

Natalia Quiceno Toro¹

Embarcados por la vida: Luchas y movimientos afroatratoños en medio de la guerra en Colombia²

Resumen

El propósito de este ensayo es acercarnos a la forma como la gente afroatratoña experimenta los dilemas que debe enfrentar en su día a día en el encuentro con diferentes actores armados y la interlocución con programas y políticas de reparación. Dos aspectos que aparecen como dos lados de una misma historia, la que ellos llaman “la entrada de la guerra”. Abordar las formas como los afroatratoños se ubican frente a las situaciones concretas que son puestas en escena tanto alrededor de la construcción de la paz, como de la continuidad de la guerra, supone un acercamiento a sus cosmologías, prácticas y formas de vida, especialmente un acercamiento a lo que en el Medio Atrato se reconoce como “vida sabrosa”, y cómo ese trabajo cotidiano por hacer de la vida algo sabroso, atraviesa y es marcado por los debates y acciones concretas entorno a la búsqueda de la paz y/o la continuidad de la guerra.

Abstract

The purpose of this essay is to describe the way in which the “Afroatratoños” deal with the dilemmas of the simultaneous presence in their everyday life of armed actors

¹Profesora del Instituto de Estudios Regionales INER, Universidad de Antioquia. Estudiante del programa de Doctorado en Antropología Social del Museo Nacional. Universidad Federal de Rio de Janeiro.

² Este ensayo retoma aspectos desarrollados en la tesis doctoral en Antropología Social del Museo Nacional de la Universidad Federal de Rio de Janeiro “Vivir Sabroso: poéticas de las luchas y el movimiento afroatratoño. Bojayá – Chocó” la cual se encuentra en curso y cuenta con el apoyo de una Beca de estudios doctorales de Colciencias.

as well as justice transitional programs and policies. These two aspects appear as two sides of the same story, the one that they call “La entrada de la guerra”. To describe the way how “Afroatratoños” confront this situations is necessary to understand their cosmologies and ways of living, specially a close up to what it means the idea of “Vida Sabrosa” in the Medio Atrato region, and how their constant work to reach this ideal state is marked by debates towards peace and resistance practices against the war continuity.

Abuse is not sanctified by its duration or abundance; it must remain susceptible to question and challenge, no matter how long it takes.

Chinua Achebe, 2000:48

El medio Atrato es una región ubicada en el norte de Colombia, se extiende por territorios de los departamentos del Chocó y Antioquia en la extensa región del Pacífico Colombiano. Desde los años 90 estos territorios, reconocidos por la coexistencia y convivencia de siglos entre comunidades indígenas y comunidades negras, comenzó a ser protagonista en las dinámicas del conflicto armado colombiano, principalmente debido a los efectos de la entrada de los paramilitares por el bajo Atrato al departamento del Chocó y la actual transformación de diversos actores de los ejércitos ilegales en bandas y estructuras criminales asociadas a la minería ilegal y el negocio del narcotráfico.

En el Medio Atrato la continuidad de la guerra, de eventos y situaciones violentas, no se confronta solo con opiniones o testimonios, sino con acciones concretas: parar la canoa, no cruzar el río, encontrar un reten de hombres armados, no tener plátano ni pescado para comer, ver las calles solas y silenciosas. En este contexto, la guerra y la paz aparecen como horizontes de discusión simultáneos, algunas veces con temporalidades externas que pretenden colocar la primera en el pasado y la segunda en un futuro próximo.

El propósito de este ensayo es acercarnos a la forma como la gente afroatrataña³ experimenta esos dilemas que debe enfrentar en su día a día y donde el encuentro con los diferentes actores armados y la interlocución con programas y políticas de reparación, aparecen como dos lados de una misma historia, la que ellos llaman “la entrada de la guerra”. Abordar las formas como los afroatrataños se ubican frente a las situaciones concretas que son puestas en escena tanto alrededor de la construcción de la paz, como de la continuidad de la guerra, supone un acercamiento a sus prácticas y formas de vida. En este ensayo me concentraré en el lugar que el movimiento, el estar *embarcado*, tiene en las cotidianidades de esta región y las formas como su contrapunto, es decir, el estar *enmontando*, detener el movimiento, se ha convertido en una experiencia significativa que narra los efectos de la guerra desde la perspectiva de mis interlocutores afroatrataños.

