, se desarrolla la necesidad de comprender la memoria como rasgo constitutivo de cada experiencia territorial para las comunidades negras, donde las nociones de vida y muerte definen el concepto de presente continuo[7], esencial en su dimensión existencial.

Segunda parte: el lobo malo, la muerte violenta

La segunda parte de este documento hace referencia a la *muerte violenta*, aquella desarrollada en el río desde los años 90 y que fue construida a partir de las voces de las víctimas, sus relatos y su propia definición y descripción del daño. Busca acercarse a las dimensiones de la violencia reciente en un mundo donde los hechos del pasado no hacen parte de los sucesos finitos o aislados en el tiempo, sino que constituyen el futuro y el presente. Ocurre una *violencia instrumental* ejercida por narcotraficantes y paramilitares que llevó a procesos de estigmatización y confinamiento de parte de los yurumanguireños.

Es importante mencionar que, desde los años 90, la presencia ininterrumpida de las FARC y el narcotráfico en la región dejaron toda clase de consecuencias en la configuración de lo social y, por ende, la violencia se volvió constituyente de un sinnúmero de relaciones territoriales, económicas y políticas. Sin embargo, los efectos más dramáticos de estos hechos aparecen cuando el seno de estas comunidades se convirtió en el epicentro de la guerra. Desde el año 2000, la incursión paramili-

7 Este concepto se asocia con una percepción del pasado y el presente como elementos sustanciales de la vida y constituyentes del territorio, capaces de ser alterados y modificados por uno u otro evento social. Es un concepto que, de cierta manera, construye la relación comunidad-territorio-memoria.

tar se generalizó en el área rural de Buenaventura, y en 2001 se registraron varias masacres en los ríos Naya y Yurumanguí. Como consecuencia de la presencia de los grupos armados en la zona, los pobladores que entran y salen del río son catalogados como «auxiliadores» de la guerrilla, generando varios homicidios y un proceso certero de señalamiento y *estigmatización*. Tras las masacres, el poblado de El Firme desapareció y se resquebrajó la arquitectura territorial del río Yurumanguí. La Armada y varios grupos de paramilitares impidieron el tránsito fluido de enceres, víveres y medicinas, de manera que las comunidades quedaron aisladas y con restricción a la movilidad entre sus propias veredas. En suma, se vieron obligadas a un destierro en su propia casa, quedando bajo una situación de *confinamiento* que se extendió hasta 2006 y que se intercaló con múltiples acciones bélicas tras la *militarización* de la región.

La Armada y Fuerzas Militares realizaron múltiples arremetidas en contra de los grupos ilegales que operaron en la región y algunos en contra de la propia población civil o del territorio. Aunque estas acciones fueron ejercidas mediante la legitimidad del Estado, no resultaron menos lesivas para las comunidades. *Estigmatización*, *confinamiento* y *militarización* conforman cada uno un capítulo dentro de la segunda parte del presente texto y aportan un entendimiento más amplio sobre las implicaciones de los actuales procesos de reparación en el río y en la región.

Tercera parte: los resistentes

La tercera parte da cuenta de una apropiación política del espacio en cuatro periodos de tiempo, muestra los principales rasgos de la organización social a través de la titulación por cuencas, la capacidad social y lo cotidiano, así como las *prácticas de resistencia* a la violencia, las cuales han sido esenciales en la construcción de paz y en la territorialidad ejercida por los yurumanguireños desde inicios del año 2000 hasta 2010. Esta parte constituye una mirada que busca situar las luchas de las comunidades negras del río como hechos plenamente territorializados.

La memoria y los símbolos construidos en extensos procesos de recreación e invención cultural y territorial son apropiados,

politizados y ejercidos por los yurumanguireños como punto de cohesión social, la memoria sobre las resistencias pasadas o históricas se articulan de forma dinámica con el presente impulsando acciones organizadas. Los rituales son empleados como recurso para la construcción de la vida, momentos de rencuentro con quienes se exiliaron a causa del desplazamiento, o momentos de catarsis y liberación de los horrores sufridos aún en lugares externos al río.

Durante los años 90, el proceso organizativo previo a la constituyente se enlazó con una dinámica social de amplia diversidad asociada al proceso de titulación por cuencas, se gestó una capacidad social que posibilitó la existencia de una territorialidad en red, donde lo cotidiano moldeó muchas ideas esenciales en los procesos de organización política y autorreconocimiento. La memoria del palenque incidió en la manera en que se entendieron las violencias recientes y posibilitó la imaginación de alternativas. Por ejemplo, el desplazamiento interno fue una estrategia que podría leerse como de «cimarronaje contemporáneo». La erradicación autónoma de cultivos de uso ilícito y la negación de la minería criminal ilegal de oro obedecen al sostenimiento de relaciones territoriales arraigadas en una elaboración simbólica del río como espacio esencial para la vida. Así, las dos secciones de este apartado narran una memoria de organización social y resistencia.

Para concluir

Como se observa en la figura 2, el Consejo Comunitario del Río Yurumanguí (CCY) se ubica en el área rural de Buenaventura, Valle del Cauca, al sur del casco urbano del municipio. Su única ruta de acceso es por vía fluvial. Hace parte del denominado Chocó biogeográfico, con una alta capacidad hídrica representada en múltiples biomas de esteros y manglares, así como un bosque megadiverso. Esta ubicación y sus características actuales corresponden con un proceso de ocupación que se extiende por más de dos siglos de apropiaciones y trasformaciones territoriales, ineludibles para comprender mejor la presente arquitectura territorial del río.

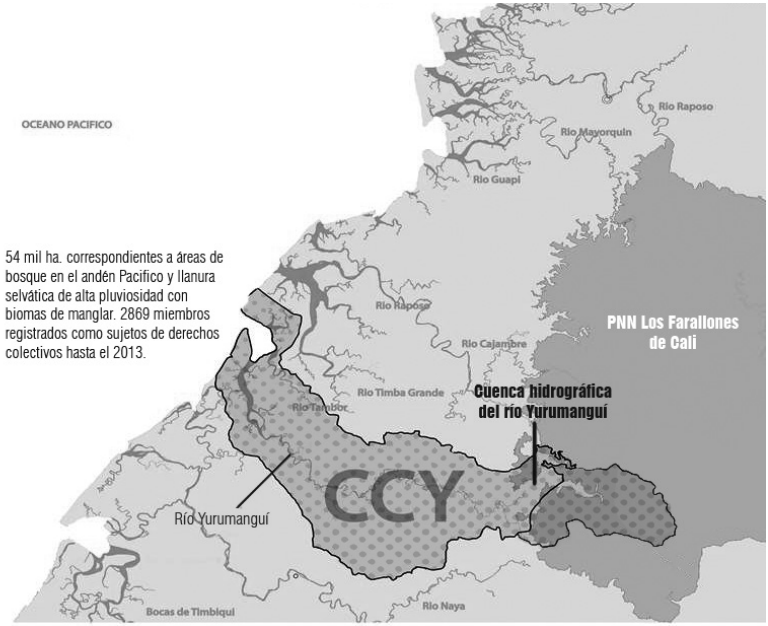

Figura 2. Ubicación general del río Yurumanguí. En la zona punteada se observa el área estimada de la cuenca hidrográfica que corresponde, en su mayoría, con el territorio ancestral de las comunidades negras del río. Fuente: elaboración propia con base en los archivos comunitarios del río Yurumanguí.

Así, a modo de reflexión final y como parte de la construcción del ejercicio narrativo al que se aproxima el lector, se presenta la necesidad de dimensionar la paz no como escenario de posviolencia, sino como una consideración que obliga a acercarse a la matriz sociohistórica que moldea y diferencia múltiples territorios en Colombia, hoy atravesados por una alarmante crisis humanitaria. Esta aproximación sitúa al río y al litoral como elementos centrales del espacio edificado: son el medio de identificación cultural, el único mecanismo de intercambio cotidiano y una estructura económica de relevancia sustancial a distintas escalas espaciales. Lo anterior indica que, en la arquitectura territorial del Pacífico colombiano, «La simbiosis entre espacio natural y espacio construido es un elemento de identidad» (Mosquera, 2010).

Se trata de una simbiosis propia de las comunidades donde el agua recuerda, habla y enseña mitos e historias del pasado y

el futuro, el río es una unidad cultural de identificación y recreación de la vida, un origen propio y un sistema natural, social y espiritual que imprime orden, jerarquía y regulación a todos los hechos posibles sobre el mundo. De manera que, una vez la muerte violenta agrede estas relaciones, su reconstrucción es solamente posible a través de la memoria que cuenta el río y que remite siempre a sí mismo como lugar de renacimiento, involucra la violencia de la esclavización y la resistencia histórica en busca de libertad.

La paz se presenta, entonces, en el caso colombiano como la «cualidad sin nombre» que debemos perseguir como conjunto social, una contradicción propia del «nosotros» que hemos conformado en

Figura 3. San Antonio. San Antonio es un pueblo sobre la peña, ubicado en la zona de media de la cuenca. Tiene una población estimada de 400 personas dedicadas al corte de maderas finas y la agricultura fundamentalmente. Fuente: Zambrano, D. (2016). *San Antonio* [fotografía]. Archivos comunitarios del río Yurumanguí.

una trayectoria histórica donde es necesario comenzar a reconocer las violencias que nos constituyen y a entender las maneras en que hemos reinterpretado los horrores sufridos. La memoria de cómo hemos configurado los territorios que habitamos y significamos en el marco de tales procesos nos ofrecerá indicios de cómo «reparar» algunas de las heridas que hemos abierto.

La invención de un mundo, lo existencial

uno

En la figura 4 se muestra la apropiación del río Yurumanguí realizada durante 1755 por los mineros esclavistas Joseph Manuel Rodríguez (representado en las letras J y M), Pedro Agustín de Valencia (letra P) y Sebastián de Valencia (letra S). El mapa permite establecer como los primeros entables mineros se consolidaron más adelante a manera de pueblos, es el caso de Juntas y San José Viejo, además de la exploración de quebradas en busca de minas y terrenos de cultivo. A propósito, narra Naka Mandinga:

> Se tiene información que […] un español, de nombre Pedro Agustín Valencia, llega a Juntas con un grupo de esclavos negros, entre los cuales iba mi tatarabuelo Juan Bautista Mandinga, y se encuentra con los indígenas yurumanguíes que habitaban este territorio. Los indígenas, cuando ven la presencia de los foráneos, huyen hacia arriba del río, de Juntas hacia arriba. Estos africanos comienzan a trabajar como esclavos de Pedro Agustín Valencia. Posteriormente, un grupo de ellos, liderados por mi tatarabuelo, Juan Bautista Mandinga, toma la decisión de cimarronarse, huyeron también hacia arriba del río y allá se encontraron con los indígenas yurumanguíes. Conformaron un palenque conocido como El Desparramado, del cual todavía hay vestigios en la cabecera del río Yurumanguí […]. En la parte media estaba el esclavista llamado José María Castro, que también tuvo su grupo de esclavos en el área de San José. En la parte baja, el esclavista fue un señor de apellido Arroyo, cuyo nombre no lo sé. La actividad de los esclavos de la zona baja no se sentó principalmente en la actividad minera, sino que más bien eran plantadores-cultivadores de maíz, de yuca y de caña, para proveerle alimento a los trabajadores que estaban arriba[8].

8 Este relato hace parte de la tradición oral del río Yurumanguí y de su visión del pasado. Tras un trabajo de archivo se pudo establecer la coincidencia

El relato de Naka permite aproximarse a la actual conformación territorial del río Yurumanguí. Es importante entender que se ubica en un contexto específico y que es producto de varias fases enlazadas de poblamiento, cada una de las cuales presenta un modo peculiar de organización social y productiva del espacio vital, así lo narran los trabajos de Jaques Aprile y Gilma Mosquera (Aprile, 2004, 2000; Aprile y Mosquera, 1999; Mosquera, 2000). En 1739, ingresa a la cuenca del río Yurumanguí Pedro Agustín de Valencia, esclavista y tesorero de la Casa de la Moneda de Popayán, quien emprende una amplia empresa territorial junto con su hermano Sebastián de Valencia y Joseph Manuel Rodríguez: abrir el camino desde las minas de Yurumanguí hasta Timba, atravesando la cordillera y estableciendo sus reales de minas, los cuales permanecerían bajo el control de sus familias cerca de un siglo[9].

de la memoria oral con los archivos. Sin embargo, estos últimos solo dan cuenta de algunos fugados durante el primer período de poblamiento, sin mención a El Desparramado, un asentamiento de libres en las montañas.

9 Los antecedentes del poblamiento de estas áreas se remontan a la existencia de grupos indoamericanos, unos mil años en el pasado. Aún no existen importantes evidencias arqueológicas de sus formas de asentamiento y organización social. Se presume que fueron tribus nómadas pertenecientes a los grupos de los noanamaes, los chocoes y la tribu de los chilomas (Aprile y Mosquera, 2006). Con la llegada de los españoles a la provincia de El Raposo, la isla de Cascajal fue establecida como puerto fluvial y no marítimo, igual que el puerto en la desembocadura del río Anchicayá, unas millas al sur. Varios cronistas narran los esfuerzos de la Corona española por dar orden al control de los indios, al considéralos belicosos, los llamaron «indios de guerra» o «indios infieles». En 1680, «Cristóbal Caicedo firma capitulaciones donde se compromete a la pacificación y reducción de los indios […] que se encontraban en los farallones» (Aprile, 2002, p. 37). Tras la reducción de los indios y la instalación de los reales de minas en las cabeceras del río Raposo, inicia la incursión de la mano de obra esclava en los reales, «según opinan acertadamente G. Arboleda y Robert West, es solamente hacia 1660 que se reaniman las minas de la montaña y del Raposo» (Mosquera y Aprile, 2006, p. 40). Los afrodescendientes llegaron atravesando la montaña desde la ciudad de Cali en el siglo XVII, circulando por caminos trazados por terratenientes y latifundistas, los cuales llevaban a poblados de la parte alta del Raposo, Cajambre, Yurumanguí, Naya y otras cuencas desde donde se extraía el preciado oro. Esta red de trochas selváticas pasa de una cuenca a otra y permitió unir los distintos cortes de un mismo empresario que transita sus cuadrillas cuando decide mudarlas de un frente al otro.

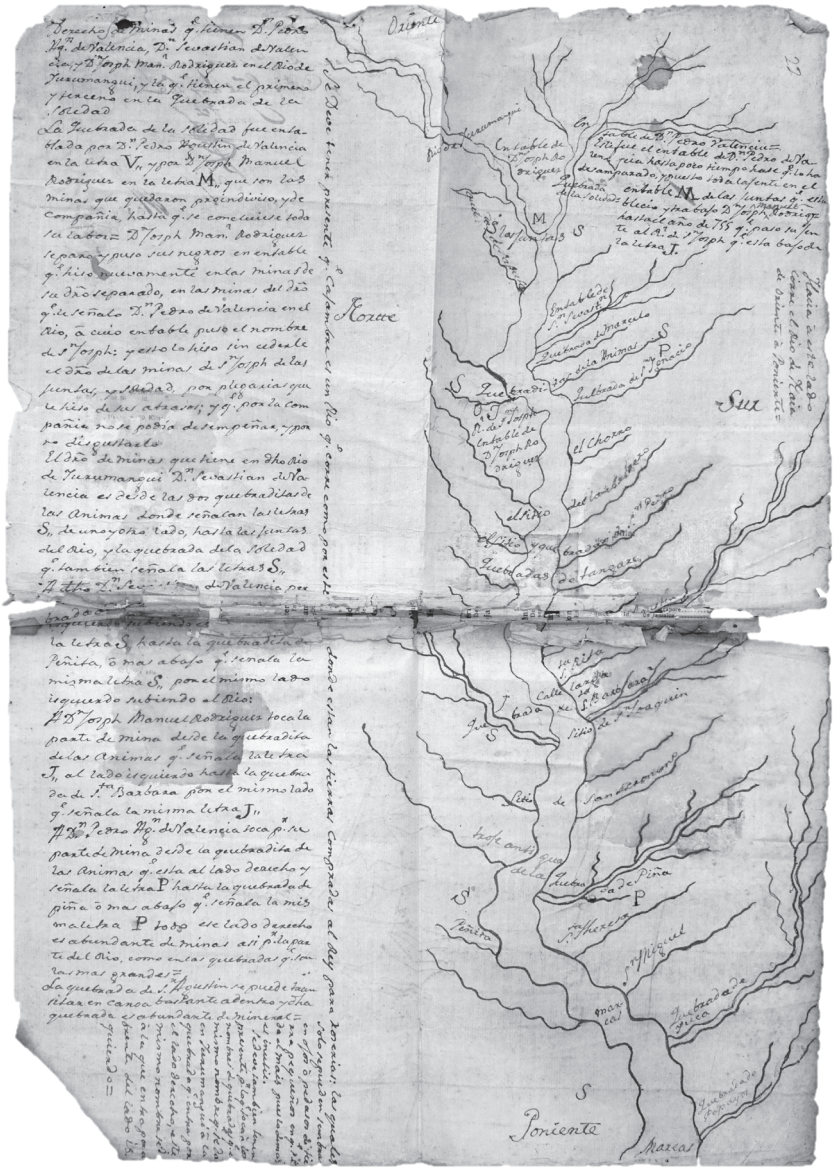

Figura 4. Apropiación del real de minas de Yurumanguí en 1755. El mapa detalla tres entables mineros cercanos a las Juntas. Fuente: Arroyo, M. (2017). *Apropiación del real de minas de Yurumanguí en 1755.* [Tesis de pregrado en historia, Universidad del Cauca, Popayán].

> […] el modelo minero esclavista de amoblamiento territorial se distribuía en tres categorías de poblamiento residencial y laboral: los ámbitos de cortes, entables y rancherío de esclavos; las rozas y platanares; y los pueblos de indios. De la distancia entre ellos y del modo de articulación de estos componentes resultó el complejo socioespacial minero y su manejo. Configuraban un triángulo articulado, con elementos indisociables, que el poder pretendió, artificialmente segregar y aislar cuando la misma vida los relacionaba en las prácticas sociales cotidianas[10] (Aprile, 2004, p. 275).

Aprile muestra un esquema que permite interpretar los elementos que conforman la unidad espacial del real de minas, tarea que resulta indispensable para comprender la trayectoria territorial de las comunidades hoy asentadas en el río, así son numerosos los documentos históricos que contienen relatos como los de Joseph Manuel Rodríguez[11], los cuales describen intercambios cotidianos entre el real de minas y la montaña habitada por «indios gentiles». Las cartas dirigidas desde el capataz de las minas a Pedro Agustín dan cuenta de la diversidad del poblamiento durante la segunda mitad del siglo XVIII. Para 1755 había en los cortes administrados por Manuel Rodríguez:

> 131 esclavizados, 75 hombres y 56 mujeres distribuidos en 31 grupos familiares, cada uno compuesto por dos adultos y entre tres y cinco hijos, siendo la familia el principal punto de cohesión del sistema, pues quienes conformaban estos núcleos difícilmente los abandonarían para emprender la huida (Arroyo, 2017, p. 88).

10 Prácticas sociales cotidianas que pueden entenderse como maneras de ocupación del espacio que propician formas de entendimiento. Un espacio vivido es un concepto recurrente a lo largo del texto.

11 En el Archivo General de la Nación (AGN), fueron consultados por el autor un total de 560 folios que dan cuenta de la llegada de Pedro Agustín de Valencia al río Yurumanguí, así como de la apertura del camino real del Naya desde el real de minas de la Soledad (de Yurumanguí) hasta la ciudad de Popayán. Además, en 2019 se llevó a cabo la expedición territorial Rutas del Cimarronaje, un viaje en el que participaron cerca de 70 yurumanguireños en tres ciudades diferentes con el ánimo de realizar una recuperación colectiva de la historia y la memoria. La ruta incluyó la revisión de varios fondos documentales en el Archivo Central del Cauca (Popayán) y una mirada a los vestigios arqueológicos en el área de El Desparramado.

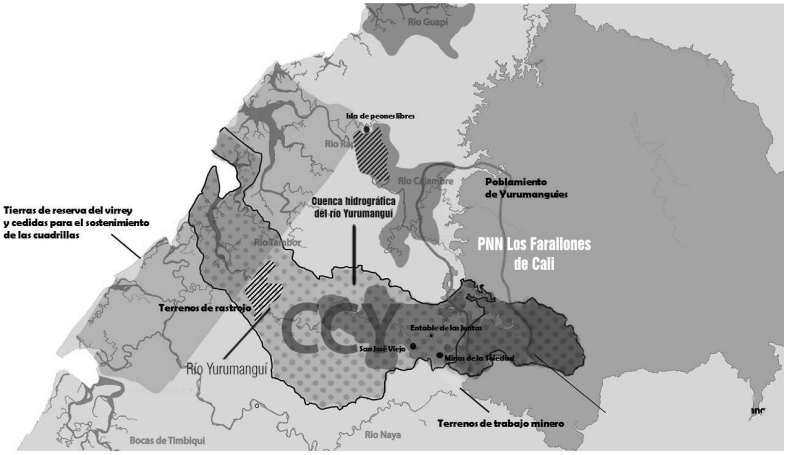

Figura 5. Complejo socioespacial minero en Yurumanguí entre 1741-1780. Fuente: elaboración propia con base en el Fondo Arroyo, Archivo Central del Cauca y Archivo General de la Nación.

La figura 5 expone una reconstrucción del poblamiento minero a mediados del siglo XVIII. En aquella época, el oro era lavado dos veces al año y enviado a la ciudad de Popayán. La sociedad de los hermanos Valencia y Manuel Rodríguez mantuvo constantes intercambios con los indígenas yurumanguies que habitaban las zonas altas entre los ríos Yurumanguí y Cajambre, hasta que fueron diezmados por las epidemias de peste y sarampión que afectaron al real desde 1759.

Al indagar sobre la vida y las prácticas cotidianas en Yurumanguí durante el siglo XVIII, se hace manifiesto el sostenimiento de la vida en medio de la esclavización. Existen relatos que dan cuenta de matrimonios entre esclavos, crueles castigos de parte de los capataces para con unos negros y amplios afectos para con otros, intentos de sublevación y amotinamiento, escapes y fugas constantes. Manuel Rodríguez posibilitó la instrucción de 12 indios en la fe católica hacia 1758 y enseñó español a Yaquinaopa, una india de las inmediaciones del real. Este modelo de poblamiento fue una empresa económica de alto riesgo[12], cuya rentabilidad se

12 Es importante tener presente que, en el primer poblamiento, la presencia de libres en rochelas de indios es mayoritaria; es solamente hasta que

haya en función del tiempo, dado que implica elevados costos siempre referidos a su consolidación en el espacio.

Alejandro Melo atestiguaba en Popayán, en 1759, respecto a la apertura del camino que sale de Juntas de Yurumanguí hasta Timba Cauca:

> […] ninguna de las seis veces que ha entrado a penetrar la montaña ha visto población formal, sino sólo diversas casas distantes unas de otras, pero que los rastrojos o montes que tienen labrados son muchos, con gran cantidad de palmas de chontaduro, maizales, platanares y otros frutos, lo que persuade de ser crecido el número de indios que habitan aquel sitio y que tienen en él un rico ojo de agua sal, con el que se mantienen y por el que sin duda conmiseran con otros indios, que en distintas partes y ríos de la misma sierra, se sabe que los hay (Archivo General de la Nación, 1743).

La extensión de los reales de minas va mucho más allá de la simple dominación física y la condena de trabajos forzosos. El real de minas de Yurumanguí constituyó la base de poblamiento necesaria para la posterior explosión demográfica que tendría lugar con la colonización agrícola. Durante más de un siglo, los yurumanguireños se arraigaron, formaron toda clase de tejidos e intercambios, y consolidaron una serie de conocimientos sobre el medio y sus recursos que les permitió dominar su propia existencia. Una vez se marcha el yugo del amo, se establecen como renacientes, comenzaron una búsqueda de significados y sentidos para constituir una visión propia de futuro, hubo una trasformación de mineros a agricultores, pescadores, artesanos, entre otros, así surgieron las comunidades del agua y su modelo propio de naturaleza, tiempo, memoria y territorio.

¿Cómo comprenden el territorio las comunidades negras del río?, y, sobre todo, ¿por qué puede ser útil esta mirada al hablar de reparación? Tales preguntas pueden ofrecer una ruta de lectura para la primera parte de este texto, la dimensión simbólica del territorio elaborada en medio de un proceso de larga

desaparece la institución española del real de minas que la construcción demográfica de la región se invierte y pasa a ser mayoritaria la población de comunidades negras.

Figura 6. Agua y madera. Una de las embarcaciones de madera que aún se construyen en el río, antiguos trasportes de vela empleados en el trasporte de polines de madera para su comercialización en Buenaventura. Fuente: Zambrano, D. (2016). *Agua y madera* [fotografía]. Archivos comunitarios del río Yurumanguí.

Figura 7. Máscara de manacillo. Elaboradas en Juntas (la vereda más antigua del río) por Chepo, un oficio heredado. Los rasgos de las máscaras han sido trasmitidos de generación en generación, en esta oportunidad la porta Chencho en San José. Fuente: Arias, C. (2018). *Máscara de manacillo* [fotografía]. Archivos comunitarios del río Yurumanguí.

Figura 8. Noche de alabados. Blanca y Negra son hermanas y cantadoras de San José. Aunque residen de manera permanente en Buenaventura y Cali, cada Semana Santa regresan al pueblo para reafirmar su herencia y su memoria. Fuente: Arias, C. (2018). *Noche de alabados* [fotografía]. Archivos comunitarios del río Yurumanguí.

duración, que las comunidades negras asignaron al río como parte de su cosmovisión, propósito y sentido en el mundo. Su vínculo afectivo y existencial con el río empleó como base el real de minas, sus prácticas de construcción de conocimiento y apropiación, y así fueron adquiriendo forma y lugar en la memoria y la concepción del espacio social y natural.

Narrativas de una Semana Santa

Esta sección puede ser asumida por el lector como un fragmento que hace parte de mis reflexiones durante la celebración de la fiesta de Semana Santa en la vereda San José durante el año 2018. Son el reflejo de un trabajo de campo extenso y de mi manera de vivir el espacio y el ritual temporal al que había sido invitado. Es importante mencionar que, después de varias indagaciones con personas oriundas de los ríos Naya, Cajambre, Timbiquí y Raposo, se constató la celebración de la Semana Santa como un rasgo distintivo de *territorialidad* simbólica

del río Yurumanguí. Durante el ritual solo se canta el ritmo de manacillo[13], que es propio de las veredas Juntas y San José, está acompañado de un «juego» con varias figuras y momentos y, a pesar de las indagaciones, no fue posible encontrar a la fecha trabajos particulares sobre su sentido, importancia o rasgos distintivos[14].

Las máscaras de la memoria

> Las máscaras africanas son objetos que los hombres habían creado con un propósito sagrado y mágico para que sirvieran de intermediario entre ellos y las fuerzas desconocidas, feroces y hostiles que los rodeaban, buscando así sortear su espanto dotándolo de color y forma. Este no es un proceso estético, es una forma de magia que se interpone entre el universo hostil y nosotros, una manera de comprender imponiendo una fuerza tanto a nuestros terrores como a nuestros deseos (Picasso, 1941).

Este texto comienza con una alusión a las palabras de Pablo Picasso respecto a las máscaras de arte africano. Aunque no se examinará el sentido detallado de sus palabras, serán útiles para tratar de entender el ritual como una «máscara» del mundo de lo social. En suma, es un artefacto producido por diversas

13 Es indispensable que el lector considere las múltiples connotaciones del vocablo *manacillo*. Por un lado, nombra el ritmo musical característico de la Semana Santa; además es una manera de designar a los hombres disfrazados con hoja y máscaras que animan el rito; y también es el baile característico de estos personajes en su interacción con el conjunto de la comunidad. De manera que el manacillo se canta, se baila y, sobre todo, corresponde con una figura ritual sinónimo de burla y algarabía en medio de un momento litúrgico. En suma, el manacillo es un conjunto de expresiones que formula un «todo» y que evoca la experiencia de un tiempo «original», que es experimentable únicamente a través del ritmo en una búsqueda de trascendencia.

14 Si partimos del hecho de aceptar la Semana Santa como una fiesta ritual en la que confluyen prácticas espaciales que pueden considerarse «antiguas y diferentes», podríamos comprender un poco mejor la necesidad de memorias más extensas de lo territorial, ya que la Semana Santa constituye un ejemplo de la construcción simbólica de un territorio particular.

relaciones de poder que nos sirve como mecanismo para hacer frente a nuestros horrores y a nuestros placeres, que nos permite ocultarnos del mundo y habitar sus intersecciones, nos permite hacer un «pliegue» al tiempo y al espacio, doblar la realidad. Como señala Achile Mbembe, al referirse a la «máscara» que representó África para la edad moderna (2016):

> Se sabe que una de las funciones de una máscara es esconder una cara doblándola —el poder del doble entre la intersección, entre el ser y la apariencia—, la otra función es permitirle a aquel que está enmascarado, ver a los otros sin ser visto; ver el mundo como si fuese una superficie escondida debajo de las cosas. Pero si en la máscara se confunde el ser y la apariencia también es verdad que en la imposibilidad de ver el rostro que se oculta —esa minúscula abertura— la máscara termina siempre autodenunciándose en tanto que mascara (Mbembe, 2016, p. 167).

Ello obliga a pensar si es posible, o no, explicitar el sentido semántico y «real» del ritual, ya que justamente es su carácter entre el ser y la apariencia lo que lo sitúa como un artefacto, una acción plástica dotada de una agencialidad estética, una suerte de performance a la vez creador, destructor y refundador. En otras palabras, una sumatoria de imágenes sorprendentes que no pueden ser situadas en el presente o en el pasado y, sin embargo, son vividas y exploradas corporalmente; narran sucesos, pero no los explican. Entre el ser y la apariencia, la forma del artefacto, un hecho a la vez material (espacial) y simbólico que, en unas ocasiones, es moldeado voluntariamente y, en otras, es evocador de lazos destrozados, pero siempre es aceptado y construido de manera colectiva.

El ritual es un pliegue del tiempo y el espacio y, como toda práctica estética o corporal, se aprehende, es decir, se experimenta y hace parte constituyente del sujeto en un sentido íntimo, pero también de un nosotros compartido. En la intersección entre el ser y la apariencia se halla la forma, ello implica que, si la máscara es despojada para develar el rostro, se estaría actuando hacia la destrucción del ritual. La estética de la máscara es portadora de vida, no es solo apariencia, también es ser. En sí mismo, el ritual puede ser considerado arquetípico

Figura 9. Máscara y manacillo. Pelao jefe de los manicillos en San José, revive la herencia de su padrino Emilio y, aun bajo la lluvia, evoca la magia de su personaje bajo la máscara y espera entre la luz y la oscuridad el cuerpo de Cristo que sube por las escaleras hacia la iglesia. Fuente: Arias, C. (2019). *Máscara y manacillo* [fotografía]. Archivos comunitarios del río Yurumanguí.

de la experiencia social, todos poseemos rituales de muerte y nacimiento que nos ofrecen una visión casi arcaica del tiempo y con tal experiencia dotamos de ritmo nuestra vida, la llenamos de un sentido que da orden a nuestros recuerdos, horrores, miedos y placeres, a nuestros silencios y sonidos, al cuerpo y las historias pasadas y presentes de nuestro lugar en el mundo.

El ritual de Semana Santa

Según Estephan Feuchtwang (2010), el ritual es el aspecto estético de la acción repetida que transmite «un significado que también es una expresión de poder». El ritual como expresión de poder narra un mundo de tensión social a través de signos y símbolos del pasado y el presente. Así mismo, el ritual también es un código comunicativo que se recrea por la reiteración de prácticas prescritas[15].

15 Estas prácticas se entienden aquí como aquellas que con el tiempo pierden su condición de signos, su asignación semántica específica y, sin embargo, persisten en el ritual de manera simbólica.

> Puede ser una secuencia prescrita de actos verbales o no verbales […]. El código comunicativo del ritual está altamente formalizado, y en él, el habla ordinaria se convierte en oratoria en formas arcaicas (como máscaras y disfraces), o canciones, y los gestos comunicativos comunes se vuelven danzantes. El ritual se prescribe, y por lo tanto es una disciplina aprendida deliberadamente, no sólo un hábito adquirido con la experiencia y el mimetismo. Le hace cosas a las personas que lo realizan. Su desempeño forma emociones y virtudes públicas, ya sean ascéticas o extáticas, ya sea a través del dolor o del placer. […] forjan una experiencia de armonía «redentora»[16] (Feuchtwang, 2010, p. 283).

El ritual de Semana Santa en Yurumanguí podría evocar un acto «redentor», si se entiende como el reclamo de una devolución de lo que se debe, por ejemplo, en un ideal de justicia y justa recompensa en la búsqueda de reparación o restauración de relaciones sociales rotas o fragmentadas. Tras la máscara, la figura del manacillo podría rememorar un pasado que requiere ser curado tras una violencia mítica o histórica (la de la esclavización, por ejemplo) y, sin embargo, a través del drama se reconfiguran los códigos comunicacionales que le imprimen sentido a la acción ritual. Para los yurumanguireños no es posible «ser manacillo triste».

