

Revista Colombiana de Educación

Revista Colombiana de Educación

ISSN: 0120-3916

ISSN: 2323-0134

Universidad Pedagógica Nacional de Colombia

Rentería-Jiménez, Carlos; Calle, Claudia Vêlez De La  
Comunidades negras y saberes ancestrales ambientales: un análisis desde los principios  
de la educación popular ambiental para re(pensar) las relaciones sociedad-naturaleza  
Revista Colombiana de Educación, núm. 81, 2021, Enero-Abril, pp. 311-336  
Universidad Pedagógica Nacional de Colombia

DOI: <https://doi.org/10.17227/rce.num81-10715>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=413672172014>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEH  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc  
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso  
abierto



# Comunidades negras y saberes ancestrales ambientales: un análisis desde los principios de la educación popular ambiental para re(pensar) las relaciones sociedad-naturaleza

Black Communities and Ancestral Environmental Knowledge: An Analysis from the Principles of Popular Environmental Education to Re(Think) Society-Nature Relationships

Comunidades negras e saberes ambientais ancestrais: uma análise a partir dos princípios da educação ambiental popular para re (pensar) as relações sociedade-natureza

**Carlos Rentería-Jiménez\***  [orcid.org/0000-0003-4454-5750](https://orcid.org/0000-0003-4454-5750)

**Claudia Vélez De La Calle\***  [orcid.org/0000-0001-7014-047X](https://orcid.org/0000-0001-7014-047X)

Para citar este artículo: Rentería-Jiménez, C. y Vélez De La Calle, C. (2021). Comunidades negras y saberes ancestrales ambientales: un análisis desde los principios de la educación popular ambiental para re(pensar) las relaciones sociedad-naturaleza. *Revista Colombiana de Educación*, 1(81), 311-336. <https://doi.org/10.17227/rce.num81-10715>



Recibido: 12/11/2019  
Evaluado: 29/03/2020

\* Doctor en Ciencias de la Educación. Investigador Asociado del Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico, Quibdó, Chocó (Colombia). Correo: [crenteria@iiap.org.co](mailto:crenteria@iiap.org.co).

\*\* Doctora en Filosofía y Ciencias de la Educación. Directora académica Doctorado y Posdoctorado en Alta Investigación en Educación Intercultural de la Universidad de San Buenaventura Cali. Santiago de Cali, Colombia. Correo: [cpvelez@usbcali.edu.co](mailto:cpvelez@usbcali.edu.co).

## Resumen

En este artículo se presentan los resultados de la investigación *Comunidades negras del Pacífico colombiano (Chocó) y saberes ancestrales ambientales: un estudio intercultural crítico para una educación y cultura ambiental propia*, que analiza cómo los pobladores del Consejo Comunitario Mayor del Alto San Juan-Asocasan (Chocó, Colombia) han construido histórica y culturalmente sus relaciones con la naturaleza, un conjunto de representaciones simbólicas y culturales, saberes, prácticas y valores que orientan sus vínculos directos con su territorio ancestral, representadas a partir de categorías ontológicas, epistemológicas y éticas que, al ser mediadas por los procesos de enseñanza-aprendizaje (categoría pedagógica), revelan la coexistencia de manifestaciones culturales, actitudes y comportamientos, y demás interacciones con la naturaleza, expresadas a través de sus saberes ancestrales ambientales. Metodológicamente, la investigación siguió un enfoque cualitativo con orientación etnográfica, cuyas evidencias empíricas surgieron del análisis de fragmentos narrativos obtenidos a partir de entrevistas a modo de interaccionismo conversacional orientadas sobre las expresiones y cosmovisiones que explican su especial y estrecha relación con su ambiente. El territorio para los pobladores de Asocasan representa un complejo proceso de relaciones de existencia, (re)existencia, resistencia y permanente adaptación al ambiente, a la selva húmeda tropical, y es precisamente de la mano de estas relaciones con las cuales desarrollan sus saberes ancestrales ambientales. Con base en estas evidencias, se pudieron advertir ciertas pautas y representaciones, que orientan la dimensionalidad de estos saberes en sus aspectos ontológicos, éticos, políticos, pedagógicos y epistemológicos.

## Palabras clave

Cosmovisiones; educación ambiental; conocimiento local; grupos étnicos; sustentabilidad

## Keywords

Worldviews; Environmental Education; Local Knowledge; Ethnic Groups; Sustainability

## Abstract

This article presents the results of the research *Black communities of the Colombian Pacific (Chocó) and ancestral environmental knowledge: A critical intercultural study for an education and environmental culture of its own*, which analyzes the way in which the inhabitants of the Greater Community Council of Alto San Juan-Asocasan (Chocó, Colombia) have historically and culturally built their relationships with nature, a set of symbolic and cultural representations, knowledge, practices, and values that guide their direct links with their ancestral territory, represented from ontological, epistemological and ethical categories that, when mediated by the teaching-learning processes (pedagogical category) reveal the coexistence of cultural manifestations, attitudes and behaviors, and other interactions with nature, expressed through their ancestral environmental knowledge. Methodologically, the research followed a qualitative approach, with ethnographic orientation whose empirical evidence arose from the analysis of narrative fragments obtained from interviews by way of conversational interaction addressed towards the expressions and worldviews that explain their special and close relationship with their environment. The territory for the inhabitants of Asocasan represents a complex process of relations of existence, (re)existence, resistance, and permanent adaptation to the environment, to the tropical rainforest, and it is precisely thanks to these relationships that they develop their ancestral environmental knowledge. Based on these evidences, certain guidelines and representations that guide the dimensionality of these knowledge in their ontological, ethical, political, pedagogical and epistemological aspects could be noted.

## Resumo

Este artigo apresenta os resultados da pesquisa *Comunidades negras do Pacífico colombiano (Chocó) e conhecimento ambiental ancestral: um estudo intercultural crítico para uma cultura educacional e ambiental própria*, que analisa como os habitantes do Conselho da Comunidade Maior de Alto San Juan-Asocasan, (Chocó, Colômbia) construíram histórica e culturalmente suas relações com a natureza, um conjunto de representações simbólicas e culturais, saberes, práticas e valores que norteiam seus vínculos diretos com seu território ancestral, representados a partir de categorias ontológicas, epistemológicas e éticas que, quando mediadas por os processos de ensino-aprendizagem (categoria pedagógica) revelam a coexistência de manifestações, atitudes e comportamentos culturais e outras interações com a natureza, expressas por meio de seus saberes ambientais ancestrais. Metodologicamente, foi orientado sob uma abordagem qualitativa, com orientação etnográfica, cuja evidência empírica surgiu da análise de fragmentos narrativos obtidos em entrevistas por meio de interação conversacional orientada sobre as expressões e visões de mundo que explicam sua relação especial e estreita com seu ambiente. O território para os habitantes da Asocasan representa um processo complexo de relações de existência, (re) existência, resistência e adaptação permanente ao meio ambiente, à floresta tropical, e está precisamente nas mãos dessas relações com as quais eles desenvolvem seus conhecimentos ambientais ancestrais. Com base nessas evidências, foram observados certos padrões e representações que orientam a dimensionalidade desses conhecimentos em seus aspectos ontológicos, éticos, políticos, pedagógicos e epistemológicos.

## Palavras-chave

visão de mundo; educação ambiental; conhecimento local; grupos étnicos; sustentabilidade

## Introducción

La *educación popular ambiental* asumida desde una perspectiva crítica propende por fomentar una conciencia ambiental, que cuestione los actuales modelos de desarrollo económicos impuestos de manera global. Esta situación demanda la (de)construcción de las concepciones antropocéntricas que guían la relación de los seres humanos con la naturaleza, apelando a la instauración de modos de vida más responsables y sustentables, lo que necesariamente implica un compromiso político y social transformador (Calixto-Flores y Herrera-Reyes, 2010).