La memoria, la guerra y la reconstrucción de la vida están asociados aquí a las prácticas y dilemas cotidianos, aquello con lo que la gente, de Bellavista, Pogue, Quibdó y los demás pueblos del Medio Atrato con quienes he trabajado, tienen que lidiar en el día a día. Como un problema que antes que pasar por la idea de la tragedia o el conflicto que acecha a una región, puede ser analizado desde lo que está generando. ¿Qué hace hacer o que impide hacer a la gente “la entrada de la guerra”? Como veremos en este trabajo, la perspectiva de los afroatrataños sobre los daños y experiencias causadas en medio de la guerra y el reto de reconstruir la vida y un horizonte de paz, colocan, sobretodo, un debate sobre la transformación de las relaciones que son establecidas entre territorio y vida, tal como es comprendida por ellos, donde cuerpos, plantas, ríos, santos, muertos y demás agentes están involucrados.

El texto está estructurado en cuatro partes, la primera realiza un contexto rápido sobre el impacto desproporcionado que la guerra en Colombia ha tenido para las comunidades negras y sus territorios. La segunda parte describe *la entrada de la*

³ En el medio Atrato mis interlocutores se refieren a sí mismos de muchas maneras. Es común el uso de términos como comunidad negra, campesino, chocoanos, atrataños, afrochocoano, afrocolombiano o afroatrataño. En este trabajo opto por el de afroatrataño porque sintetiza dos aspectos que son centrales en las formas como la gente hace la vida en esta región, su historia y sus territorialidades ribereñas.

guerra en la región del Medio Atrato y las experiencias asociadas a detener el movimiento o estar *enmontados*, la tercera parte recorre las formas de resistencia asociadas al movimiento, al *embarcarse*. Y para finalizar, la cuarta parte cierra con una reflexión sobre las singularidades de la memoria y las experiencias en medio de la guerra como retos para la implementación de perspectivas diferenciales en contextos de postconflicto.

Comunidades negras en medio de la guerra en Colombia

En Colombia se estima que un 10,5 % de la población se reconoce como negra⁴, de este porcentaje la gran mayoría está concentrada en áreas urbanas y en la región del pacífico. “El censo del 2005 arroja una población total para el país de 41.468.384 habitantes, de ellos el 10,5 por ciento, es decir 4.354.180 personas, se autoreconocieron como raizales, palenqueros, negros, mulatos, afrocolombianos o afrodescendientes, frente a un 3,4 por ciento de la población indígena”. (Arboleda, 2007, 216). En el departamento del Chocó que cuenta con 31 municipios y 471.605 habitantes, el 74% se reconoce como negro y el 11% como indígenas.

Las condiciones de marginalidad en relación con el resto del país, poco combatidas por las versiones multiculturalistas de la nación, se expresan en resultados como los que cita Mosquera (2009) del estudio del Departamento Nacional de Planeación y el PNUD sobre los logros de los objetivos del milenio en los diversos municipios colombianos. Allí, Mosquera evidencia como la región del Pacífico Colombiano posee las peores condiciones de vida del país, encontrándose 15 puntos por debajo del promedio nacional, “de 133 municipios de la región, 117 están por debajo del mínimo constitucional de 67 puntos del Índice de Calidad de Vida (ICV). Otra zona de mayorías negras, afrocolombianas y raizales, la región Caribe, es, según el mismo estudio, una de las regiones con las peores condiciones de vida después de la región Pacífica. Mantiene un ICV de 72 puntos, inferior al promedio nacional, estimado en 77 puntos” (Mosquera, 2009, 17).