Esta es una fiesta particular, propia de la diversidad cultural de las comunidades negras del Pacífico colombiano, la fiesta tiene un fuerte sincretismo africano y está muy arraigada en las dos veredas más antiguas del río (Juntas y San José). Sus personajes principales son los soldados, los manacillos, las ánimas, los músicos y cantadoras que animan la fiesta. Los primeros son figuras vestidas con hoja de colino[17] y que cubren su rostro con máscaras de balso talladas y pintadas, cuyos rasgos son comunes entre sí, tienen una organización jerárquica y, según

16 *Redentor* significa reclamar una devolución de lo que se debe, por ejemplo, «En un ideal de justicia y justa recompensa» (Feuchtwang, 2010, p. 283).

17 El colino es una manera de designar la finca o los terrenos de rastrojos donde las comunidades negras del río plantan distintos cultivos para su subsistencia. Sin embargo, la hoja de colino hace referencia particularmente a la hoja de una variedad de plátano.

Figura 10. Manacillo. En esta fotografía y la siguiente puede verse a un niño que danza y juega con la máscara de Juan David, miembro distinguido entre los matachines. Fuente: Arias, C. (2018). *Manacillo* [fotografía]. Archivos comunitarios del río Yurumanguí.

una explicación «católica», su aparición a la media noche del Viernes Santo representa el descenso de Cristo al infierno.

Este hecho es destacado del rol que podría tener el manacillo como un personaje que cuestiona de fondo la fe del amo en un recuerdo del pasado de sumisión, horror y esclavización. En 1988, la antropóloga Nina S. de Friedemann (1990) realizó un registro de la Semana Santa en Cotejé, río Timbiquí, y registró la acción de las ánimas, la milicia y los pilatos como personajes que animan y experimentan el ritual. La autora sostuvo la hipótesis de que las figuras vestidas de costal y con sombrero son huella de la africanidad de estas comunidades. Sin embargo, más allá de ello, Pilatos y manacillos dan inicio al éxtasis ritual con el grito: «¡qué muera Dios y viva Barrabás!». Milicia y soldados conmemoran figuras de poder y control policivo, mientras que las ánimas constituyen la oportunidad de diálogo con ancestros abstractos y concretos. En el ritual confluyen memorias y recuerdos personales que son reconocidos y validados públicamente.

Varias de las cantadoras llegan año tras año desde ciudades como Cali, Buenaventura y Medellín para la celebración.

A las tres de la tarde del Viernes Santo, marchan los soldados a la muerte de Cristo, todos con bota pantanera, camiseta blanca y armados con una escopeta al hombro, coordinan su paso al sonido del cununo, marchan en la casa del manacillo (una construcción exclusiva para el baile y la fiesta comunitaria). En el final de la única calle del pueblo suena un disparo hacia la selva, Cristo ha muerto. Comienza la algarabía, Pelao y «Coco», líderes de los manacillos, toman un radio viejo y se tiran a improvisar cuentos:

> Sí, pa' eso fue, ¡cómo me va a decir que no entraron la bocana! Si usted me dice que los tres tambores no entraron porque estaban pesados, llámeme, yo tengo un cliente, pa' ir a Bahía Cupica… ¿Se tapó la válvula del motor?… ¡¿Qué?! ¡¿qué?! ¿Quién fue el que lo prendió? ¿Chamirri? Les dije que no le dieran. Chamirri es muy afiebrao, maldita sea, Chamirri no tiene experiencia hombe. ¡Vea sabe qué!, les voy a mandar una lancha con un mecánico de ciento… ajá… sí… en Mallorquín… vea en Mallorquín está Tiberio, dígale a él que los recoja mientras llega la lancha que los va a socorriá.

En cada relato están siempre presentes las ubicaciones de un río, una playa y un familiar (aún si este no está presente durante la fiesta). La celebración es también un momento para burlarse de la tragedia, algunos cuentos giran en torno a amenazas de muerte por deudas de dos mil pesos, a fallas en entrega de regalos ya preparados, la fiesta y un sin fin de temas, cualquier cosa es una oportunidad para recrear una historia. La *territorialidad* es un recurso humano, identitario, distintivo de un rol en la comunidad; es esta dimensión localizada en lo más íntimo de la vida aquello que permite que se traslade con quien se mueve; es también aquello que potencia la existencia de un vínculo emotivo con el territorio y propicia una manera de evocarlo a través de la memoria y la oralidad.

El ritual puede explicarse por el relato de una historia, pero la historia no captura el ritual, que es un drama universal y personal, no una obra de teatro. Y es diferente al lenguaje porque no es lógico, no es una estructura de oposiciones y sus resoluciones tienen un orden paradigmático de clasificación. El ritual puede variar en intensidad y grado, es como un recuerdo, y los sentimientos y emociones pueden ser inducidos por el dolor, la

Figura 11. Juego y baile. Él mismo descubre su rostro como una manera de demostrar quién es, así Kiko me incorpora al juego y al baile mientras amanece. Fuente: Arias, C. (2018). *Juego y baile* [fotografía]. Archivos comunitarios del río Yurumanguí.

anticipación, el alivio y la liberación, o por el placer. Pero cualquiera que sea la variación, el desempeño ritual es una experiencia corpórea, no solo una imagen. El ritual crea una memoria y, cuando se repite, se refuerza (Feuchtwang, 2010, p. 284).

La experiencia del manacillo «no se puede contar, sino que debe vivirse en el río». El ritual de Semana Santa es un lugar de construcción colectiva de experiencias del pasado (narrativas y corporales), la Semana Santa provee una práctica temporal continua, pues ha recreado una memoria anualmente desde mediados del siglo XVIII[18], y ha generado todo tipo de territorialidades que asignan valores simbólicos al espacio y a las relaciones sociales y espirituales desde las cuales se ordenan todos los significados comunes a una sociedad. El ritual constituye parte de una memoria pública, a partir de símbolos y signos consignados en prácticas específicas de la acción ritual, en la cual «un signo es

18 El trabajo de Arroyo (2017), respecto al poblamiento histórico del real de minas de Yurumanguí, permite entrever cómo los momentos de fiesta eran gestados y preparados por las comunidades, la institución esclavista de la fe católica tuvo una incidencia importante y, aun así, el uso de plantas, por ejemplo, era permitido durante las celebraciones.

una expresión análoga o abreviada de una cosa conocida, mientras que un símbolo es siempre la mejor expresión posible de un hecho relativamente desconocido, pero que a pesar de ello se reconoce o postula como existente» (Turner, 1996, p. 29).

Así, el ritual podría entenderse como una forma social más o menos estable, una institución para la trasmisión del conocimiento; funciona a partir de la repetición y es un medio para vincular recuerdos en ocasiones propicias, para compartirlos y reconocerlos. Los símbolos que lo constituyen se consolidan en el tiempo tras intensos procesos de poder y las prácticas que los evocan no necesariamente pueden ser explicadas de manera consiente. Un ejemplo de ello es los manacillos, sus máscaras y prácticas rituales evocan un rasgo de posible africanidad que, tras la violencia esclavista, se permiten la asignación del horror en un sentido ritual, resinificando el pasado y ofreciendo la existencia de una memoria liberada de tales perjuicios.

Cinco de la tarde, Jueves Santo. Un grupo de cantadoras y percusionistas inician casa a casa el canto de manacillo[19]. Cantan en cada casa partícipe del «juego» exigiendo el pago del «barraquete», un impuesto representado en licor para la fiesta. En cada casa se entrega un galón de guarapo por cada mujer. La voz líder masculina la presenta Pelao, se cuentan chistes, se imita animales y se comparte con el colectivo. A la media noche del viernes, inicia la procesión a la iglesia y los matachines[20] se manifiestan por primera vez, aparecen frente a la procesión de Semana Santa, cubren sus rostros con sus máscaras de balso, en cada hombre o mujer disfrazada cobra lugar un ánimo y una alegría que se esparce al resto de la comunidad. La procesión sigue hasta la iglesia y continúa con cantos de alabados; a las tres de la mañana se sigue con la danza y el baile en la casa del manacillo, las primeras piezas las bailan únicamente los hombres con un rol en el juego, pero después se incorporan los observadores y se danza hasta el amanecer.

19 Canto de manacillo recogido por Alba Elena Aramburo. Tambores de la noche (2 de junio de 2012). *A mi tierra cantaré - Manacillo*. https://n9.cl/7kz8m

20 Matachín es otra forma de designar la figura del manacillo.

El sábado a las tres de la tarde se prepara la «balsada», dos embarcaciones con las cantadoras y los músicos salen hacia una playa cercana, se enlazan con una estructura temporal en madera al ritmo del manacillo, bajan hasta la playa frente al pueblo y hacen de nuevo un «pasa calle» en el que el impuesto ahora es una botella de viche. Así, pasa la noche de nuevo con cantos de alabados, con matachines y soldados reunidos en la iglesia hasta el domingo. En la mañana, el baile se traslada al cementerio, con emotividad profunda se le canta a quienes ya partieron, entre cruces, risas y lágrimas. Este momento permite entender la función de la muerte en el ritual y en el territorio, todo renace y se reproduce de manera continua, aún quien fallece es capaz de escuchar y danzar, el ritual se presenta como una oportunidad de diálogo con los ancestros, emergiendo así sus recuerdos.

Se podría entender el ritual como una narrativa en la cual se comparten recuerdos del pasado que obedecen a distintas interpretaciones de lo sucedido y que se conjugan como parte de un acto festivo y subjetivo, pero también como resultado de una experiencia social enlazada con las prácticas y efectos del poder. Las prácticas prescritas pueden leerse como elementos culturales resultado de procesos históricos concretos. En el caso de las comunidades negras del país, un proceso de esclavización y dominación, de destierro y exterminio. Si el ritual es una institución para la trasmisión del saber donde confluyen diversos recuerdos de un hecho o una memoria, ello obliga a preguntarse ¿de qué tiempo y de qué memoria estamos hablando?

Memoria social y tiempo ritual

Feuchtwang (2010) examina los trabajos del antropólogo Alfred Gell y retoma dos dimensiones del tiempo que pueden ser consideradas temporalidades históricas que se forman socialmente y se mantienen en la interacción personal, así como en la interacción menos intima de otras escalas: primero, una *dimensión secuencial* o tiempo no repetido en varias escalas, desde secuencias momentáneas de fracción de segundo, que son los elementos neuropsicológicos de la memoria autobiográfica, a los

Figura 12. El pasacalle. Pelao hace ruidos y estira el pico para tratar de imitar el sonido de un pato, a su lado su esposa, de fondo la casa de Dumar. La pasacalle inicia, la alegría brota. Fuente: Arias, C. (2018). *El pasacalle* [fotografía]. Archivos comunitarios del río Yurumanguí.

eventos de la vida, a años o generaciones ordenados numéricamente o nombrados, o dinastías; segundo, un *tiempo célico* o repetido, nuevamente en diferentes escalas, desde el reconocimiento neuropsicológico momentáneo y la repetición de una respuesta a experiencias previas o similares, a ciclos anuales, a ciclos generacionales de ciclos de vida. Como los sentidos del tiempo, la memoria es secuencial y cíclica. La memoria se relaciona así con el presente a través del modo del tiempo.

La memoria, entonces, se halla estrechamente asociada al presente. En las instituciones de recordación o de trasmisión de saberes (como la Semana Santa) confluyen tiempos lineales o históricos, experimentados y liberados corporalmente en recuerdos múltiples que se reconocen socialmente, y tiempos célicos o repetidos de recreación, de reiteración e invención. Por ejemplo, la Semana Santa se tornó en una manera de guardar memoria en el barrio Punta del Este, área urbana de Buenaventura (figura 13), donde llegaron muchos junteños desde los años 80 y en el que, posteriormente, en 2008, doce jóvenes

que habían sido invitados a un partido de fútbol fuera del barrio fueron asesinados por paramilitares. Eran ellos quienes se disfrazaban de matachines y armaban la fiesta de Semana Santa en Buenaventura, siguiendo las instrucciones de sus abuelas provenientes del río Yurumanguí.

Allí las prácticas prescritas se mantuvieron sin alteraciones. Contrario a lo que podría pensarse, una manera de «sanar» e «interpretar» el dolor sufrido fue dándole continuidad a los elementos propios de la acción ritual. Las máscaras continuaron manteniendo su forma y su color, los tiempos y espacios rituales se mantuvieron, al igual que las figuras de los personajes protagónicos, cuyo rol entonces personificó un tiempo secuencial y otro cíclico. Un tiempo colectivo del «nosotros» y de «nuestros ancestros», de manera célica o de reiteración la Semana Santa en Punta del Este continuó evocando el origen común de los pobladores, el río Yurumanguí; mientras que en otra escala más íntima y secuencial se representa el recuerdo de las vidas perdidas, los jóvenes que antes danzaron. Así se da oportunidad a una catarsis que, de manera muy lenta, interpreta y transforma el dolor.

La Semana Santa, como institución, podría estar situada histórica y territorialmente. En tal caso, esta mirada obliga a una reconstrucción del pasado más distante de los yurumanguireños que no inicia con el destierro propio de la trata trasatlántica, sino, por el contrario, con un tiempo anterior. Sin embrago, el elemento católico en el pasado fue propio de relaciones de dominación que marcaron un horror a todas luces indescriptible, en el cual la fe constituyó una violencia mítica[21], legitimadora de relaciones de dominación y destrucción del pasado espiritual, del lenguaje y, en general, de la vida que se mantuvieron por más de un siglo.

21 Munera (2014) propone varias dimensiones teóricas de la violencia constituyentes de lo social como «pertinentes» para el caso colombiano. La violencia instrumental, en la cual los hechos tienen siempre como objeto la imposición y la dominación; y relacionada con esta la violencia mítica, que es por lo general justificada a partir del mito (del Estado o ritual), una violencia heroica, por ejemplo. En una mirada, estas formas de violencia han tenido lugar en la trayectoria territorial de los yurumanguireños, la esclavización puede considerarse una forma de violencia instrumental que muchas veces se sustentó en una violencia mítica validada bien sea por la iglesia católica o por la ciencia (Mbembe, 2016).

Figura 13. Punta del Este. Es de anotar cómo en lo urbano el ritual se ordena en torno al único espacio público del barrio, que es la cancha de futbol. Se recrea en su entorno la posición de la iglesia y la tienda de los macillos de Juntas con construcciones temporales en plástico y madera, esenciales para el juego. Fuente: mapa modificado por el autor. Mapa de Maps Bing, Digital Globe, 2019. Derechos de autor (2019) de Microsoft Bing.

Es necesario entonces enunciar cómo los signos y significados de las prácticas prescritas del ritual fueron eliminadas, trasgredidas y/o remplazadas en una relación asimétrica de poder.

Las máscaras de los manacillos, como práctica prescrita, evocan un pasado espiritual no católico que se reafirma todo el tiempo en medio del ritual. Los manacillos se interponen a la figura de Cristo. Desde su aparición a la media noche gritan «Muera Dios y viva Barrabás». Solo diezman su presencia con el amanecer y encadenan una catarsis de alegría y festividad que hace que no sea posible un «manacillo triste». ¿Acaso no estamos aquí frente una manera de reinterpretar y resignificar un horror indescriptible? ¿No es este un ritual que da cuenta de la memoria de un pasado en el que las ánimas son la imagen corpórea de los ancestros sin rostro que quedaron atrás y donde los soldados son la autoridad represiva que va perdiendo poder y lugar a medida que avanza el baile, el canto y la música? El ritual de Semana Santa en el río Yurumanguí es una suerte de memoria «histórica», ya que sus similitudes con la de Coteje, retratada por Friedemann (1990), lleva a pensar que estas figuras narran una serie de eventos comunes en comunidades ampliamente diversas.

En el ritual de Semana Santa se hace evidente una connotación espiritual con una territorialidad que recrea y da continuidad al pasado más extenso, esta fiesta atestigua la resistencia y el «desorden», en oposición al pasado o al presente violento. La Semana Santa hace parte de ese paciente trabajo de reinterpretación cultural con el que se generaron memorias festivas, en contradicción con el pasado de exclusión y marginación histórica, al punto de que, en tiempos más recientes, han servido como mecanismo de acción frente al control armado y la violencia contemporánea. En los relatos de Joaquín de Valencia, Juan de Vidal o Naka Mandinga, respecto al poblamiento histórico del río[22], es posible distinguir varias versiones, cada una en el marco de un cierto «orden» de significados. Sin embargo:

> […] el orden viene siempre acompañado de su par indisociable, el desorden, que no debe simplemente *a priori*, ser combatido, pues puede estar siendo una manifestación de un nuevo orden, de un nuevo ordenamiento y de algunas formas alternativas de organización que brotan de las poblaciones […] más excluidas; el momento del desorden generalmente coincide con aquello que llamamos crisis o, el momento en que «lo viejo está muriendo, y lo nuevo, aún no consigue nacer» (Haesbaert, 2013, p. 58).

En el «orden» (territorial) del real de minas, institucionalizado por el esclavista, se gestó el «desorden» que permitiría cuestionar su poder y dar lugar a El Desparramado[23]. Así, las distintas versiones del relato no son contradictorias, sino complementarias, y dan cuenta de una conformación multidimensional del territorio, en un sentido social sustentado en distintas experiencias del espacio. El domingo se va al cementerio a cantarle

22 Naka, líder de los manacillos de Juntas, presenta un relato esclarecedor sobre su tatarabuelo, Juan Bautista Mandinga, quien se cimarronó para formar El Desparramado.

23 En la narración oral de Yurumanguí se recrea permanentemente la existencia del palenque llamado El Desparramado. En una mirada a varios de los archivos históricos disponibles sobre el río, no se enuncia de manera clara, sin embargo, aparecen registros de varias fugas, momentos cercanos a una posible sublevación y arduas jornadas de persecución de cimarrones. La narración da cuenta de un orden paralelo, un poblamiento a extramuros, germen de libertad, autonomía y emancipación.

a los manacillos que han partido. Para ser manacillo hay que ser bautizado e implica una responsabilidad vitalicia[24]. Como institución el ritual debe ser comprendido como parte de una memoria social en la que confluyen recuerdos diversos de experiencias personales, dolorosas y placenteras, así como prácticas y narraciones colectivas de hechos sociales que se podrían leer como históricos. De lo anterior no se puede olvidar que:

> […] el baile al son de los tambores, los ritos con símbolos de la naturaleza, el uso de las yerbas y la repetición de sonidos crean el ambiente deseado, en éstas se invocaban fuerzas mágicas sagradas portadoras de poderes que otorgaban determinados beneficios. Para algunos de los esclavos, el mundo real tenía su paralelo con otro mundo abstracto, infinito e ilimitado, habitado por seres divinos y ancestrales. Los ritos, generalmente cristianizados, también formaban parte de una extensa red de resistencia negra en contra de los amos (Arroyo, 2017, p. 115)[25].

De manera que, tras los códigos católicos podría hallarse el sentido mítico de una espiritualidad africana. Sin embargo, este hecho no se trata de demostrar o refutar aquí, por el contrario, lo que emerge en la mirada hasta ahora presentada es la importancia del ritual en los procesos de conformación de una memoria social y de una territorialidad propia, la conciencia de un «nosotros», plenamente definido y territorializado, un yurumanguireño.

Bailar manacillo es un viaje en el tiempo, la fiesta da una continuidad profunda a una interacción social en la que reside el germen del «desorden» creativo y sigue siendo hoy, como en el pasado, un recurso cultural y político[26] para gestar la resistencia y

24 Hecho que refirma la Semana Santa como una institución dedicada a la trasmisión del conocimiento.

25 El trabajo de Arroyo (2017) se refiere a la historia de poblamiento del real de minas de Yurumanguí y relata cómo las fiestas patronales y las celebraciones de Semana Santa eran preparadas por los esclavos y se constituían en espacios de cierta permisividad.

26 En la iglesia, durante uno de los cantos de alabaos, Damián se acercó a mí, hablamos de muchas cosas, del palenque; de cómo San José en su origen fue en pueblo minero mucho más arriba del río y los viejos lo corrieron hacia abajo, y, por supuesto, de su propia historia. Me contó cómo en

buscar la libertad. Hablar de *reparación territorial*[27] significa que las ideas de memoria, violencia y territorio confluyen en una dimensión existencial, la vida no es posible sin el territorio, no solamente en un sentido material, sino también desde un punto de vista espiritual y cognitivo.

La Semana Santa, su canto de manacillo, su particularidad y algunos rasgos del rito demuestran la necesidad de compren-

algunas de las celebraciones de Semana Santa a las que él asistió, si se presentaban actores armados eran multados y amarrados por matachines y soldados. La fiesta está tan arraigada que el que llega debe incorporarse al juego, a soportar el látigo, a seguir las normas y no a imponer su ley. Esto refuerza la celebración como un recurso cultural operado en contra del miedo, la violencia y del control armado.

Damián me contó cómo fue su primera Semana Santa en San José, hace 27 años. «Una vez llegó aquí alias Crispa con su gente, como seis, todos armados, y entraron al pueblo. Aquí siempre había gente vigilando, así que uno de los pelaos vino y me avisó. Yo me fui para allá y vi a uno de esos hombres. Le dije que guardara el revólver, que estaba prohibido portar armas, pero no hizo caso, bueno lo dejé ir. Después llegamos donde Crispa y le dije otra vez que era prohibido cargar armas. Me subió la voz, le quité el revólver, lo puse sobre la mesa y le dije a Crispa que me debía 50 mil pesos y que me llevaba ese man pal palo, que así no era la cosa, todos estaban armados. Le señalé: uno, dos, tres cuatro, cinco, son 50 mil por cada uno: ¡pagá! Sacó la plata y me pagó la multa. Le explicó a su gente: 'muchachos no me hagan quedar mal, hagan caso'. Al final, resultaron todos amarrados chupando hormiga».

Esta misma situación se repitió en más de una oportunidad, actores armados no podían portar armas al interior de la comunidad. Las FARC regularon su tránsito por el río y su participación en jornadas de fiesta por exigencia de la población civil. Estas acciones demuestran la existencia de una paz territorial que reafirma rituales culturales que permiten a la población desarmada ejercer control frente a la amenaza violenta, y hacen manifiesto su función como parte de un «desorden» siempre emergente. A través de estas prácticas se reafirma una red de resistencia a la violencia operada en el pasado frente al yugo esclavista, y ahora frente a la presencia de distintos actores armados en su territorio. (Diario de campo del autor, marzo de 2018).

27 Es indispensable enunciar la manera en que prácticas como la del manacillo durante la Semana Santa no solamente son reflejo de un rico y variado sincretismo, sino que, además, pueden considerarse elementos constituyentes de una memoria territorial, la celebración de un origen a partir de una obra propia, empleada como recurso frente a la adversidad de la violencia y como una manera de significar los conceptos de la vida, la muerte, el pasado y el presente en una dimensión existencial del territorio.

der la memoria como un lugar de confluencia entre el pasado y el futuro. El presente continúo modifica al pasado de dominación y constituye una territorialidad particular que es ejercida, bien sea para evocar un origen (el caso de los junteños en Punta del Este), o para generar fronteras frente al control y la acción de un actor armado. En el presente del mito, la temporalidad del ritual es de una eternidad. Su tiempo es de algo que siempre ha sido así, se repite, se revitaliza o recupera, o da una continuidad que se ajusta a un cambio (Feuchtwang, 2010, p. 287). De allí que la Semana Santa, como territorialidad, es ante todo un hecho social cargado de múltiples memorias, cuya interpretación es ajena a estas, y el tiempo ritual es el de la repetición, la continuidad, el arcaísmo y la recreación.

Ritmo, una memoria corporal

En el ritual se expone la continuidad entre cuerpo y espíritu, entre silencio y palabra, donde esta última aparece como un catalizador de fuerzas espirituales presentes al interior de todas las formas sociales. El ritual de Semana Santa es una institución para la trasmisión del conocimiento que conforma una memoria social en una expresión temporal arcaica y, a pesar de que el contenido semántico de sus prácticas no puede ser fácilmente explicado, es un momento esencial en la recreación de saberes espirituales y corporales. Cuerpo-sonido-movimiento[28] conforman un rasgo distintivo del manacillo, aquello que se podría denominar el *tiempo ritual*.

> Jhon Blacking señala que «los estilos musicales se basan en aquello que los seres humanos han decido tomar de la naturaleza como parte de su expresión cultural, más que en aquello que la propia naturaleza les ha impuesto, pero la naturaleza de la que el hombre extrae sus estilos musicales no es extraña a él, incluye su propia naturaleza, sus capacidades psicofísicas y la manera en que dichas capacidades se han estructurado por sus experien-

28 Categoría propuesta por la autora Ana María Arango Melo (2014), en su trabajo *Velo qué bonito*, donde reflexiona sobre la producción de corporalidades y musicalidades en los niños del Pacífico chocoano.

> cias con personas y cosas, las cuales hacen parte del proceso adaptativo de maduración de la cultura» (Arango, 2014, p. 65)

Así pues, es imposible separar el sonido musical de la naturaleza corporal, y también de la «experiencia del tiempo», que es lineal y cíclica. En la acción ritual de Semana Santa emerge una memoria corporal, individual, subjetiva y validada socialmente que condiciona la experiencia ritual: «no es posible ser manacillo triste». El dolor en Punta del Este adquirió forma ritual en la expresión corporal liberadora de alegría, entusiasmo y reconocimiento propios de la fiesta. En tal memoria corporal el ritmo es articulador de la palabra y el cuerpo, y es ordenador de las relaciones sociales y culturales del ritual. Para las comunidades negras, los rituales de muerte y nacimiento se tornan en una extensión de la palabra en medio de un mundo espiritual, como señala Arango: «La enunciación de la palabra tiene consecuencias sobre la realidad que se vive, la palabra es peligrosa —o creadora—, la palabra pone en evidencia, decreta y tiene poder sobre la vida y la muerte» (Arango, 2014, p. 148).

La palabra tiene intención, articula un universo mágico con otro «real», donde el pensamiento actúa por su sentimiento. «Los malos pensamientos y los malos propósitos contaminan el mundo porque son impurezas» (Arango, 2014, p. 165), por esto no se puede ser manacillo triste. El sonido musical, la palabra, la danza y la memoria hacen del ritmo un elemento esencial de las prácticas de Semana Santa, se enseña un lugar en la vida social donde «la fiesta es la catarsis del dolor» y las tensiones sociales son «un trance comunal, marcado por la participación y el sentimiento compartido» (Arango, 2014, p. 160).

> una vida social que responde a un proceso en el que los sujetos interactúan a través de la cultura como instrumento; un repertorio musical se aprende en medio de un acontecer, que no es algo que se adquiere y que ya está hecho. La música es «algo que logra en forma activa y creativa ("poniendo el oído"), observando» (Miñana, 2005, p. 12) (Arango, 2014, p. 77).

En este punto es indispensable reconocer el ritual de Semana Santa como un hecho corporal, en el cual el cuerpo no es

separable del espíritu y ambos son ordenados a través de las palabras, los pensamientos y las intenciones. La memoria social del ritual es espiritual, conjuga elementos de la fe católica con un ritmo propio experimentado en la danza y el canto de manacillo. Esta forma de actuar en el mundo es validada y reconocida en el hecho ritual donde, de cierta manera, el dolor debe ser festejado.

Así, la Semana Santa, como parte de una «máscara social», aporta elementos a la compresión de una territorialidad específica y, por ende, a la idea de territorio con la que las comunidades negras del río Yurumanguí ordenan su vida en un sentido social e individual; pues no se puede olvidar que la participación en el ritual es voluntaria, de manera que los códigos aprendidos son aceptados por los participantes. El ritual es inherente al territorio toda vez que resulta indispensable para su construcción simbólica.

El ritual exige la existencia del territorio en múltiples dimensiones, reafirma las redes de parentela, ocupa espacios sagrados como el cementerio y cotidianos como la playa, el bosque o el río (figura 14). En un ritmo ritual, en la relación existente entre cuerpo tiempo y espacio, la fiesta desencadena los recuerdos, las emociones, los dolores y los placeres, subjetivos y colectivos, siempre en un tránsito localizado entre espacios festivos y ceremoniales, como la iglesia, la casa del manacillo y la calle del pueblo, en un equilibrio natural mediante el cual todo renace y se reproduce permanentemente, en otras palabras, como una expresión esencial para la recreación de la vida.

La Semana Santa es una institución para la construcción de memoria pública y para la trasmisión de conocimiento, en estos días se recrean prácticas musicales y corporales donde el movimiento en el espacio es un hecho fundamental, los cuatro «ritmos» dibujados se intercalan en momentos de tránsito entre la noche y el amanecer. La territorialidad se encuentra presente en cada uno de estos momentos y representa una construcción simbólica que dota de contenido y significado al espacio, y transfiere las practicas rituales, corporales y musicales a otros ámbitos de la vida con los cuales se afronta la cotidianidad, como la agricultura, la pesca o el monteo. Elementos como la presencia dominante del agua dan cuenta de

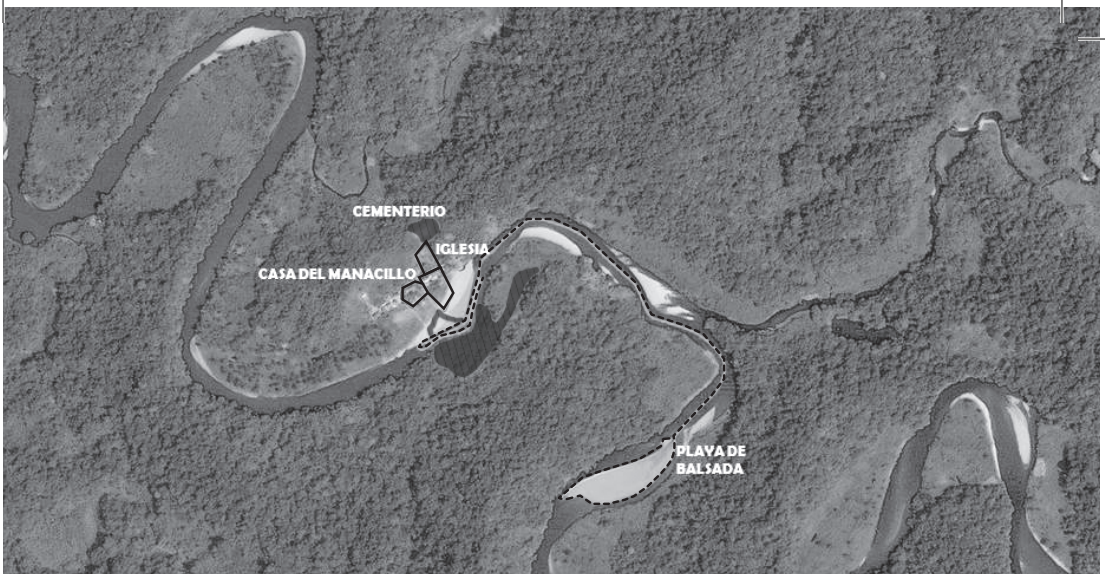

Figura 14. San José de Yurumanguí. En línea, las procesiones de Jueves y Viernes Santo, en línea punteada los tránsitos del Sábado Santo y en rayas negras del Domingo de Resurrección. Fuente: mapa modificado por el autor. Mapa de Maps Bing, Digital Globe, 2019. Derechos de autor (2019) de Microsoft Bing.

una narración a la vez experiencia corporal, tradición oral, ritual y construcción territorial.

Territorio, memoria y reparación, una ruta probable

Territorio y reparación

Hablar del territorio en el caso de las comunidades negras del Pacífico colombiano requiere establecer con claridad ciertas aproximaciones. Primero, es necesaria una distinción entre espacio y territorio. Como afirma Haesbaert (2013), existe desde las ciencias sociales una afirmación generalizada que concibe el espacio como una «base» en la que ocurren todos los fenómenos humanos, incluso los más abstractos. Desde este punto de vista, el espacio haría parte de ese repertorio de ideas *a priori* con las que nos enfrentamos al mundo. Si se parte de una visión «clásica», el espacio antecede la configuración misma de un territorio:

> […] el territorio es todo espacio que tiene el acceso controlado, por lo tanto, desde el momento en que se controla espacial y materialmente el acceso de algún flujo (sea de mercancías, de personas o de capital), se está transformando el espacio en un territorio (Haesbaert, 2013, p. 18).

En otras miradas, el territorio se asocia al tiempo y al poder, y no puede obedecer solamente a situaciones de control o dominación. El poder «tiene también un carácter más simbólico que se manifiesta, por ejemplo, en la construcción del consenso, […] lo simbólico desempeña hoy un papel muy importante, fundamental, en la construcción del poder» (Haesbaert, 2013, p. 31), y por ende del territorio. El territorio aparece como aquella dimensión capaz de dar cuenta de los efectos del poder sobre el espacio, de manera que es multiescalar, multilateral y multidimensional, es indisociable del tiempo y varía tanto como la sociedad que le da sentido.