Desde esta perspectiva, se acepta la idea de que el saber ambiental elaborado por muchas comunidades negras, indígenas y campesinas representa elementos políticos y éticos importantes, puesto que ellas son portadoras de unas formas diferenciadas de ver y entender el mundo (cosmovisiones), en cuanto racionalidades ambientales alternas a la racionalidad instrumental. Así, la educación popular ambiental constituye el escenario en donde se entrelazan dos formas culturales distintas de entender las relaciones entre el hombre y la naturaleza: la primera, la cultura dominante, marcada por una concepción ampliamente antropocéntrica que en su diálogo con la naturaleza hace evidente las rupturas entre las conexiones de los seres humanos con la naturaleza que son las que tienen al planeta sumido en una crisis ambiental. La segunda, las denominadas culturas subalternas, caracterizadas por unas concepciones biocéntricas, cuyos conocimientos, técnicas y tecnologías aún no han sido subsumidas por el capital, lo cual las convierte en alternativas al antropocentrismo, tal como sucede con las culturas afrocolombianas (Escobar-Benítez, 2015).

Superar la visión antropocéntrica significa (re)-pensar las relaciones entre la sociedad y la naturaleza, y en contextos étnicos como el del Chocó, mantener y en algunos casos volver hacia la mirada racional, respetuosa y responsable que han mantenido las comunidades negras sobre la naturaleza, manifestada en la comprensión de su funcionamiento. Esta se observa, por ejemplo, en el conocimiento profundo de las formas diferenciales de siembra, manejo y cosecha de variadas especies vegetales; los tiempos de caza, pesca y extracción de madera, así como la incidencia de las distintas fases lunares en estas actividades. Asimismo, implica concebir el ambiente en su integralidad como un ser vivo, además de identificar las actividades productivas propias del modelo local, caracterizar los elementos comunes y diferenciales de otros modelos productivos, a fin de establecer las lógicas ecológicas, las prácticas y los saberes ancestrales que se encuentran detrás de cada actividad productiva enmarcada en los modelos locales, y los posibles impactos ambientales que podrían desencadenarse (Escobar-Benítez, 2015).

Núñez (2005) y Reyes (2010) proponen cuatro dimensiones que, según su consideración, definen a la educación popular y a la educación ambiental: la ética, la epistemológica, la pedagógica y la política.

- » *Dimensión ética.* La educación popular tiene su génesis y se desarrolla dentro de un marco ético particular que, a diferencia de la ética propuesta desde el modelo económico capitalista, es profundamente humana (Núñez, 2005). Este marco ético al articularse desde la perspectiva de Reyes (2010) propende por una educación ambiental que, en primer lugar, propicie iniciativas solidarias y de responsabilidad compartida, y, en segundo lugar, promueva la vida para que sea considerada como primer valor. Desde este último enunciado se plantea que la educación ambiental tiene que ampliar los márgenes de la responsabilidad humana y promover un compromiso de respeto hacia la naturaleza; con ello se asume que nuestra especie no debe desvincularse de las otras si pretende preservarse en el largo plazo. Esto le exige hacer de lo ambiental una parte sustantiva de la cultura y ver al territorio no solo como un objeto de propiedad, sino como un espacio vital de interacción ecológica.
- » *Dimensión epistemológica.* Desde la perspectiva de Núñez (2005), la educación popular sostiene un enfoque epistemológico dialéctico, complejo, procesual, holístico, contextual, histórico, dinámico, que supera las visiones parcializadas y profesionalizantes que el paradigma positivista pregonaba y sostiene. Esta perspectiva de acuerdo con el paradigma del conocimiento asumido por las expresiones críticas de la educación ambiental propuesta por Reyes (2010) se considera impulsora de la reforma del pensamiento y constructora del enfoque de la complejidad de conocimiento y de un modelo de conocimiento relacional y dinámico. Estos dos postulados parten de la necesidad de la deconstrucción del conocimiento predominante y la consecuente construcción de conocimientos y saberes que respondan a los muy complejos contextos problemáticos a los que se busca dar respuesta. Ni lo primero ni lo segundo será posible si la educación ambiental elude una postura crítica que alimente ambos procesos.
- » *Dimensión metodológica y pedagógica.* En su propuesta metodológica de carácter dialéctico, Núñez (2005) destaca que la educación popular asume elementos de una pedagogía crítica y profundamente participativa que, además de considerar conocimientos previos derivados de la práctica social de los participantes del proceso educativo, parte de saberes más concretos, simples, personales, subjetivos y cercanos, para avanzar hacia conocimientos

más abstractos y complejos. Es decir, un conocimiento que, en su construcción, además de gradual sea colectivo. Estas consideraciones, en articulación con la educación ambiental con perspectiva crítica propuesta por Reyes (2010), asumen como principios: 1) colaborar en la reconversión del sistema educativo y en la regeneración de los procesos de enseñanza aprendizaje, 2) propulsar la transdisciplina y la vinculación de lo ambiental con otros asuntos globales (población, paz, derechos humanos, género), y 3) articular la espiritualidad, el diálogo intersubjetivo y las emociones a los procesos educativos.

- » *Dimensión política.* Desde esta dimensión, para Núñez (2005) la educación popular asume una posición política en la que se asume a sí misma como un acto político. En consecuencia, toda educación además de constituir una práctica pedagógica es también una práctica política, por tanto, no es posible que los seres humanos se mantengan al margen de su compromiso como sujetos sociohistóricos. Para Reyes (2010), la educación ambiental en lo político debe intencionadamente buscar ser: 1) transformadora y emancipadora, 2) cuestionadora, explícita y discrepante, y 3) constructora de ciudadanía política.

Núñez (2005) asume estas dimensiones como “elementos sustantivos” de la educación popular, en tanto que Reyes (2010) precisa las posibles relaciones de estas en su intención de ubicar los principios que caracterizan y le dan esencia a una educación ambiental que adopta una perspectiva crítica. Lo anterior, según Reyes, es producto de la revisión y el análisis por parte de estos autores de publicaciones científicas provenientes del ambientalismo crítico (Ángel y Ángel, 2002), de la ecología política (Leff, 2000, 2002), de la educación popular ambiental (Esteva, 2004; González Gaudiano, 1999, 2000, 2003; Mejía, 2011; Tréllez, 2000, 2002) y de la pedagogía de la tierra (Gadotti, 2002).

A estas cuatro dimensiones se suma una quinta, la *ontológica*, propuesta desde el enfoque de las *ontologías relacionales* (Escobar, 2014) consideradas potencialmente claves para reorientar el campo de la relación entre sociedad y naturaleza. En estas ontologías, los territorios son espacio-tiempo vitales de interrelación con el mundo natural, y el mundo animal que lo circunda y son parte constitutivas de él. Es decir, la interrelación genera escenarios de sinergia y de complementariedad tanto para el mundo de los hombres y las -mujeres, como para la reproducción del resto de los otros mundos que circundan al mundo humano. En este sentido, es fundamental entender que cuando se está hablando de relaciones con los elementos naturales se está haciendo referencia a una relación social y no a una relación sujeto-objeto.

## Saberes ancestrales ambientales de comunidades afro

Para los grupos étnicos del Pacífico colombiano los saberes ancestrales constituyen un sistema de prácticas, costumbres, informaciones, usos y tradiciones de vida que determinan su existencia y (re)existencia como pueblos negros, dentro de su propio universo y su propia cosmovisión. Se constituyen, además, en uno de los rasgos más importantes de su identidad cultural. La denominación de *ancestral* obedece a su origen y carácter hereditario, sus profundas raíces milenarias, las cuales han sido creadas, transformadas y desarrolladas de manera colectiva por parte de los pobladores de una comunidad, en una relación responsable y respetuosa tanto con el territorio como con la naturaleza circundante, lo cual hace que pertenezca al total de la comunidad (Antón, 2015).

La sustentación cultural y la vida misma de las comunidades negras del Pacífico colombiano estará garantizada en la medida en que se comprenda la fuerte y compleja relación que existe entre estas comunidades y la naturaleza, resultado de una cosmovisión que se expresa en el territorio a través de sus saberes ancestrales (Antón, 2015). En este caso, los saberes ancestrales se entienden en un sentido amplio, no solo cubriendo el conocimiento específico de los diferentes componentes del entorno. Aquí, la expresión *saberes ancestrales ambientales* se entiende como un “sistema complejo de conocimiento-práctica-creencia” (Berkes et ál., 2000, p. 13), específicamente referidos a las prácticas de aprovechamiento sostenible de las comunidades respecto de su entorno natural. Esta relación también incluye aspectos prácticos, instituciones sociales y la “cosmovisión”, es decir, las suposiciones básicas sobre la realidad y su significado, así como la naturaleza del conocimiento.