Wouters (2001) argumenta que la intensificación de la guerra para el caso del Chocó

⁴ Los problemas de invisibilidad estadística de esta población ha sido detallada por varios autores y organizaciones del movimiento afro (Ver: PCN, 2008)

desde finales de la década del 90, especialmente la disputa entre guerrillas y paramilitares, no está asociada exclusivamente a una intensificación generalizada de la guerra en el país, sino también a una serie de intereses económicos, disputas por recursos naturales y grandes proyectos de desarrollo. Todo esto coincide con una fuerte intención de apropiarse de los territorios de las comunidades negras quienes con luchas de décadas y que con nuevas herramientas legales a partir de 1993 comenzaban a hacer efectivos sus derechos de propiedad colectiva de territorios ancestrales. En el caso del Pacífico sur, Restrepo señala que el incremento de los cultivos de coca y los planes de erradicación, han sido hechos importantes para comprender el incremento de la guerra en la región y analiza como esto ha tenido efectos negativos en los procesos organizativos de la región en términos del tipo de liderazgo, de las estructuras organizativas y del proyecto político (Restrepo, 2010).

De igual forma el trabajo de Nicolás Espinosa (2012), señala cómo las dinámicas del conflicto armado en esta región están relacionadas con la instauración de nuevos modelos económicos y el despojo de los pobladores locales. Este trabajo evidencia que la entrada paramilitar y las acciones subsecuentes estuvieron relacionadas u “orientadas a promover” proyectos económicos de agentes externos a la región. Así una de sus conclusiones es que entre las principales consecuencias que “las acciones paramilitares han dejado en el territorio tienen que ver con la instauración de un modelo de desarrollo económico que responde a intereses externos a la región y que se sustenta en impresentables crímenes de lesa humanidad” (Espinosa, 2012: 323).

Parece imposible, por lo tanto, desligar la guerra de aspectos como las economías extractivas, el narcotráfico y la articulación del Estado con negocios lícitos e ilícitos, que interesados en territorios como los del Pacífico colombiano, están desconociendo los pueblos que allí habitan y sus modelos propios de desarrollo y vida. Esta articulación de fuerzas ha desembocado en casos de extrema violencia como lo fue la masacre de Bojayá en el año 2002. Esto pone en evidencia una paradoja en un país que a pesar de que propone construir una nación pluriétnica y multicultural, en el momento de hacer efectivos los derechos, aparecen múltiples impedimentos que están asociados a marginaciones históricas y sistemáticas.

En Colombia la Ley 70 de 1993 reconoció los derechos de pertenencia de las

comunidades negras sobre sus territorios a través de una estrategia de titulación colectiva de territorios ancestrales. Esta ley ha sido considerada como “una de las reformas agrarias recientes más importante en América Latina (...) y una forma novedosa de reparación colectiva dirigida al legado de esclavitud..”. (Rodríguez y Lam, 2009, 3). Sin embargo, se ha señalado como una gran paradoja la situación que enfrentan estas comunidades, quienes con un reconocimiento formal del derecho de propiedad, autonomía y autodeterminación sobre sus territorios, experimentan la intensificación de las presiones sobre sus comunidades desde la guerra, las acciones de economías extractivistas y la presencia de narcotráfico; todos fenómenos articulados que se reconocen como fuerzas que impiden hacer efectivo aquello proclamado en la Ley 70 (Wouters 2001, Restrepo 2010, Arboleda 2007, Oslender 2002).

En el año 2009 en los autos 04 y 05, la Corte Constitucional colombiana señaló el “impacto desproporcionado” que han vivido las comunidades afrocolombianas e indígenas víctimas del desplazamiento forzado en el contexto del conflicto armado en el país. En estos autos la Corte resalta factores como: (i) una exclusión estructural de la población afrocolombiana que la coloca en situación de mayor marginación y vulnerabilidad; (ii) la existencia de procesos mineros y agrícolas en ciertas regiones que impone fuertes tensiones sobre sus territorios ancestrales y que ha favorecido su despojo; y (iii) la deficiente protección jurídica e institucional de los territorios colectivos de los afrocolombianos, lo cual ha estimulado la presencia de actores armados que amenazan a la población afrodescendiente para abandonar sus territorios. (Corte Constitucional 2009, En: Rodríguez, Sierra y Cavelier, 2009, 11)