El Pacífico ha sido apropiado y, por ende, territorializado por comunidades negras en un proceso de extensa duración e invención cultural. Como lo demuestra la experiencia de Aponury y el río Yurumanguí, el territorio involucra dimensiones simbólicas e identitarias, a veces afectivas y existenciales. Para los yurumanguireños «el territorio es la vida» elaborada en ejercicios de apropiación y se puede definir por prácticas y representaciones espaciales, individuales o colectivas, pero correlacionadas. En este sentido, y de acuerdo con Beuf y Rincón (2017):

> […] desde la geografía social, Guy Di Méo (2001) intenta construir una definición sintética que recoge los principales enfoques mediante los cuales se ha abordado el concepto de territorio. Muestra que el territorio está constituido por varios elementos:
>
> - el espacio social, es decir, los lugares de la biosfera entrecruzados por las relaciones sociales y espaciales;
> - el espacio vivido, es decir, la relación existencial, subjetiva, que el individuo socializado establece con la Tierra [para el caso de las comunidades negras, ambiente y sociedad como un único conjunto vital];
> - las ideas de pertenencia, identidad colectiva, inserción de los individuos en uno o varios grupos sociales [territorio red, diáspora, parentela y compadrazgo parte de una memoria común];
> - las modalidades de partición y control del espacio que garantizan la especificidad, la permanencia y la reproducción de los grupos que lo ocupan (es decir, la dimensión política);

- las formas de ordenamiento por parte de las sociedades, es decir, el nivel simbólico que se manifiesta mediante la producción de formas materiales emblemáticas, a partir, por ejemplo, de valores patrimoniales [o rituales];
- la importancia de la larga duración en la construcción simbólica de los territorios.

Así mismo, Di Méo muestra que el territorio involucra tres órdenes de la realidad:

- el orden de la materialidad (la manera como la biosfera registra la acción humana);
- el orden de la psique individual (la relación pre-social de los hombres con la Tierra);
- y el orden de las representaciones colectivas, sociales, políticas y culturales (Beuf y Rincón, 2017, p. 8).

En suma, el proceso de apropiación y territorialización del espacio como recurso finito ofrece una lectura que permite entender de

Figura 15. De camino al río. Listos a la playa vamos todos para lavar el barro y seguir cantando. Fuente: Arias, C. (2018). *De camino al río* [fotografía]. Archivos comunitarios del río Yurumanguí.

qué manera el territorio es producido, regulado y protegido de acuerdo con el interés de los grupos de poder. El territorio es plural y multiterritorial, esto quiere decir que en el mismo espacio existe más de un territorio, entendiendo este último como una trayectoria espacial y social que se elabora en el tiempo o, en otras palabras, un continuo histórico entre comunidad, territorio y memoria. Es así como diversas personas, grupos y comunidades elaboran territorialidades diversas.

Desde esta perspectiva, Haesbaert (2013) explica la idea de una «precarización territorial» como resultado de la confrontación entre territorialidades contrapuestas, donde generalmente se apela a la violencia como mecanismo de dominación. El conflicto territorial aparece entonces como una determinante que obliga a replantear la definición de territorio asumida por cada actor y sus relaciones de poder, teniendo en cuenta que estas definiciones no son uniformes y proyectan diversos intereses en el espacio. A propósito, anota el autor:

> […] no se puede definir el territorio sin hablar del poder y sin precisar a qué tipo de poder nos estamos refiriendo. Dependiendo del concepto de poder que se maneja, también cambiará el concepto de territorio. Por ejemplo, si adoptamos la versión más tradicional referida al poder del Estado o al poder de la clase hegemónica, el territorio es un macroterritorio básicamente vinculado a las grandes estructuras político-económicas dominantes. Pero si se piensa que el poder también se manifiesta como movimiento de resistencia que está involucrado en todo tipo de relación social, tendremos microterritorios y habrá muchas otras formas de reconstruir el poder y el territorio a partir de esta concepción. En un sentido relacional, el poder no se considera como una capacidad o un objeto —como algo que se pueda tener—, sino como una relación de fuerzas, aunque muy desigual. Lo que más importa entonces son las prácticas y los efectos del poder (Haesbaert, 2013, p. 27)[29].

29 Las dimensiones del poder que expone Haesbaert en relación con el territorio permiten identificar la coexistencia permanente de orden-desorden, el dinamismo que distingue el sistema de relaciones que podríamos definir como territorio y la convergencia de múltiples territorialidades en su producción y trasformación.

La condición relacional del territorio involucra entonces una lectura de su dinamismo y sus trasformaciones en el tiempo (figura 16). Sin embargo, como lo demuestran múltiples trabajos referidos al Pacífico colombiano, la memoria ofrece a la comprensión de la territorialidad de las comunidades negras del río Yurumanguí una mirada que obliga a la interpretación de su identidad cultural, en función de procesos de larga duración, de generación de lenguajes propios, de sistemas de ordenación de la vida, creencias y de interpretación del mundo (Escobar, 2010; Vanin, 2010; Almario, 2013).

En la figura 16 se observan varios coremas que representan distintas fases del poblamiento en el río Yurumanguí, primero el poblamiento minero que inició en el siglo XVIII y que se caracterizó por una ocupación a modo de enclave donde el dominio del amo se restringió a las minas de su propiedad. Después, tras los procesos de abolición de la esclavitud y con mayor intensidad durante el siglo XX, se dio la colonización agrícola que es una expansión endógena del poblamiento hacia ciudades, montes y ríos en el Pacífico. Finalmente, se otorgó la titulación colectiva que reconoce la gesta colonizadora y que, a diferencia de esta, se caracteriza por una división administrativa que separa lo urbano de lo rural.

De esta manera, el territorio involucra distintas dimensiones del espacio que se refieren a intersubjetividades, representaciones colectivas y valores culturales y políticos, expresados en el conocimiento sistemático desarrollado por las comunidades sobre sus ambientes y que subsisten en medio de prolongados conflictos por el espacio y otros recursos. De manera que el conflicto es inherente a la configuración del territorio y allí confluyen mundos de significados diversos en relaciones asimétricas de confrontación.

La expansión del conflicto armado interno en el Pacífico involucra la trasformación de relaciones locales, genera la transgresión de los modelos de apropiación histórica de sus pobladores, y la modificación de su orden social y cultural en función de la violencia, las economías ilegales o los intereses de poderes externos. En medio de esta situación, las identidades históricas ven una desestructuración progresiva de sus

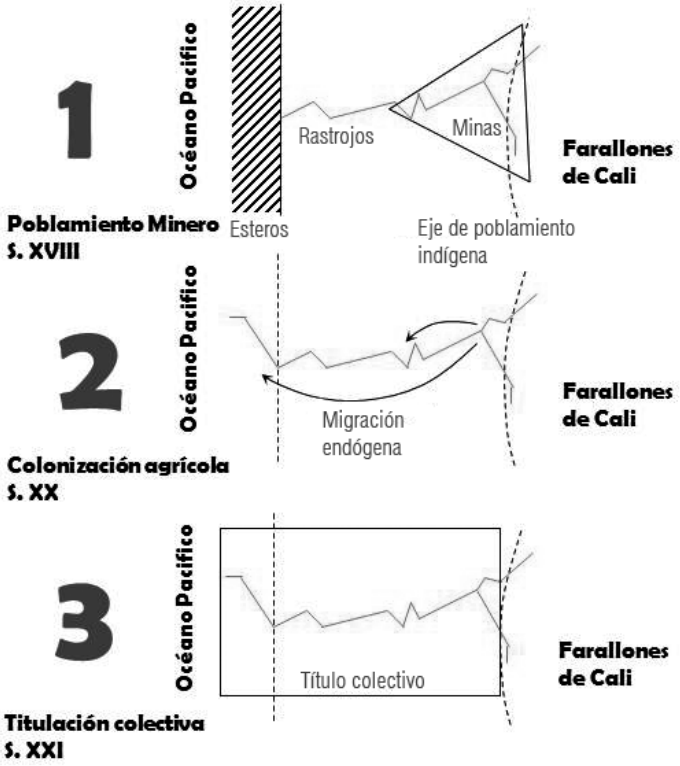

Figura 16. Procesos de apropiación histórica. Fuente: elaboración propia con base en archivos comunitarios del río Yurumanguí (2019).

formas de organización social, económica y comunitaria, es decir, una precarización de su territorialidad, al tiempo que se reestructuran nuevos órdenes locales.

Las afectaciones por causa de la guerra en la cuenca[30] requieren leerse en un contexto donde los procesos de reparación deben atender la visión del mundo de las comunidades negras

30 Desde los trabajos de Robert West (1957), en los que se refiere a los pobladores del Pacífico como «comunidades del agua», han sido numerosos los esfuerzos dedicados a detallar e interpretar las relaciones de los grupos negros de la región con el ambiente natural, trabajos como los de Eduardo Restrepo (2013) narran el «universo denso de representaciones colectivas» de los ríos y las comunidades negras, donde este es

en función de lo humano y la naturaleza (un orden de representaciones colectivas y culturales), lo material y la psique individual.

Desde la perspectiva aquí presentada, puede hablarse de una noción territorial de los procesos de reparación, o mejor, de una *reparación territorial*, como una categoría analítica e interpretativa que cuestiona las nociones contemporáneas de reparación contempladas en los esquemas teóricos internacionales, y asumen esta noción en función de los derechos civiles y políticos de las víctimas y del resarcimiento de los daños asociados al conflicto que generan esquemas de compensación y que parten de una visión totalizante de los efectos de la guerra (Castillejo, 2015).

La reparación territorial permite entonces incorporar nociones propias de daño, violencia y victimización que, asociadas con derechos étnicos y territoriales, deben asumir sistemas propios de ordenamiento y apropiación del espacio. De este modo se constituyen elementos sociopolíticos para la restauración de situaciones de exclusión, discriminación y marginación. Ello implica reconocer los efectos del poder sobre la configuración del territorio, en marcos de tiempo más amplios, desde una perspectiva de dominación y de consenso, pues tales efectos se perciben en las condiciones físicas y simbólicas de un territorio, es decir, en sus características y significados.

Es una noción que permite el cuestionamiento de los límites jurídicos de la reparación colectiva e individual, y expone un debate sobre sus límites y sobre su pertinencia sociocultural y territorial. Se discute, entre otros, los procesos de reparación en territorios urbanos, las alternativas de «compensación» del daño e incluso la propia pertinencia epistemológica de los lugares teóricos que sustentan su aplicación, teniendo presente que los efectos del poder sobre el territorio y de victimización de las comunidades negras, por citar un ejemplo, no se limitan a la violencia reconocida como parte del conflicto armado.

Los debates sobre el concepto de territorio, elaborados por Di Méo y recogidos por Beuf y Rincón, nutren el concepto en función de la interpretación de territorialidades específicas

una estructura de orden y significado elaborada históricamente y que hoy opera como recurso en cada dimensión de la vida.

o de territorios concretos a reparar. Se enlazan nociones intersubjetivas de la verdad y el daño con los efectos de la guerra en contextos espaciales concretos; espacio social, espacio vivido, las ideas de pertenencia, nociones de ordenamiento y valores políticos en función del tiempo configuran representaciones colectivas sobre la base de expresiones materiales concretas. Es posible hacer memorias de territorio en red (diaspóricas, por ejemplo) de dignidad asociada al lugar, de interdependencia y complementariedad con la naturaleza, identidad e incluso construcciones políticas que podrían considerarse ontológicas (Escobar, 2010; 2017, p. 67), nociones que sin duda exponen la condición relacional con el territorio.

Una mirada territorializada del conflicto y los procesos de reparación o restauración de sus efectos no debe restringirse al papel de la violencia en la configuración del territorio. Por el contrario, frente a los procesos sistemáticos de exclusión, discriminación y dominación han existido siempre respuestas enmarcadas en construcciones más localizadas del poder, además, constituye un acercamiento reflexivo a los acontecimientos del pasado que puede servir de patrón de análisis para examinar ejercicios de construcción de paz en momentos más recientes del conflicto, ejercicios de verdad y memoria, y su relación con construcciones identitarias silenciadas.

Por ejemplo, los escenarios de construcción de memoria pueden considerarse prácticas plenamente territorializadas enlazadas con un «espacio vivido». En el río Yurumanguí existen experiencias de resistencia a la violencia y reconstrucción del pasado que reafirman condiciones propias del ordenamiento territorial, sus formas sociales y mecanismos de gobierno, autonomía y control sobre el espacio. El desplazamiento, como uno de los efectos más prolongados de la guerra, merece una interpretación de su territorialidad. Quien es despojado y expulsado carga consigo la condena de una múltiple territorialidad, es trasgresor de sistemas propios de ordenamiento de la vida y con sus resquicios conforma nuevas configuraciones territoriales. Los órdenes de la materialidad, de la psique individual y de las representaciones colectivas (Di Méo, 2001), enlazados a través de relaciones espaciales, permiten una ruta que puede

expresar de manera más clara los efectos de la violencia en el espacio físico y social.

Carlos Rosero, un destacado activista del PCN, afirmaba en 2001:

> Si la guerra es la continuación de la economía por otros medios, como lo expresó el poeta Roque Dalton, en Colombia las armas, independientemente de las manos en que estén, sirven para impulsar lógicas de sociedad y de Desarrollo que distan mucho de las aspiraciones de los grupos étnicos (Rosero, 2002, p. 555).

Así, entonces, podría hablarse de la necesidad de verdad, justicia y reparación territorial, no como condiciones que solo se antepongan a las dinámicas de violencia, sino de exclusión, discriminación y dominación como elementos de una aproximación que fortalezca procesos de construcción de paz, hoy vigentes en áreas de conflicto. Hablar de lo territorial involucra hablar de lo local en función de lo estructural, entonces una reparación territorial puede ser un paradigma útil que avance hacia modelos más amplios y pluralistas de justicia restaurativa.

En el caso de las comunidades del río Yurumanguí, este proceso pasa por un entendimiento de su territorialidad histórica, comprendida como una trayectoria espacial y social de larga duración. Aquí confluyen nociones particulares de memoria puesto que, para estas comunidades, su victimización antecede el conflicto contemporáneo. A propósito, Naka Mandinga expone una compleja paradoja que cuestiona la existencia de una exclusión histórica de los afrodescendientes en Colombia, hoy representada en una desigualdad estructural frente al conjunto del Estado y la sociedad:

> […] eso es lo que yo llamo crímenes de lesa humanidad, son crímenes que no prescriben en el tiempo, que tienen efectos transgeneracionales, yo creo que la reparación tiene que ser vista en esta dimensión, no en el entendido de que basta con la sustitución de los bienes materiales perdidos, es decir, a ese señor que perdió su casa porque tuvo que salir huyendo a causa del terror de los paramilitares, se le cayó, entonces le vamos a dar su casita. Ese modelo a nosotros no nos garantiza nada, se requieren reparaciones estructurales que

> garanticen que en un futuro esa desigualdad que existe en este país poco a poco se vaya estrechando, que el gobierno un día asuma el compromiso de impulsar […] una ley de reparación histórica a las víctimas del que yo llamo uno de los crímenes más monstruosos y premeditados de la historia, el tráfico transatlántico de africanos y la institución de la esclavitud[31].

La memoria construida por los yurumanguireños en relación con los efectos de la guerra enuncia cómo estos hacen parte de una experiencia colectiva de victimización y marginación asociada con los conflictos propios de la configuración territorial. Castillejo (2015) propone una mirada crítica a los estudios de transición y a sus determinantes de trasformación de los conflictos, cuestiona sus orígenes epistemológicos y recalca la construcción de escenarios de verdad, justicia, reparación y no repetición como lugares de disputa social y política, de parte de quienes gozan una posición privilegiada en el orden social y aquellos que han sido históricamente excluidos. En otras palabras, propone un escenario transicional que pasa por una reflexión de los procesos de configuración territorial en el país, su relación con la violencia, las consecuencias de su victimización y los retos de su reparación. Así afirma respecto a la experiencia de las víctimas:

> Es una experiencia que tiene que ver también con formas de violencia que no son concebidas (dentro de ciertos marcos teóricos de la justicia transicional) como tal, y por lo tanto no pueden ser reparadas: bien, porque la violencia está situada en un pasado domesticado y neutralizado (el pasado colonial o esclavo, por ejemplo) o porque está disfrazado con la máscara de la «reconciliación nacional», que nos obliga —como con una suerte de impostura moral— a ver «hacia delante», no hacia atrás, a dejar el pasado atrás, y a reconciliarse y perdonar en una hipotética sociedad post-violencia. Una violencia de cuerpos macerados por lo habitual, moldeados por la carencia sistemática nos recuerda el siempre-presente pasado, así como las limitaciones de estos discursos transicionales (Castillejo, 2015, p. 37).

31 Entrevista a Naka Mandinga, consultada en archivos comunitarios del río Yurumanguí.

Por fuera de tales marcos no solo se encuentra la definición de violencia, sino la interpretación del territorio como un hecho donde confluyen distintos mundos de significados. De modo que la reparación territorial se inserta en marcos más amplios de justicia restaurativa que tienen por objeto la superación del castigo como retribución, se centra la atención en la víctima, se reconoce su sufrimiento y se toma en cuenta su necesidad de reparación integral del daño y la restauración de su dignidad. El daño y sus consecuencias se hallan en función de modelos de valores propios, por lo que su restauración pasa por extensos procesos de democratización de la sociedad en atención a relaciones concretas de asimetría, exclusión y discriminación representados en el espacio y sus conflictos.

Los retos actuales

En 2011, la Ley de Víctimas estableció un modelo de «reparación colectiva» (Decreto 4635 de 2011) para las comunidades negras, raizales y palanqueras que reconoce derechos étnicos y colectivos. Sin embargo, estas comunidades afrontan en la actualidad una continuidad de las condiciones de exclusión y discriminación expresada en una alarmante violencia que impide la implementación del modelo jurídico de reparación.

Al respecto, el PCN y la Comisión Étnica de Seguimiento a la Reparación Colectiva de Montes de María han acompañado distintos procesos de reparación[32] y han podido identificar varios factores comunes:

1) Existe una desconfianza frente a acciones del Estado y sus instituciones por cuanto logra identificarse la inoperancia de

32 En abril de 2017, el Proceso de Comunidades Negras (PCN) reunió en Cali representantes de más de veinte comunidades negras del país, experiencias internacionales, académicos y activistas, con el ánimo de realizar un debate sobre las «reparaciones históricas» y las reparaciones integrales para la gente negra. El encuentro dejó como resultado una serie de lugares comunes respecto a la victimización de los afrodescendientes en Colombia y su relación con el territorio. En el encuentro se resaltaron los casos emblemáticos de La Toma, Timbiquí, Bojayá, Montes de María, y Acadesan en el río San Juan.

este respecto a las condiciones culturales de las comunidades negras, su posición como garante de intereses económicos a favor de terceros, por lo general relacionados con la extracción de recursos minerales y la ausencia de estructuras claras de financiación para cada fase de los procesos de reparación.

2) Las comunidades negras han sido víctimas diferenciales del conflicto armado, pero, además, han sido objeto de exclusión y marginación histórica por parte del Estado, lo que ha llevado a que se establezcan los antecedentes de su victimización en el ausentismo estatal como garante de sus derechos.
3) Identifican la marginación a la que son sometidos como un problema de «racismo estructural» que reproduce modelos de explotación y destierro, los cuales se pueden considerar históricos.
4) Sus comunidades afrontan el doble reto de reparación y ejecución de paz en un contexto compartido con la presencia de víctimas y victimarios en sus comunidades.
5) La amenaza de la violencia y revictimización sigue vigente.
6) Las acciones localizadas de paz adelantadas por las comunidades en relación directa con los actores armados siguen siento el camino más efectivo para una mejora en la cotidianidad de sus territorios. Así lo demuestran los casos de Bojayá y Yurumanguí frente a la guerrilla de las FARC.

Estas situaciones demuestran la ausencia de acciones concretas. La marginación del mundo rural no corresponde únicamente con los efectos más recientes de la violencia del conflicto armado interno, sino con la imposición de un sistema económico extractivo que desdibuja el modelo de ordenamiento de la vida instalado por las comunidades negras del Pacífico colombiano. Estas han definido una noción de *reparaciones históricas*[33] que

33 Los trabajos del Grupo de Memoria Histórica (2009), y después del Centro Nacional de Memoria Histórica (2013; 2015; 2017), en lo referido a la victimización de los grupos étnicos evidencian cómo éstos remiten las causas de su victimización a hechos que pueden ser considerados históricos, como el pasado esclavista o de despojo propio de

se refieren a las condiciones de exclusión y discriminación tras la esclavización y cuya primera herramienta jurídica en Colombia estuvo representada en la Ley 70 de 1993.

En ese sentido, la reparación territorial involucra no solamente la acción en los planos más cotidianos del espacio vivido, sino también una dimensión estructural donde las acciones y medidas de reparación deben superar conflictos territoriales y socioeconómicos generales. Experiencias como los proyectos del trapiche y el arroz[34], y de la muerte violenta en el río Yurumanguí, demuestran la necesidad de establecer modelos integrales y multiescalares, que permitan el establecimiento de alternativas de desarrollo en función del modelo local de naturaleza y ordenación de la vida.

Desde esta visión del territorio, el ordenamiento territorial se convierte en un instrumento que permitiría la transformación de conflictos históricos, no por sus determinantes técnicas respecto a las formas del hábitat, la naturaleza y la sociedad, sino más bien por sus aristas políticas; la posibilidad de un entendimiento de las condiciones relacionales que han configurado escenarios de amplia marginación, el cuestionamiento de poderes establecidos y reproducidos a partir del ejercicio de la violencia, y la restauración de las consecuencias de procesos dramáticos de exclusión y discriminación; como elementos que confluyen hoy en una discusión respecto a la democracia y la propia arquitectura del Estado desde lo territorial, que como se vio implica una lectura de continuidades y rupturas (Novoa, 2010).

la colonia. En estas dimensiones su reparación no puede enmarcarse solo al desarrollo de la violencia más reciente, sino que tiene que ver con situaciones de exclusión y discriminación que le anteceden y que se enlazan con ésta.

34 En 2002, PCN y Aponury implementan ejercicios de siembra de arroz y trapiche de caña como una opción propia de desarrollo y seguridad alimentaria en medio del confinamiento.

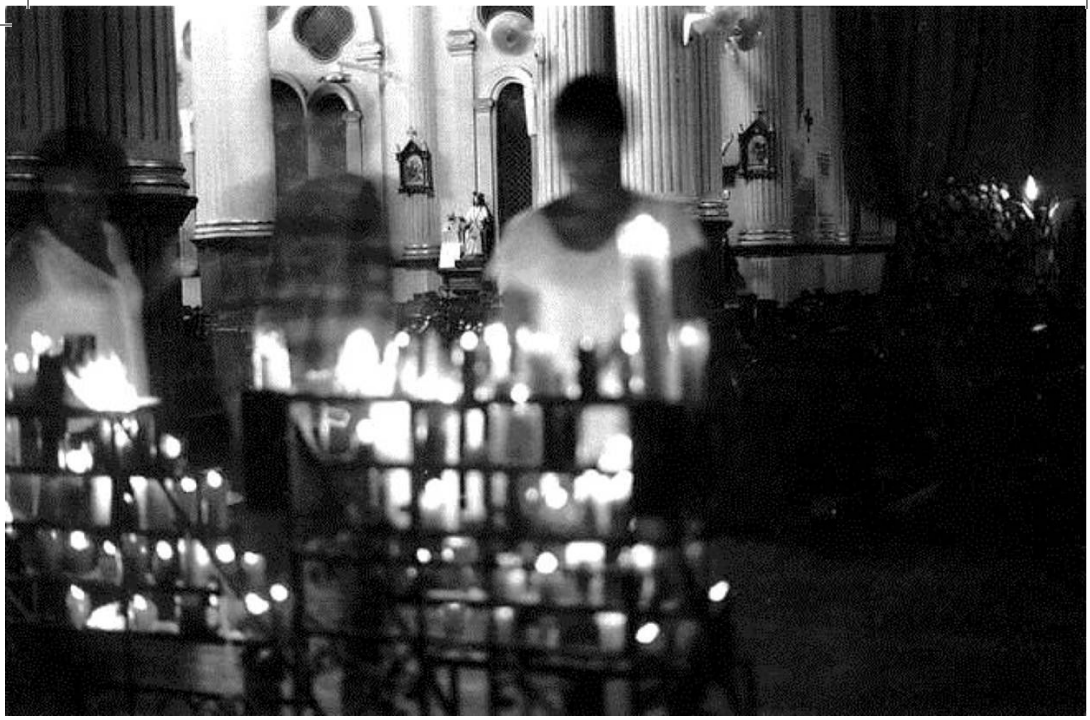

Figura 17. Luces. Fuente: elaboración propia con base en la fotografía análoga de C. Arias (2015). *Luces* [fotografía]. Quibdó, Chocó.

…un grito de dolor
me devolvió a la realidad
al enredarse la aguja en el dedo
manchas escarlatas adornaron la tela
mientras de mis ojos saltaban al espacio
y caían al costurero
dos gotas de aguacero

Ilusiones, Mary Grueso

Territorio-memoria, una experiencia

En la noción de reparación territorial que trata de ofrecer el presente texto, es indispensable una mirada al pasado más distante de los yurumanguireños, no como una reconstrucción de la «verdad» histórica, sino desde una aproximación al entendimiento de su territorialidad como una trayectoria vital experimentada y construida en el tiempo. En la relación comunidad-territorio-memoria:

> […] ampliar los marcos temporales de análisis no sólo permite acercarse con más precisión a los diferentes matices de la discriminación histórica a los pueblos étnicos, hacer memoria en la larga duración, permite sobre todo, comprender un poco mejor el paciente trabajo de reinterpretación cultural del pasado producido por las comunidades (CNMH, 2017, p. 13).

En los relatos de Naka sobre el pasado se demuestra la experiencia de una violencia histórica en la cual, si bien el dolor ha sido «reinterpretado», sus efectos aún requieren ser reparados.

Lo que está en juego no es la reconstrucción de la verdad, sino la recomposición misma de la sociedad a partir de una identidad propia. El filósofo sudafricano Achille Mbembe ofrece una mirada crítica a la construcción de las ideas de raza y racismo, como producto de un amplio proceso de esclavización:

> [colmado de] experiencias históricas desgarradoras, la realidad de una vida vacía y la pesadilla, para millones de personas atrapadas en las redes de la dominación de la raza, de ver funcionar sus cuerpos y pensamientos desde fuera: de haber sido transformadas en espectadoras de algo que era y no era su propia existencia (Mbembe, 2016, p. 29).

También se refiere al negro como:

> […] el único ser humano cuya carne fue trasformada en cosa y su espíritu en cripta viviente de capital, en mercancía. Aun así —y ésta es su dualidad manifiesta— a través de un giro espectacular logró transformarse en símbolo de un deseo consciente de vida, en una fuerza que brota, flotante y plástica, comprometida completamente con el acto de creación y capaz de vivir en varios tiempos y varias historias simultáneamente. […] En el negro, algunos no dudan en reconocer, «el limo de la tierra», esa vena vital a través de la cual el sueño de una humanidad reconciliada con la naturaleza, e inclusive con la totalidad de lo que existe, hallara nuevamente rostro, voz y movimiento (Mbembe, 2016, p. 30).

Este deseo constante y consciente de vida es reafirmado permanentemente por las comunidades negras del río Yurumanguí y permite establecer el dolor propio del destierro histórico. Sin embargo, en sus relatos se hace manifiesta una reinterpretación

cultural que da orden y sentido a su territorio, a su concepción de la naturaleza como ser social, al lugar habitado y, sobre todo, a la traducción de las historias de dolor desde sus referentes culturales, asignándole un sentido al horror en sus mitos y celebraciones rituales. Para las comunidades negras del río, la identidad es:

> La conciencia de nuestro origen y del proceso de construcción social, económica, política y cultural es también el rescate de nuestra memoria sobre la trata transatlántica, la esclavización y la resistencia de nuestros mayores. Es la conciencia plena de nuestra singularidad como pueblo, desde la cual actuamos y nos relacionamos con el conjunto de la sociedad (CCY, 2004, p. 104).

La significación de la memoria, no como un pasado estático, sino más bien como un lugar de origen que se recrea de forma permanente, y la importancia de la larga duración en su construcción simbólica permite entender la resistencia a la violencia de la esclavización y la estructura del Real de Minas como la base socioespacial desde la cual se genera una cohesión propia de libertad y emancipación.

> [Una catarsis que] expresa la voluntad de esclavos y colonizados de salir de la resignación, de unirse, de autoproducirse como comunidad libre y soberana, preferiblemente a través del trabajo y de sus propias obras; o inclusive expresa la voluntad de considerarse a sí mismos como su propio origen, su propia certeza y su propio destino en el mundo (Mbembe, 2016, p. 73-74).

Esta necesidad de considerarse a sí misma su propio origen en función de la vida aparece como estrategia en los yurumanguireños. La recreación de lo vivido a partir de ciertos rituales de muerte y nacimiento evoca siempre un lugar de invención emancipadora y de amplia cohesión cultural, hecho presente en la Semana Santa. La estructura de memoria se halla en función del territorio, se expresa en una compleja gramática social de asignación de sentidos y significados entorno al hábitat y a la naturaleza, se recrea el origen a través de una relación con el río y el bosque.

> Es importante tener presente que el ambiente natural —los ríos, mar y bosque— han proveído el sustento a los grupos negros del Pacífico por varios

> siglos; esto significa que el mundo natural tiene una presencia íntima en el imaginario cultural de estos grupos. Para algunos, esta presencia está elaborada en los modelos y narrativas que se han articulado de las tradiciones africanas, indígenas y católicas. […] constituyendo una compleja gramática del entorno o modelo local de naturaleza. Esta gramática incluye las prácticas rituales como la ombligada, el uso estructurado de espacios, un ordenamiento del universo en términos de mundos y niveles, y sistemas de clasificación y categorización de entidades. El modelo constituye un código cultural para la apropiación del territorio; esta apropiación implica elaboradas formas de conocimiento y representaciones culturales de «un universo cognoscitivo original» (Losonczy) o «un universo denso de representaciones colectivas» (Restrepo) que es considerado por algunos como una adaptación a las rápidas transformaciones sociales y económicas (Whitten [1986] 1992, Quiroga 1994, Arocha 1991). Por consiguiente, el ambiente es una construcción cultural y simbólica y cómo se la construye tiene implicaciones en cómo se la usa y maneja (Escobar, 2010, p. 219).

Las figuras 18, 19 y 20 exponen algunas de las especies animales, maderables y medicinales de aprovechamiento conocidas y referidas por los yurumanguireños en las zonas baja, media y alta de la cuenca. Hecho que corresponde con los mecanismos de apropiación histórica del ambiente desarrollados por estas comunidades y con el universo de representaciones y memorias que configuran entorno a sus saberes y practicas rituales, en función del río, el bosque, el pueblo o el manglar.

La memoria es una dimensión indispensable para comprender la manera en que se concibe el territorio para las comunidades negras. Memoria e identidad se conjugan en un hecho donde el mundo social y natural son posibilitadores de la experiencia del pasado y el futuro:

> […] es así como puede existir una territorialidad sin territorio, es decir, puede existir un campo de representaciones territoriales que los actores sociales portan consigo, incluso por herencia histórica —la del palenque y la búsqueda de libertad, por ejemplo—, y hacen cosas en nombre de estas representaciones. Pero puede no existir un territorio (concreto) correspondiente a este campo de representaciones (Haesbaert, 2013, p. 54).

Pampa o llano:

Plantas medicinales: galve, relicario, escancel, chupa-chupa, cardoncillo, pasto de cruz, espadilla, calamancha, hierba de chivo, venturosa, flor amarilla, malva rosa, escobilla, hoja santa, golondrina, santa maría, doncellita, verdolaga, hierba de sapo, santa maría de aníz, corronchuda, calambombo, algodón, domenico, guineo, amamu, limoncillo, citronela, lirio, uvilla.

Plantas frutales: aguacate, árbol de pan, guayaba y maracuyá.

Rastrojo:

Plantas comestibles: papachina y plátano.

Medicinales: paletón.

Frutales: granadilla, guaco, banano y coco.

Manglar:

Madera: mangle rojo, mangle blanco y mangle nato.

Naidizal:

Palma quitasol.

Madera: sebillo.

Río:

Peces: verrugato, mero, lisa, alguacil, loca, léon, cuero, lenguado, tamborero, jurel, machetajo, currruco, pejesapo, cascapalo, plumuda, guacapa, róbalo.

Loma:

Cultivo: papachina, yuca, plátano, piña, banano.

Madera: uva, peine, mono, garza, balsa, guinde, tamborcillo.

Figura 18. Especies animales y vegetales aprovechadas en la zona baja. Fuente: mapa modificado por el autor con información de los archivos comunitarios del río Yurumanguí. Mapa de Maps Bing, Digital Globe, 2019. Derechos de autor (2019) de Microsoft Bing.

Montaña:

Material de artesanía: yaré, corozo, chocolatillo, matamba.

Plantas medicinales: chupa-chupa, cardoncillo, rosa, bejuco del sol, guaco, bejuco del tigre, bejuco del léon, zarza y canelo.

Maderas: carrizo, iguanita, guarapo, manglillo, guácimo, caimo, mora, caucho, carra, pajuí, jigua, guasca, guayacán, caimito trapichero, guabo, castaño, platanillo, caimo popa.

Acabado de lanchas y canoas: anime, chaquiro, chachajo, caimito, guabo, chanul.

Cacería: oso hormiguero, pajuí, nutria, cusumbí, mono, perico, sambo, tigre, león, lobo.