### El Consejo Comunitario Mayor del Alto San Juan-Asocasan

El territorio colectivo de Asocasan está ubicado en la parte oriental del departamento del Chocó, dentro de la zona del Alto San Juan en la región del Pacífico colombiano (mapa 1). La mayor parte del territorio pertenece al municipio de Tadó (83,48 %), con pequeñas áreas de los municipios de Río Iró, Istmina y Cértegui (Plan de Uso, Manejo y Aprovechamiento de los Bienes y Servicios Ambientales [PUMA]-Asocasan, 2015). Comprende una extensión de 54 517 hectáreas y 4625 m<sup>2</sup> adjudicadas mediante la Resolución 02727 expedida por el entonces Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (Incora), el 27 de diciembre del 2001, a través del cual se le reconocieron sus derechos como comunidad negra de Colombia







## Metodología

En esta investigación se adoptó el estudio de caso cualitativo (Flick, 2009) dadas las características ofrecidas por este modo de investigar referidas principalmente a las posibilidades para abordar grupos reducidos, y la interpretación inductiva de los datos (Taylor y Bogdan, 1992). Para este estudio, nos brindó la posibilidad de acercarnos al contexto de las comunidades negras del Chocó, en particular al modo como históricamente sus miembros se han relacionado con la naturaleza, a través de sus prácticas y saberes ancestrales ambientales, lo cual conduce a definir la forma como estas se construyen y su naturaleza epistemológica, ontológica, ética, política y pedagógica, así como sus significaciones dado el carácter contextual de su emergencia para re(pensar) las relaciones entre sociedad y naturaleza en el actual momento de crisis ambiental que vive la humanidad.

Los sujetos participantes, son principalmente miembros de juntas directivas, representantes legales, sabedores ancestrales y demás actores comunitarios de los consejos comunitarios locales de Asocasan, al igual que activistas de movimientos sociales y ambientales del Chocó, entre otros. El número de actores participantes responde a la relación entre los tiempos y demandas de la investigación, por una parte, y el nivel de profundidad que se pretendió alcanzar con cada uno de ellos, de acuerdo con los propósitos planteados, las características del enfoque investigativo, y los métodos y técnicas por utilizar en el estudio, por otra.

Se procuró que las técnicas propuestas aportaran los elementos de análisis para dilucidar la complejidad de la actual problemática ambiental del Chocó, las relaciones hombre-comunidad-naturaleza y las representaciones sociales que orientan la cotidianeidad de los actores sociales. En la investigación se recurrió a un proceso interactivo, dada su naturaleza intercultural y perspectiva crítica, y el uso de diferentes técnicas de recolección de información o datos, principalmente la observación participante y la entrevista no estructurada, acompañadas de otras formas de diálogo interepistémico (lógicamente posimperial) a modo de conversación o interaccionismo conversacional (Haber, 2011; Quijano, 2016); y la consulta, el contraste y análisis de documentos de diversa naturaleza, según se requirió en el proceso de acercamiento a la realidad social del objeto de investigación (triangulación metodológica).

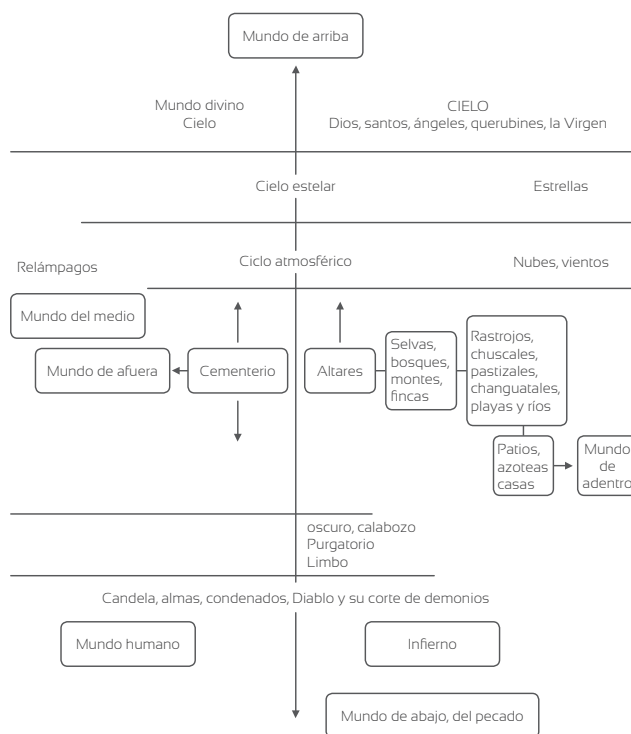
## Resultados

El aporte de evidencias empíricas con respecto a las dimensionalidades ontológicas, epistemológicas, éticas, pedagógicas y políticas de los afrodescendientes de Asocasan desde la complejidad de sus saberes ancestrales ambientales se dio en el contexto del análisis de fragmentos narrativos obtenidos a partir de las entrevistas y conversaciones (interaccionismo conversacional), cuando los informantes compartían algunas de sus historias de vida y sus vivencias orientadas acerca de las visiones que orientan sus formas de entender la vida, el mundo y la ordenación del universo. A partir de estas evidencias fragmentadas, pudimos advertir ciertas pautas y representaciones, desde luego inconclusas, que orientan la dimensionalidad de los saberes ancestrales ambientales de los pobladores de Asocasan.

### La dimensión ontológica

Los pobladores de Asocasan perciben el universo como una interacción constante entre seres materiales —naturales y sobrenaturales—, humanos y no humanos, vivos y no vivos que habitan la naturaleza, los cuales encuentran su lugar en la cotidianidad, donde se reproduce todo un sistema de significados sobre los cuales construyen su especial conexión con su ambiente, la selva húmeda tropical, donde se inserta su territorio colectivo, el cual representa su espacio de vida. Existe una concepción dual del mundo que se acompaña con una noción de unificación (unidad); la dualidad espacial se enuncia en la distinción de propiedades diferentes en el universo. En consecuencia, el mundo está conformado por tres niveles (figura 1): el mundo de lo alto (del cielo o de lo divino); el del centro (terrenal), donde se ubican los seres humanos; y el de lo bajo, de la maldad y de la oscuridad, donde se ubica el infierno, donde van los espíritus condenados, donde habita el demonio. Cada uno de estos mundos cumple con una tarea en particular, pero no se encuentran aislados sino interconectados e interrelacionados entre sí.

El *mundo de lo alto* se corresponde con lo puro, celestial, sin imperfección que involucra al Ser Supremo, el espíritu celeste, los ángeles, arcángeles y santos (esta es una muestra notoria del influjo del fervor católico en las cosmovisiones y creencias de los afrodescendientes). A este mundo también corresponden el cosmos, donde se ubican las estrellas, las constelaciones y los planetas, la atmósfera, esta última donde se concentran las nubes, y se producen la brisa, los vientos, la lluvia, los truenos y los rayos.



**Figura 1.** Construcción simbólica (cosmogónica) del territorio en el universo afro

Fuente: elaboración propia con base en Antón (2015) e información recabada en el trabajo de campo

El mundo del centro o del medio es donde se encuentran los hombres, mujeres, niños y niñas afrodescendientes. Está compuesto por el mundo terrestre, en el que se concreta la devoción religiosa y tiene convergencia el mundo de lo sacro y lo mundano o profano, y en el que se ubican los santuarios, los cementerios. En este mundo, se hallan las áreas naturales (selvas, bosques, ríos y quebradas, etc.) donde se desarrolla concretamente la vida de los pobladores de Asocasan, que, en términos de su apropiación siguen una lógica vertical establecida a partir del conocimiento, uso y aprovechamiento de las áreas naturales, en su mayoría, ecosistemas de selva húmeda tropical. Se distinguen zonas altas, medias o bajas según el cauce de los ríos y quebradas, y las particularidades del suelo y de las especies de flora y fauna presentes.