A pesar de las diversas manifestaciones de la Corte, los esfuerzos y las acciones emprendidas por las instituciones siguen siendo precarias y en muchos casos inexistentes. En palabras de Arturo Escobar “La vulneración masiva de los derechos de las comunidades afrodescendientes, por otro lado, no está adecuadamente reconocida por las políticas legales y estatales, muchas de las cuales resultan inconstitucionales cuando se las mira a través de las diversas normatividades nacionales e internacionales” (En: Grueso y Galindo, 2011, 9). En lo que va del año 2014 varias organizaciones e instituciones han hecho un llamado urgente para analizar y atender, más allá de la ayuda humanitaria, regiones como el Pacífico Colombiano

donde los últimos 15 años la guerra continua agudizándose y transformándose.

En Julio del 2014, las organizaciones indígenas, afrodecendientes y las diócesis de Quibdó, Itsmina y Apartadó, se reunieron con los delegados de la oficina de la ONU para los derechos humanos y la defensoría del pueblo para elaborar un documento donde se le recordará al país y al mundo sobre la continuidad de la crisis humanitaria que vive el Chocó. Estas organizaciones resaltaron temas como la seguridad alimentaria, la inoperancia del sistema de salud, la persistencia de amenazas de diversos actores armados, la minería ilegal y la inexistencia de enfoques diferenciales en los modelos educativos, entre otros⁵.

Mientras se concluía este ensayo, la Defensoría del pueblo publicó un informe donde resalta que, a partir del análisis de cifras oficiales, es posible identificar que “los cuatro departamentos del litoral pacífico concentraron el 63,4% del desplazamiento por hechos ocurridos durante el año 2013, y el Chocó tuvo el 6,7% de las víctimas por este hecho victimizante” (Defensoría del Pueblo, 2014:10). Adicionalmente en un comunicado el defensor hizo un llamado a las instituciones del Estado para revisar su accionar en departamentos como el Chocó. Allí la defensoría apunta a las formas como el Estado constituye un actor que “revictimiza” a las poblaciones locales con la incompetencia, desinterés o incapacidad para atender sus necesidades:

“La vulnerabilidad de esos grupos étnicos, que representan el 96% de los habitantes del departamento, se ha visto agravada por la lánguida respuesta del Estado, que ha sido incapaz de reversar la crisis. Justamente, el defensor del Pueblo, Jorge Armando Otálora, acaba de firmar una resolución en la que denuncia graves falencias en las actuaciones de las instituciones encargadas de atender a la población. Una de las que sale peor librada es, paradójicamente, la Unidad de Víctimas, que según la Defensoría no ha avanzado en la realización de las consultas previas para definir con las comunidades la manera como

⁵ <http://www.semana.com/nacion/articulo/choco-esta-en-crisis-humanitaria/395103-3>

Visitado el 2 de Octubre de 2014.

serán reparadas colectivamente, lo cual “no responde a las necesidades urgentes de atención y reparación”⁶.

De otro lado, como lo señala el informe de la Procuraduría del 2007 citado por Grueso y Galindo (2011), más allá de las cifras, una de las formas más corrientes de victimización de los grupos étnicos en Colombia tiene que ver con el control territorial ejercido por los actores armados y las disputas de diversos ordenes a nivel local, lo cual “restringe la libertad de movilización, el acceso a los recursos de subsistencia y la conformación de redes alimentarias y cooperativas, así como a los requerimientos para la práctica de la medicina tradicional. La ocupación y militarización de los territorios étnicos, las desapariciones, las ejecuciones extrajudiciales y las detenciones arbitrarias, entre otras conductas” (2011, 35). Por lo tanto, la guerra y su degradación también está relacionada con la incapacidad política e institucional del Estado de proteger los derechos territoriales de las comunidades negras, amenazando el proceso adelantado por las organizaciones negras de la región y la efectiva implementación de los derechos consagrados en la ley 70 (Restrepo, 2010).