Loma:

Plantas medicinales: tapacula de hoja grande, curnique.

Cultivos: banano, plátano, piña, ñame, naranja y yuca.

Cacería: venado, conejo, guatín, zorro, perdíz, loro.

San Antonio (Yurumangí), Colombia

Llano:

Plantas medicinales: barba de chivo, malvarrosa, rabo de zorro, venturosa, piojito, malva, chupa-chupa, escancel, doncellita, verbena, altamisa, pasto de cruz, arracacha, blero, nacedero.

Cultivos: lulo, guama, granadilla,guaco, camote, yuca, arracacha.

Artesanías: hoja de guabina, hoja negra, hoja de asomito y hoja blanca.

Río:

Peces: chepa sardinata, mosonga, palo seco, sira.

Figura 19. Especies animales y vegetales aprovechadas en la zona media. Fuente: elaboración propia con base en los archivos comunitarios del río Yurumanguí. Maps Bing, Digital Globe, 2019. Derechos de autor (2019) de Microsoft Bing.

Rastrojo:

Cultivos: ñame, arracacha, maíz, papachina, chontaduro, caña y banano.

Río:

Peces: cuaresma, rafaela, guasapo, apuemo.

Llano:

Plantas frutales: madroño, coronilla, bacao, limón.

Plantas medicinales: sauco, lambombo, tres dedos, malvarrosa, pegorrera.

Loma:

Cultivos: piña, chontaduro, banano y plátano.

Montaña:

Plantas medicinales: curnique, ruda, guaco negro, zaragoza, bejuco del sol, sansón, palo chino, chupa-chupa, zurroncillo, cordoncillo y otros.

Fauna de cacería: tatabro, cusumbí, tigre, ardilla, pava cantona, pava dormilona, loro, torcaza, chango, conejo, venado, guatín, armadillo, zorro, oso común, pajuí, pava perdíz, perico, entre otros.

Figura 20. Especies animales y vegetales aprovechadas en la zona alta. Fuente: mapa modificado por el autor con base en los archivos comunitarios del río Yurumanguí. Mapa de Maps Bing, Digital Globe, 2019. Derechos de autor (2019) de Microsoft Bing.

En el caso de los yurumanguireños, la construcción de símbolos está dada en relaciones de poder que pueden considerarse históricas y sus memorias evocan siempre el río como lugar de origen.

La memoria del territorio es un origen existencial que define el desarrollo de todas las prácticas espaciales «heredadas» en el tiempo. En un vistazo a estas concepciones, se habita el mito experimentando una realidad social propia, primero la del entable minero, los platanares y la rocería donde se reproduce la imagen del dominado, después la del lugar de indios y el palenque, es decir la de la posibilidad de ejercer libertad y, una vez el amo se retira, la del río y su identidad. En resumen, como se observa en la experiencia del manacillo, la territorialidad del río Yurumanguí es una recreación de las prácticas rituales del cuerpo y la naturaleza, que se ejercen como recurso político y de organización social para asignar lugar al pasado y al presente.

Como lo expresa Zambrano (2014), tiempo y territorio hacen parte de una misma unidad dialéctica, «en tanto *continuum*, el territorio y la memoria serían dos realidades inseparablemente relacionadas, que permitirían entender cómo se desarrollarían los eventos sociales, políticos, económicos y culturales, de cualquier comunidad; en tanto productos simultáneos la relación se concebiría como *comunidad-territorio-memoria*»

(Zambrano, 2014, p. 253). El continuo territorio-memoria vincula espacio con antepasados, comarcas con estirpes, países con orígenes y pueblos con parentescos, ajustando en comunidades y colectividades las territorialidades e identidades propias.

En ese sentido, se ha dicho antes cómo el territorio da cuenta de los efectos del poder sobre el espacio, de manera que, siendo indisociables las realidades territorio y memoria, esta última podría dar cuenta de los efectos del poder sobre la identidad o el «*ethos*» comunitario y se expresa en el orden de la materialidad, de la psique individual y de las representaciones colectivas (Di Meo, 2001). Durante la fiesta en el ritual de Semana Santa se trasmiten saberes espirituales, se regla el mundo y se recrea el origen, las máscaras de madera tallada tienen marcados rasgos comunes y la experticia sobre su fabricación ha sido trasmitida de generación en generación, son vestigio material del origen poético mítico de la África distante y del tiempo «antes de la sumisión», pero no se restringen a la conmemoración del pasado.

Como afirma Zambrano (2014), «las identidades se trasforman pero no desaparecen», en estricto sentido, el desenvolvimiento del proceso de esclavización dio lugar a un nuevo origen. El mundo espiritual de los matachines permite a los yurumanguireños no solo habitar un tiempo y lugar «distantes», sino recrearse a sí mismos en función de su propia energía vital, su propio destino en el mundo. Es un ritual de renovación simbólico, las máscaras representan la oportunidad para los matachines de configurar reglas y normas que son seguidas y acatadas por el conjunto de la comunidad. Es un recurso espiritual que permite confrontar al «amo», por ejemplo, durante la procesión del Santo Sepulcro los matachines se interponen, se extienden en el suelo y el santo pasa por encima de ellos.

La fe del amo pasa sobre la figura espiritual del esclavizado, sin embargo, una vez el santo retorna a la iglesia que ha sido «tapada» con hoja de níspero, su lugar es el del encierro, al altar tienen acceso únicamente algunos matachines y soldados, y las entradas son custodiadas durante toda la noche. El rito reafirma las ideas de pertenencia e identidad colectiva, se canta manacillo en cada casa participe del juego sin excepción.

> [Esta] memoria podría entenderse como un complejo modo cultural de responder comunitariamente a los olvidos, recortes o limitaciones de cierta idea de la historia, [en este caso a las practicas espirituales del lugar-origen] […]. Suele decirse que la memoria olvida, tal vez la memoria no olvide nada del pasado, pero sí lo resignifica y lo reactualiza de modo recurrente (Zambrano, 2014, p. 254).

El ritual da cuenta de la experiencia colectiva del tiempo, de la identidad de la memoria y de su construcción en intensos juegos de poder. La balsada que trasporta matachines, músicos y danzantes parte de una playa cercana al pueblo y es esperada por la comunidad con ansias, este movimiento transporta consigo el papel espiritual de los matachines, evoca un movimiento de arribo, de llegada, un desembarque que es propio de San José, un pueblo que fue trasladado desde la zona alta del río hace 70 años. Los soldados son personajes antagónicos que, en principio, representarían una identidad represiva, su función es el mantenimiento del control, pero con el tiempo van perdiendo poder, son invadidos por el ritmo, la fiesta y el juego. El ritual concluye con matachines llenos de barro negro y naranja que después de generar el «desorden» en el pueblo limpian su vestimenta en el río, la comunidad los acompaña. El rito concluye en el territorio.

De otra parte, existen roles de privilegio o prestigio social que se asocian a un lugar de jerarquía dentro de los matachines, los músicos y los soldados. La fiesta ordena la memoria de una sociedad jerarquizada, recuerda la importancia de la espiritualidad propia y evoca el origen de los ancestros en la reelaboración de la relación comunidad-territorio-memoria, un continuo ritual donde confluyen presente, pasado y futuro.

Vida y muerte

En esta memoria, los yurumanguireños crearon su propio origen, significaron su cuerpo, su espacio vital y concedieron al río y al bosque un estatus espiritual de magia y ritualismo, en otras palabras, reinterpretaron el pasado esclavo, la violencia sufrida y dieron lugar a una declaración de identidad propia representada en un conocimiento sistemático sobre su ambiente y en una

dimensión existencial del territorio, como un lugar donde todo renace y se reproduce permanentemente (Escobar, 2017). En este renacimiento continuo de lo humano y lo no humano[35], la vida y la muerte juegan un papel fundamental en la compresión del mundo, en las formas de recordación y en la noción del tiempo de las comunidades. Libia Grueso (2000), al mencionar sus formas de organización social y económica expone los principales rasgos del modelo que fueron apropiados y significados en relación con el territorio:

> La naturaleza es para la comunidad negra un ser social. Entre la comunidad y el monte se han planteado relaciones a través de códigos, mensajes, ritmos, simbologías y temporalidad […]. Como ser vivo la naturaleza impone las normas y las leyes que el hombre y la mujer se ven obligados a respetar, su desacato provoca el castigo que le asigne.
>
> El territorio considerado como hábitat, es el que permite la creación y la recreación cultural; las múltiples relaciones comunitarias y de éstas con la naturaleza caracterizada por elementos colectivos y solidarios que se expresan en el uso y manejo del entorno.
>
> Los conceptos de vida y muerte no delimitan la existencia […]. Pasado, y futuro se conjugan en un *presente continuo*; vida y muerte son factores de herencia y acumulación cultural, las personas son identificadas históricamente, en tanto heredan oficios, saberes y usos de acuerdo con categorías de generación y género. Existe una relación entre esta concepción de la vida y lo cotidiano en estas comunidades que hace de la vida diaria un ambiente de naturalidad, espontaneidad, fiesta y alegría (Grueso, 2000, p. 90).

Esta última dimensión entre la vida y la muerte es la que permite esbozar parte de las implicaciones territoriales de la violencia más reciente sufrida por los yurumanguireños. Los hechos no delimitaron la existencia, sino que provocaron

35 El amplio trabajo de Arturo Escobar (2010; 2013) y de Eduardo Restrepo (2013) ofrecen una aproximación a la dimensión de la naturaleza (lo humano) y lo espiritual (lo no humano) para las comunidades negras, donde las plantas juegan un papel de intermediarias entre ambos planos al punto que un lugar de amplia significación espiritual es el manglar.

su distorsión, alteraron el tiempo y la experiencia del espacio en el río, dislocaron la construcción cultural propia y la búsqueda del buen vivir, impidieron las multiactividades (la caza, la minería, el monteo, la pesca, entre otros) y deterioraron, con ello, la diversidad cultural al interior del río y la solidaridad, expresada en el intercambio libre de algunos productos, especialmente aquellos producidos en la zona baja. De este modo se separó la familia extensa, se rompieron los vínculos de cooperación e intercambio construidos entre primos, tíos, sobrinos y compadres.

Además, rememora la violencia más extensa de exclusión, despojo, destierro y discriminación, pues recuerda la dominación a través de la raza, y la imposibilidad del ejercicio de autoridad de parte de los mayores, cuestiona y resquebraja la identidad colectiva, desdibujando sistemas propios de justicia y castigo. Si la memoria es uno de los caminos a través de los cuales las personas y las sociedades configuran y se relacionan con aquello que reconocen como pasado, es posible decir que la memoria no es un hecho definido e irresoluto, sino plenamente dinámico y recreable. En el caso de las comunidades negras del río, la memoria hace parte de una experiencia del espacio. Desde el punto de vista del continuo territorio-memoria y la naturaleza como ser social, el río es un ser vivo «no en el sentido biológico, […] sino en el sentido autoorganizador y autorregulador de un ser que tiene su historia, es decir, que se forma y se transforma manteniendo su identidad» (Morin, 2011, p. 269).

La capacidad del río para recordar le atribuye una identidad que le permite en tiempos inmediatos «abrirse» o «cerrarse» frente a la visita de un extraño, ponerse «celoso», «bravo» o «hasta risueño», y en tiempos más extensos reordenar sus playas, altos y bajos. Además, sobre todo, ofrece una lectura colectiva de un origen existencial en la que, mientras el río mantenga sus características biofísicas, el pasado y el devenir de las comunidades será apropiable y transformable.

- Existen formas propias de generación y validación de conocimientos que se transmiten por tradición oral, de acuerdo con roles de género. En ellos

se establecen normas, y valores que determinan las estructuras éticas y morales y regulan las relaciones sociales con la naturaleza.

- La sociedad no está compuesta por individuos sino por familias extensas, como eje de la construcción comunitaria.
- La autoridad está asociada a las generaciones mayores, al conocimiento y a la experiencia. Los ancianos o mayores en estrecha relación con el papel y conocimiento que manejan representan en lo tradicional la autoridad independientemente de su género (Grueso, 2000, p. 91).

No solamente el río se encuentra vivo en su dimensión más extensa, sino también en múltiples espacios de una menor escala, a nivel del colino o rastrojo, de una playa, de una loma o llano. De acuerdo con las plantas y animales que se avistan, tiene una connotación esencialmente femenina o masculina. En un sentido social, los hechos que han ocurrido le asignan connotaciones de vida y muerte, de misterio, de respeto, cuidado, entre otras. Además, las dimensiones del territorio, en una visión de asignación de rol, a partir del papel de generación y género, se asocian según la experiencia recogida en este trabajo en las tres condiciones esenciales del aprendizaje y la memoria para los yurumanguireños.

- Aprender haciendo
- Hacer pensando
- Sentir pensar

Estas nociones, que parecieran momentos distintos de una acción, no se gestan por separado, confluyen en la construcción social que da lugar a una experiencia multidimensional y multitemporal. *Aprender haciendo* evoca necesariamente el mundo de lo físico, el orden de la materialidad de las cosas, del espacio, las herramientas y el cuerpo[36]; *hacer pensando* tiene una implicación temporal implícita, aprender de la experiencia por prueba y error, evoca un sentido social o colectivo del

36 El cuerpo nos remite a la importancia de los ritmos espacio/temporales en la recreación de la vida, es el primer lugar de la territorialidad y a partir del cual se conjugan los órdenes de psique individual, de las representaciones colectivas y de la materialidad en función de la experiencia.

Figura 21. Danza en manacillo en el cementerio de San José. No siempre se canta en el cementerio por el dolor que evoca la ausencia de los seres amados. Fuente: Parra, J. (2018). *Danza en manacillo en el cementerio de San José* [fotografía]. Archivos comunitarios del río Yurumanguí.

significado de las cosas, sistemas de juicios y valores que se conjugan en una reflexión progresiva del mundo; finalmente, *sentir pensar* involucra el sentido emocional del individuo, alegría, tristeza, esperanza, respeto, cariño, tienen implicaciones profundas en el relacionamiento con el mundo y con los otros, y desde los cuales se toman decisiones para recrear, o no, la vida.

Un ejemplo de ello ocurre durante el ritual de Semana Santa: se baila *manacillo* entre las cruces del cementerio, es una práctica que solo se puede aprender bailando, mientras se danza se piensa en qué tonada sigue, en quienes están y quienes no, se rememora el *presente continuo*[37] (o el pasado-presente o el

37 Como se ha mostrado hasta aquí, el presente continuo hace parte de un hecho de confluencia entre pasado y futuro, a través de la memoria y la construcción simbólica del territorio. El manacillo es parte de esa serie de prácticas espaciales asociadas al territorio que se han heredado históricamente y que recrean la identidad del río como lugar de origen, confluyendo así comunidad, territorio y memoria como realidades indisociables de amplio dinamismo.

Figura 22. Resiste mi alegría. Erradicación autónoma de cultivo ilícito. En esta jornada de erradicación participaron miembros de diversos territorios colectivos de todo el país. Fuente: Arias, C. (2018). *Resiste mi alegría* [fotografía]. Archivos comunitarios del río Yurumanguí.

continuo territorio-memoria). Cada paso y cada verso conllevan una reflexión profunda y emotiva, se celebra el recuerdo de quienes ya partieron, de un padre, una hermana, un hijo o una hija, un padrino quien también cantó o una madre que danzaba. Se conmemora su muerte recreando la vida en una franca alegría, la de estar juntos y tener la oportunidad de seguir así. Vida y muerte confluyen, no se limitan, no se agotan, se colocan en función de una existencia compartida, se aprenden, se piensan, se sienten. Una memoria que se trasmite de manera oral y material, y en la que cada generación reinterpreta el pasado, sus dolores y sus alegrías según sus propias necesidades de existencia.

Se conjugan la dimensión de la vida y la muerte, y las formas propias de validación de conocimientos por estructuras de generación y género. Dimensiones que construyen un significado existencial, una condición cultural que, pese a su capacidad de recreación propia, es susceptible de perder su estructura de sentido, particularmente frente al terror de la muerte violenta, ya

que impide el proceso básico de su conformación: la recreación propia. La memoria constituye un orden de sentidos que hace del territorio un conjunto de ideas y emociones que moldean la sociedad y la naturaleza, y que se emplean como recurso para la protección de la vida. Surge de este hecho la pregunta de cómo reparar entonces los efectos de la violencia sufrida sobre el territorio. Para responderla es preciso entender de qué territorio estamos hablando.

El lobo malo[38], la muerte violenta

dos

Si bien no se trata aquí de dar una explicación histórica de la evolución de los diversos conflictos de orden territorial que anteceden la violencia más reciente, es necesario precisar cómo el pasado de las comunidades negras del Pacífico se remite a unas condiciones de marginación y exclusión históricas, situaciones de conflicto que han sido atendidas y agenciadas de forma continua por las comunidades, apropiando toda clase de saberes y recursos. Sin embargo, desde finales de los años 80, distintos actores armados han hecho presencia en la zona, y su accionar y dominio ha tenido fuertes impactos sobre las maneras en que los yurumanguireños interpretan la muerte violenta sobre sus territorios, pues los agentes violentos en distintos momentos se caracterizan porque, de una u otra forma:

> Imponen la muerte, administran justicia, controlan el movimiento de las instituciones y detentan el poder económico. El resultado viene a ser que dictaminan sobre los más granados aspectos de la vida, por encima de la voluntad de los pobladores. A falta de alguna aprobación libremente consentida su mandato radica sobre el encuadramiento simbólico de la muerte cercana. Es un orden violento fundado en el pánico universal a una muerte que puede estar a la vuelta de la esquina o en la puerta de la casa (Perea, 2016, p. 41-42).

Se trata de una muerte, además, impuesta de manera arbitraria, ya que no existe control o quién vigile la «justicia» de sus actividades. Como se mostrará, las personas sobre las

38 En la narrativa explorada se hace referencia al «lobo malo» como parte de una las historias de la tradición oral contadas por el cura José Joaquín Mayorga en el marco de los procesos organizativos del río Yurumanguí.

que recayeron los hechos no participaron ni de las reglas de constitución y menos de las formas de aplicación de la violencia en el río. La presencia armada en Yurumanguí obedece a una trayectoria regional y nacional[39], en algunos momentos la incursión de los distintos agentes violentos empleó un poderío económico como mecanismo de intromisión del actor armado en la vida social y ritual de la comunidad, la interlocución política y la mediación de justicia. Estigmatización, confinamiento y militarización interrumpen la continuidad de la vida y agreden de fondo la relación comunidad-territorio-memoria (figura 23), impidiendo la recreación material y simbólica de la totalidad de lo existente sobre la imagen de la violencia como uno destino posible.

En el marco de estas consideraciones deben leerse las acciones adelantadas por Aponury, el CCY y el PCN en Yurumanguí. El buen vivir y la consolidación política de un territorio-región se presentan como construcciones esenciales para el ejercicio pleno de autonomía. Ideas enmarcadas en una apropiación histórica del territorio confluyeron con actuaciones y pensamientos globales, en «un intenso y permanente trabajo colectivo intelectual que no opera necesariamente sobre la base de la palabra escrita y tiende a ser orientada interiormente, en términos de la auto-comprensión, auto-valorización y auto-definición de nuestro papel» (Libia Grueso, recopilada por Escobar, 2010, pp. 292-293).

39 Tres escenarios empiezan a ser fuertemente coincidentes desde los años 90: las territorialidades colectivas de las comunidades negras y su proyecto de vida, la aparición de cultivos ilícitos y los espacios del narcotráfico y la violencia. Si la Ley 70 de 1993 y las nuevas definiciones en materia de ordenamiento territorial para el país representaron la reforma rural más importante para las comunidades negras, se dio durante esa década una contrarreforma a manos de guerrilleros, paramilitares, coqueros y empresarios. Esto generó una abierta disputa por el establecimiento y el control del territorio (Rodríguez, 2009). Sin embargo, como anota Hoffman:

> La sola ley no provoca un cambio social, y el espacio como tal nunca determina las opciones de los actores sociales y políticos. Pero la conjunción de los tres elementos (el marco constitucional, el espacio y los movimientos sociales) conforma contextos que luego son retomados, reapropiados, desviados o instrumentalizados por actores individuales o colectivos para alcanzar sus propios objetivos. Estos modifican, a su vez, los espacios, los marcos jurídicos y los equilibrios sociopolíticos, es decir, los contextos que hacen posibles o no otras acciones, otras movilizaciones (Hoffman, 2007, p. 35).

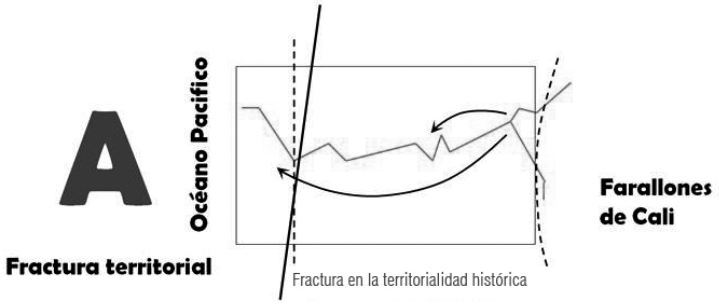

Figura 23. Fractura territorial. El corema presenta la fractura que deriva del confinamiento y de la imposibilidad de seguir materializando relaciones históricas que desaparecieron con la vereda de El Firme. Fuente: elaboración propia con base en los archivos comunitarios del río Yurumanguí (2019).

De manera que, existe siempre una mirada «hacia dentro» dada en un esfuerzo permanente por pensar desde lo local hacia otras escalas y dimensiones.

Posterior a la masacre de El Firme, se observaron las graves consecuencias de la violencia en la construcción cultural elaborada históricamente y que comenzaba a hacerse explícita en una nueva forma de apropiar el territorio políticamente. Dimensiones como el autosustento, la conservación y la sustentabilidad de los recursos naturales obedecen a los patrones históricos de asentamiento de las comunidades, lo cual permite comprender sus luchas por el ambiente como un proceso de reafirmación cultural.

Para avanzar en una visión de reparación como la que se propone, es necesario entender las consecuencias de algunos de los hechos ocurridos en la cuenca del río durante esta línea de tiempo, aclarando que, si bien allí coincidieron múltiples actores armados, no será objeto de este trabajo reconstruir su territorialidad, sus tácticas o sus mecanismos de inserción, dominio o control social. Sin embargo, relatos como los aquí expuestos demuestran algunos momentos de interacción entre la población civil y más de un actor armado. Se hará énfasis en las narraciones de los primeros con el ánimo de ofrecer al lector una aproximación a las implicaciones territoriales derivadas de la presencia armada.

La estigmatización y el confinamiento

Como lo manifestaron en versión libre algunos líderes paramilitares, su táctica de expansión y dominio consistía en sembrar el miedo al interior de la población civil, cuando se podía asesinar frente a la población se ejercía esta práctica como una manera de «meter terror»[40], un hecho de deshumanización de las víctimas que estuvo acompañado de violaciones de derechos humanos con fines de dominación violenta y por ende vulnerando la dignidad de las comunidades. Para el año 2000, estos actores armados ingresan a Buenaventura e inicia un doble proceso de desplazamiento y estigmatización con los índices más altos de violencia del país, de los 400 mil habitantes, más de 160 mil se han acreditado como víctimas. Entre 1999 y 2003, los paramilitares cometieron 26 masacres en el municipio, así lo expone el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) en su informe *Buenaventura: un puerto sin comunidad* (2015).

Entre el año 2000 y 2006, se cometieron 1150 homicidios en la ciudad, 450 en el año 2000, 300 durante el 2002 y el 2004, y 400 en el transcurso del 2006 (CNMH, 2015), las zonas urbanas vieron un intenso proceso de expansión de la ciudad informal. En el 2015, en Buenaventura vivían 21 632 personas por kilómetro cuadrado, alrededor de 3000 más que en el año 2000 (DNP, 2017). Se evidencia un aumento en la densidad ocupacional marcado por una creciente ola de homicidios a supuestos colaboradores de la guerrilla. Para los habitantes que van y vienen de los ríos, esta situación se torna en una violación sistemática de sus derechos, puesto que el tránsito que antes podían hacer de manera desprevenida empezó a ser una amenaza contra su vida al ser estigmatizados como colaboradores de grupos armados.

Según los archivos comunitarios del río Yurumanguí, varios hechos marcan el inicio de la violencia más reciente. Desde finales de los años 80, las FARC establecieron un tránsito ocasional por la cuenca y en 1990 narcotraficantes asesinaron un líder comunitario y económico en la zona baja del río. Durante

40 Así lo expreso alias «HH», exjefe paramilitar en su versión libre tras imputación de cargos por la Fiscalía, como parte del proceso de Justicia y Paz.

esta época existe además una intensa actividad organizativa agenciada en el marco de los derechos reconocidos para las comunidades negras y el proceso de titulación colectiva. Varias de las labores de monteo, tránsito para el encuentro, gestión y definición de lineamentos políticos y organizativos estuvieron en manos de los docentes de las escuelas veredales, quienes alternaban sus labores con espacios políticos propiciados por el PCN.

Como se observa en la tabla 1, los hechos de violencia suscitaron importantes respuestas de parte de las comunidades representadas en distintas prácticas de resistencia[41] proyectadas sobre el territorio. Entre 1999 y el año 2000, las AUC inician su presencia en el río. Este periodo se denomina aquí como de *estigmatización* y corresponde con el inicio de una violencia esporádica contra las comunidades. Entre 2001 y 2006, el confinamiento abarca la masacre de El Firme y otros hechos de violencia asociados a la imposibilidad de libre tránsito. Para finalizar, ocurre la militarización que da cuenta de la presencia del Ejército Nacional y de las FARC en el territorio.

Los paramilitares estigmatizan a los hombres yurumanguireños al definirlos como «guerrilleros». En el año 2000, Naka Mandinga es víctima del conflicto al tener que vivir el asesinato de siete de sus familiares, ese día él logró escapar, pero en la masacre fueron asesinados cinco de sus sobrinos y dos de sus primos, acusándolos de ser auxiliadores de la guerrilla. Para ese entonces, la movilidad al interior de los ríos y en el trayecto hacia la ciudad de Buenaventura ya era controlada por los paramilitares[42]. El confinamiento comienza a aparecer como el principal mecanismo de control territorial del Bloque Calima en la región y los líderes comienzan a ser señalados. Rolando Caicedo, Dalia Mina y Naka Mandinga fueron acusados por

41 Estas se desarrollan en detalle en la tercera parte de este documento, donde el lector podrá constatar la dimensión de un intenso proceso de organización social que se gesta durante la década del 90 y que permite, después, un importante repertorio de prácticas de acción colectiva destinadas a la atención de una violencia creciente.

42 El Centro Nacional de Memoria Histórica (2015) registra este hecho como la masacre de Las Palmas. Sin embargo, la sitúa como un evento ocurrido en 2003.

	Hechos de violencia	Hechos de violencia
Finales de los 80	FARC, tránsito ocasional por la cuenca.	
1990-1991	Narcotráfico, asesinato de líder comunitario	Joaquín Mayorga hace presencia en el río Yurumanguí. Creación de Aponury y otras organizaciones étnicoterritoriales.
1998-2000	AUC, tránsito y acciones violentas	Primera solicitud del título colectivo.
2000	AUC, asesinados 7 familiares de Naka Mandinga (Naka es representante legal de la primera junta del CCY). AUC, homicidio y estigmatización de los yurumanguireños.	Anuncio de espacios de vida, alegría, esperanza y libertad. Denuncia de la crisis humanitaria del río ante la Unión Europea.

Tabla 1. Línea de tiempo, hechos de violencia y prácticas de resistencia. Fuente: elaboración propia con base en los archivos comunitarios del río Yurumanguí y el CNMH.

los paramilitares de ser el concejal, la enfermera y el ideólogo de la guerrilla respectivamente.

Meses después de esta masacre, las estigmatizaciones y acusaciones continúan para los yurumanguireños al punto de que, durante la Semana Santa de 2001, en el trayecto hacia la ciudad de Buenaventura, una lancha es atacada y, al día siguiente, como consecuencia, se desarrolla un altercado. Los hombres de Yurumanguí son agredidos y un joven de la comunidad es asesinado. Se cree que los hechos se dieron por mala información que entrega Ñatico al incorporarse en las AUC, luego de haber sido miembro de las FARC.

Ñatico fue un joven que vio el asesinato de su padre adoptivo y como iniciativa de venganza se unió a las FARC. Al parecer, por ser muy «consentido», este grupo había decidido ejecutarlo. La comunidad, para salvar su vida, interfirió y decidió hacerse cargo de él. Años después, el joven escapó y se unió a los «paracos» donde comenzó a realizar acusaciones en contra de la población civil como venganza por supuestas

humillaciones. Al parecer, sus acusaciones tuvieron que ver en múltiples asesinatos cometidos en la cuenca. Aunque las acusaciones de este joven no tenían sustento en la realidad, la noción de sospecha fue suficiente para la persecución y la amenaza, el color de una lancha, el tránsito a ciertas horas de la noche o hasta las relaciones familiares eran motivo suficiente para el ejercicio de una violencia sistemática contra la población civil.

El confinamiento

Hasta el momento, ha sido posible evidenciar el papel de la población civil tras la incursión paramilitar, convertidos en objetivo militar por simple rumor, señalamiento y estigmatización. En este contexto inicia el confinamiento en la cuenca del río Yurumanguí derivada de la instalación de la Armada Nacional y los paramilitares en la zona baja del río:

> Mucha gente, entre ellos Naka Mandinga, se vio confinado acá dentro del río Yurumanguí durante dos o tres años. Sí, en el año 2001, con el propósito de proteger mi vida y además de proteger mi vida y socializar en el mundo la situación que estábamos viviendo los afroamericanos, en especial los Yurumanguireños, yo tomé la decisión de migrar a Europa, apoyado por relaciones de organizaciones europeas que conocían de nuestros procesos que nos apoyaron con eso.
>
> Estando en Europa recibía noticias de que habían matado a otro sobrino mío, de que habían matado a mi hermano. Cuando yo tomo la decisión de venirme nuevamente […], cuando llegué hasta a Cali, llamé a Buenaventura y me dijeron los compañeros: «No se meta por la vía porque los paramilitares están haciendo reten y lo bajan a usted del bus y hasta ahí queda». Me tocó caminar por la cordillera, me metí por acá por el norte del Cauca, propiamente por Timba-Cauca, me tocó caminar tres días por la montaña, atravesar la cordillera para llegar a mi casa. Me metí a hacer trabajo acá en las comunidades dentro el río y me confiné 2002, 2003 y 2004. En esos años no pude salir de acá del río, no podía salir.

> Durante ese periodo sufrí un accidente. Un motor fuera de borda me dañó la mano. Tenía que salir a buscar tratamiento afuera, pero cuando los paramilitares se dieron cuenta de que yo me había accidentado vinieron y se instalaron en la desembocadura del río Yurumanguí. «Por aquí tiene que salir». Entonces, me tocó tomar la decisión de quedarme acá. Promotores de salud me hicieron un trabajo rudimentario; por lo menos me cerraron la herida, pero no hubo un trabajo científico para recuperar los tendones y, de esa manera, yo perdí esta mano, perdí la mano porque esos actores no me dejaban salir del río[43].

La victimización estableció un confinamiento al controlar los flujos más comúnmente empleados por la población, afectando el intercambio en un modelo territorial que emplea el río como centro de recreación para la vida. En diciembre de 2001, como lo han señalado líderes sociales, las ONG y el propio Consejo de Estado, el Ejército Nacional en Timba permitió el ingreso de paramilitares armados hacia el río Naya, Múltiples alertas humanitarias días antes de la tragedia daban cuenta de la presencia de cerca de 220 paramilitares en Puerto Merizalde. En versión libre, alias «HH» relató cómo, mapa en mano, se dispuso con sus hombres trazar el recorrido que debían ejecutar por el río Naya. Alias «El Cura» y «El Cabezón» afirmaron que en la operación hubo coordinación con el batallón Pichincha del Ejercito Nacional[44]. Este hecho deja un saldo de 40 personas asesinadas y cientos de desplazados. Tras varias semanas en la zona son capturados 73 paramilitares.

Una semana más tarde es perpetrada en la zona baja del río Yurumanguí la masacre en la vereda de «El Firme», causando la desaparición de este poblado y un terror generalizado entre los yurumanguireños. Respecto a este crimen, existen dos versiones, en la primera los paramilitares se hicieron pasar por guerrilleros con el ánimo de reducir la presión del Ejército y enfocarla hacia la insurgencia; en la segunda, esta estrategia habría sido

43 Relato de Naka Mandinga, consultado en archivos comunitarios del río Yurumanguí.

44 El Consejo de Estado ratificó esta condición condenando al Estado por la inoperancia de sus fuerzas militares durante los hechos violentos.

trazada en común acuerdo con la fuerza pública como una manera de dar salida a los paramilitares aún presentes en el Naya.