En este mundo del centro es donde se desarrollan las relaciones culturales, así como las actividades productivas, sociales y políticas. La ocupación de este territorio de vida por parte de los afrodescendientes de Asocasan ha significado su afianzamiento como “renacientes de la selva húmeda tropical”, a través de la elaboración de un conjunto de prácticas

y conocimientos —saberes ancestrales ambientales— que han garantizado su pervivencia en estos territorios desde la llegada de sus ancestros en calidad de esclavizados.

De acuerdo con Restrepo (1996), existen diferentes interpretaciones sobre el origen de esta división del universo. Según este autor, es resultado de la cosmovisión afro, formada por principios culturales de génesis africana que han sido (re)desarrollados y (re)interpretados en el nuevo mundo, en confluencia con conocimientos asimilados en coexistencia con otros grupos sociales (emberas y colonizadores españoles). Estos recursos les sirvieron a las comunidades negras para afrontar, por un lado, las dificultades impuestas por la selva húmeda tropical y construir un territorio propio, y por otro, para oponerse a otros elementos culturales impuestos desde la barbarie colonizadora, también al margen de la estrategia de evangelización católica conducida por los colonizadores hispánicos.

Esta catequización, al mezclarse con la ancestralidad religiosa portada por los primeros grupos de esclavizados presentes en el alto San Juan —principalmente conformados por las familias lingüísticas akán, bantú y yoruba (Arocha, 1999; Mosquera, 2000)— instauró las bases para constituir un nuevo modelo de comunidad negra, que se correspondiera con los nuevos requerimientos del medio. Es decir, se tendió un puente de comunicación intercultural entre el cristianismo y las religiones africanas, en la cual emergieron algunos elementos simbólicos que permitieron establecer contacto entre los dos mundos: el africano y el occidental.

Los efectos de la evangelización, sumados a la economía minera esclavizadora que propició los continuos desplazamientos de los individuos a causa del empobrecimiento de los yacimientos auríferos, impidieron la apropiación, el florecimiento y el enraizamiento de la religiosidad africana. Probablemente, estas dos situaciones favorecieron la pérdida de dichos nombres de la memoria de los negros esclavos; no obstante, mantuvieron la naturaleza recóndita, esencial, de las ceremonias que efectuaban, y de la mano de estas recubrieron y colmaron de sentido a las sagradas imágenes católicas. Esto derivó, siguiendo a Martha Escobar (1990), en una cosmovisión que para los afrodescendientes va mucho más allá del catolicismo, donde no existen elementos, aspectos, representaciones o circunstancias fijamente separadas:

Que además de incluir tanto el plano racional, como la propia existencia como grupo étnico, sus consideraciones sobre lo bueno y lo malo, lo auténtico y lo sacro, su nacimiento y desaparición, lo espiritual y lo material, lo tangible y lo abstracto constituyen un rizoma en el que todos sus componentes se encuentran unidos. En consecuencia, los seres humanos, la flora y fauna, las deidades, las almas de los difuntos, las apariciones o espantos, se encuentran repartidos de forma equitativa en la integridad de todo su universo, todos los mundos se entrecruzan e interactúan entre sí (Escobar, 1990, p. 91).

De allí se desprenden nuevos sentidos en dicha interrelación, que superan la relación entre sujetos individuales con el territorio, por una articulación e interpretación complejizada según la interacción continua de las comunidades a las que pertenecen con los territorios. Cada sujeto se relaciona desde una postura social con el territorio; de allí, su relación de respeto, su comprensión de este como dador y soporte de la vida humana y animal. A diferencia del hombre mestizo, católico, que ha colonizado a lo largo de los dos últimos siglos las tierras del Pacífico chocoano, estableciendo unas relaciones utilitarias con la tierra, los animales y el entorno, sin respetar la interrelación entre lo ambiental, lo colectivo y comunitario, ha predominado un aprovechamiento utilitario de los recursos proporcionados por el entorno, favoreciendo su deterioro, su destrucción, al carecer de un sentido de respeto vital por el territorio.

Es posible establecer una relación entre esta dimensión ontológica y los principios asumidos desde la óptica de la educación popular, tales como el hecho de adoptar elementos de participación activa que recogen los conocimientos y saberes previos derivados de la práctica social para profundizar hacia conocimientos más complejos de manera gradual. Estas consideraciones apuntan a revisar y transformar las relaciones con el sistema educativo imperante, y del proceso de enseñanza-aprendizaje; vincularse a los asuntos que son causa de preocupación general del planeta, es decir, hacer visibles las relaciones de lo ambiental del entorno local y regional, con las problemáticas de orden global; y, por último, proveer su particular mirada y percepción personal, espiritual y colectiva a la reformulación de los procesos educativos.

Considerando las anteriores perspectivas simbólicas, y desde un enfoque holístico, integrador e interconectado de la naturaleza, los afrodescendientes de Asocasan se entrelazan con su *territorio de vida*, en donde lo sagrado y lo profano, su mundo y otros mundos, forman parte de una integralidad en la que el hombre y la mujer afro se encuentran inmersos en correlación y dependencia con el ambiente y con el mundo de lo divino o sagrado, es decir, una espiritualidad que se constituye en el eje fundamental sobre el cual se entretejen todos los actos de su vida, en el bosque cuando van a cortar madera o a cazar, en la playa del río cuando van a pescar o a trabajar en las minas, en la finca cuando van a sembrar o a cosechar.

## La dimensión epistemológica

Las particulares condiciones históricas, ambientales y socioculturales en que se desenvuelven los pobladores de Asocasan en su cotidianidad han sido el condicionante fundamental que les ha permitido desarrollar unas estrategias de supervivencia asumidas sobre la base de conductas, comportamientos y relaciones simbólicas propias de una etnicidad, que de

manera natural se encuentra marcada por las relaciones entre la naturaleza, la sociedad y el espíritu (ser), configurándose de este modo una perspectiva étnica propia manifestada como sentipensamiento y esencia de vida.

Existe una compleja, pero a la vez estrecha, relación entre la cosmovisión, el territorio y sus conocimientos, tres categorías que interconectadas determinan un conjunto de prácticas y saberes ancestrales que garantizan su pervivencia en armonía con su ambiente —el bosque húmedo tropical—, algunas de los cuales se expresan en sus sistemas productivos tradicionales, sistemas de manejo del bosque, las explicaciones e interpretaciones de los fenómenos naturales, sus prácticas curativas, su sincretismo y religiosidad, etc.

Desde el punto de vista anterior emerge la categoría de *afroepistemología ambiental* como la concepción del conocer, o qué y cómo conocemos la naturaleza, la sociedad y lo espiritual. Estas tres variables responden a tres nociones fundamentales: vinculación con la naturaleza (territorio de vida), pensamiento holístico y equilibrio (armonía), que conforman la base organizacional de su pensamiento afrodiaspórico, así como para la elaboración de los significados. Poseen como propósito garantizar la pervivencia y conservación del territorio de vida, y por consiguiente son la evidencia de posibilidades de una pedagogía favorecedora de una educación y cultura ambiental propia que reconozcan las particularidades y características sociales, culturales e históricas de la población afro de nuestro país y de nuestra región.

Para el efecto, las palabras de varios de los miembros de Asocasan dan cuenta de esta mirada particular a la que se hace referencia como una afroepistemología ambiental:

Nosotros tenemos acá la gran riqueza de que no necesitamos mover la tierra, para escoger el sitio más adecuado para sembrar, miramos donde hay matas de guama, barrigona, platanillo, caucho, yarumo, todo eso nos indica que la tierra puede ser fértil para el cultivo del plátano y del maíz (Américo Mosquera, entrevista 16 de agosto del 2019).

Generalmente hacemos la socla en luna nueva o en época de época de lluvias, porque allí todo lo que cortemos se descompone más fácil, porque si es en menguante al otro día ya está puyado, así garantizamos una descomposición más rápida, especialmente en los meses de febrero, marzo y abril, algunos se van hasta mayo (José Octaviano Mosquera, agricultor, entrevista 16 de agosto del 2019).