Esas disputas territoriales contrastan con las antiguas imágenes de esas zonas como lugares marginales, malsanos y con pocas posibilidades de acceso a dinámicas de “desarrollo” y procesos “civilizatorios” (Arboleda, 2007). Hoy, por el contrario, resultan “estratégicos para la economía lícita e ilícita del mundo. Coca, fumigaciones y palma africana para la producción de aceite se disputan los territorios, tráfico de armas y el avance de los megaproyectos completan un siniestro cuadro que en la práctica tiende cada vez más a arrebatar los territorios titulados a las comunidades” (Arboleda, 2007, 219).

AFRODES, organización que lucha por el bienestar y el reconocimiento de la población negra en situación de desplazamiento, señala que provocar procesos de desplazamiento forzado

“constituye una estrategia deliberada contra el pueblo afrocolombiano en su

⁶ <http://www.elspectador.com/noticias/judicial/el-estado-revictimiza-al-choco-defensoria-articulo-519900>. Visitado el 1 de Octubre de 2014.

conjunto, no se trata de una práctica que se oriente a vulnerar en forma individual los derechos de las personas que compartimos una condición étnica. La meta de los actores armados y los agentes económicos (legales e ilegales) consiste en desterrarnos de los territorios ancestrales o despojarnos del ejercicio autónomo de los derechos étnico-territoriales consagrados en las leyes y los instrumentos internacionales suscritos por el Estado colombiano” (AFRODES, 2009, 4).

Este posicionamiento da cuenta de la forma en que la guerra en Colombia ha tomado estrategias de exterminación de pueblos y comunidades enteras, para la apropiación de recursos y territorios estratégicos. Y evidencia las interrelaciones existentes entre la discriminación racial, la exclusión y procesos como el desplazamiento forzado, interrelaciones que perpetúan violencias y órdenes raciales excluyentes. (AFRODES, 2009, 1)

Aquí, los análisis de Mónica Espinosa sobre el genocidio también son centrales, en ellos se propone pensar los efectos, en el presente, de las violencias epistémicas configuradas durante largos procesos históricos. Esta autora aborda las estrechas relaciones entre colonialidad, modernidad y genocidio, revelando un “vínculo profundo, pero habitualmente silenciado, entre discursos y prácticas civilizatorias y valores genocidas” (Espinosa, 2007a, 273). El problema del genocidio está latente en la representación misma que se hace del indio o del negro, y es dinamizado por unas experiencias históricas de alterización, jerarquización social y exclusión. “El concepto de genocidio cultural (o etnocidio) no se refiere simplemente a asesinatos en masa, sino, sobre todo, al acto de eliminar la existencia de un pueblo y silenciar su interpretación del mundo” (Espinosa, 2007a, 274).

Por lo tanto, hablar de la guerra en Colombia como una forma de genocidio no significa exclusivamente demostrar con estadísticas la desaparición de un pueblo, significa también comprender la violencia simbólica que implica la constante violación de sus derechos, el irrespeto a sus formas de vida y la cooptación de sus libertades. “Más allá de sus manifestaciones observables, la violencia involucra, entonces, el problema implícito de nombrar, interpretar y silenciar la diferencia” (Ibid, 274). Para comprender las experiencias en medio de la guerra en el presente, en

el caso de las comunidades negras e indígenas, es clave repensar esa experiencia histórica de violencias superpuestas de las que habla Mónica Espinosa, pensar las taxonomías coloniales de inferioridad y su arraigo en situaciones de injusticia y desigualdad en la sociedad contemporánea (Espinosa, 2007a).