> La información que yo conozco por comunidades del río Naya, es que cuando los paramilitares bajaban […] y llegaban ya a la parte media del río estaban siendo arrinconados por la guerrilla de las FARC; la Infantería de Marina que estaba en la parte de abajo se instaló en la vereda Sagrada Familia. Cuando bajaban por la margen derecha, el Ejército comenzaba a disparar, y desde allá le gritan los paramilitares —no disparen que no somos FARC. Somos paramilitares—, en ese momento cesan los disparos, el comandante de la infantería le dice (al comandante paramilitar), te dejo pasar, pero si me entregas unas armas, y él lo que contesta: —no, yo voy hasta Merizalde hasta donde está tu jefe, porque a mí nunca me han pedido armas—.
>
> Cuando estaba ya cerca a Puerto Merizalde la Infantería de Marina comienza a capturar a los paramilitares. Y por información que dio uno de los implicados en una audiencia que celebramos en Buenaventura, en el marco de ese proceso de Justicia y Paz. […] declaró que cuando él miró que la Infantería de Marina estaba capturando a sus hombres se dirigió a Buenaventura donde un coronel a solicitarle ayuda; el coronel le responde «ya no puedo hacer nada, porque hay una orden presidencial. Pero te recomiendo que realices una acción contundente en un sitio cercano y de esa manera podemos desviar la atención, yo traslado mis hombres para ese sitio y tu aprovechas para sacar a los tuyos», y dice que esa fue la manera como ellos hicieron la masacre de El Firme. […] así la infantería se traslada a El Firme y él aprovecha y saca sus hombres por la desembocadura del río Micay (Archivos comunitarios del río Yurumanguí, 2015).

Se produjo un marco de terror sin precedentes. Tras su incursión en el río Naya y dos semanas de enfrentamientos, un grupo de encapuchados ingresa a la vereda El Firme y asesina varios hombres, la razón de los homicidios es táctica, la masacre busca desviar la presión de la Armada sobre el río Naya y ofrecer una ruta de escape para los paramilitares. Es precisamente este marco de vulnerabilidad y destierro el que obliga a las comunidades a situar los hechos de la violencia más recientes como parte de una larga trayectoria de exclusión y dominación.

El impacto de la masacre tiene amplias repercusiones sobre las relaciones de compadrazgo y parentela. Las familias extendieron su ocupación en el río desde la zona alta hacia el mar, conformando redes entre tíos, primos, compadres, hecho que generó un modelo de intercambio basado en valores no económicos donde los excedentes de una vereda van a otra. Los hechos resquebrajaron la dignidad de las familias afectadas y el destierro por cuenta del desplazamiento negó la posibilidad de cualquier restauración de sus relaciones con el territorio.

> Mi hija, mi cuñada y mi yerno vivían en la Bocana, en el primer pueblito que uno encontraba en la Bocana, que le decían El Firme. Entonces allá también yo mandé otro hijo a vivir con la hija allá. Entonces ahí estuvo trabajando con el cuñado. Ahí pasó un grupo de personas. ¡Ay! durmiendo, estaba de noche, estaban ellos durmiendo en las camas. Vea, mi hijo estaba con pantaloncillos, y de ahí los fueron sacando de la cama y los fueron tirando más arriba de varios caseríos. Los tiraron ahí en el piso. Toda la noche hubo una tormenta, un aguacero, en ese tiempo yo estaba en Buenaventura, estaba haciéndome unos remedios porque yo estaba enferma, entonces de ahí de noche, como a las 10 de la noche empezaron su tropel. Ellos llegaron ahí encapuchados, pero nadie los conocía, encapuchados fueron bajando a la gente, los fueron tirando en el piso. Así que en una casa más arriba prestaron un hacha y ahora sí, los que estaban ahí en el piso, los mataron. Se levantaron como unos cuatro, salieron corriendo, pero mi hijo si no. Uno de los que se levantó le dijo: «Levantémonos y si nos van a matar que nos maten corriendo», pero él no se levantó, así que prestaron el hacha y ahí lo mataron primero, prestaron el hacha y picando, picando. ¡Ay fue una cosa! Yo estaba en Buenaventura y cuando me dijeron, ¡Dios mío! Yo no supe de mi vida, no supe de mi vida cuando yo llegué aquí (Archivos comunitarios del río Yurumanguí, 2016).

Tras la masacre, los desplazamientos son reiterativos en la zona baja, más de 250 familias son desterradas por la violencia en un periodo de seis años, su movimiento se da fundamentalmente hacia el exterior del río. Según cuentan los mayores de la comunidad, las primeras personas se asentaron en la vereda alrededor de 1911; primero los señores Enetelio Casquete y Narciso Arroyo, posteriormente llegaron Gupertino Caicedo, Pru-

dencio Mosquera, Juan Belisario y Lucindo Valenzuela, con el fin de tener un poblado desde dónde salir a pescar. Inicialmente esta comunidad se llamaba Las Mercedes, luego se le cambió el nombre debido a lo siguiente:

> […] a una señora de nombre Gloria, hija de don Jaime, se le enfermó un niño llamado Régulo; lo llevó a Merizalde y el curandero le dijo que con el poder de Dios y la firmeza se alentaba el niño, esto se convirtió en realidad y desde ese día en adelante llamaron a esa comunidad El Firme (CCY, 2004, p. 41).

El terror impacta el río como cuerpo vivo, la violencia ejercida es capaz de alterar la memoria del continuo comunidad-territorio y un lugar frente al que había existido una historia de fortaleza y alegría se desdibuja. La desaparición de este poblado impacta a lo largo de la cuenca, pues trasgrede de cierta manera la capacidad del río de «autorregularse» y «autoorganizarse». La actividad de la pesca se ve alterada completamente, no solo en sus prácticas materiales, sino espirituales y sociales; se agredió el significado existencial del territorio. El mercado de mano, consistente en el intercambio de productos agrícolas por pescado, no volvió a realizarse; todos hechos que, sumados a la desaparición violenta de la vereda, afectan la producción simbólica de un espacio que llevaba 90 años construyendo toda serie de relaciones territoriales. El terror y los hechos de violencia (tabla 2) desembocan en una profunda afectación territorial, toda vez que impiden y modifican las relaciones afectivas entre la comunidad y la naturaleza, y en la que la estructura de memoria se convierte no solo en un suceso pasado, sino en una amenaza para el futuro.

Los hechos de violencia presentados en el cuadro se dieron como parte de un ejercicio sistemático en contra de la población civil, diezmando la capacidad de gobierno sobre el territorio. Algunos de estos recayeron sobre líderes de la comunidad que ejercían la primera junta de gobierno elegida. Sin embargo, prácticas de resistencia como el desplazamiento interno configuraron mecanismos de reafirmación de las relaciones territoriales como parte de una memoria y una identidad asociada al río y a las posibilidades de refugio que este ofrece.

> [El conjunto de] prácticas (económicas, religiosas, familiares ceremoniales) y las ideas, representaciones, y conceptos ligados a tales prácticas, con los que las personas no sólo reproducen la estructura social de su modo de vida, sino también los que son puestos en marcha para afrontar y otorgar sentido a los hechos y circunstancias extraordinarias [como las de la violencia] (Cancimance, 2017, p. 32).

Estas prácticas recogen una serie de experiencias sobre el espacio con las que se hace frente a la adversidad, en otras palabras, el continuo memoria-territorio hace parte central de las formas de resistencia de los yurumanguireños.

	Hechos de violencia	Hechos de violencia
2001	AUC, masacre en la vereda El Firme. AUC, desplazamiento forzado interno y externo hacia Buenaventura.	
2002	Sin identificar, homicidio y estigmatización de yurumanguireños en municipio de Timba y en el río Micay.	Alertas humanitarias para la protección de los DDHH. PCN y Aponury, ejercicios de siembra de arroz y trapiche de caña como una opción propia de desarrollo y seguridad alimentaria en medio del confinamiento.
2003	FARC y Ejército Nacional, enfrentamientos que se extendieron por una semana causando heridas a un poblador y daños en las viviendas de Veneral del Carmen.	Campaña para el no cultivo con uso ilícito en el río Yurumanguí. Rescate y conservación de la medicina tradicional. Puesta en marcha del protocolo de desplazamiento interno.
2004	Ejército Nacional, existieron allanamientos ilegales, robo de víveres, quema de una vivienda e interrogaciones a jóvenes. Sin identificar, desaparición de Carlos Hurtado.	CCY, elaboración del primer Plan Especial de Manejo para la cuenca del río Yurumanguí, como instrumento de planificación y ordenamiento del territorio.

Tabla 2. Hechos de violencia y prácticas de resistencia durante el confinamiento. Fuente: elaboración propia con base en los archivos comunitarios del río Yurumanguí y el CNMH.

La militarización

Tras los hechos de El Firme, se hace regular el tránsito y la presencia esporádica de las FARC, las AUC y la Armada Nacional en la zona. Unos y otros buscan información sobre el «enemigo», este triángulo ubica en el centro a la población civil que no dejó de ser víctima de estigmatización. Las tácticas para la obtención de información de parte de grupos armados pasaron por enamorar a jóvenes de la comunidad, la intimidación armada y la intimidación simbólica. El Ejército comienza a hacer presencia regular y conforma un campamento entre 2003 y 2004 en la vereda Barranco (cercana a El Firme), produciendo intimidación con amenazas de una nueva masacre. Por lo general, la presencia de estos contingentes deja importantes impactos por contaminación, daño de cultivos y especies naturales; procura de alojamiento al interior de las veredas lo que no solamente infringe normas del derecho internacional, sino que causa amplios impactos sociales en las comunidades.

La presencia militar, a través de campamentos, se alterna con distintas acciones bélicas entre 2003 y 2011. Como se muestra a continuación en la figura 24, en púrpura se definen las áreas de intervención militar dadas principalmente por campamentos al interior y en cercanías de veredas como Juntas, El Águila, San Antonio, Veneral del Carmen y Barranco. En rojo se ven las acciones bélicas de alto impacto, como enfrentamientos entre las FARC y el Ejército o las AUC, lo sucedido en El Firme e incluso ametrallamientos hacia la selva por parte de Fuerzas Militares, este hecho se extendió por más de cuatro días en la vereda San Jerónimo causando temor y zozobra. En gris están posibles áreas de bombardeo a lo largo de la cuenca y en amarillo se marcan las áreas de cultivos de uso ilícito. Estos hechos exponen algunas de las afectaciones directas al territorio y a sus espacios de uso para los yurumanguireños, sin dejar de mencionar los impactos sociales y culturales producto de la extensión del terror sobre los espacios de vida y encuentro de las comunidades.

En 2004, mientras se encontraba instalado el campamento militar frente a la vereda San Antonio, existieron allanamientos ilegales, robo de víveres, quema de una vivienda e interrogación

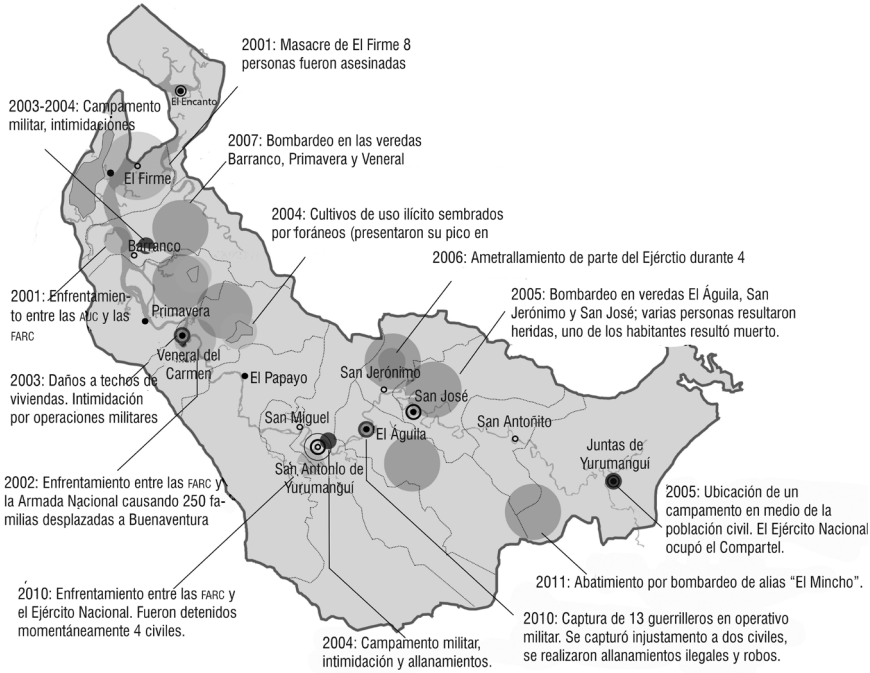

Figura 24. Acciones bélicas en el río Yurumanguí entre 2001 y 2011. Fuente: elaboración **propia con base en archivos comunitarios del Consejo Comunitario del Río Yurumanguí**[45].

a jóvenes, además de un enfrentamiento entre las FARC y el Ejército que resultó en la captura de 4 civiles que se encontraban en sus labores de monteo, quienes fueron liberados por intervención de la comunidad. Estos hechos constituyen un accionar sistemático en contra de la población civil y un no reconocimiento de sus prácticas culturales, toda vez que las fuerzas militares actuaron en sus poblaciones agenciando e imponiendo un control armado que, aunque legal, no resulta menos lesivo para las comunidades.

45 En la imagen construida no fueron presentados los impactos resultantes de las actividades de fumigación área que se dieron en 2005 y 2010. Los primeros representaron la perdida de algunos cultivos no ilícitos por fumigaciones en la cuenca del río Naya; los segundos fueron el resultado de un ejercicio idéntico, esta vez en zona alta del río Yurumanguí.

	Hechos de violencia	Hechos de violencia
2005	Ejército Nacional, campamento permanente y contaminación por operaciones militares. Narcotráfico, homicidio a líder comunitario. Ejército Nacional: persecución a líderes y amenaza de masacre en la zona baja del río. Fumigaciones en el río Naya afectan cultivos en Yurumanguí.	CCY, diálogos con las FARC para regular su diferenciación de las comunidades. CCY, movilización comunitaria en junio de ese año.
2006	Sin identificar, suicidio de hombre de 45 años. Ejército Nacional-FARC: daños a la infraestructura y desplazamiento por enfrentamientos.	
2007	Ejercito-Nacional: bombardeos y ametrallamientos en San Jerónimo, Veneral y Primavera.	CCY, minga de erradicación manual de cultivos con uso ilícito.
2009-2011	Ejército Nacional: fumigación de cultivos en la zona alta del río (2010). Bombardeo y abatimiento de jefe guerrillero (2011).	CCY y PCN: Yurumanguí es declarado caso emblemático, nombrado en la Auto 005 de 2009, para la puesta en marcha de una ruta étnica. CCY: intento de reconstruir El Firme. Acompañamiento humanitario reporta confinamiento, abusos de autoridad y presencia de minas antipersona.
2014-2016	Foráneos: amenaza de ingreso de minería a gran escala.	Comunidad: sensibilización sobre la minería ilegal a través del diálogo. CCY: ratificación de la asamblea que declara el río libre de cultivos ilícitos y de la minería a gran escala. Asamblea extraordinaria para atender, iniciativas de siembra de cultivos de uso ilícito, ratificación del mandato.
2017		Creación de un Consejo de Mayores como instancia de control.
2018	Ejército Nacional instala campamento durante 20 días en zona media. Sin identificar, grupos armados establecen procesos de reclutamiento. Grupos distintos hacen presencia en la zona baja y alta del río.	Jornada de erradicación autónoma de cultivos de uso ilícito. Alerta humanitaria por la presencia de actores armados y riesgo de confinamiento.

Tabla 3. Hechos de violencia y prácticas de resistencia durante la militarización. Fuente: elaboración propia con base en los archivos comunitarios del río Yurumanguí y el CNMH.

Como se observa en la tabla 3, los hechos de violencia tras el confinamiento se extienden de manera continua desde 2005, aunque sin presencia del Ejército Nacional, entre 2011 y 2018. Las prácticas de resistencia no se encaminan únicamente a la atención de las consecuencias de la guerra, sino que se enfocan además en el sostenimiento del proyecto político que busca de cierta manera mantener la identidad y la memoria del río; «mientras el río siga existiendo, así como usted lo ve, con su agua cristalina, sus peces, sus aves, sus árboles, con todo, los yurumanguireños tendremos futuro, sabremos de dónde venimos y para dónde vamos» (Archivos comunitarios del río Yurumanguí, 2016). De manera que los esfuerzos del CCY y Aponury por negar la minería a gran escala corresponden con una visión de futuro con una noción de origen y una obra propia, la reconciliación de lo humano y lo no humano. En esta línea de tiempo, 15 años después de la masacre, afirma una líder del río:

> […] eso fue una afectación tenaz porque, imagínese, desapareció una práctica cultural que era la de la pesca, el intercambio de los productos. No solamente afectó a la comunidad de El Firme, sino desde la cabecera. Hoy, por , hay sitios donde existe el confinamiento, donde uno dice «me da miedo encontrarme un artefacto». Eso nos hace decir «no nos quitaron la tierra, pero sí nos afectaron territorialmente». Esa práctica cultural de hacer las casitas (un poblamiento disperso) en las orillas, eso lo acabó rápidamente el conflicto. En lo cultural, cuando una mujer estaba embarazada se tiraban unos cuetones o tiros de escopeta. Existía la clave de que si son tres es hombre y si son dos es mujer. Entonces yo podía estar donde estuviera y después de escuchar los dos tiros o los tres tiros, yo ya sabía que la vecina que esta allá qué tuvo. Entonces ahí sonaron dos tiros. «Es que Dionicia tuvo una niña», o «¡ah! Sonaron tres tiros, es que Dionicia tuvo un niño». Por ejemplo, cuando nació mi sobrino, en 2003, tenían la costumbre de tirar, mi hermano tiró y la gente comenzó a correr que era que se habían metido los «paracos», y era que no sabían; un pelao se pegó contra un poste del desespero y otro se iba meter dizque debajo de un gallinero, entonces después que no, que no se metieron los «paracos» fue que nació un niño (Dionicia en entrevista, marzo de 2016).

El terror, la estigmatización, el desplazamiento y el confinamiento generan numerosas rupturas sociales y culturales. Los campos minados o los proyectiles sin accionar impiden el libre movimiento por el territorio para actividades como la cacería o la extracción de maderas, plantas u otros recursos; se da lugar a una pérdida del tejido social con la muerte de líderes comunitarios o con su persecución; se modifican los patrones de asentamiento y tránsito en el río, y se trasgreden prácticas culturales como la celebración del nacimiento. El desplazamiento ocasionó migraciones sin retorno que dejan extensas consecuencias en la capacidad social en el río. En general, la violencia establece una deshumanización de las víctimas al perpetrarse hechos de intensa violencia con clara intención de dominación modificando cada dimensión de la vida. El despojo o el acceso limitado al territorio constituyen un impacto que obliga a las comunidades a la alteración de su perspectiva de futuro y de la cotidianidad como estrategia de resistencia a la guerra.

Es indispensable anotar cómo estas consecuencias son resultado del daño por cuenta de distintas acciones bélicas ocurridas en la cuenca durante más de una década. Hechos cuyas afectaciones son plenamente territoriales pues modifican las estructuras de ordenamiento de la vida de los yurumanguireños en función de la naturaleza y su historia de apropiación del espacio habitado. Sin embargo, la experiencia del espacio, es decir, la territorialidad elaborada por estas comunidades —que puede considerarse histórica, extensa, intersubjetiva y colectiva— se tornó en la base social de múltiples procesos organizativos que tuvieron como objeto no solamente resistir en medio de la violencia, sino prolongar su reconocimiento como grupos étnicos.

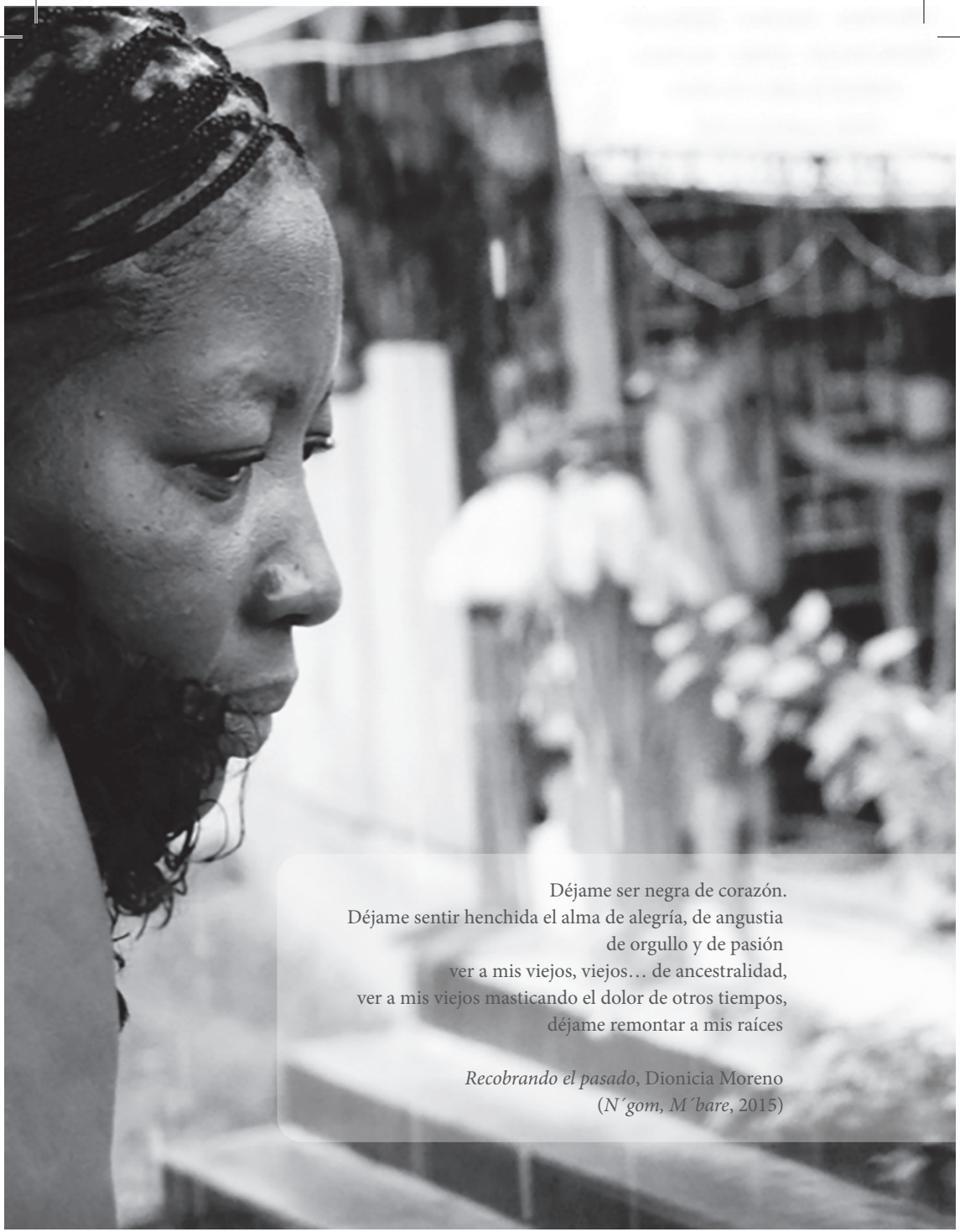

Figura 25. Madre. Fuente: Avella, N. (2016). *Madre* [fotografía]. Archivos comunitarios del río Yurumanguí.

Los resistentes

tres

Un mensaje, los dos lobos:

Cordial saludo de paz, para cada uno de los niños, jóvenes adultos, ancianos, familias, líderes, grupos, organizaciones, de las valientes comunidades y pueblos negros de los ríos de Buenaventura, del Pacífico y de Colombia. Soy Joaquín Mayorga Fonseca, cristiano de Jesucristo, sacerdote de la iglesia y luchador por la justicia y la paz. Con muchos de ustedes nos conocimos, abrazamos, sufrimos, luchamos, reímos, lloramos y nos levantamos en rebelión allá por el año 1990, siguiendo los ejemplos y las huellas de nuestros ancestros, quienes puede ser que les arrancaran la piel, los ojos, las manos, pero jamás les pudieron poner cadenas a su dignidad y sus sueños de liberación y de justicia.

Desde la distancia y la lejanía geográfica, pero desde la cercanía y la intimidad del alma y el corazón me hago presente entre ustedes con el siguiente mensaje:

Cuenta el contador de parábolas que hace mucho tiempo, allá en lo profundo de la selva vivía un anciano negro que, cuando vio venir ya cercana la muerte, una noche de luna llevó a sus nietos y les fue mostrando todas las bellezas de la creación. Era tan clara la luna, que todo se veía como si fuera de día, el mar, el río, las elevadas cordilleras, los árboles majestuosos, también resonaba el rugir de algunas fieras, el canto de las aves nocturnas y la danza de los peces sobre las aguas.

El anciano dijo a sus nietos:

—Bien saben ustedes que dentro de poco tendré que partir a reunirme con mis antepasados, no tengo mucho para dejarles. Pero lo que alcanzan a ver ahora y lo que sigan viendo mañana, eso es de ustedes.

Figura 26. San José. A medida que se avanza por el río hacia la cabecera, su geografía lo hace más seco, casi caminable.Fuente: Arias, C. (2018). *San José* [fotografía]. Archivos comunitarios del río Yurumanguí.

—¡Pero papá! —exclamaron los muchachos— ¿Dónde están los títulos y las escrituras? —A lo que el anciano respondió.

—No las tengo yo, ni las tiene nadie, y nadie se las dará. Yo cumplí con mostrarles lo que es de ustedes, está en ustedes que lo pelen y se lo ganen porque solo es de ustedes y de nadie más.

De pronto el diálogo fue interrumpido por el aullido de unos lobos.

—¡Abuelo! ¿Y eso qué es?

—Son los lobos que andan por los alrededores —contestó el anciano.

—¿Y son muy peligrosos? —preguntaron ellos.

—Esos lobos no lo son tanto, pero quiero que sepan que todos nosotros llevamos dentro de sí unos lobos, dos lobos, uno bueno y uno malo.

—¿Y cuál crece más? —Fue la pregunta de los nietos.

—Aquel que tú alimentes más.

En eso una nube oscura salida de la nada lo cubrió todo y una tempestad comenzó a resonar.

Hasta aquí el contador de parábolas. […] Compañeras y compañeros a ustedes y yo nos separan más de 28 años de calendario y más de 3500 kilómetros de distancia. Sin embargo, ni el tiempo ni la distancia pueden separar a la gente que se quiere, a la gente que se ama. […] En aquel tiempo, cuando yo andaba entre ustedes, mi sufrimiento era doble y quizás triple, múltiple; por un lado, ustedes eran muy pobres y los «blancos» eran ricos y se hacían ricos a costa de su miseria; en segundo lugar, los que mandaban y gobernaban eran fuertes, ustedes eran débiles y los mandaban desde afuera; y, en tercer lugar, su paciencia y su pasividad y su resignación los hacía dóciles y fáciles de manejar.

Después de que juntos volvimos a encender la llama de la liberación, las cosas han cambiado mucho, entiendo que la mayoría de los cambios haya sido para bien, han tomado mayor conciencia de su identidad, de su dignidad y de sus derechos, han logrado hacer valer su identidad sin sentir vergüenza de ser negros, han logrado reconocimiento a su cultura, a sus valores y tradiciones, están logrando reconocimiento de su territorio, han podido constituir sus propias organizaciones y muchas cosas más.

Cuáles son entonces mis llamados, mis clamores, que les hago desde el fondo del alma: alimenten mucho más al lobo bueno, no al lobo malo. El lobo bueno son los negros, su identidad, su territorio, su cultura, sus valores. El lobo malo son los «blancos», sus vicios, sus ambiciones, sus mentiras, sus trampas, sus poderes y todo ese aparato de cosas que atrapan, que fascinan que utilizan, que comparan, que venden, que vuelven negocio y mercancía todo.

No les de miedo ser ustedes mismos, si miran demasiado al lobo malo terminarán pareciéndose a él y haciendo lo que les diga, si miran demasiado a los «blancos» terminarán siendo como ellos. Descubran en ustedes sus propios valores, ustedes tienen un alma y un corazón demasiado grande y demasiado bueno, no se comparen ni imiten a los blancos y a los de afuera. Atrévanse a construir sus propias organizaciones, instituciones y formas de gobierno […], ustedes tienen que ser un pueblo soberano, controlado y gobernado de manera autónoma […].

Figura 27. Danzando. El baile es colectivo, hace parte de una memoria corporal extensa, afianza vínculos de parentela y redime conflictos. Fuente: Parra, J. (2018). *Danzando* [fotografía]. Archivos comunitarios del río Yurumanguí.

> Echen pa'lante sin hacer daño a la madre tierra, los «blancos» ambiciosos y explotadores ensuciaron el agua, envenenaron el aire, mataron las aves, los peces y tienen amenazadas todas las formas de vida incluyendo la vida humana. Progresar y vivir no debe significar destruir la tierra, la tierra es nuestra madre, y a la madre se respeta, se le ama y se le protege […]. Escuchen bien, la voz de monseñor Gerardo Valencia Cano, siempre será una buena luz en el camino.
>
> Que el encuentro de Yurumanguí y los encuentros del Cajambre, Naya y demás ríos, playas, caseríos, barrios y rincones del Pacífico, de Buenaventura y de Colombia sirvan para favorecer la liberación de los pueblos negros, hasta la victoria y siempre […]. (Joaquín Mayorga Fonseca, sacerdote de la iglesia, 4 de julio de 2018,).

Esta es una transcripción del mensaje en audio enviado por Joaquín Mayorga y escuchado de manera conjunta por varios líderes del Proceso de Comunidades Negras (PCN) que compartieron con él hace ya más de 25 años. Sus palabras son reflejo de la intensidad emotiva que involucró el proceso organizativo de las comunidades negras en los ríos de Buenaventura y demuestran la conformación de una construcción política en

función de la vida, la identidad colectiva, la coexistencia con otros y el territorio como lugar de sentido necesario para ser[46]. Tal construcción es el resultado del intenso proceso social e intelectual recogido en las luchas del PCN durante casi tres décadas y se articula con la noción existencial del territorio en un sentido cultural.

Autorreconocimiento y autodeterminación

La organización social, el lobo bueno

A principios de la década del 90, uno de los primeros escenarios locales de encuentro fue el río Yurumanguí. La diversidad cultural desplegada en celebraciones como la Semana Santa, el aislamiento y el acervo cultural elaborado por los yurumanguireños alrededor del río y el bosque, sumado a la formación política de algunos de sus líderes, dieron paso a un proceso organizativo de amplia cohesión social. Alrededor de la escuela, giraron importantes esfuerzos para la búsqueda de un sentido político que abarcara la totalidad de las comunidades, hecho que se logró en parte durante las primeras movilizaciones en busca de la titulación colectiva. Múltiples organizaciones sociales confluyeron en lo que se denominó después Proceso de Comunidades Negras (PCN) que, para el caso de Buenaventura, conformó una instancia intermedia el Palenque Regional El Congal. El PCN siempre mantuvo una construcción identitaria de alcance nacional enlazada con las principales características de organización y cohesión local.

De manera que es necesario definir cuatro períodos de transformación resultantes de esta aproximación, no como cajones estrictos de organización temporal, sino como maneras de comprender los principales cambios al interior de los procesos

46 En la construcción política del PCN, asociada con los derechos étnicos y territoriales de las comunidades negras, las prácticas espaciales hacen parte de una memoria histórica de la cultura y el territorio. En tal sentido, el control sobre el territorio resulta esencial por la posibilidad de recreación cultural y en la autodeterminación del «ser» comunidad negra.

de organización social, sus repertorios de acción colectiva y sus recursos culturales.

1) El primer momento puede considerarse como antecedente y constituye dinámicas nacionales de reivindicaciones campesinas generalizadas a lo largo del país. Es un momento de *autorreconocimiento*, como el derecho a ser, (enunciado por el PCN en 2008), en el ejercicio de una territorialidad histórica, extensa, intersubjetiva y colectiva representada en las relaciones de las comunidades con la naturaleza.
2) El segundo coincide con un espacio de amplia intensidad política y podría denominarse *autodeterminación*, corresponde con los últimos años de la década del 80 y se extiende hasta el año 98. Abarca todo el proceso constituyente y de titulación colectiva (espacios para ser).
3) La *construcción de paz*: toda la cohesión social ganada antes debe ponerse en función de la preservación de la vida en el territorio, frente a la intensificación de la violencia que va desde 1999 hasta 2011.
4) El momento actual, cuyo principal reto es el de la *continuidad* política y cultural.

Estos momentos corresponden con maneras de ordenar la vida en el territorio. Por ende, se encuentran atravesados por maneras y mecanismos de compresión de lo territorial. Para el PCN «espacio+cultura es igual a territorio» (Grueso, 2000), en este sentido, sus reivindicaciones corresponden con patrones históricos de ocupación espacial (Libia Grueso en entrevista, junio de 2018). En el río se distingue una reivindicación asociada a la experiencia del espacio como lugar de sentido, la búsqueda de libertad una construcción identitaria propia ligada al pasado cimarrón (PCN, 2008).

El territorio, la relación con lo natural y los modelos de ocupación y movilidad son parte del sujeto étnico reconocido como miembro de las comunidades negras. La parentela extendida a nivel de familia constituye un patrón de ordenación al interior del río, pero también en un sentido más amplio entre ríos.