El cultivo del plátano, se le denomina *colino* o *sementara*, y se caracteriza por el uso de diversas variedades de plátano para su establecimiento, comúnmente se encuentra asociado a otras especies como el cacao, borojó, piña, yuca, achín, chontaduro, marañón y caimito, entre otros frutales. Se dejan algunos maderables entre los colinos. Por lo general toda socla lleva maíz, por tradición se le siembra piña en los filos o

cuchillas, yuca y chontaduro entre mata y mata de plátano, se siembra achín y ñame en las zonas más húmedas del terreno [...] Entre los maderables más recurrentes para asociar al colino están: el caucho, el yarumo, el guamo, puesto que sueltan muchas hojas que son abono para el cultivo. (Notas de campo, 16 de agosto del 2019).

En contraste con el proceso de socola,<sup>3</sup> tanto el riego de las semillas como la siembra del plátano se realizan en luna menguante (“luna buena”) para agilizar su germinación y para que las plantas alcancen mayor altura y generen vástagos y racimos o mazorcas de mayor tamaño. Sin embargo, si el terreno elegido es susceptible a la influencia de ventiscas o ventarrones, se recomienda sembrarlo en “luna mala” (creciente), de manera que la planta alcance un tamaño moderado y no sufra volcamiento producto de las fuertes brisas.

Tres características particulares del modelo de producción agrícola tradicional de los afrodescendientes del alto San Juan se corresponden con su grado de autosubsistencia y su bajo impacto ambiental: 1) incorpora un importante número de especies nativas; 2) utiliza las variaciones naturales del medio; y 3) reducción del riesgo con la diversificación

Nuestros mayores nos enseñaron que cuando la tierra se calienta es porque está cansada; razón por la cual, nosotros mantenemos diferentes terrenos para ser trabajados, los cuales vamos rotando. Pasado un tiempo vemos que la tierra nuevamente ha recobrado su hojarasca, que se van produciendo a medida que los árboles que se van degradando, esta situación nos indica que la tierra ya abonó y nuevamente ha recobrado sus nutrientes y ya se encuentra lista para volver a sembrar (Américo Mosquera, agricultor, entrevista 16 de agosto del 2019).

La cacería en Asocasan se realiza principalmente en las épocas secas y cuando hay abundancia de floración y fructificación (enero-marzo y agosto-octubre), pues en estas épocas hay mayor frecuencia y diversidad de especies animales. La abundancia de fauna de caza está estrechamente relacionada con la actividad agrícola, como el cultivo del maíz, plátano, yuca, achín, ñame, piña, etc. De ahí que mayoritariamente se realiza esta actividad en espacios de cultivo, bosque secundario y bosque conservado (bosques de respaldo).

Interpretar el pensamiento afrodiaspórico de los pobladores de Asocasan de forma holística explica el significado de vivir en una comunidad, lo cual constituye el eje fundamental de su afroepistemología, y de él, se desprenden las otras dos (naturaleza y equilibrio), considerando que esta hace relación no solo a su historia sino también a un pensamiento que

3 Cada socola se inicia con la tala de árboles de sotobosque y de diámetro pequeño, al tiempo que se tumban los árboles y se limpia el terreno.



responde a la solidaridad, el respeto a la diversidad y a todas las formas de vida, es decir, considera a la comunidad y al territorio colectivo, por encima del individuo en el momento de tomar alguna determinación, ejercer alguna actividad productiva o sociocultural. Esto resalta el sentido colectivista de los afrodescendientes de Asocasan, al mismo tiempo que prevalecen los valores de responsabilidad y reciprocidad presentes en este colectivo cultural.

No obstante, resulta más evidente desde el estrecho vínculo que tienen con la naturaleza, puesto que durante el desarrollo del trabajo de campo y particularmente desde las entrevistas y la interacción conversacional con los pobladores de Asocasan se resalta el profundo significado que le otorgan al territorio, así como a la necesidad de respetarlo, agradecerle y cuidarlo puesto que consideran que “el territorio es vida y la vida no es posible sin el territorio”. El territorio provee los elementos necesarios para preservar la salud (plantas medicinales) y el bienestar, y constituye un componente fundamental de la tercera variable: el equilibrio.

El equilibrio para las comunidades de Asocasan hace referencia al principio fundamental de preservación y conservación del territorio para la pervivencia de las generaciones futuras, en armonía entre el ser humano y el ambiente. Allí se incentiva la vida en plenitud, el saber vivir en armonía y respeto por los ciclos naturales de los ecosistemas, del cosmos, de la historia, y frente a todo cuanto existe, donde el territorio es el eje central, se conjuga y armoniza todo lo existente, bajo un ordenamiento ancestral de y para la vida.

Del marco de la afroepistemología ambiental descrita en los párrafos anteriores aflora la concepción de sustentabilidad, fundamentada en una reflexión que trasciende a los saberes ancestrales y se sustenta con valores propios de la cultura afrodescendiente y su concepción de la vida, del bienestar y de la comunidad. Estos valores responden al buen uso y al manejo compartido de los recursos naturales. Para los pobladores de Asocasan la conservación se relaciona particularmente con la noción de sustentabilidad, por tanto, se corresponde con el uso racional, cuidadoso, equilibrado y sostenible de los bienes y servicios ambientales ofertados por la selva húmeda tropical. Así nos lo explica José Aristarco Mosquera:

Estos valores y actitudes se expresan en las prácticas productivas tradicionales llevadas a cabo por los pobladores de Asocasan y sustentadas sobre la base de los saberes ancestrales ambientales, y los preceptos del entresaque y la recolección de productos –del bosque, de la finca, del barbecho, del río, de la quebrada, de la azotea, del patio, es decir sin la acumulación ilimitada de bienes–, como estrategia de conservación territorial, y sostenimiento de los recursos naturales, como garante de la pervivencia de los hombres y mujeres de Asocasan (José Aristarco Mosquera, entrevista 17 de agosto del 2019).

En este sentido, las comunidades de Asocasan pueden ser consideradas diferentes y particulares por sus lógicas diferenciadas de otras, precisamente debido a las epistemologías que entrañan relaciones con el tiempo y el espacio distintas por la presencia de bosques, montes, rastrojos, montañas, ríos, quebradas y minas en su vida diaria. Para estas comunidades, el bosque, la selva, el monte, el rastrojo, el río, la quebrada y la mina constituyen el eje estructurante de todas las relaciones que se entretejen a su alrededor, hasta el punto de convertirse en “selvacéntricos”, “montecéntricos”, y “acuacéntricos”, pues de su entorno obtienen su sustento y todo lo necesario para construir sus territorios, y fraguan su identidad. Consideran el mundo en el que habitan como un territorio de vida en donde coexisten con la fauna y la flora, que están ligadas a las selvas, a los bosques, a los montes y a los ríos.

Desde esta perspectiva, entendemos que se ha forjado una *ecosofía*, definida como aquellas “filosofías ecológicas locales que abarcan los reinos de la flora y de la fauna” (Oslender, 2008, p. 135), marcadas por una relación armónica, pero a la vez estrecha, entre las comunidades de Asocasan y sus ríos y quebradas, sus selvas, montes, rastrojos y barbechos. Esta relación, además de ser respetuosa, constituye una especie de hermandad, en la medida en que animales y plantas no existen antes que el hombre sino que son complementarios y cualificados por la palabra y el pensamiento de las personas que se relacionan cotidianamente con ellos, de ahí las manifestaciones de narrativas mitológicas o leyendas de la gente de Asocasan, que en esencia constituyen formas locales de conocer y entender el mundo y que pueden denominarse “epistemologías acuáticas y selváticas locales” (Oslender, 2008, p. 136).

Estas relaciones ecosóficas con la selva húmeda tropical han sido desarrolladas como instrumentos de comunicación de expresiones y emociones de la gente, y de sus relaciones con otros y con el entorno ambiental en que viven. En este sentido, dichas epistemologías locales pueden entenderse como formas sentipensantes desde la mirada de Fals Borda (1978), que en este caso pueden aplicarse a las lógicas selváticas y acuáticas de Asocasan.