La guerra para las comunidades negras ha significado entonces no sólo desplazamientos forzados y despojo de tierras, también, la transformación de las territorialidades propias y de las relaciones que estas comunidades tienen con sus territorios ancestrales. Como lo recuerdan Grueso y Galindo “La violación del derecho al territorio y las consecuencias expresas en el desplazamiento forzado se traducen en altos impactos negativos para las comunidades negras por la relación establecida con el territorio como la base de su existencia y de la vida colectiva” (2011, 35). Para los afroatrateños, y podríamos decir los afrochocoanos en general, el territorio y las relaciones que con él se establecen a través del parentesco, el movimiento social, las prácticas religiosas, terapéuticas y las estrategias de subsistencia, constituyen elementos claves para el desarrollo y la creación de lo que ellos llaman “vida sabrosa”. Hacer de la vida algo sabroso implica entonces la posibilidad de establecer unas relaciones particulares con el territorio. Aquí nos concentraremos específicamente en el movimiento.

En lo que sigue nos detendremos en dos formas de describir la relación con el movimiento en las territorialidades afroatrateñas: el estar *embarcado o enmontado*. Analizar estas formas como las comunidades describen su relación con el territorio en tiempos de guerra nos permitirá evidenciar cómo, incluso en las estrategias o intervenciones que se proponen resarcir y reparar a las víctimas, muchas veces se acaban violentando las formas de habitar y los modos de vida de estas comunidades, sumando a violencias históricas y sistemáticas. En este sentido consideramos que la construcción de un enfoque claro de respeto por la diferencia y los modos de existencia de estas comunidades continua siendo un reto para las instituciones y organizaciones que se deparan con la implementación de políticas de justicia transicional y consolidación de un escenario de postconflicto.

Enmontados

Los afroatratoños dicen que el contacto con los forasteros que comenzaron a llegar con “la guerra” ha sido diferente al contacto con otro tipo de gente que ha llegado o ha transitado por sus territorios a lo largo de su historia. *Esa gente vino para quedarse*, así se refieren muchos de los afroatratoños a la guerrilla y la transformación de su presencia en la región a finales de los años 90 cuando la entrada de los grupos paramilitares por el bajo Atrato y la disputa por estos territorios entre diversos ejércitos se intensificó.

La presencia de *esos forasteros que llegaron para quedarse* ha implicado, entonces, grandes transformaciones para los afroatratoños, “*antes ellos transitaban por aquí, pedían algún favor, nosotros le dábamos agua o lo que fuera y seguían su camino, ellos no tenían nada que ver con nosotros*”⁷. Esa relación de distancia política permitía lidiar de cierta manera con esa presencia intermitente, así como con la presencia intermitente o la ausencia total de las fuerzas militares del estado. Hoy la historia es diferente, y es ahí en esa diferencia, en los efectos aparentemente menores, de una presencia e interferencia en las cotidianidades, donde la gente siente la presión más fuerte de la militarización de sus vidas y sus territorios, hasta el punto de decir que bajo esas condiciones ellos no están logrando ser más el pueblo que siempre han sido, sus vidas, las relaciones entre amigos, parientes, ríos y pueblos esta marcada por esa nueva presencia y esta atentando contra sus modos de existencia.

Diversos grupos hacen presencia en la región desde hace varias décadas, la más significativa es la presencia de las FARC. A partir de 1996 la presencia de las autodefensas transformó las dinámicas de disputa entre ejércitos legales e ilegales. Diferentes autores coinciden en señalar que la intensificación de la guerra en el Chocó esta fuertemente asociada a las políticas militaristas y de “combate a la guerrilla” impulsadas durante la presidencia de Alvaro Uribe, y su política de “seguridad democrática” inversión centralizada en el fortalecimiento del aparato militar, vínculos entre militares y paramilitares, comandantes vinculados con masacres, políticos

⁷ Las expresiones locales, transcripciones de entrevistas y conversaciones aparecerán en adelante diferenciadas en cursiva.

financiados por narcotraficantes y paramilitares, todo parte de ese escenario que configuran *los Armados* y donde la guerra no se ha traducido ni en mayor seguridad en términos de libre movilidad y acción, y mucho menos en términos de seguridad social⁸.