Es un sistema tradicional de poblamiento cuyo acervo constituye el principal recurso de autorreconocimiento cultural y organización política durante los años 60, 70 y buena parte de la década de los 80.

El encuentro, lo político y el territorio

La organización social de las comunidades negras en Colombia y particularmente en los ríos del municipio de Buenaventura se consolida a finales de la década del 80 con la puesta en marcha del proceso constituyente. Surgen así múltiples organizaciones de comunidades negras en diversos espacios del Pacífico, nace entonces la Asociación Popular de Negros Unidos por el río Yurumanguí (Aponury), articulada a un movimiento nacional denominado Proceso de Comunidades Negras (PCN). La primera tiene como función la generación de un trabajo organizativo en lo local (el río) encaminado hacia la Asamblea Nacional Constituyente con el objeto de lograr una representación para la gente negra en dicho espacio, y después en los requerimientos para la puesta en marcha del proceso de titulación colectiva (Artículo transitorio 55 después Ley 70 de 1993); por su parte, el PCN se encargaría de la vocería a nivel nacional y de la coordinación de espacios locales, a través de organizaciones de orden regional, los «palenques regionales».

> Las organizaciones étnicoterritoriales surgen después de la asamblea del 93 (la primera del PCN) […] allí se dio la directriz de que se tienen que conformar esas organizaciones. Es ahí donde se arman entonces Aponury, Asocoes en Nariño. Entran todo Cauca, Valle y Nariño en la dinámica […] y eso es lo que fortalece al PCN como expresión política, sumando el trabajo de los grupos eclesiales de base y el de los profesores en cada cuenca (Grueso, 2018).

En el río se enlazan entonces espacios de representatividad nacional como el PCN y local como el Palenque Regional El Congal (que reúne la antigua provincia del Raposo, ríos Dagua, Anchicayá, Raposo, Cajambre y Yurumanguí) y Aponury. Dadas las dificultades que supone el trazado de límites para los consejos

comunitarios[47], que van desde la presencia de actores armados hasta el escaso presupuesto destinado por parte del Estado para estas labores, Yurumanguí es titulado en el año 2000 en medio de una compleja situación de violencia. Con la aparición del Consejo Comunitario del río Yurumanguí (CCY), Aponury no pierde sus funciones de representatividad política, la organización social antes instalada para obtener una existencia jurídica como grupo étnico frente a la estructura del Estado ahora se emplea como herramienta para el ejercicio del gobierno propio y como canal de resistencia frente a la creciente situación de violencia. Aponury es considerada la «madre» de la Ley 70 y por ende orientadora de la junta del CCY.

Relata Dionicia respecto al origen de Aponury (Mina, 2016):

> Ese diciembre de 1991 marcó la diferencia porque nosotros no conocíamos seminaristas negros. Esa vez, el sacerdote José Joaquín Mayorga —que nosotros decimos que es el papá de las organizaciones étnico-territoriales—, trajo unos seminaristas negros, y empezaron a hablar de las comunidades negras y de la organización. Para enero de 1992, el párroco envió cartas a todos los seminaristas para que impulsaran los procesos organizativos. Me acuerdo de que mi tío Gregorio Canga era seminarista y la carta le llegó a él, entonces él siempre salía con loqueras, organizando cosas. Un día dijo: «¡Reunión, reunión, reunión!». Resulta que estaba anunciando todo lo que se iba a venir. En ese entonces, no había lanchas de motor, a la gente le tocaba trasladarse a otros ríos a canalete. De esa manera, desde un ente organizativo creado por las comunidades, comenzamos a darle forma a lo que sería la Ley 70 (de 1993). Se abolieron entonces las juntas de acción comunal y se conformaron los comités veredales que eran una línea de la organización étnico-territorial, con un enfoque político organizativo para pensar en todas las veredas en colectivo.

Este proceso trajo múltiples consecuencias en la forma de titulación, en la capacidad social y la cotidianidad comunitaria al interior de la cuenca.

47 El primer consejo comunitario en ser titulado es el de COCOMACIA en la cuenca media del río Atrato con cerca de 800 mil hectáreas.

La titulación por cuencas

En cuanto al proceso de titulación colectiva, el panorama nacional ofrecido por el PCN permitió definir un panorama de titulación por cuencas y no por veredas, generando así unidades territoriales más complejas, más diversas y de mayor relación con los modos de ocupación y poblamiento extendidos a través del tiempo por las comunidades negras[48]. El río, como unidad típica territorial, articula zonas altas, medias y bajas con distintas vocaciones económicas asociadas a las características de la geografía y los ecosistemas, además, ofrece una visión de integralidad e interdependencia pues las condiciones aguas arriba o aguas abajo[49] tienen implicaciones en la totalidad del hábitat[50].

Ambientalmente, la cuenca puede ser considerada una unidad ecológica de interacción y reproducción de distintos biomas, acuáticos y terrestres, como el manglar, el monte (o bosque) y el páramo, cuyo sostenimiento se basa en equilibrios

48 A propósito, pueden ver los trabajos de Óscar Almario, Jacques Aprile, Gilma Mosquera, entre otros, que dan cuenta del proceso de poblamiento de estas comunidades y su etnogénesis. Se hace referencia al surgimiento de la cultura afrocolombiana del Pacífico, que es una sumatoria de una hibridación temprana con culturas indígenas, rasgos de poblamiento tribales de la cultura africana, y una autodefinición propia sustentada en una estrecha relación comunidad-naturaleza, que define el río y la selva como invenciones humanas.

49 Como se vio antes, las afectaciones por la desaparición del poblado de El Firme representaron impactos en todo el río. Esta noción de interdependencia entre las veredas como parte de una unidad territorial más compleja es uno de los elementos apropiados por el PCN como parte de sus luchas por el hábitat y el ambiente.

50 Así se observa en los planes de manejo y ordenamiento territorial desarrollados por las comunidades, específicamente por los habitantes de Yurumanguí, en los que se pone de manifiesto la estrecha relación comunidad-naturaleza de sus prácticas productivas y de poblamiento en función del río y sus afluentes, el mar, los esteros y manglares, edemas de bosques y llanuras, como un todo estructurado en torno al agua (CCY, 2004). La dinámica hídrica regula el ecosistema y el poblamiento como un elemento sistémico de interdependencia. Lo que ocurra aguas arriba tendrá implicaciones aguas abajo, ejemplo de este hecho es el decomiso de varias maquinarias en la zona baja en 2010, 2013 y 2014 (varios intentos de incursionar maquinaria para la implementación de minería ilegal), destinadas a la extracción de oro.

y desequilibrios bioclimáticos y socioculturales. Tal condición expresa una relación donde las nociones de *autonomía* y *dependencia* se encuentran estrechamente vinculadas, pues la autonomía procede del conocimiento de las relaciones del entorno en que se desenvuelven las formas sociales como un fenómeno de interdependencia entre la sociedad y la naturaleza. En este sentido, las interacciones entre los seres vivos no son únicamente de conflicto, competición, competencia, degradación y depredación, sino también de interdependencia, solidaridad y complementariedad (Morin, 2011).

En cada zona del río la recolección de frutos silvestres, plantas medicinales, maderables, animales de caza y peces apropia una alta diversidad en el encuentro de aguas dulces y saladas, y en espacios de pantanos inundables, como el «guandal» o «naidizal», la pampa, el llano o en terrenos de bosque como la loma o la montaña, espacios que definen el eje adentro/afuera en el modelo de uso y manejo de la naturaleza. Además, existe un eje vertical entre lo divino superior y lo oscuro inferior, estrechamente relacionado con el catolicismo; un mundo espiritual que coexiste con el material, al punto de que es posible rastrear las huellas de la *tunda* o el duende en el manglar, e intermediar con una u otra entidad a través de rituales determinados (Escobar, 2017). Como se observa en el siguiente cuadro, estos espacios se ordenan en función del río y el agua como elemento dominante del hábitat.

Monte	**+Adentro**	**+Masculino**	**+Arisco/bravo/ peligroso**	**+Humano**	Colectivo
Trabajadero/mina					Familiar/privado
Finca/colino					
Huerto					
Casa/vereda			**+Manso**		Privado/público
Río					
Playa					
Bocana					Comunitario
Manglares					
Mar	**+Afuera**	**+Femenino**	**+Arisco/bravo/ peligroso**	**+Divino**	Colectivo

Tabla 4. Modelo conceptual general de la cuenca y la connotación de sus espacios para las comunidades negras del Pacífico. Fuente: Consejo Comunitario del Río Yurumanguí (2004).

En esta representación del río y su significación cultural es posible entender la complementariedad entre espacios de uso familiar, público y comunitario asociados a prácticas productivas específicas, como la minería, el monteo, la agricultura o la pesca. Modelo que se reafirma en las maneras como sus habitantes apropian mecanismos jurídicos de autonomía territorial.

> Dentro de ese título colectivo que respalda el territorio ancestral y colectivo del río Yurumanguí existen unos terrenos previamente alinderados, pero no con escritura sino con la mente y la palabra de los mayores y que nosotros hemos dicho eso se respeta y la gente ha sabido respetar eso. Usted recorre todo este río y la gente de Juntas tiene terreno aquí en la zona baja, si otro lo va a sembrar debe escribir, mandar carta, llamar vea usted me da permiso porque voy a sembrar ahí la producción porque reconozco que usted es el dueño y le dice hágale o sino déjelo ahí que yo mismo lo cultivo (Moreno, 2016, p. 58).

La titulación por cuencas, y no por veredas, mantiene lazos culturales propios de la territorialidad de las comunidades y hace evidente, para Aponury y el PCN, la diversidad y la complejidad de la unidad de gobierno y control del territorio colectivo de parte de las comunidades. La cuenca se constituye como unidad de planificación, decisión con amplias repercusiones en las maneras de pensar prospectivamente el devenir del territorio ocupado históricamente. Esto es lo que narran los líderes respecto qué es consejo comunitario:

> El Decreto 1745 da vía libre a la creación de los consejos comunitarios. *Consejo comunitario* somos todos los miembros que vivimos en el territorio. No solamente los miembros, sino todo el territorio yurumanguireño es Consejo Comunitario, hasta el árbol, digamos toda su integralidad, es consejo comunitario, todo, con el agua, con todo lo que consideramos que hace parte de lo que nosotros creemos necesario para nuestra supervivencia (Archivos Comunitarios del Río Yurumanguí, 2019).

La trayectoria organizativa del río Yurumanguí define la trasformación que sufren muchas de las organizaciones locales articuladas con el PCN; es el paso de una organización encargada

de la concepción de valores políticos y étnicoterritoriales asociados a la definición de una identidad cultural propia, encargada de la gestión del bienestar y la vida cotidiana que, frente a la violencia, debe adaptarse para defender la vida. Sin embargo, Aponury logró superar esta limitante garantizando no solamente su existencia, sino su papel de orientadora política en función de un modelo de organización y gestión plenamente autónomo y comunitario. Hecho que permite entender su postura respecto al proceso de titulación:

> Nosotros queríamos que se nos titulara la totalidad del territorio que nosotros usábamos históricamente porque la propuesta inicial del gobierno fue titularnos únicamente el área cercana al lecho del río. Fueron necesarios varios talleres y varias discusiones para hacerle entender que nosotros también utilizábamos el área boscosa.
>
> «Pero, ¿cómo que ustedes utilizan el área boscosa? No se ve intervenido, nunca han tumbado los árboles». Precisamente porque la cultura de nosotros no es eso de explotar los árboles, pero es allá en esos bosques es donde nosotros realizamos nuestras actividades de cacería, de recolección de frutos silvestres para la alimentación de nuestros hijos. Cuando hicimos inicialmente la solicitud por 74 000 ha de tierra (1998), la respuesta del Incoder es que parte de esa solicitud estaba montándose sobre parte del Parque Nacional Natural los Farallones de Cali (Mandinga, 2016).

El título colectivo y su representatividad legal han sido herramientas que han fortalecido el ejercicio de gobierno propio sobre el territorio. Sin embargo, para las comunidades negras existe una marcada relación de interdependencia con el bosque y el agua, se protegen mutuamente las comunidades y la naturaleza. Hecho que permite entender mejor los mecanismos de organización social y administrativa en función de relaciones propias del espacio geográfico. El río cuenta con 12 veredas (tras la desaparición de El Firme), distribuidas en las zonas alta, media y baja de la cuenca, en cada vereda existe un comité que debe enviar candidatos a la junta del CCY y a la junta de Aponury. Estas instancias no pueden quedar conformadas sin representantes de las tres unidades ambientales del río.

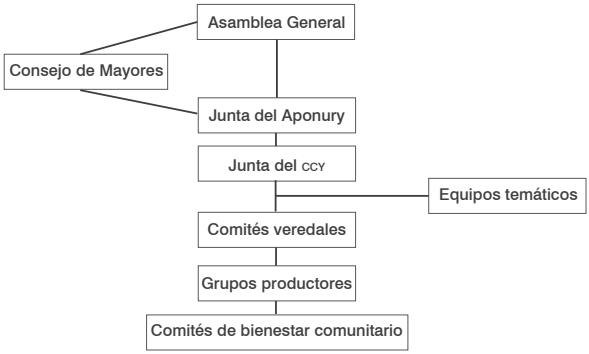

Figura 28. Esquema de gobierno al interior del río Yurumanguí. Fuente: elaboración propia con base en archivos comunitarios del CCY. En la imagen se observa una síntesis de la estructura de gobierno en el río Yurumanguí, donde cada vereda cuenta con un comité local en el que los grupos productores de agricultores, artesanos, cortadores o pescadores enlazan sus prácticas al gobierno del río.

Así, existe un esquema de participación y representatividad ampliamente democratizado (figura 28). La autoridad máxima es la Asamblea General, que cuenta con la participación del pleno de los comités veredales y la comunidad en general. Después está la Junta de Aponury como agente interno, la junta del CCY como ente jurídico y, finalmente, los comités veredales. Es un esquema de gobierno de amplia autonomía que enfatiza la importancia de la autodefinición del sujeto colectivo del río Yurumanguí. La cuenca constituye una unidad de planificación en la que se enlazan valores culturales y naturales del territorio, es un modelo propio de acción y sentido en el que el río no es visto solamente como un territorio con ciertas cualidades biogeográficas, socioculturales y climatológicas, sino como un sujeto, un ser social con memoria e identidad propia.

La capacidad social, territorio red

El intenso proceso de interlocución y trabajo necesario para poder titular el territorio ocupado históricamente (64 000 ha)[51] generó

51 El territorio ancestral de los yurumanguireños cuenta con aproximadamente 64 000 hectáreas de bosque; sin embargo, por un traslape con el

una serie de conocimientos, mecanismos, encuentros y lazos que reafirmaron la construcción simbólica del territorio y su sentido existencial. Se generaron redes de interlocución y trabajo a nivel global y nacional (PCN, 2008), donde muchos de los activistas que se reunían con movimientos sociales globales contribuían a discutir y pensar los contextos en las escalas más locales. Los procesos jurídicos de la titulación estructuraron organizaciones regionales que compartían relaciones territoriales históricas.

La articulación por escalas en escenarios de participación política ha formado innumerables líderes, hombres y mujeres encargados del establecimiento de una gobernabilidad sustentada en la autonomía territorial. Dionicia es un decidido ejemplo de esta experiencia y su trabajo al interior del río ha adquirido importantes logros en la preservación de la vida y el territorio. Iniciativas de reforestación, intercambio con ámbitos académicos y sociales, instalación de proyectos productivos, representación legal del Consejo, protección de la vida frente a actores armados, conservación de la cultura y salvaguarda de patrimonios, construcción de memoria e incluso resolución de conflictos de convivencia han hecho parte de sus funciones al interior de la comunidad (Mina, 2016).

Durante los años 90, los líderes se articularon en dos estructuras sociales de amplia relevancia para las comunidades. Por un lado, los maestros como Naka y Damián, o la misma Dionicia, impulsaban encuentros y reflexiones desde la escuela y alternaban labores de enseñanza con una amplia movilidad hacia otras ciudades y regiones del país. La iglesia, a su vez, apoyaba desde el mismo rito católico la construcción de una reflexión étnica y de organización encaminada en los conceptos de la teología de la liberación.

El PCN comenzó a ejercer una condición de territorio-red[52] que solo fue posible mediante la reafirmación de una territoria-

PNN Los farallones de Cali y un error en las coordenadas del Incoder en el año 2000, fueron adjudicados al río 57 000 hectáreas.

52 A propósito de estas elaboraciones y su relación con la noción de *identidad*, pueden verse los trabajos de Arturo Escobar (2010), quien ha acompañado a los activistas del PCN durante varias décadas y ha realizado múltiples trabajos en colaboración con ellos. Muchas de sus reflexio-

lidad conjunta que evoca el lugar de origen y define el momento de conformación de una conciencia emergente, gestada en el tiempo, y cuya consolidación se desarrolla durante la actividad social necesaria tras la constituyente. Dicha construcción ha llevado hoy a una reafirmación identitaria, asociada a una diáspora africana en Colombia y América, y otorga una serie de significados comunes al pasado, estableciendo una articulación política de amplia diversidad entre afroamericanos en el Caribe, los Estados Unidos y Brasil, africanos en Europa y Senegal, y descendientes de la diáspora en Inglaterra, entre otros países. Como afirma Mbembe, se trata de una territorialidad[53] común en la experiencia de «una vida que hay que liberar a toda costa y que necesita ser curada», por lo tanto:

> En este encuentro África cumple el papel de fuerza plástica, casi poético-mítica, que remite constantemente a un «antes del tiempo» de la sumisión; una fuerza que —se espera— permitirá asimilar el pasado, curar las heridas más terribles, reparar pérdidas, fundar una historia nueva a partir de acontecimientos antiguos y reconstruir, a partir de sus propios fondos, las formas destrozadas (Mbembe, 2016, p. 62).

Estas palabras imprimen sentido a las luchas contra el racismo, no como acto discriminatorio, sino como una construcción conceptual y práctica sobre la que se fundamentan las asimetrías del capitalismo existente. La diáspora y su legado, como parte de una memoria africana, remiten a una lucha atlántica, global, enraizada en el lugar de nacimiento (Colombia en el caso del PCN), y que no por ello deja de cuestionar las consecuencias de la sumisión, la dominación y la vida de la carne hecha cosa. La idea del río como lugar de origen parte de la resignificación

nes se recogen en el documento denominado *Territorios de la diferencia*, ampliamente difundido.

53 Respecto al concepto de *territorialidad*, este se asume aquí como la expresión de prácticas espaciales que se enlazan con la conformación del territorio, evocan un espacio, pero no necesariamente se suscriben en este. Por ejemplo, la memoria respecto a África es un recurso político y evoca el tiempo de «antes de la sumisión», situando al PCN en la necesidad de construir reparaciones históricas como parte de su proyecto político.

de una nueva historia centrada en un vínculo de complementariedad con la totalidad de lo existente (Escobar, 2010).

El territorio-red no solo se suscribe a los ámbitos políticos e internacionales apropiados por el PCN, donde alcanzó importantes escenarios de debate, como la declaración de Durban contra el racismo y la xenofobia. Activistas como Naka Mandinga, que se encontraban en medio de un exilio, expusieron su aproximación a este fenómeno como una violencia que se puede considerar histórica, pero que debe ser reparada bajo el supuesto de la esclavización como un crimen de lesa humanidad. También se expresa en relaciones mucho más localizadas, como la interacción campo-poblado que constituye una práctica de alta movilidad de las comunidades negras, donde se gestan relaciones de intercambio de una cuenca a otra, de lo urbano a lo rural, e incluso interurbana. Se crean relaciones de compadrazgo, gestadas en la construcción y significación simbólica del territorio. Se llevan a cabo numerosas reuniones y encuentros en escenarios locales y nacionales que conforman un pensamiento en red enlazando escenarios territoriales diversos, pero con una misma orientación política (Oslender, 2008; Grueso, 2000[54]).

Las prácticas de resistencia y organización social de los yurumanguireños hacen parte de un extenso repertorio de acción colectiva que reafirma recursos de una territorialidad elaborada a lo largo del tiempo. Respecto a la definición de identidad asumida por Aponury y el PCN en los procesos de titulación por cuencas, se puede afirmar que constituye «una de las pre-condiciones espaciales para la organización política en el Pacífico colombiano. Nació esta asociación organizativa-espacial[55] siguiendo a la "lógica del río" que es el ente central de la vida social en las comunidades negras» (Oslender, 2008, p. 34).

54 (Grueso, 2004), consultado en https://n9.cl/7v8qk

55 En el marco de este trabajo, esta asociación organizativa espacial abarca las organizaciones étnicoterritoriales, como Aponury, movimientos sociales como el PCN, e instrumentos de planificación como la titulación colectiva. Todos en el marco de una cierta «acumulación» social representada hoy en la experiencia y la capacidad del conjunto de la comunidad para recrear la vida en el territorio.

Sin embargo, finalizada la década del 90, está intensidad y cohesión social se ven ampliamente diezmadas. Las insurgencias habían visto en estos procesos organizativos una oportunidad de ganar reconocimiento como actor político, intentaron cooptar múltiples movimientos, y desde 1998 se ubicaron en el río. Esta década también estuvo marcada por un aumento creciente de la violencia armada en distintos espacios del Pacífico colombiano. El establecimiento de economías ilegales como el narcotráfico y la minería ilegal criminal de oro definieron un marcado contexto de violencia, en el que las comunidades negras en Colombia han sufrido una crisis humanitaria que fue reconocida por el Estado en 2009[56]. La historia de Damián referida a la Semana Santa expresa la relación entre cultura y territorio, que queda definida parcialmente en la Ley 70 de 1993 y que se convierte en el principal recurso y motivo de movilización de los yurumanguireños: el derecho a ser y, sobre todo, al lugar para ser.

Puede interpretarse el territorio-red como resultado de una amplia movilidad social vinculada con procesos jurídicos de titulación de la tierra, reafirmando toda clase de prácticas relacionadas con el hábitat y el territorio, ejercidas de manera histórica y, más delante, como parte de un proyecto político y cultural.

Lo cotidiano y la territorialidad

De otra parte, en lo cotidiano, a propósito de la titulación y la organización, la interacción generó la necesidad de un proyecto conjunto para reafirmar redes parentales y de compadrazgo. «Hijos del mismo río» se fueron conociendo en medio del proceso e incluso así se enteraron de que eran «familia». Puede interpretarse el territorio-red como resultado de una amplia movilidad social asociada con procesos jurídicos de titulación de la tierra. Se reafirman toda clase de prácticas asociadas con el hábitat y con el territorio, ejercidas de manera histórica y, luego, como parte de un proyecto político y cultural, con importantes impactos

56 El Auto 005 de 2009 reconoce que la aplicación del conflicto armado desde finales de los 80 ha sido diferencial y que el fenómeno del desplazamiento ha afectado principalmente a las comunidades negras del Pacífico. En este documento, Yurumanguí aparece como un «caso emblemático».

en las relaciones más locales de las comunidades. Por ejemplo, Lindon propone lo siguiente:

> […] que «la relevancia de estudiar lo cotidiano precisamente radica en que es allí donde *se hace, se deshace y se vuelve hacer* el vínculo social, es decir, las relaciones entre los hombres. Lo cotidiano es el lugar donde se juega la sociabilidad de la alteridad» (Lindon, 2000 citado en Cancimance). Lo cotidiano entonces cumple con el compromiso de asegurar la permanencia de lo social (Cancimance, 2017. p. 38).

En el marco de varios de los encuentros realizados en el río durante el proceso de titulación, se generaron encuentros interveredales o festivales culturales que permitieron a los jóvenes reconocerse como parte de un mismo río, reafirmando relaciones de parentela, además de reconocimiento del exterior del río en escenarios de organización política e intercambio cultural. «Lo cotidiano se constituye por aquellas prácticas, lógicas, espacios y temporalidades que garantizan, la reproducción social por la vía de la reiteración» (Cancimance, 2017, p. 39). En este caso, se logra por la vía de la recreación del territorio y su apropiación política. Estas prácticas hacen parte del continuo comunidad-territorio-memoria, lo cotidiano y lo extraordinario configuran los tiempos sociales de la comunidad.

Se ha dicho antes cómo en el proceso organizativo de los yurumanguireños confluyen dimensiones espaciales y socioculturales de amplio valor, es decir, desde cierto punto de vista, la titulación por cuencas y el territorio-red presentan la reafirmación política de una territorialidad, a partir de la recordación de una memoria extensa, que parte de una base mítica y ritual que narra la reiteración de la vida en comunidad y también de cada suceso extraordinario. Sin embargo, la territorialidad no necesita estar estrictamente vinculada al río (Haesbaert, 2013). Un ejemplo de esta situación es la colonia de junteños en el barrio Punta del Este de Buenaventura, quienes se trasladaron en busca de oportunidades a la ciudad, llevaron consigo una red parental que les permitió conformar el barrio, movilizando elementos tradicionales de cohesión social como los personajes de matachines y cazadores propios de la Semana Santa;

es decir, trasladaron una experiencia social previa para evocar el lugar de origen[57] y con ella conformaron una extensión de su territorialidad ahora en ámbitos urbanos.

Esta manera de evocar y construir el territorio como origen siguió presente durante los 90, se formó así una manera de expresar la relación entre comunidad y territorio, recogida parcialmente por la Ley 70 de 1993. Esta relación puede interpretarse aquí desde una noción donde el territorio está constituido por porciones de espacios, es decir que:

> […] el individuo y/o grupo vivencia: los juicios y valores conjugados a áreas y elementos espaciales; en el lugar los ritmos espacio-temporales y las lógicas socioespaciales internas son conocidas íntimamente, los individuos las conocen en cuanto participan de ellas, las viven (De Paula, 2011, p. 115).

El territorio para las comunidades negras está constituido por múltiples espacios de uso donde confluyen dimensiones diversas que son experimentadas de forma permanente en cada práctica social o económica. Estas relaciones se sustentan en la construcción simbólica del territorio, que se enlazan con la identidad ritual, con el significado de la muerte y la permanencia de la vida; un amplio repertorio de acción y cohesión colectiva.

Para dar solo un ejemplo, en el camino construido por los yurumanguireños entre Juntas y Timba, existió un tránsito fluido entre hombres y mujeres que ingresan desde el norte del Cauca al río Naya en busca de oro[58], fueron precisamente estas comunidades las que informaron a los ríos del tránsito de varios contingentes de paramilitares hacia la costa en 2001. Estas relaciones históricas se reafirmaron, primero, como parte de un ejercicio de autodeterminación y, después, como recurso para

57 En este caso, la evocación de origen lleva a la memoria y la experiencia de vida en el río Yurumanguí, pero, en una trasmisión de tradición oral, la evocación de origen es capaz de llevar a pasados más distantes en el tiempo y el espacio, la territorialidad se ejerce como recurso para conformar la vida.

58 Según documentos consultados por el autor en el Archivo General de la Nación, el camino entre la minas de Yurumanguí y Timba (Cauca) se hallaba en construcción para 1755. Estas obras fueron iniciadas por Juan Ventura de Otálora y concluidas por pedro Agustín de Valencia.

afrontar la creciente violencia. En lo cotidiano confluye la memoria, lo espiritual, lo político y, en general, cada ámbito de la vida social. Cuando las practicas espaciales se conjugan en función de un proyecto político conjunto en favor de la vida, se tornan en prácticas de resistencia y recreación cultural.

Las dinámicas de construcción política tuvieron importantes impactos en los ejercicios de educación escolar. En su labor, varios maestros desarrollaron planes y herramientas de estudio asociadas a importantes debates sobre el ambiente, el territorio y la identidad[59]. Estos ejercicios se combinaron con su papel activo en festividades de las comunidades, en la resolución de conflictos interpersonales y, en general, en múltiples dimensiones de la vida social y productiva de cada vereda y del río. Se consolidaron los elementos necesarios para la extensión de repertorios de acción y organización que ejercen prácticas espaciales que pueden considerarse ancestrales del tratamiento de los conflictos; por ejemplo, el amplio conocimiento sobre el ambiente natura generó la posibilidad de considerar los «encaletados»[60] como lugares de refugio frente a la amenaza de una acción violenta en cualquier vereda del río. Este ejercicio se desarrolló más ampliamente en los protocolos de desplazamiento interno dispuesto por los yurumanguireños durante la construcción de paz.

Los elementos centrales, en términos de la presente aproximación, son la dimensión sociocultural y ambiental de la cuenca, el territorio-red y lo cotidiano como el espacio de interacción entre formas de vida «antiguas y diferentes», los cuales forjaron los lineamientos que orientan Aponury y el PCN:

59 Muchos de esos documentos hacen parte de la memoria existente sobre el proyecto *BioPacífico* y las revistas *Gente Entintada* y *Habla-Escribe*, que hoy se encuentran en los archivos del Palenque Regional El Congal. Estas publicaciones demuestran la intensidad intelectual del proyecto político gestado por el PCN en los años 90 y cómo fue un interés permanente que los debates surgidos del proceso constituyente llegaran a los habitantes de cada río, procurando una retroalimentación diversa.

60 Los encaletados pueden ser construcciones sencillas hechas con material de la región, ubicadas monte adentro y cerca de quebradas lejanas, un lugar apropiado para refugiarse.

> […] el territorio, es la base de la construcción de la autonomía de nuestras comunidades. Es el espacio en el cual se crea y recrea nuestra identidad cultural, tanto en lo urbano como en lo rural. El espacio, así entendido, requiere de garantías de calidad ambiental, social, política, económica, acordes con nuestra cosmovisión[61] (PCN, 2004).

Este acercamiento permite entender la reparación del territorio como la restauración de una serie de diversas relaciones sociales que no se reducen únicamente a los significados que los yurumanguireños imprimen a la cuenca como estructura de ordenamiento de la vida, sino que obedecen a las relaciones que se entablan históricamente en la construcción del territorio. En múltiples escalas y dimensiones, la memoria del territorio y la resistencia a procesos de dominación permiten entender el río como un cuerpo que mantiene su propia identidad, como un sistema que, para ser reparado, debe ser comprendido en las relaciones que le imprimen forma y sentido.

El territorio es relacional y se haya construido y significado en función de múltiples relaciones de poder. Sin embargo, como afirma Zambrano (2014), es necesario tener en cuenta que:

> La resistencia es parte del poder, no lo que se le opone. Como el poder es relacional requiere fuerzas en interacción para manifestarse […]. Como relación social el poder puede ser observado por su acción y reacción. La resistencia no es solo una manera de responder al ejercicio del poder sobre los cuerpos, afectos, emociones, o actos, sino que puede ser una pregunta sobre algo, una demanda para cubrir una necesidad, un recuerdo o un olvido, una protesta o un silencio. […] es al mismo tiempo, real y simbólica, concreta y ritual; y puede concebirse como expresión política de la resistencia cultural de los pueblos (Zambrano, 2014, p. 261-262).

En ese sentido en la relación comunidad-territorio-memoria la resistencia es inherente a la recreación de la vida, donde es tan importante aquello que se expone de manera directa como aquello que se calla, se olvida o se esconde.

61 Rosero, Carlos Alfonso. Guía de reflexión. Octavo Consejo Nacional de Palenques. Proceso de Comunidades Negras. Cali, julio de 2004.

> En tanto actitud, los silencios se constituyen como un referente de orientación del mundo […]. Esa actitud reservada y silenciosa no solo se potencia cuando es desafiada por un poder armado que usa la violencia, sino que, a partir de ella, se despliegan una serie de prácticas exitosas para vivir en tierras violentas (Cancimance, 2017, p. 40).

La organización social parte de la reiteración de distintas prácticas (de silencio y confrontación), se estructura a partir de la titulación por cuencas y conforma una territorialidad en red, que constituye una amplia capacidad social para la gestión del gobierno autónomo del territorio. Se pueden considerar como prácticas de resistencia o «practicas espaciales», estas últimas se refieren al modo como las personas generan, usan y perciben el espacio. Más específicamente, estas prácticas «reciben sus significados en relaciones sociales específicas, de clase, género, comunidad, etnicidad, [origen] o raza y son "usadas" u "operadas" en el curso de la acción social» (Harvey citado en Oslender, 2008, p. 43). Lo cotidiano recrea una territorialidad rica en prácticas espaciales que siempre refieren un origen real, ritual y extraordinario[62].

El papel de los grupos eclesiales de base

El papel de la iglesia en las organizaciones étnico-territoriales del Pacífico sur, y más concretamente de los ríos de Buenaventura,

62 Es fundamental tener presente la función del mito y la tradición oral en el contexto de las comunidades negras. La trasmisión de historias, sucesos y saberes que se da de forma diversa en patrones intergeneracionales es indispensable no solo en la estructura de conocimientos y representaciones que las comunidades han generado sobre sus ambientes y en su estructura de memoria y territorio, sino también en sus procesos de resistencia y organización social. Adicional a esto, también dan cuenta de la importancia ficcional en la reiteración cotidiana, ejemplos de estas situaciones recaen en los valores espirituales del territorio, pero también en la memoria del cimarronaje histórico, en la África poético mítica, o en la resistencia contemporánea. Estas experiencias son trasmitidas y recreadas en la oralidad y remiten siempre a un origen. Los yurumanguireños podrían ser considerados un conjunto social originario, no en un sentido estricto que refiera a su procedencia continental y cultural, sino en un sentido político y dialectico de una cultura que concibe su identidad, su territorio y su memoria en un proceso de revaloración y redefinición permanente como una obra propia y un único destino en el mundo.

fue determinante. Joaquín Mayorga continuó con el legado del obispo Gerardo Valencia Cano que, desde los años 60 y 70, generó en el municipio un pensamiento asociado con la teología de la liberación a través del grupo Golconda. Con un compromiso y reconocimiento de la diversidad étnica cultural, el grupo realizaba tareas de alfabetización en varios de los ríos del litoral. Manuel Bedoya[63] fue partícipe de estas experiencias y quien impulsó varias organizaciones de pescadores artesanales que hicieron parte de los sujetos colectivos que dieron lugar a diversas reivindicaciones sociales durante los años 80.