## La dimensión ética

La cosmovisión de los pueblos ancestrales es la fuente principal inspiradora de principios y valores éticos que pueden asegurar prácticas sostenibles y convivencia armónica con la naturaleza. Asocasan, al igual que muchas comunidades y organizaciones étnico-territoriales, ha desarrollado como pieza clave de resistencia ejercicios de memoria desde sus saberes ancestrales, los cuales se mantienen vivos por su permanente reactualización en espacios formales o en los usos cotidianos. Hoy en día se traduce en estrategias de vida para continuar habitando el territorio y manteniendo

vigente unas prácticas de relación con la naturaleza que son el resultado de una ética ambiental y de un entramado simbólico que acoge como su mayor riqueza la diversidad y la complejidad del mundo representada en su cosmovisión.

Esta cosmovisión, como ya hemos mencionado, se fue moldeando en los difíciles años de la esclavitud colonial y posterior resistencia negra y la manumisión legal (1851) que propició la frenética huida hacia las planicies bajas. Derivó en una cosmovisión negro-africana e indígena, bajo un sincretismo marcado por el animismo africano, portador de una idea de la naturaleza como un ser portador de fuerzas y poderes, donde cohabitan seres invisibles, otros que son puentes entre el hombre y la naturaleza, y visiones del mal que, sin embargo, constituyen estrategias comunitarias de control o regulación del accionar humano frente a la naturaleza:

Los símbolos alegóricos y míticos refuerzan el código y sirven de control de comportamientos, en especial, de los del niño: la Patasola, el Indio de Agua, la Madre de Agua, el Tamborito, el Riviel, la Madre de Monte y la Patasola son entidades del supramundo que están en constante accionar y sirven de control cultural del comportamiento y actitud de la gente. (Manuel Mosquera, entrevista, junio del 2019).

Dentro de la tradición oral de las comunidades de Asocasan estas creencias culturales constituyen un crisol que contiene un valioso contenido de principios ecológicos vinculantes e integradores del mundo ambiental y social, donde los conceptos de cultura, territorio y naturaleza se expresan desde elementos originales de su propia historia y de su cosmovisión. Es decir, un conocimiento que se ha ido afianzando, transmitiendo y transformando de manera generacional hasta derivar en una ética ancestral expresada en actitudes, valores y prácticas esencialmente responsables, respetuosas y preservadora de la naturaleza, del bosque húmedo tropical.

La estrategia de uso multiopcional hace referencia a la versatilidad para combinar actividades de acuerdo con las épocas del año, los tiempos de lluvia y sequía, dependencia absoluta del carácter polimorfo de sus ecosistemas de producción, cuya integralidad hace a los pobladores de Asocasan hombres y mujeres sentipensantes, cacharrereros (Arocha, 1993). Sentipensamiento que tiene que ver con la sostenibilidad ambiental que alcanza los sistemas productivos polimorfos asociados a la cultura afrodescendiente del alto San Juan.

Esto implica un uso particularmente diferenciado de los elementos de la naturaleza en el tiempo y el espacio, procurando garantizar al máximo el número de elementos que se obtienen del ambiente natural y que permiten la subsistencia. Este uso diferenciado se ha visto favorecido por algunas tradiciones o prácticas culturales de la cosmovisión afrodescendiente (sistemas productivos tradicionales, saberes ancestrales ambientales).

## La dimensión política

La concepción de educación ambiental que nace desde el pensamiento afrodiaspórico de los pobladores de Asocasan constituye una posición ético-política de corresponsabilidad, no solo con su territorio de vida, sino con los renacientes (generaciones futuras), manifestada en su diario vivir, a través de su cosmovisión, sus prácticas productivas tradicionales, al igual que en la multiplicidad de acciones que realizan, en las que expresan una relación respetuosa y responsable con la naturaleza, y que finalmente tienen, directa o indirectamente, un componente político.

Dicho componente político se fundamenta en sus valores y prácticas socioculturales, ya que estas constituyen formas particulares de ver y entender el mundo (cosmovisión), que consideran lógicas muy distintas que establecen y recrean formas de organización social y económica disímiles al conglomerado social colombiano.

En consecuencia, aceptamos que la generación de conocimiento en sí es un hecho político, colmado de ambiciones e intencionalidades y situado geográficamente. En efecto, se trata de un conocimiento “ubicado geopolíticamente” en el sentido de Catherine Walsh, puesto que no solo abarca el espacio físico, el lugar en el mapa, sino que además considera los espacios históricos, sociales, culturales, discursivos e imaginados (Walsh, 2002). Para este estudio, el espacio cultural implica la producción de saberes ancestrales ambientales en el contexto específico de la subregión del alto San Juan, donde se sitúa de manera particular el territorio colectivo de Asocasan.

Por otro lado, es importante reconocer las potencialidades del movimiento socioambiental de Asocasan, con profundas raíces en Movimiento Social Afrocolombiano, en particular con el Movimiento Cimarrón, los cuales han defendido su territorio ancestral, al que consideran el fundamento de su existencia, su identidad y su cultura. Esto se sintetiza en la promoción de la relación armónica que históricamente han mantenido con la naturaleza.

Como resultado de esta defensa incesante, vienen promoviendo una serie de instrumentos de planificación territorial, ordenación ambiental y desarrollo comunitario en los que la etnoeducación se constituye en el eje estructural de su proyecto de vida:

Cuyos propósitos están orientados a la administración, uso y defensa del territorio, bienestar comunitario a partir de las prácticas tradicionales según su cosmovisión, a la apropiación de su etnicidad con una autonomía responsable y al mantenimiento de las relaciones responsables y respetuosas por parte de las personas hacia la naturaleza y su vida social. (Asocasan, 2013, p. 7).

Dichos instrumentos son contruidos con la colaboración de los sabedores ancestrales, líderes comunitarios, las mujeres, los jóvenes y los mayores, a través de una metodología desde la cual se promueve la formación de ciudadanía participativa, democrática, y el uso y la propiedad colectiva del conocimiento. Esto posibilita la contribución de todos los miembros de la comunidad, a través del diálogo y el intercambio de saberes. Los principios y planteamientos filosóficos y políticos de estos instrumentos están orientados hacia la transformación colectiva de la realidad, la autodeterminación, y en respuesta a unos compromisos encaminados hacia el bienestar socioeconómico, el fortalecimiento de su identidad y autonomía en las decisiones que los involucren y que tengan que ver con la calidad y condiciones de vida de sus moradores manteniendo siempre la armonía con la naturaleza, especialmente cuando expresan:

Tanto los valores culturales como ambientales de la comunidad de Asocasan, y de su Territorio colectivo, son los criterios imperativos en los que se enmarcarán todos los programas y estrategias de intervención social en el territorio, acciones que se materializarán a través de planes y proyectos en el territorio. (Reglamento Interno de Asocasan, artículo 14).

Los planes y proyectos están encauzados hacia el logro de la (re) construcción y (re)valoración de los saberes ancestrales y cosmovisiones que fundamentan la tradición e identidad étnico-territorial de las comunidades de Asocasan, el reconocimiento y la realización de los derechos territoriales y el uso colectivo de los recursos naturales, como basamento esencial para establecer unas condiciones mínimas que garanticen la vida, el bienestar colectivo y la soberanía alimentaria. Desde esta óptica, confieren respuestas a la necesidad de fortalecer su autonomía, cohesión y autoidentificación como etnia. El plan de etnodesarrollo<sup>4</sup> Avanzando con Autonomía e Identidad Colectiva 2013-2016 (Asocasan, 2013), el Plan de Uso, Manejo y Aprovechamiento de los Bienes y Servicios Ambientales (PUMA), el Reglamento Interno de Administración, uso y manejo del territorio colectivo, y el Protocolo Comunitario Biocultural para el Territorio son formulados de manera participativa por las comunidades de los 21 consejos comunitarios locales, que responden a una visión de apropiación y desarrollo de su propia cultura (visión étnica), centradas en aspectos de socioeconómicos, explicitados en los campos ambiental y productivo y en formas de etnoeducación, dirigidas a todos sus pobladores. En síntesis,

4 Los planes de etnodesarrollo son elaborados por los consejos comunitarios y sus organizaciones étnico-territoriales, en ejercicio de sus derechos integrales. Forman parte de los mecanismos de planificación para la gobernabilidad y el control de dichos territorios, derivados del Decreto 1745 de 1995, que reglamenta el capítulo III de la Ley 70/93 o ley de comunidades negras en Colombia.

son instrumentos importantes con que cuentan las comunidades para garantizar en el tiempo sus recursos naturales y de lucha contra la actual crisis ambiental.