Las misas eran oficiadas con viñete y papa china, en una clara intención de producir una reflexión cultural sobre lo propio. Los activistas del PCN se movilizaban en compañía del clero y, de forma conjunta, diseñaban novenas, libros de oración, canciones, entre otros elementos, para dar a conocer los pormenores del proceso de titulación, de la Ley 70 o de otras disposiciones que eran centro del debate en lo organizativo.

> Hicimos, la primera cooperativa del Pacífico en Muro Yusti, íbamos a Punta Soldado y todos esos caseríos los sábados. Él (Gerardo Valencia Cano) se venía de allá con muchas cosas. Iba, decía una misa, volvía y nosotros nos quedábamos allá alfabetizando, haciendo teatro con la gente. En esas playas la pasábamos muy sabroso hasta que a lo último entramos a la línea de él y terminamos ahí con los pescadores (líder, gremio de los pescadores, CNMH, 2015).

Las experiencias propias del clero y la teología de la liberación en la región ofrecieron el punto de inicio para los activistas del PCN. En algunos de los documentos consultados y que fueron producidos durante los 90 por el PCN, es recurrente

63 Manuel Bedoya es un líder comunitario de amplio reconocimiento en la ciudad de Buenaventura. En su juventud hizo parte del colectivo *Golconda*, liderado por Gerardo Valencia Cano. Desde ese momento, su relacionamiento con los pescadores del municipio aumentó hasta hacerse líder a nivel nacional de los pescadores artesanales, una obra a la que ha dedicado su vida. En distintas conversaciones con él, ha resaltado de manera importante el papel de los grupos eclesiales de base en la capacidad social y en la vida territorial de la región.

Figura 29. Naturaleza y cielo. El camino hacia el río desde Buenaventura está marcado por la experiencia de tránsito entre los biomas de manglar. Fuente: Arias, C. (2016). *Naturaleza y cielo* [fotografía]. Archivos comunitarios del río Yurumanguí.

encontrar referencias a cartas o poemas del «obispo rojo». De manera que los grupos eclesiales jugaban un papel fundamental impulsando la movilización, la discusión y la organización social en las cuencas, es decir en los niveles más locales. Este papel responde, además, al amplio sincretismo católico que se extendió a lo largo de la región. Los grupos eclesiales de base permitieron una mirada mucho más espiritual de la acción colectiva, la preservación de la vida, las reclamaciones por la tierra y, posteriormente, de los derechos territoriales, imprimiéndole un amplio sentido socioafectivo al pensamiento político que estaba comenzando a gestarse en una nueva manera de apropiar la identidad, la cultura y el hábitat.

Las palabras de José Joaquín Mayorga y la fábula que presenta sobre los dos lobos rememoran la intensidad de la organización y su sentido, la autonomía, la libertad de ser y, en los títulos, la posibilidad de conservar los espacios para ello. En la historia, el anciano negro, ante la pregunta sobre las escrituras, responde:

> No las tengo yo, ni las tiene nadie, y nadie se las dará. Yo cumplí con mostrarles lo que es de ustedes, está en ustedes que lo peleen y se lo ganen, porque solo es de ustedes y de nadie más.

Evoca la dimensión de una lucha necesaria por el reconocimiento y la igualdad respecto al conjunto de la sociedad, pero también la búsqueda de un valor íntimo y emancipador, referido a la cultura como el propio origen y un destino común, el de las propias obras.

Prácticas de resistencia

La construcción de paz y sus rostros

En medio de las condiciones más crudas del conflicto, hombres y mujeres han construido diversas iniciativas para la búsqueda de paz en sus territorios; así lo demuestran las casos de perdón y reconciliación de las víctimas en Bojayá; las agendas regionales de paz de múltiples organizaciones sociales en el Chocó[64]; los espacios humanitarios en las zonas de Puente Nayero y Punta de Cacos[65] de baja mar en Buenaventura y las acciones de paz adelantadas por los yurumanguireños desde el año 2000 (CCY, 2016; 2018).

Este último se destaca frente a otros procesos en la región que han sufrido afectaciones similares, pues, a pesar de la existencia del conflicto armado logró, entre otras: a) proteger el título

64 Richard Moreno es representante legal de más 60 organizaciones sociales del Chocó reunidas en el Foro Interétnico Solidaridad Choco (FISCH) y ha hecho parte de los representantes de las víctimas y la sociedad civil que han participado en los foros de participación social establecidos por el gobierno colombiano y las FARC, como insumo para los diálogos de paz. Ha hecho parte de los invitados de la sociedad civil en La Habana. Al respecto, en entrevista, manifestó cómo las agendas regionales del FISCH anteceden los diálogos de paz en Cuba y comienzan con la búsqueda de una efectiva «paz territorial» (FISCH, 2015).

65 La Comisión Intereclesial de Justicia y Paz ha acompañado los procesos de conformación de las zonas humanitarias en Colombia como medida para proteger la vida de la población civil en medio del conflicto, donde la calle Puente de los Nayeros aparece en 2013 como respuesta a la aguda situación de violencia en las áreas de baja mar (es esta la primera zona humanitaria en área urbana). Dado su relativo éxito, con el afán de expandir el área de «paz», se creó en 2016 la zona humanitaria de Punta de Cacos. Son esfuerzos recogidos en los Planes de Ordenamiento Territorial Alternativos (Chaparro, 2013) impulsados por la iglesia y que buscan contribuir a la construcción de paz a partir del ejercicio de gobierno del territorio.

colectivo entregado en el año 2000, al no abandonar el territorio; b) mantener a gran parte de la población dentro del territorio con el uso de estrategias organizativas, como el desplazamiento interno; c) erradicar cultivos de coca y, finalmente, d) impedir el ingreso de la minería ilegal-criminal. Estos procesos se realizaron en aras de garantizar la permanencia, la autonomía y el derecho propio sobre el territorio, lo cual fue posible gracias a repertorios de acción colectiva que fueron respuesta a la defensa de espacios comunitarios, hechos enmarcados en la estrategia de territorios de vida, alegría, esperanza y libertad promovida por el PCN y aún vigente en el territorio.

Territorio de vida, alegría, esperanza y libertad

Las acciones tienen rostros y artífices, como Naka Mandinga, Alber Arroyo, Abencio Caicedo, Dumar Mina, Edelmira Canga, Benita Canga, Dionicia Canga, por citar solo algunos nombres de entre los más de 60 líderes comunitarios que «resguardan» el río Yurumanguí y que han sido indispensables para la construcción de paz. Naka fue víctima del conflicto armado, su familia fue asesinada por señalamientos y estigmatizaciones de los paramilitares, fue condenado al destierro, al confinamiento y a la pérdida de la movilidad de su mano izquierda; sin embargo, su liderazgo como un intelectual y activista afroamericano han tenido importantes impactos en Colombia. Fue coautor de la Ley 70 y acompañó el proceso de titulación colectiva de múltiples consejos comunitarios en la región. Dionicia es activista política y una líder comunitaria que nunca ha abandonado el territorio, aun cuando ha sido víctima de amenazas y persecución, fue la primera mujer en asumir el rol de representante legal del Consejo Comunitario del río Yurumanguí (CCY), como respuesta a las estigmatizaciones hacia los hombres que los volvía blanco del conflicto.

Dionicia adelantó encuentros con actores armados con el fin de reglamentar su paso por el territorio, se prohibió entonces la utilización de «camuflado» y el porte de armas largas en centros poblados. En el año 2002, se realizó la declaración del río Yurumanguí como territorio de paz y alegría, dentro de la cual se establecieron enunciados como que las mujeres no podían esta-

blecer relaciones sentimentales con guerrilleros ni paramilitares, y que no podían venderse víveres a ninguno de los actores armados. Arturo Escobar (2010) se refiere a la experiencia del PCN en relación con el río Yurumanguí durante el año 2002, recopila varias experiencias de activistas miembros del PCN y demuestra cómo, en medio de las condiciones de confinamiento la territorialidad ejercida por las comunidades en la cuenca, reafirma nociones de construcción colectiva sustentadas en visiones de desarrollo económico, cultural y sustentable arraigadas en la diferencia y el lugar.

> Los Territorios de Vida, Alegría y Libertad[66] constituyen un componente importante de la respuesta del PCN al conflicto armado y al desplazamiento […]. Enfatiza la búsqueda de una perspectiva propia del futuro por parte de las mismas comunidades sobre la base de la sustentabilidad cultural y ambiental y el reconocimiento político de la diferencia cultural. La noción es vinculada con el cimarronaje histórico y planeada como la resistencia a las tendencias homogeneizantes del desarrollo y el mercado. El concepto toma como un punto de partida las desigualdades históricas contra las comunidades negras. Esto es vinculado con las nociones de proyecto de vida, definido como el proyecto basado en los valores y prácticas propias de la cosmovisión de las comunidades que son dirigidas hacia la sustentabilidad y la auto-subsistencia; vivir bien, entendido como un estado ideal donde las comunidades tendrían todas sus necesidades básicas satisfechas, basadas en sus propias prácticas culturales; y el bienestar social colectivo, eso ve a los seres humanos como una parte esencial de la naturaleza y a ésta última como garante del vivir bien (Escobar, 2010, p. 349).

La construcción política adelantada por Aponury y el PCN corresponde no solamente con reivindicaciones de carácter social y cultural, sino que, como lo expone Ulrich Oslender (2008), representa una relación con «formas de vida más antiguas y diferentes». De este modo, las prácticas territoriales, como la tradición oral, los cantos funerarios o los métodos tradicionales de

66 Más de 15 años después, la experiencia de Yurumanguí se ha tornado en una evocación de origen para el PCN. Yurumanguí es símbolo de una construcción identitaria asociada a la vida, la resistencia y la libertad expresada en un gobierno autónomo del territorio.

curación, se convierten en las prácticas espaciales que evocan la territorialidad de las comunidades y hacen parte de su memoria y de su construcción política. Desde esta perspectiva, estas posturas y reivindicaciones representan un continuo histórico asociado al valor cultural, natural y social del hábitat y la selva en el Pacífico. Observemos un ejemplo:

> […] en el río Yurumanguí se emplea la práctica de la medicina tradicional para sanar física y emocionalmente a los habitantes del territorio ancestral, la realizan personas a quienes se les llama conocedores y corresponde a los hierbateros, curanderos, parteras y sobadores (CCY, 2004, p. 177).

Dionicia es promotora de salud y fue representante legal del río durante el confinamiento. Según sus palabras, en la medicina tradicional de Yurumanguí, existen enfermedades cálidas o frías que son curadas con su opuesto, así, si alguien padece una dolencia «caliente» será tratado con plantas frescas. Estos conocimientos son considerados una memoria ancestral, parte de la identidad del territorio y han sido apropiados en el proyecto político del río como una manera de sostener la vida en una

Especialidad	Características	Enfermedades que cura	Sabedores o conocedores
Curanderos	Se encargan de curar enfermedades del cuerpo con hierbas.	Tabardillo, el hígado, malestares en general por deficiencia en el funcionamiento de alguna glándula	• Porfirio Arroyo • Inocencio Castro • Arcenio Solís • Militoria Arroyo • Lilia Arroyo • Desideria Mina
Sobadores	Curan mediante la práctica del sobado utilizando las manos, pomadas y también hierbas.	Componen dislocaciones y fracturas de huesos.	•Tomas Rentería • Inocencio Castro
Parteras	Durante el proceso del embarazo y el parto. las parteras siguen teniendo un lugar importante y reconocimiento en la comunidad. La mayoría de las parteras son mujeres mayores de edad, pero hoy se quiere que este oficio sea aprendido por las jóvenes para mantener esta práctica.	Control de embarazo, atención de partos y cuidado de la madre y el recién nacido durante la dieta.	• Militoria Arroyo • Rosaudina Calimeño • Desideria Mina • Natividad Mina • Fidelina Caicedo

Tabla 5. Prácticas de medicina tradicional en el río Yurumanguí. Fuente: Plan Especial de Manejo del Río Yurumanguí.

posibilidad de autodeterminación cultural. Asociada a la salud, la soberanía alimentaria resulta indispensable en la proyección de la vida colectiva, especialmente frente a la amenaza violenta (D. Mina, comunicación personal, febrero de 2016; Moreno, 2016).

El proyecto «Fortalecimiento de las dinámicas organizativas del Proceso de Comunidades Negras del Pacífico Sur colombiano, en torno al ejercicio de los derechos étnicos, culturales y territoriales» fue planteado por el PCN e implementado en Yurumanguí en enero del año 2000 hasta el 2005. Aspectos de formación de líderes abarcaron dimensiones políticas, económicas y jurídicas (de interpretación de la Ley 70 de 1993) y se enlazaron al proceso de adjudicación del título colectivo, labores de mapeo, monteo, inventarios de prácticas culturales asociadas a la naturaleza, la medicina ancestral, formas de asentamiento y territorialidades específicas. Quedaron consignadas en el Plan de Uso y Manejo que orienta la manera en la que se ocupa y ordena el territorio. Un activista del PCN, recopilado por Escobar, narra su experiencia en el río para 2002:

> Acabo de llegar de Yurumanguí; fue grandioso poder verlos otra vez y poderles dar un abrazo a todos, quienes han sido secuestrados en su propia vereda, desde que ustedes saben no pueden moverse a lo largo del río sin poner sus propias vidas en peligro. Tuvimos una asamblea general para inaugurar el trapiche, al mismo tiempo que las personas capacitadas en operarlo y todo lo demás, de acuerdo con los términos del proyecto de Solsticio. César [seudónimo, uno de los miembros de Aponury], al mismo tiempo que las personas jóvenes involucradas, explicó cómo va el proyecto de arroz, y era muy excitante ver el arrozal a punto de ser cosechado, por primera vez en más de 25 años. Los paramilitares y el Ejército continúan bloqueando la entrada de comida para el río; por esto el cultivo de arroz y el trapiche han sido recibidos por las personas con tanto entusiasmo […] A pesar del sentimiento de estar cansados de las historias del impacto del conflicto armado en el río, bailamos y cantamos y participamos en las actividades agrícolas. Hubo un acompañamiento por representantes de la embajada sueca, UNHCR, la Red de Solidaridad, y la defensoría del pueblo; ésta respondió a los esfuerzos que nosotros [PCN] hemos venido realizando desde el 2000 para conseguir acompañamiento internacional y al soporte para los Territorios de Vida, Alegría y Libertad

> [una estrategia de territorios autónomos en medio del conflicto armado] que nosotros anunciamos en 2000 en Yurumanguí, en respuesta a las masacres en los ríos de Naya y Cacarica (Escobar, 2010, p. 337).

Yadira Moreno (2016)[67] realiza un análisis de la evolución y de las normas de gobierno y organización propias adoptadas en el río Yurumanguí, desde el año 2000. Establece una relación clara entre formas históricas de administración y adjudicación de derechos sobre el territorio, que corresponden con elementos de un repertorio social implementado en la búsqueda de seguridad alimentaria como hecho de afirmación política y de autonomía social, económica y cultural. Los relatos que recopila permiten ver cómo los proyectos de arroz y trapiche del 2000 reafirmaron valores colectivos y políticos, pero no adquirieron continuidad debido a limitantes técnicas y del contexto[68].

Es necesario resaltar que la declaración del río como territorio de vida, alegría y libertad es un hecho que define la búsqueda de autonomía y gobierno propio de parte de actores civiles frente acciones de amenaza y violencia, pero también frente a situaciones externas como el narcotráfico o las economías extractivas. Esta autonomía se sustenta en ordenes materiales específicas y en representaciones colectivas claramente territorializadas, como el acceso a recursos naturales y a su intercambio, además de una apropiación material y simbólica del territorio a partir de los rituales espaciotemporales.

67 El trabajo de la autora estuvo enfocado en la reconstrucción de las prácticas de apropiación y aprovechamiento del entorno natural de parte de los Yurumanguireños, con un enfoque de bienes comunes en prácticas relacionas con la salud y la soberanía alimentaria.

68 Estas limitantes obedecen a las limitantes existentes en Colombia para la comercialización de productos agrícolas en áreas dispersas, la misión rural reconoció los altos índices de pobreza que vive el campo colombiano agudizados por la ausencia de una estructura económica que permita la inserción del pequeño productor en el aparato económico de la nación (Ocampo 2015).

La protección del título colectivo

En medio de las condiciones de estigmatización y confinamiento tras la desaparición del poblado de El Firme, las formas históricas de ocupación y poblamiento del río no solamente contemplaron la base de acceso y administración territorial, sino que se emplearon como mecanismos de resolución de conflictos. Raúl Mina[69] dice, respecto a la ruta de atención a un conflicto comunitario en el río Yurumanguí, lo siguiente:

> Si se presenta un conflicto entre dos personas, los primeros llamados a darle trato son las familias. Si la familia no puede, pasa a una instancia que se llama *comité veredal*[70]. Es decir, en cada comunidad hay otra estructura llamada *comité veredal*, que es la autoridad momentánea. Ellos intentan darle solución. Si ellos no pueden, se lo pasan a la junta, si esta junta ya tiene conformado el Equipo de Resolución de Conflictos, entonces, «señores aquí está el trabajo de ustedes, tomen la gasolina, la lancha vayan a tal comunidad, arreglen esto», o si no le toca ir a la misma junta. Si no existe comité de resolución de conflictos previamente establecido, ¿entonces la junta qué hace? «Aponury, ustedes como orientadores políticos vengan conmigo y ayúdennos, inspectores de policía si están por ahí, ayúdennos, líderes con experiencia, vengan ayúdenos y le hacemos minga a los conflictos» (Moreno, 2016, p. 67).

La noción de *minga* que asume un conflicto, desde su carácter colectivo, demuestra la importancia de las relaciones de parentesco y compadrazgo y su dimensión política, como una ruta de orden común que orienta el tratamiento de los conflictos; además, reafirma las decisiones de acuerdo con las experiencias y lugares comunes de quienes desempeñan un papel como líderes al interior de la comunidad. Entre las actividades de estos líderes estuvo la «negociación» de la presencia de los grupos

69 Raúl Mina es lanchero y comerciante del río Yurumanguí, en la actualidad reside en la vereda San Antonio del río.

70 El comité veredal es la instancia más local de organización administrativa al interior del río, se encarga de la resolución de conflictos, la gestión de proyectos y la articulación entre el conjunto de la comunidad e instancias como la junta del Consejo Comunitario y Aponury.

armados en la cuenca, que tenía por objeto establecer una diferenciación clara entre la población civil, sus espacios de uso y el desarrollo de la vida social y colectiva respecto al ejercicio de la violencia. Estos encuentros pasaron por una actividad política, los líderes conocían los «principios» de grupos guerrilleros, como el ELN y las FARC, y los empleaban como una manera de establecer acuerdos a favor de las comunidades:

> ¿A qué nos vamos a reunir? Listo, reunámonos en un espacio neutral, o reunámonos en nuestras propias comunidades, pero reunámonos cuando ya todo el mundo esté durmiendo, tipo, diga usted, 11 o 12 de la noche. Llegue, habla hasta las tres cuatro de la mañana y se va (CCY, 2018).

Hacia 1999 y hasta el año 2001, en la cuenca inicia la presencia de las AUC en el río. Algunos miembros de las FARC apoyaron su incursión y en ese momento inicia una fuerte estigmatización de los líderes por su «cercanía» con la guerrilla. Durante la última década, las FARC habían hecho presencia en festividades de la comunidad, e incluso había financiado algunos festivales musicales que propiciaban encuentros interveredales no solamente en el río Yurumanguí, sino también en la zona media del río Naya. Reunirse en áreas neutrales permitió salvar la vida de algunos de los líderes:

> A mí lo que me salvó es que nunca entré a un campamento, Naka sí entró y eso le costó salir exiliado del país porque él salía como el segundo al mando del frente 30 de las FARC, nunca vieron mi cara […] y eso me salvó. Había una orden de que me mataran porque yo era informante de las FARC, cuando uno que le decían el «Mono» dijo: «no mentiras, páreme eso ahí». Cuando entraron a donde yo estaba, los paramilitares al mando de «Félix», «Mono» se sentó enfrente mío. Mis piernas apenas temblaban. Entonces yo le dije a él «¿me ha visto entrar a su campamento?» y él dijo «no, nunca lo he visto». Le dije, «pero yo sí había negociado con ustedes». Me había «sapiado» uno de San Antonio porque le habíamos tumbado un negocio que él tenía, le habían dado 30 millones de pesos para comprar votos, y nosotros fuimos y dijimos, no, es que es por este, y no hay plata, y yo no sabía quién era (CCY, 2018).

Algunos de estos encuentros se desarrollaban en horas de la noche y, aunque el actor armado solicitaba el desplazamiento de los líderes hasta áreas de campamento, para lo cual disponía de trasporte, la comunidad decidió no aceptar tales circunstancias, como una manera de mantener una distancia clara. Sin embargo, los encuentros continuaron desarrollándose, esta experiencia no fue exclusiva de uno u otro líder. Se efectuó un encuentro entre distintas organizaciones cuyas comunidades se encontraban afectadas por la presencia de los milicianos de las FARC; representantes de áreas como Bajo Calima, Naya, Dagua y Yurumanguí, conformaron un grupo de interlocución y lograron confrontar la comandancia de alias «Mincho». Este ejercicio se conoció como la *tonga* y logró reunir a las comandancias de esta guerrilla en un espacio donde, uno a uno, distintos líderes fueron expresando la necesidad de diferenciar y regular la presencia armada en el territorio. La *tonga* es un vocablo que hace referencia a los esfuerzos colectivos de solidaridad para un fin común, como lo afirma el CCY en su VI asamblea, en estos territorios ha sido necesario un esfuerzo conjunto para afrontar los efectos adversos de la guerra, pero sobre todo para mantener al margen a los actores armados de la vida de las comunidades.

> Esta decisión tiene una fuerte carga simbólica que termina convertida en una estrategia de resistencia territorial a la guerra y de construcción de paz imperfecta[71]. Declarar que un territorio es de paz es colocar fronteras imaginarias frente al conflicto y exigir que el territorio sea excluido de la guerra. Esto significa que ningún actor armado, incluso el Ejército, puede asentarse en el lugar de paz por lo que no puede ser escenario de guerra (Moreno, 2013).

Tales «fronteras» demuestran la existencia de dos territorialidades[72] opuestas, pero en permanente dialéctica: aquellas de la

71 Más que paz imperfecta puede hablarse de una paz incompleta, pues, como se verá más adelante, los retos que aún debe superar esta iniciativa requieren de amplios esfuerzos. Al respecto, Moreno denomina *paz imperfecta* a los procesos de acuerdo de gobernabilidad y convivencia de parte de la sociedad civil desarmada frente actores violentos.

72 Aquí se puede hacer referencia al proceso de conformación de trayectorias espaciales y temporales que difieren en sus postulados sociales en

guerra y la violencia, asociadas al narcotráfico y sus estructuras; y las enlazadas con los procesos organizativos y de gobierno propio de las comunidades, como reflejo del ejercicio pleno de autonomía territorial. El río Yurumanguí logró establecerse como un escenario que, aunque no estuvo exento de los impactos de la guerra, se consolida aún hoy como espacio de vida, esperanza, alegría y libertad. La permanencia no solo se mantuvo al no abandonarlo, sino que se conservó en la capacidad de ejercer gobierno del territorio, que reafirma la experiencia ganada a partir de la titulación por cuencas.

Mientras se desarrollaban estas situaciones al interior del río, foráneos buscaban la aprobación de varios títulos mineros en el territorio ancestral, alegaban una propiedad histórica sobre las zonas de litoral concedida durante la colonia y conferida a la empresa Minas del Pacífico S.A., interesada en la explotación de oro. Además, por un error del Incora, existía un traslape del título colectivo y el Parque Nacional Natural los Farallones de Cali. El confinamiento impidió atender en su momento estas pretensiones sobre el territorio y este hecho fue reconocido en la sentencia otorgada en enero de 2018 por el juez de restitución de tierras de la ciudad de Cali. Más allá de sus implicaciones jurídicas, la representación del territorio que subyace en la sentencia desconoce su memoria e identidad. La protección jurídica del título es otorgada de manera tardía, existió una protección en el ejercicio de gobierno propio y autodeterminación durante las condiciones más adversas del conflicto armado.

El desplazamiento interno

La estrategia empleada desde la primera amenaza de masacre fue movilizarse hacia las montañas. Los junteños (la última vereda del río ubicada en su zona de cabecera) se desplazaron hacia la parte más alta del río por temor a lo ocurrido con sus vecinos masacrados en el río Naya. Luego se implementó por algunos de los sobrevivientes de la masacre del Firme y, a partir de allí, se consolidó como forma de evitar el vaciamiento del territorio

las maneras de ocupación y administración del territorio.

(CCY, 2016). Los movimientos aquí presentados (figura 30) y reconstruidos por la comunidad tuvieron su periodo más intenso de puesta en marcha desde el 2001 hasta 2003, y en su mayoría estuvieron asociados a los hechos de violencia durante el confinamiento sufrido por la población civil hasta 2006.

El epicentro de llegada de varias de las familias desplazadas fue la vereda de San Antonio en la zona media del río, si bien al comienzo los movimientos fueron esporádicos, con el tiempo se llevó a cabo un protocolo de desplazamiento interno. Esta estrategia es definitiva en la búsqueda no solo de protección de la población civil, sino en la reafirmación de un recurso cultural para la permanencia en el territorio, en la cual el conocimiento

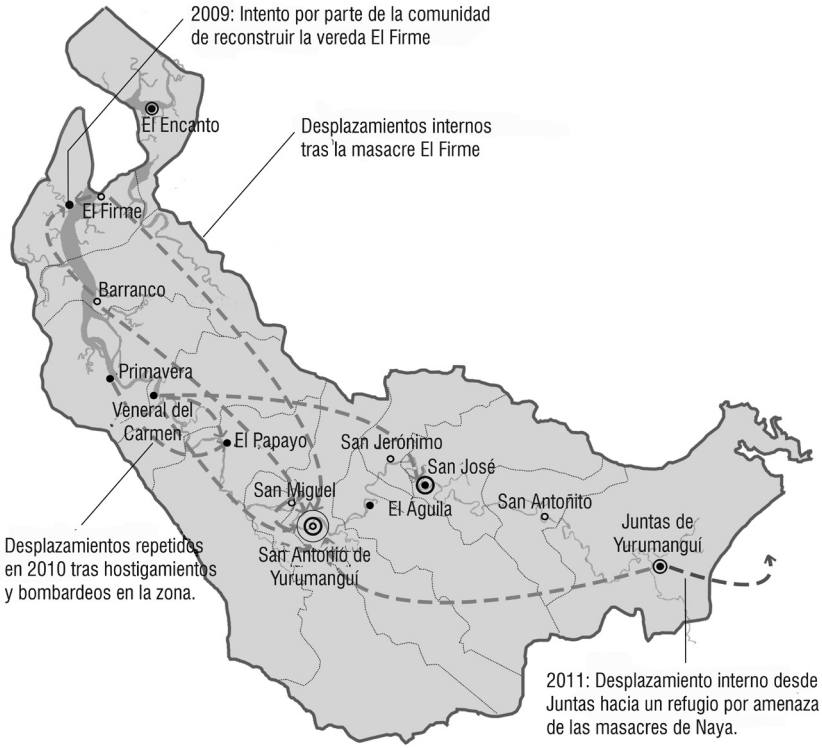

Figura 30. Desplazamientos internos en el río Yurumanguí desde 2001 hasta 2006.
Fuente: elaboración propia con base en archivos comunitarios del CCY.

sistemático de las comunidades sobre su ambiente resultó indispensable a la hora de emprender la huida, en la comunicación y especialmente en la cohesión social.
En palabras de Moreno Parra:

> Las redes laberínticas de caños, cañadas, quebradas, afluentes y ríos le brindan a la gente rutas de escape mediante «microdesplazamientos» en el territorio. Son estrategias de ocultamiento que usan el conocimiento centenario sobre el lugar y el territorio para defender la vida amenazada ante la presencia de los actores armados. Dado que esta estrategia se caracteriza porque la gente negra pone en práctica las tácticas guerreras y de ocultamiento que utilizaban los cimarrones para huir de los campos de minas o de las haciendas esclavistas para construir los palenques o «sociedad de hombres libres» […]. La gente se refugia en los afluentes, en los caños y en las quebradas donde permanecen por semanas y cuando la situación deja de ser crítica regresa a los lugares en que habita regularmente. Las comunidades llaman a estos sitios encaletados, «donde no nos encuentra nadie». Por lo tanto, en lugar de ir al poblado, la estrategia para enfrentar el terror consiste en ir «monte adentro», donde tienen mayores posibilidades de mantener la cohesión grupal (Moreno, 2013).

Los yurumanguireños hicieron de este recurso histórico un plan estratégico para la permanencia de su gente en el territorio. Construyeron albergues dotados de agua y alimentos en áreas boscosas cuya ubicación solo era referida por algunos líderes. Frente a la amenaza de un actor violento o frente a operativos y bombardeos, las veredas próximas se preparaban para recibir a hombres, mujeres, jóvenes, mayores, niños y niñas que llegarían en busca de refugio. Se destinaron y marcaron los espacios de alojamiento, se generaron comités con funciones claras, alimentación, guía, abastecimiento, cabildeo, entre otras; se denunció la emergencia humanitaria ante la Unión Europea y ante el Estado colombiano con apoyo de diversas organizaciones sociales, como el Proceso de Comunidades Negras (muchas de estas denuncias las realizo Naka Mandinga en medio de su estigmatización). Bastantes personas desplazadas a Buenaventura continúan con actividades productivas y constantes desplazamientos

al río como una manera de reforzar la relación campo-poblado[73]. Quienes hoy permanecen en el río reafirman su resistencia y su función como aquellos que protegen el territorio.

La erradicación autónoma de cultivos

> En 2003, se hizo lanzamiento de un territorio sin cultivo con uso ilícito. Incluso en ese entonces yo era la representante legal del Consejo Comunitario, entonces listo el primer pronunciamiento. No vamos a sembrar. Entonces se hicieron vallas, se repartieron carteleras, eso fue un lanzamiento que se hizo en la comunidad de Veneral, bien grande […]. Nosotros creemos que ese trabajo que hemos hecho durante 10, 12 años ha surtido efecto porque, compañeros de otras zonas, me decían: «¿Dionicia usted cómo ha hecho para inyectarle a las comunidades ese chip de que no se debe sembrar cultivos con uso ilícito?». Es un trabajo lento que se ha venido haciendo desde las escuelas. Nos hemos chocado con personas cuyos intereses están sobre el cultivo con uso ilícito. También colocamos el ejemplo de qué pasa en otras zonas: cuando vienen las fumigaciones dañan el pan coger, ingresan otros actores armados que quieren tener derecho sobre esa producción (Mina, 2016).

En 2007 se realizó la campaña «Yurumanguireño de respeto no cultiva coca»[74] y la asamblea general del río aprobó la puesta en marcha de una minga para la erradicación de 70 hectáreas de coca que habían sido plantadas por foráneos en diversas áreas del río. Más de 300 personas de la comunidad, incluyendo niños y jóvenes, volcaron esfuerzos conjuntos y, pese a la ausencia de algún apoyo estatal, llevaron a cabo esta labor. Establecieron un mandato que impide en su territorio cultivos

73 Un rasgo distintivo del poblamiento campesino de las comunidades negras del Pacífico, plenamente retratado por Gilma Mosquera y Jacques Aprile (1999; 2004; 2010).

74 «Yurumanguireño que se respete no cultiva coca» es una campaña que ha sido permanente desde 2007, incluye el diseño de pendones, avisos, gorras y camisetas. Se impulsa desde la Junta y cuenta con apoyos del PCN y Aponury. Es además uno de los logros más reconocidos al exterior del río, un territorio libre de cultivos de uso ilícito y de minería ilegal-criminal de oro de aluvión (CCY, 2011).

ilícitos y la minería criminal y/o de gran escala, dados los impactos que estas actividades representan en la violencia y los daños ambientales irreversibles. De esta manera, el río puede considerarse como parte de una territorialidad de resistencia que, durante los últimos años, ha reafirmado toda clase de recursos culturales en favor de su permanencia en el territorio, conservando no únicamente sus condiciones medio ambientales, sino también una identidad colectiva, una memoria y una gobernabilidad efectiva. En otras palabras, el río consolida una democracia que abre paso a otras formas de ordenar y ocupar el espacio en contraposición a la violencia y al narcotráfico.

En julio de 2018 se realizó de nuevo una jornada de erradicación de cultivos con uso ilícito en la vereda San Antonio[75]:

> El tránsito es por entre el bosque, las pendientes son pronunciadas y había una trocha llevaba a un claro. Al llegar, la mayoría de las plantas habían sido arrancadas, habló Graciano y se refirió al pasado cimarrón en el río, también hablaron Carlos y Leila (CCY, 2018).

> Lo que ustedes están haciendo nos ayuda a nosotros a volvernos a levantar, […] hay que reconocernos como parte de la tierra, pero con una capacidad especial de pensar, de razonar. Esa capacidad nos tiene aquí usando la mente, usando la palabra para edificar y edificar para la vida nuestra y también de los renacientes […]. Estar aquí es un privilegio y trae responsabilidades, esto no es para gozarla no más, tenemos la responsabilidad de llevar una voz de aliento allá, a donde nos esperan. Esto tiene que regarse a los otros ríos del Pacífico, tiene regarse a los valles interandinos, en el Cauca y el Patía, tiene que regarse a los territorios de la Guajira y, como siempre, sale de este país. Lo que hemos hecho como pueblos negros e indígenas sale a otras latitudes. Lo que han hecho ellos allá en otras latitudes ha trascendido acá porque somos finalmente un mismo espíritu en otros cuerpos (Activista del PCN, dirigiéndose a los asistentes, 2018).

75 El autor fue invitado a estas jornadas promovidas por la Junta del Consejo Comunitario, Aponury y el PCN. se realizaron en el marco de un intercambio de experiencias en el que participaron líderes comunitarios de varios territorios de comunidades negras, como La Guajira, Montes de María, Tumaco y el norte del Cauca.

Figura 31. Rio y playa. Fuente: Arias, C. (2019). *Río y plata* [fotografía]. Archivos comunitarios del río Yurumanguí.

Se reflexionó al respecto: con lo mismo que se alimenta la planta de coca se alimenta el lulo, la tarea es sembrar lulo. «Un mismo espíritu en otros cuerpos», esas palabras de Leila recuerdan una frase de la poeta Atahualpa Yupanqui en uno de sus viajes, «Un amigo es uno mismo en otro cuero». Un espíritu compartido, uno mismo en otro cuero, palabras que demuestran la solidaridad y la ayuda mutua que debe existir en el seno de una comunidad. La reflexión intelectual se hace en lo cotidiano, mientras se siente la vida en el territorio. Para Dionicia, la erradicación era una minga por la vida; para Sofía, la reflexión involucra alejarse del concepto de minga y de algunas de sus cargas simbólicas. Se propuso entonces que fuera una ronda en una doble connotación, de canto y movimiento, una ronda por la vida.

Tras esta experiencia, en el río Yurumanguí se plantea la erradicación como estrategia de gobierno y proyecta una sustitución autónoma de cultivos. Esta lectura del marco político reafirma una noción de entendimiento propio, profundamente imbricado con una mirada de lo existencial como una prolongación del individuo en el territorio y en los otros, una visión heredada y enraizada en Yurumanguí. No es un vínculo emotivo simple, es

una construcción racional que expone una construcción sociopolítica de la existencia, basada en una reafirmación de autonomía y autogestión.

No a la minería criminal de oro

Algunos miembros de la comunidad ejercen presión para incursionar en la implementación de cultivos ilícitos (bien sea para su comercialización o para hacer parte de las políticas de sustitución). Miembros de otros ríos, como el Dagua o el Cajambre, ponen de manifiesto presiones y cooptación económica de habitantes del río para tratar de «saltar» los mandatos de la asamblea e incursionar en la explotación criminal de recursos minerales a gran escala. Además, las precarias condiciones del mercado rural y la escaza recompensa por productos agrícolas, sumada a los problemas de trasporte y comercialización, están provocando amplias olas migratorias hacia Buenaventura y otras ciudades. Respecto a estos asuntos, la organización ha hecho frente:

> Esta asamblea fue un poco difícil (2014) porque se iba a tomar la decisión de si sí a la minería mecanizada, o no. Entonces se hizo la preasamblea y la última vereda que quedaba por definir era la comunidad de Juntas. Nosotros sabemos qué dice Juntas frente a lo minero, porque esa es la actividad de ellos. En la asamblea la gente está así: todas las demás veredas dijeron no, no, no. La gente esperando a Juntas —estábamos con el paladar seco—, y fue tan hermoso cuando los junteños debatieron y dijeron que no. Entonces nosotros dijimos «ahí está el punto de partida». Nosotros comenzamos a decir no lo que dicen los líderes, sino lo que dice la asamblea… Yurumanguí tiene que saber de dónde viene y para dónde va. Yo le he dicho a los muchachos «si hoy nosotros estamos discutiendo una reparación territorial cómo nosotros vamos a dañar el territorio con coca y con minería, entonces dónde estaría el argumento de reparación si lo estamos dañando». Lo otro que le decimos […], ponemos el ejemplo de Zaragoza donde la gente sacaba camarón para vender en Buenaventura, llevaba plátano, llevaba todo y hoy es un sitio desolado, totalmente destruido todo… entonces lo que trae esa minera es que todo se vuelve más costoso, se acaba el ecosistema y la gente queda más pobre de lo que estaba (CCY, 2016).

En diciembre de 2016, se realizó una asamblea extraordinaria que tuvo por objeto la atención de un debate sobre la minería y la coca en el territorio. La asamblea reafirmó el mandato de un río libre de minería criminal y cultivos de uso ilícitos. En 2017, estableció una nueva estructura organizacional para la cuenca, se incluyó, además de Aponury y la junta del CCY, un Consejo de Mayores como instancia de control interno, conformada por hombres y mujeres que tuviesen experiencia tanto en procesos organizativos como en las funciones del Consejo Comunitario. Desde esta perspectiva, la aplicación de medidas restaurativas de la dignidad y el territorio en el Pacífico pasa por un debate franco frente a la economía rural y la capacidad organizativa de la población como mecanismo para la superación de violencia. Por ejemplo, en cuanto a los cultivos ilícitos es necesario el reconocimiento de los «resistentes», quienes en medio del conflicto han hecho posible la paz y la no extensión de este fenómeno, y no únicamente a los cultivadores como punto de inicio de la cadena.

Para concluir

cuatro

Paz, una posibilidad histórica

En la figura 32 se representan varias formas de apropiación de la cuenca durante más de dos siglos:

1) Triangulo minero colonial y áreas de rastrojo cedidas por el virrey para el sostenimiento de cuadrillas (1755); a la derecha flujos de intercambio interno y externo (estos últimos hoy representados en una amplia colonización de áreas urbanas en ciudades como Cali y Buenaventura) que se consolidan en la parentela, el derecho sobre la tierra y las prácticas productivas, cuya territorialidad excede el área titulada.
2) La colonización agrícola y los principales sistemas productivos de intercambio alcanzados por las comunidades durante esta gesta y que se complementan con los cultivos de rastrojo y pan coger, y con la extracción de piangua y cangrejo en áreas de esteros.
3) La división administrativa por cuencas que se replica en la división por veredas alrededor de una u otra quebrada.

El territorio se ve entonces condicionante y condicionado de una matriz histórica que ata violencia/raza/y racismo, como antecedentes de victimización y exclusión. Aunque en la actualidad existen mecanismos de administración territorial y titulación colectiva, el ejercicio de derechos de parte de las comunidades como sujetos étnicos se encuentra ampliamente vulnerado por falta de atención e infraestructuras adecuadas. Además, una vez

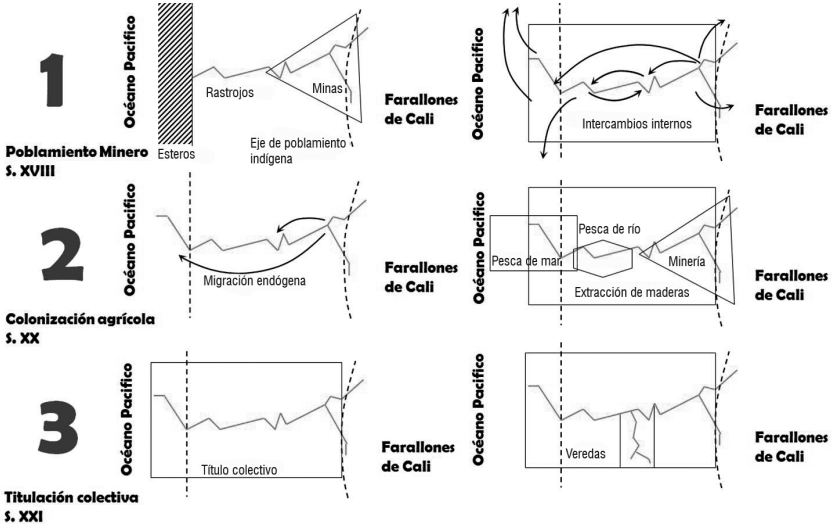

Figura 32. Mecanismos de apropiación del ambiente. Fuente: elaboración propia con base en los archivos comunitarios del rio Yurumanguí, el Archivo General de la Nación y Gilma Mosquera y Jaques Aprile (2019).

se inicia un proceso de migración desde los ríos, en lo urbano es inexistente cualquier reconocimiento de derechos colectivos. Ello representa amplios retos para el país en términos de instrumentos que postulan el ordenamiento del territorio.

Tras cerca de 25 años, la Ley 70 de 1993, que reconoció la titularidad de los bosques a las comunidades negras del país, no ha terminado de ser reglamentada y, por el contrario, la antigua violencia esclavista se presenta como una memoria inconclusa y negada para las comunidades que hoy han sido consideradas víctimas diferenciales del conflicto armado interno dadas las brutales consecuencias de la guerra en los territorios que han ocupado históricamente y hacia los que han migrado. La expansión de la ciudad en el Pacífico desde los años 90 ha configurado intensos patrones de migración e intercambio entre los ríos, montes y los cascos urbanos, estableciendo ocupaciones por parentesco y celebraciones rituales (Punta del Este, por ejemplo) ahora en entornos más dinámicos.

Desde la noción de *reparación territorial* aquí presentada, es necesario examinar con profundidad tres elementos desde

una mirada de la territorialidad del conflicto en territorios ocupados por comunidades negras del Pacífico colombiano.

a) La amplia movilidad de las víctimas y sus patrones de asentamiento tanto en entornos rurales como urbanos, antes y después de los hechos de violencia por el conflicto armado.
b) Las consecuencias colectivas de los hechos victimizantes, afectaciones al ambiente, a sus cualidades físicas, naturales o culturales.
c) La relación de los hechos de violencia individual o colectiva con estigmas o preconcepciones raciales, ello desde la matriz guerra/raza/racismo.

Estas condiciones estructuran también el hábitat y el territorio, generan mecanismos de intercambio y de apropiación. En el Pacífico, el agua constituye un escenario determinante en la ocupación del espacio, en sus expresiones humanas y no humanas. En antaño significó la barrera más grande frente la búsqueda de libertad dado el riesgo de ahogamiento, esto llevó a preservar formas rituales que anclan la sombra al monte «en seco», evitando la muerte en el agua. Rituales como el de guardar la sombra[76], y otras prácticas muy diversas, enriquecen la vida social y material de las comunidades negras del río Yurumanguí y obligan a pensar formas de administración y gestión de estos ambientes culturalmente pertinentes y territorialmente más participativos.

Frente a la estructura guerra/raza/racismo derivada, se gestó la construcción simbólica del río como lugar de origen; un proceso agenciado en contra de escenarios de represión y esclavización. Las prácticas de resistencia en el río Yurumanguí debe entender la memoria como un hecho multifocal, donde confluyen las experiencias de una violencia histórica y continua[77]

76 El ritual consiste en la inmersión en el agua en medio de la noche, se extraen dos piedras del lecho y se reza el secreto, ambas piedras son enterradas en seco y bajo una planta específica se ancla la sombra a la tierra firme.

77 Esta dimensión nos recuerda el baile del manacillo, una práctica de resistencia heredada de manera histórica y, aunque tiene su origen en las

asociada a «una vida que hay que liberar a toda costa y que necesita ser curada». Plasmando varias «verdades» de victimización, violencia y justicia que atañe a crimines «prescritos», como el de la esclavización.

En la experiencia de este trabajo, los aportes de las comunidades negras al conjunto de la sociedad y la nación colombiana no han sido reconocidos plenamente. Por lo tanto, se hace indispensable hablar de *memoria* cuando se trata del territorio y las comunidades étnicas. Así, la *reparación territorial* para las comunidades del Pacífico colombiano atraviesa varios elementos:

> 1) El territorio debe ser considerado un sujeto con capacidad de autorregularse y autoorganizarse, con memoria e identidad propia, de manera que su reparación solo es posible basándose en su propia capacidad de recordación y en la restauración de sus relaciones internas y externas, donde ambiente y sociedad son un único conjunto vital.
> 2) Es un sujeto resultante de una construcción relacional dotada de toda clase de asimetrías, donde las condiciones materiales del espacio y sus prácticas tienen repercusiones en un orden singular de significados.
> 3) Al reconocer el río como lugar de origen y preservar su estructura, es posible una memoria extensa del pasado y la posibilidad de un futuro político y cultural. Una *territorialidad* concreta, existencia y territorio solo pueden ser comprendidos en la construcción simbólica del río como un lugar de origen.
> 4) Es indispensable avanzar en una memoria del poblamiento en el río, reconstruyendo hechos y dando sentido y lugar a voces que fueron asfixiadas o silenciadas.

Ahora bien, es necesario reconocer que, aunque la memoria es un recurso de invención cultural, en el carácter no lineal de esta reside su potencial de creación. Las memorias despliegan

relaciones que dieron forma al territorio, es susceptible de ser ejercida como una territorialidad para recrear vínculos afectivos y sociales con el río e incluso con una representación del «antes de la sumisión».

amplios significados, individuales y colectivos, hacia externalidades mágicas, festivas o dolorosas. Así, son esenciales en los procesos de recreación territorial, de organización política y de desarrollo de la vida cotidiana, pero también en la agencialidad o acción/interpretación frente a la muerte violenta. Las memorias hacen y deshacen los mundos públicos y privados de validación de ideas. Si se acepta el continuo *comunidad-territorio-memoria*, es preciso entonces reconocer que tanto la memoria como el territorio se configuran en el tiempo y son efecto de relaciones ampliamente asimétricas, que deben ser reconstruidas con claridad antes de cualquier intervención.

Juan de Dios Mosquera Mosquera (2017) expresa:

> La sin memoria porque, cuando a uno le quitan la memoria, no sabe quién es, de dónde viene o para dónde va. Aprendimos que el primer derecho étnico de los pueblos afrodescendientes es el derecho a la verdad, el derecho a la justicia y el derecho a la reparación por el crimen de lesa humanidad de la esclavización de los ancestros y sus consecuencias, que siguen vivas dentro de todas las sociedades de los países del continente, se siguen multiplicando, se siguen reproduciendo. Mientras más hay crecimiento económico dentro de cada país, más crece la discriminación y la subordinación de nuestras comunidades afrodescendientes. Y ahí viene el tema de: reparación «¿qué?» ¿reparar?, ¿qué significa?: ¿compensación?, ¿indemnización?, ¿pago de perjuicios?, ¿restaurar?». Ahí la restauración es una categoría política de primer orden, requiere empoderamiento político tanto a nivel de la organización social como de nivel político (en relación con el Estado) y requiere que los pueblos tengan clara conciencia de su historia (Mosquera, 2017).

La posibilidad de restauración desde las dimensiones aquí esbozadas invita a pensar su construcción en el marco de una comprensión de las situaciones asimétricas de poder, que condicionan y transforman el espacio en escalas que se pueden considerar «externas» (globales, nacionales y regionales), y también de relaciones «internas» que son existenciales, de apropiación y conformación social, recreación e invención cultural.

En el caso particular del río Yurumanguí, este debe ser entendido como unidad de planificación y gobierno, y como

cuerpo sistemático donde todos los hechos de violencia modifican los vínculos que posibilitan la existencia. Este tránsito permitiría abordar la *reparación territorial* como un proceso social y político que no puede restringirse a memorias del conflicto producidas sin interpretar adecuadamente sus antecedentes de exclusión y marginación, como la esclavización y el racismo subsecuente.

Estos elementos permiten poner en evidencia la manera en que la restauración del territorio es un proceso social y no administrativo, tal restauración pasa por ejercicios como la construcción del duelo por los hechos violentos, la recuperación ambiental de los daños causados por actividades instaladas y de actores armados, la reparación de las afectaciones al cuerpo (lesiones y secuelas), la memoria de los desaparecidos, el reconocimiento de los hechos y la generación de comisiones efectivas de la verdad y justicia para la garantía de no repetición. Los ejercicios de memoria deben reconocer las alarmas crecientes de violencia[78] y de reestructuración de grupos paramilitares, la erradicación de cultivos ilícitos y de la minería criminal. Ordenar el territorio pasa entonces por la capacidad de gobierno conjunto entre Estado y comunidades frente a una violencia que parece no dar tregua. La construcción de relatos más extensos de conflicto pasa por las víctimas, en el caso de las comunidades negras esta memoria supera la verdad sobre el conflicto armado.

Posibilidades de verdad y reparación

La reconstrucción histórica de las memorias de la esclavitud no es un hecho que atañe exclusivamente a las comunidades negras del país, diversas experiencias han identificado este hecho como esencial. En 1987 fue creada la Comisión Nacional para las Reparaciones del Movimiento Afronorteamericano en los Estados Unidos. La Unesco, en 1993, resolvió de manera conjunta

78 Las víctimas denuncian la presencia de bandas posdesmovilización en todo el andén Pacífico y una creciente actividad ilegal asociada a la minería y el narcotráfico. Solo para dar un ejemplo, la representante de Acdesan fue hostigada por actores armados en su última salida del río dado que el motorista de la lancha no entendió una orden de pare de actores armados, por lo que estos resolvieron abrir fuego contra la lancha.

poner en marcha la determinación de la «ruta del esclavo». En 2004 se instituye el Día Internacional para la Lucha Global Contra la Esclavitud y, en 2013, se instituyó el Decenio Internacional de los Afrodescendientes en el Mundo. Finalmente, el 13 de julio, Caricom[79] decidió establecer una demanda de reparación ante las antiguas naciones esclavistas por el genocidio cometido en América y las consecuencias de la esclavitud. Este ha sido un escenario globalizado en el que movimientos sociales de comunidades negras en Colombia tratan de insertarse como un mecanismo para la protección de sus derechos, la lucha contra el racismo y la no repetición de los hechos violentos asociados a una marginación histórica[80].

Estos antecedentes plantean varias aristas frente a la posibilidad de construir memorias sobre los procesos de colonización, ocupación del espacio e invención cultural adelantados por las comunidades negras del Pacífico colombiano. Pero, si tales experiencias se enmarcan en una consideración de lo que se podría denominar reparaciones históricas, ¿la reparación territorial es solamente una arista de estos procesos?, o en otras palabras: ¿cuál es la diferencia entre la noción de *reparación histórica* y la de *reparación territorial*? La respuesta a este interrogante no reside en una u otra consideración conceptual, sino en la posibilidad efectiva de trasformar hábitats históricamente excluidos, en lugares de

79 Caricom es una organización que integra naciones caribeñas, Antigua y Barbuda, Bahamas, Barbados, Belice, Dominica, Granada, Guyana, Haití, Jamaica, Monserrat, Santa Lucía, San Cristóbal y Nieves, San Vicente y las Granadinas, Surinam, y Trinidad y Tobago. Desde 2015, decidió apoyar un movimiento para exigir reparaciones históricas a países europeos por el crimen de la esclavitud y el colonialismo.

80 Así lo afirma Juan de Dios Mosquera, director del Movimiento Nacional Cimarrón, creado en 1982 como una organización social dedicada al restablecimiento de la identidad de los afrocolombianos, su memoria histórica y su papel en la nación colombiana. El Movimiento Nacional Cimarrón fue fundado en Buenaventura el 15 de diciembre de 1982, por el Círculo de Estudios de la Problemática de las Comunidades Afrocolombianas (Soweto). El Círculo Soweto había surgido desde 1976 en Pereira (Risaralda) y lo integraban estudiantes negros procedentes de diversas regiones del país liderados por Juan de Dios Mosquera Mosquera. Hoy reúne múltiples organizaciones sociales.

pleno ejercicio de los derechos para las comunidades que les han dado forma y sentido.

Desde estos postulados, la consecución de paz efectiva en el Pacífico requiere los siguientes elementos:

a) La generación de condiciones adecuadas de acceso oportuno a servicios de salud, educación y sus infraestructuras en las cuencas.
b) La generación de programas de apoyo enfocados a los agricultores que han optado por no sembrar coca en la cuenca.
c) El amparo jurídico para modelos económicos que reconozcan la minería artesanal que se desarrolla en la cuenca y certifiquen su amplia sustentabilidad cultural y ambiental.
d) La existencia de programas de educación superior que lleguen y se desplieguen directamente en el territorio, con el ánimo de que se generen modelos educativos ampliamente contextualizados.

Muchas otras prerrogativas han sido consideradas por las comunidades, en ellas es indispensable pensar en respuestas integrales que se articulen de manera clara con los instrumentos en materia de ordenamiento disponibles en Colombia. Lo anterior pasa por revisar a fondo, y frente al reto de superar la violencia que nos habita, la estructura territorial del país y su concordancia con la exclusión histórica y el racismo imperante. La reconciliación necesaria es también un proceso socioterritorial en sí mismo, que pasa por examinar de fondo la manera en la que se organiza el Estado en diversos escenarios locales y culturales.

Referencias

Alexander, C. (1981). *El modo intemporal de construir*. Editorial Gustavo Gilí.

Almario, O. (2013). De la etnogénesis negra del Pacífico al movimiento étnico afrocolombiano: anotaciones para una posible comparación con la experiencia brasilera. *Revista de historia comparada*, 8(1), 96-127.

Aprile, J. (2000). *Ordenar o diseñar. CITCE*, 2, 63-68.

Aprile, J. (2002) *Hábitats y sociedades del Pacífico, volumen 2. Génesis de Buenaventura, Memorias del Cascajal*. Universidad del Valle.

Aprile, J. (2004). Apuntes sobre poblamiento del Pacífico. En M. Pardo, C. Mosquera y M. Ramírez (eds.). *Panorámica afrocolombiana* (pp. 269-287). Instituto Colombiano de Antropología e Historia, y Universidad Nacional de Colombia.

Aprile, J. y Mosquera, G. (1999). *Hábitat y habitantes del Pacífico*. Universidad del Valle.

Aprile, J. y Mosquera, G. (2006). *Aldeas de la costa de Buenaventura*. Universidad del Valle.

Aprile, J. y Mosquera, G. (2006). *Aldeas de la costa de Buenaventura*. Universidad del Valle.

Arango, C. (2014). Velo que bonito. *Prácticas y saberes sonorocorporales de la primera Infancia en la población afrochocoana.* Ministerio de Cultura.

Archivo General de la Nación. (1743). *Censo población, costumbres indígenas, pueblos episcopales.* Fondo Curas y Obispos: SC.21,44,D.2. Bogotá, Colombia.

Arias, C. (2015). *Luces* [fotografía]. Quibdó, Chocó

Arias, C. (2016). *Naturaleza y cielo* [fotografía]. Archivos comunitarios del río Yurumanguí.

Arias, C. (2018). *De camino al río* [fotografía]. Archivos comunitarios del río Yurumanguí.

Arias, C. (2018). *El pasacalle* [fotografía]. Archivos comunitarios del río Yurumanguí.

Arias, C. (2018). *Juego y baile* [fotografía]. Archivos comunitarios del río Yurumanguí.

Arias, C. (2018). *Manacillo* [fotografía]. Archivos comunitarios del río Yurumanguí.

Arias, C. (2018). *Máscara de manacillo* [fotografía]. Archivos comunitarios del río Yurumanguí.

Arias, C. (2018). *Noche de alabados* [fotografía]. Archivos comunitarios del río Yurumanguí.

Arias, C. (2018). *Resiste mi alegría* [fotografía]. Archivos comunitarios del río Yurumanguí.

Arias, C. (2018). *San José* [fotografía]. Archivos comunitarios del río Yurumanguí.

Arias, C. (2019). *Máscara y manacillo* [fotografía]. Archivos comunitarios del río Yurumanguí.

Arias, C. (2019). *Río y plata*. Archivos comunitarios del río Yurumanguí.

Arocha, J. (1998). Los ombligados de Ananse. *Nomadas*, 9, 201-209.

Arroyo, M. (2017). La vida cotidiana de los Reales de Minas de Yurumanguí y Juntas de la Soledad (Raposo), 1743-1766 [tesis de pregrado en Historia, Universidad del Cauca].

Avella, N. (2016). *Madre* [fotografía]. Archivos comunitarios del río Yurumanguí.

Avella, N. (2016). *Melani en la lluvia* [fotografía]. Archivos comunitarios del río Yurumanguí.

Beuf, A. y Rincón, P. (2017). *Ordenar los territorios, perspectivas críticas desde América Latina.* Universidad Nacional de Colombia, Universidad de los Andes e Instituto Francés de Estudios Andinos.

Cancimance, A. (2017). *Echar raíces en medio del conflicto armado, resistencias cotidianas de los colonos en Putumayo.* Universidad Nacional de Colombia.

Castillejo, A. (2015). *Procesos de paz y perspectivas democráticas en Colombia*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH). (2015). Buenaventura, un puerto sin comunidad. Centro Nacional de Memoria Histórica.

Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH). (2017). *Memorias étnicas, procesos y experiencias en memoria histórica con comunidades étnicas.* CNMH/USAID/OIM. https://n9.cl/6eiww

Chaparro, J. (2013). Plan de Ordenamiento Territorial Alternativo (cartilla). Comisión Intereclesial de Justicia y Paz.

Consejo Comunitario del Río Yurumanguí (CCY). (13 de julio de 2011). Pronunciamiento Consejo Comunitario Río Yurumanguí. *Renacientes*. https://n9.cl/w80op

Consejo Comunitario del Río Yurumanguí (CCY). (2004). *Plan Especial de Manejo del Río Yurumanguí.* Buenaventura.

Consejo Comunitario del Río Yurumanguí (CCY). (2016). *Archivos comunitarios.* Bogotá

Consejo Comunitario del Río Yurumanguí (CCY). (2018). *Archivos comunitarios.* Buenaventura

De Paula, F. C. (2011). Sobre a dimensão vivida do território: tendências e a contribuição da fenomenología. *GeoTextos,* 7(1), 105-126.

Departamento Nacional de Planeación (DNP). (2017). *Atlas de expansión urbana.* Departamento Nacional de planeación.

Di Méo G. (dir.), 2001, La géographie en fêtes. *Cybergeo: European Journal of Geography.*

Escobar, A. (2010). *Lugar, movimientos, vida, redes.* Envión Editores.

Escobar, A. (2017). Sentipensar con la tierra, nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Unaula.

Feuchtwang, S. (2010). Ritual and Memory. En R. d. SuSannah y B. Schwarz. *Memory, Histories, Theories, Debates* (pp. 281-298). Fordham University .

Foro Interétnico Solidaridad Choco (FISCH). (2015). Agenda Regional de Paz. https://n9.cl/2xqud

Friedemann. (1990). Animas y pilatos en escena: Semana Santa en Coteje (Cauca). *Estudios Caribeños*, 23(1/2), 99-114.

GMH. (2013). ¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad. Imprenta Nacional.

Grueso, L. (2000). *El proceso organizativo de comunidades negras en el Pacífico sur colombiano.* Pontificia Universidad Javeriana.

Grueso, L. (2004). La comunidad negra colombiana como resultado como resultado de procesos de re-existencia en contextos históricos de dominación-subordinación. En *Estudios Afroamericanos*. Editorial. https://n9.cl/ijud5q

Grueso, L. (2013). El proceso organizativo de comunidades negras en el Pacífico sur colombiano [tesis de maestría en Estudios Políticos, Pontificia Universidad Javeriana].

Grueso, L. (27 de marzo de 2018). De reivindicaciones y la ocupación espacial. (C. Arias, entrevistador)

Haesbaert, R. (septiembre de 2013). *El mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad. Cultura y representaciones sociales*, 8(15), 9-32.

Harvey, D. (2007). *Espacios del capital, hacia una geografía crítica*. Akal.

Hoffman, O. (2007). *Comunidades negras en el Pacífico colombiano. Innovaciones y dinámicas étnicas.* Instituto Francés de Estudios Andinos, Institut de Recherche pour le Dèveloppement IRD, Abya Yala, CIESAS y CEMCA.

Lefebvre, H. (2013). *Producción del espacio.* Capital Swing.

Mandinga, N. (27 de junio de 2016). *La titulación.* (A. c. Yurumanguí, entrevistador)

Mbembe, A. (2016). *Critica de la razón negra*. Futuro Anterior Ediciones.

Mina, D. (21 de marzo de 2016). José Joaquín Mayorga. (C. Arias, Entrevistador)

Moreno Parra, H. A. (2013). *Resistencias y construcción de paz imperfecta en las comunidades negras del Pacífico.* Edición 00347.

Moreno, Y. (2016). *Experiencia de autogobierno y participación social en la gestión de la seguridad alimentaria y nutricional desde la mirada de las instituciones de acción colectiva en el corregimiento de Yurumanguí-municipio de Buenaventura* [tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia].

Morin, E. (2011). Entrevista de Roque M. Ecología y Cultura, 268-272.

Mosquera, G. (2000). *Sobre el sistema urbano aldeano del Pacífico.* Universidad del Valle.

Mosquera, G. (2010). Vivienda y arquitectura tradicional en el Pacífico colombiano. Patrimonio Cultural Afrodescendiente. Universidad del Valle.

Mosquera, J. d. (23 de marzo de 2017). Memoria y reparación. (PCN, Entrevistador)

Mosquera. (2000). Sobre el sistema urbano-aldeano del Pacífico. Univalle.

Munera, L. (2014). Reflexión teórica sobre la violencia (a partir de la experiencia colombiana). En L. Munera y d. M. Nanteeuil, *La vulnerabilidad del mundo, democracias y violencias en la globalización* (pp. 31-47). Universidad Nacional de Colombia.

Novoa, E. (2010). La metamorfosis de la cuestión espacial en Colombia. Universidad Nacional de Colombia.

Oslender, U. (2008). Comunidades negras y espacio en el Pacífico Colombiano. Universidad del Cauca, Colegio Mayor de Cundinamarca y el Instituto Colombiano de Antropología.

Parra, J. (2018). *Danza en manacillo en el cementerio de San José* [fotografía]. Archivos comunitarios del río Yurumanguí.

Parra, J. (2018). *Danzando* [fotografía]. Archivos comunitarios del río Yurumanguí.

PCN. (2008). *Territorio y conflicto desde la perspectiva del Proceso Comunidades Negras,* Colombia. PCN/LASA.

Restrepo, E. (2013). Etnización de la negridad, las invención de las «comunidades negras» como grupo étnico en Colombia. Popayán: Universidad del Cauca.

Rodríguez, C. A. (2009). El desplazamiento afro. Tierra, violencia y derechos de las comunidades negras en Colombia. Uniandes.

Rosero, C. (2002). Los afrodescendientes y el conflicto armado en Colombia. En C. Mosquera, *Afrodescendientes en las Américas, 150 años de la esclavitud en Colombia* (pp. 547-561). Universidad Nacional de Colombia.

Vanin, A. (2010). Obra poética, el cimarrón en la lluvia, jornadas del Tahúr. Biblioteca de Autores Afrocolombianos. Ministério de Cultura.

Venturi, R. (2008). *Complejidad y contradicción en la arquitectura.* Editorial Gustavo Gili.

West, R. (1957). The Pacific Lowlands of Colombia. Universidad de Berkly Chaper Hill.

Zambrano, D. (2016). *Agua y madera* [fotografía]. Archivos comunitarios del río Yurumanguí.

Zambrano, D. (2016). *San Antonio* [fotografía]. Archivos comunitarios del río Yurumanguí.

Zambrano, V. (2014). Actualización territorial. Resistencia memoria y ritual en una festividad rural. *Cuicuilco*, 21(61), 245-264.

Índice de figuras

Índice de tablas

Esta obra fue publicada en febrero
de 2024 Bogotá D. C., Colombia.
Se utilizaron fuentes Swiss y Minion Pro.

El presente trabajo propone elementos de discusión en torno a la idea de una reparación territorial para las comunidades negras del río Yurumanguí. Se presenta, a través de varios elementos, una mirada amplia de los marcos temporales de conformación territorial de estas comunidades, una aproximación a sus testimonios de la violencia más reciente (aquella sufrida desde inicios de los años 90) y, finalmente, una reconstrucción de sus prácticas de resistencia y construcción de paz. Como punto central, se exponen las maneras como los yurumanguireños ordenan la vida de sus territorios, en medio de todas estas circunstancias.

El territorio se presenta como una unidad relacional entre el espacio y los grupos que lo habitan. Aquí el río cuenta con identidad y memoria, es decir, con capacidad de recordación. Este hecho emerge como resultado de un acercamiento donde ambiente y sociedad hacen parte de un único conjunto vital, la naturaleza es cultura y conforma una importante gramática social, cuyos significados son ricamente variados. Por tanto, reparar el territorio es recuperar las relaciones más íntimas y cotidianas que le han dado forma y sentido.

ISBN: 978-958-505-463-9
9 789585 054639