Los instrumentos de planificación territorial con que cuenta Asocasan, además de darle continuidad a esta visión étnica, expresan una noción de etnoeducación ambiental que, como campo de movilización educativa, sociocultural y política, está orientada hacia la protección de los saberes ancestrales garantes de la sostenibilidad ambiental del territorio colectivo, desde una concepción étnico-holística que hace que la acción pedagógica en su dimensión ambiental se vea reflejada en todos los ámbitos de la vida de las comunidades.

Una de las estrategias de dicha dimensión ambiental es impulsar la etnoeducación ambiental y la capacitación para el uso sostenible y la conservación, con la finalidad de despertar conciencia sobre los valores y funciones del bosque. Este, a su vez, es percibido como un componente vital para la dinámica socioambiental de las comunidades.

Desde esta perspectiva, y siguiendo a Arboleda (2015), la noción de etnoeducación ambiental constituye una posición que además de su carácter ético y político, involucra una corresponsabilidad con el planeta y un compromiso con las generaciones futuras, que para el caso de Asocasan se expresa en términos de una identidad cultural “armonizada” con la naturaleza; “clave histórica del sistema de pensamiento afrodiaspóricos de la región Pacífico” (p. 188), desde la cual se resalta la relación comunitaria con el entorno natural, lo que además implica una noción de territorio que refleja un sentido de pertenencia de las comunidades al medio natural que habitan y utilizan. Desde esta entidad también se promueven acciones que generan cambios socioculturales que favorecen la autonomía y autogestión por parte del colectivo comunitario de Asocasan, especialmente en sus prácticas productivas ancestrales.

## La dimensión pedagógica

Al volver nuestra mirada siguiendo una perspectiva intercultural, sobre un espacio de dominación, resulta sencillo imaginar, entonces, que dentro de un contexto de incertidumbre donde la supervivencia y el futuro eran inciertos, debieron emerger una serie de estrategias y habilidades de subsistencia —en especial, las prácticas productivas y los saberes ancestrales ambientales— que les permitieron tanto a las comunidades indígenas en primer lugar, como a las comunidades africanas esclavizadas en segundo, adaptarse y sobrevivir a estas condiciones particulares. Seguramente, la cotidianidad del Pacífico colonial propició una serie de intercambios culturales, producto de la reciprocidad y las

negociaciones cotidianas entre las costumbres indígenas y la tradición y espiritualidad africana, que derivaron en una cosmovisión negro-africana e indígena.

Este contexto de retenciones e intercambios debió acompañarse de un proceso pedagógico en donde los conocimientos, tanto de los indígenas como de los africanos, se juntaron dotándose de coherencia respecto a unas epistemologías que agrupan ancestros, palabra, flora y fauna, que al día de hoy constituyen formas muy refinadas de transferencia de conocimiento.

En los diferentes diálogos con los pobladores de Asocasan se resalta el hecho de que en su diario vivir el proceso educativo que ocurre de manera informal —si bien transcurre de modo reflexivo y preparado— se asume como una práctica natural, espontánea, existencial, vivencial, dinámica, auténtica y real, que durante siglos ha sido desarrollada dentro de sus familias y en sus comunidades a partir de la tradición oral. Asimismo, responde a una pedagogía de la oralidad, desde la cual los saberes, conocimientos y prácticas son transmitidos permanentemente de boca a oído y en el propio contexto territorial, incluyendo todos los demás sentidos:

El pescador enseña a sus hijos a tejer redes, echar la atarraya, usar el anzuelo y poner la Katanga; el minero enseña a sus hijos e hijas el arte de “miniari” con el cual pueden arrancarle a la tierra granos de oro, las mujeres enseñan a sus hijas a sembrar plantas de aliño, aromáticas, medicinales y alimenticias en la azotea, y enseña a preparar alimentos. Los médicos tradicionales adoptan hombres y mujeres jóvenes en sus casas para enseñarles el arte de curar con plantas, bejucos y lianas, y preparar botellas balsámicas. Entre la caza del guatín o la guagua, entre la siembra de arroz o la recolección de frutos silvestres, entre la pesca del sábalo o el mazamorreo en el río, entre la cocina o el arreglo de la azotea, se narran historias, mitos y leyendas en las que son transmitidos códigos de comportamiento que orientan el diario vivir de nuestras comunidades. (Entrevista etnoeducador Asocasan, agosto del 2019).

Para estas comunidades la pedagogía de la oralidad constituye una práctica educativa y didáctica no formal que ha estado presente durante siglos y representa una importante fuente de conocimientos y sabiduría, expresados en los saberes ancestrales ambientales que forman parte de la vida tradicional de las comunidades de Asocasan e integran el conocimiento más importante sobre su biodiversidad. En tal sentido, constituyen una educación ambiental propia de la cultura afro de Asocasan fundamentada en una “pedagogía ancestral ambiental” basada en el “enseñar-aprender a ser y enseñar-aprender haciendo”. Esta pedagogía ha hecho que en las prácticas de vida cotidianas se enseñen y aprendan los conocimientos y saberes ancestrales ambientales para relacionarse con la naturaleza, se aprendan y enseñen las prácticas tradicionales en lo agrícola, forestal, pesquero, minero, medicinal y gastronómico.



## Conclusiones

De los saberes ancestrales ambientales y prácticas de apropiación y uso sostenible de la naturaleza expresada por los pobladores de Asocasan en su vida diaria se desprenden una serie concepciones pedagógicas, ontológicas, epistemológicas, políticas y éticas que en el marco de lo conceptual y de lo teórico-práctico pueden permitir un mejor uso de los recursos del medio, o que, con base en ellos, pueden ser útiles en otras sociedades.

En tal sentido, el principal aporte de los saberes ambientales ancestrales en la dimensión política responde al hecho de que a través de ellos las comunidades de Asocasan de manera práctica responden a un modelo de (re)afirmación y (re)existencia que se ajusta a una concepción de territorialidad, expresada en unas prácticas de apropiación y usos responsables y respetuosos de la naturaleza, que constituyen lo esencial de su etnicidad. Su basamento político se sitúa en una cosmovisión ancestral a través de la cual no solo se materializan y concretan los planteamientos políticos de la autonomía, la gestión ambiental y la soberanía alimentaria, sino que configuran en sí mismos un medio esencial para conseguirlos.

El principal aporte de los saberes ambientales ancestrales de los pobladores de Asocasan, en lo concerniente a su dimensión ética, radica esencialmente en la importancia y el significado profundo que tienen los seres vivos no como organismos aislados entre sí, sino más bien relacionados y conectados de manera interdependientes, una especie de red formada por una multiplicidad de conexiones complejas y simbólica que orientan su relacionamiento con la naturaleza. Se trata de una ética de la vida, del cuidado que es resultado de una cosmovisión ancestral, que se expresa en actitudes, valores y prácticas esencialmente responsables, respetuosas y preservadoras de la naturaleza, de la selva húmeda tropical.

Las particularidades sociohistóricas, ambientales y culturales que rodean a los pobladores de Asocasan en su cotidianidad han condicionado el desarrollo de unas estrategias de supervivencia asumidas sobre la base de conductas, comportamientos y relaciones simbólicas propias de una etnicidad que, de manera natural, se encuentra marcada por las relaciones entre la naturaleza, la sociedad y el espíritu (ser). De este modo se configura una perspectiva étnica propia manifestada como sentipensamiento y esencia de vida, de la cual emerge la categoría de afroepistemología ambiental, desde la que se explica el qué y el cómo conocen la naturaleza, la sociedad y lo espiritual, tres nociones fundamentales de su vinculación con la naturaleza (territorio de vida), el pensamiento holístico y el equilibrio (armonía). Estas nociones conforman la base organizacional de su pensamiento afrodiaspórico, que tiene como propósito garantizar la pervivencia y conservación del “territorio de vida”; por consiguiente,

son la evidencia de posibilidades de una pedagogía favorecedora de las relaciones entre comunidad y naturaleza, que, como se mencionó más arriba, reconozcan las particularidades sociales, culturales históricas y políticas de la población afro del país y de la región.

La experiencia del Consejo Comunitario Mayor del Alto San Juan-Asocasan puede ser considerada como un proceso de educación popular ambiental que se recupera a partir de este proceso investigativo, y que se caracteriza por contar con elementos participativos e incorporar aspectos de pedagogía crítica basados en una práctica social de sujetos colectivos, que se asumen a sí mismos como parte de un todo, de una comunidad, en la que los saberes constituyen la riqueza sistematizada en conocimientos que gradualmente se complejizan.

Esta noción de educación popular ambiental toma forma en los procesos etnoeducativos visibles y vitales en las comunidades, en la comprensión compleja de las relaciones y vínculos entre lo ambiental y lo humano en el sentido cercano, familiar, espiritual y subjetivo, complementado con un sentido amplio y planetario.

Desde una perspectiva ontológica, los pobladores de Asocasan perciben el universo como una interacción constante entre seres materiales —naturales y sobrenaturales—, humanos y no humanos, vivos y no vivos que habitan la naturaleza, los cuales encuentran su lugar en la cotidianidad, donde se reproduce todo un sistema de significados sobre los cuales construyen su especial conexión con el ambiente de selva húmeda tropical naturaleza donde se inserta su territorio colectivo, el cual representa su espacio de vida, en donde lo sagrado y lo profano, su mundo y otros mundos, forman parte de una integralidad en la que el hombre y la mujer afro se encuentran inmersos en correlación y dependencia con el ambiente y con el mundo de lo divino o sagrado, es decir, una espiritualidad que se constituye en el eje fundamental en torno al cual giran todos los actos de su vida.

## Referencias

- Ángel, A. y Ángel, F. (2002). La ética de la Tierra. Ética y medio ambiente. En E. Leff, *Ética, vida, sustentabilidad* (pp. 12-26). PNUMA. Red de Formación Ambiental para América Latina y el Caribe.
- Antón Sánchez, J. (2015). El conocimiento ancestral desde una perspectiva afrodescendiente. En F. Álvarez, P. Chaverro y M. Oller, (ed.), *Amawta. Seminarios de investigación*. Quito: Instituto de Altos Estudios Nacionales. [https://www.researchgate.net/publication/280531118\\_Amawta\\_Seminarios\\_de\\_investigacion](https://www.researchgate.net/publication/280531118_Amawta_Seminarios_de_investigacion).

- Arboleda, Q. S. (2015). Etnoeducación ambiental en el Pacífico sur colombiano: política de vida en contextos de muerte. En C. Loureiro, C. Sánchez Pereira, I. Bello Accioly y R. Nogueira Costa (comps). *Pensamento Ambientalista numa sociedade em crise* (pp. 183-208). NUPEM/UFRJ.
- Arocha, J. (1993). *Los negros, expertos en bricolaje* [En línea]. <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/geografia/cpacifi2/46.htm>
- Arocha, J. (1999). *Ombbligados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. Universidad Nacional de Colombia, Centro de Estudios Sociales-CES.
- Asocasan, C. C. (2009). *Reglamento Interno de Administración, Uso y Manejo del Territorio Colectivo de la Comunidad Negra del Alto San Juan*. Aprobado en la asamblea del Consejo Comunitario llevada a cabo en el Consejo Local de Manungará (Tadó), el 3 de diciembre de 2009.
- Asocasan, PNUMA, IIAP y NJ. (2012). *Protocolo Comunitario Biocultural para el Territorio del Consejo Comunitario Mayor del Alto San Juan*. [www.pnuma.org/publicaciones.php](http://www.pnuma.org/publicaciones.php)
- Asocasan, C. C. (2013). *Plan de etnodesarrollo-Asocasan Avanzando con Autonomía e Identidad Colectiva 2013-2019*. Tadó.
- Asocasan, C. C. (2015). *El Plan de Uso, Manejo y Aprovechamiento de los Bienes y Servicios Ambientales (PUMA) del Consejo Comunitario Mayor del Alto San Juan (Asocasan)*.
- Berkes, F., Colding, J. y Folke, C. (2000). Rediscovery of traditional ecological knowledge as adaptive management. *Ecological Applications* 10, 1251-1262. <http://dx.doi.org/10.1890/1051-0761>
- Calixto-Flores, R. y Herrera-Reyes, L. (2010). Estudio sobre la percepción y la educación ambiental. *Tiempo de Educar*, 11(22), 227-249.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones Unaula.
- Escobar, M. (1990). *La frontera imprecisa: lo natural y sagrado en el norte de Esmeraldas*. Centro Cultural Afroecuatoriano.
- Escobar-Benítez, M. S. (2015). La dimensión ambiental de los saberes de la cultura afrocolombiana: una alternativa para re-pensar las relaciones con la naturaleza. *Educación y Ciudad*, 26, 51-64.
- Esteva, J. (2004). Trayectoria y principios centrales de la educación ambiental. En COEEO. *Estrategia de educación, comunicación e información ambientales de Michoacán*. Consejo Estatal de Ecología de Michoacán, Morelia.
- Fals Borda, O. (1978). *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla*. Tercer Mundo.

- Flick, U. (2009). *Qualidade na pesquisa qualitativa*. Artmed.
- Gadotti, M. (2002). *Pedagogía de la tierra*. Siglo XXI.
- González-Gaudiano, E. (1999). Otra lectura a la historia de la educación ambiental en América Latina y el Caribe. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 3, 141-148.
- González-Gaudiano, E. (2000). Complejidad en educación ambiental. *Tópicos en Educación Ambiental* 2(4), 21-32.
- González-Gaudiano, E. (2003). Educación para la ciudadanía ambiental. *Interiencia*, 28(10), 611-615.
- Haber, A. (2011). Nometodología payanesa: notas de metodología indisciplinada. *Revista de Antropología*, 23, 9-49.
- Leff, E. (2000). Pensar la complejidad ambiental. En E. Leff (coord.). *La complejidad ambiental*. Siglo XXI-PNUMA-UNAM.
- Leff, E. (2002). *Saber ambiental. Racionalidad, sustentabilidad, complejidad, poder*. Siglo XXI/UNAM/PNUMA.
- Mejía, R. (2011). Educaciones y pedagogías críticas desde el sur (Cartografías de la Educación Popular). Magisterio.
- Mosquera, S. A. (2000). *Visiones de la espiritualidad afrocolombiana*. Serie MaMawu., vol. 5.
- Núñez, C. (2005). Educación popular: una mirada de conjunto. *Decisio*, 10, 3-14.
- Oslender, Ulrich. (2008). *Comunidades negras y espacio en el Pacífico colombiano. Hacia un giro geográfico en el estudio de los movimientos sociales*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Icanh.
- Quijano, O. (2016). La conversación o el “interaccionismo conversacional” pistas para comprender el lado oprimido del [los] mundo[s]. *Calle 14*, 11(20), 34-53. <https://doi.org/10.14483/udistrital.jour.c14.2016.3.a03>
- Restrepo, E. (1996). *Economía y simbolismo del Pacífico negro* [trabajo de grado]. Medellín, Universidad de Antioquia, Departamento de Antropología.
- Reyes, J. (2010). Educación ambiental: rumor de claroscuros. *Los Ambientalistas*, 1, 6-19.
- Taylor, S. J. y Bogdan, R. (1992). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Paidós.
- Tréllez, E. (2000). La educación ambiental y las utopías del siglo XXI. *Tópicos en Educación Ambiental*, 2(4), 7-20.
- Tréllez, E. (2002). La educación ambiental comunitaria y la retrospectiva: una alianza de futuro. *Tópicos en Educación Ambiental*, 4(10), 7-21.

Walsh, C. (2002). La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador: reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento. En C. Walsh, F. Schiwy y S. Castro-Gómez (eds.). *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Abya Yala, UASB.