La presencia de *Los Armados* de diversa índole, ha impuesto nuevos ordenes políticos y sociales que chocan con los ordenes propios de las comunidades afrochocoanas, indígenas y mestizas de la región, modalidades de apropiación del territorio y relaciones de autoridad profundamente jerárquicas son dos de los principales elementos que han traído grandes consecuencias en las cotidianidades de los habitantes de esta región.

Lo que se viene experimentando la última década puede describirse como una “tensa calma” (Riaño y Baines 2011:10-11) donde aparentemente la presencia de fuerzas armadas del estado brindan seguridad en la región. Sin embargo lo que se ha visto es la continuidad de nuevas formas de violencia de estado, la continuidad de la confrontación entre diversos grupos y la transformación de las estructuras paramilitares en nuevos grupos armados al servicio del narcotráfico, la minería ilegal, los empresarios de Palma, entre otros⁹.

El caso del municipio de Bojayá y sus experiencias de violencia, despojo y desarraigo, ha sido presentado como un caso emblemático del horror de la guerra en Colombia, no sólo por las características de la región, el reconocimiento étnico de sus poblaciones y las características de extrema crueldad que identificaron la masacre perpetrada por las FARC en medio de enfrentamientos con los paramilitares el día 2 de Mayo de 2002, sino también por todos los procesos desencadenados después de dicho acontecimiento. Bojayá fue mostrado años después, con la llegada de innumerables procesos de intervención por parte del Estado y ONG’s, como un caso

⁸ Para un análisis más amplio sobre las dinámicas del paramilitarismo en la Región de Urabá y Chocó ver: Espinosa Nicolas, 2012. “Impactos del Paramilitarismo en la región de Urabá/Chocó. 1998-2006. Claves para la lectura de las afectaciones Colectivas”. En: Revista El Agora. Universidad San Buenaventura de Medellín. Vol 12, No 2. Pags 289-327.

⁹ Minería Ilegal controlada por actores armados es una de las realidades más complejas que enfrenta hoy todo el departamento del Chocó <http://sostenibilidad.semana.com/medio-ambiente/articulo/aumento-mineria-ilegal-choco-pone-jaque-situacion-region/31467>

de restablecimiento y reconstrucción ejemplar. Sin embargo, los mismos habitantes cuestionan estas clasificaciones desde sus experiencias presentes y sus memorias.

El municipio de Bojayá y, especialmente, su cabecera municipal, Bellavista constituye un contexto donde se conjugan experiencias límite de la masacre, el desarraigo y el retorno, debatiendo constantemente los sentidos asignados a dichos acontecimientos. En palabras de Gonzalo Sánchez, “La memoria de la masacre de Bojayá, ha sido convertida en un lugar significativo de la historia del conflicto colombiano y en cuanto tal es y seguirá siendo objeto de disputa” (Sánchez, 2010: 20).

El desplazamiento masivo de las poblaciones locales hacia la capital del departamento del Chocó y el posterior proceso de retorno de gran parte de las personas, constituyen procesos que marcaron la vida de estas personas, sus prácticas cotidianas, sus duelos, su relación con el territorio y su relación como comunidad.

“A partir del 11 de mayo todas estas comunidades decidieron desplazarse, primero hasta Vigía y Buchadó, y desde allí hasta Quibdó. En mayo de 2002, llegaron a la cabecera departamental alrededor de 5.771 personas en situación de desplazamiento forzado –equivalente a unas 1.744 familias-, provenientes tanto de Bellavista y Vigía del Fuerte, como de otros corregimientos” (Bello, 2010, 77).

El diseño del nuevo pueblo transformó de manera significativa el paisaje municipal y cambió la condición ribereña del pueblo. En el antiguo Bellavista, la cercanía al río permitía divisar el paso de las lanchas, la salida y llegada de la gente; el río era el lugar de encuentro, despedidas y recibimientos; era un eje de la vida comunitaria, como lo recuerda Bello el río «... constituye un elemento que brinda autodefinición, pertenencia y clasificación en las relaciones sociales y espaciales (...)» (Bello, 2010).

El río como eje de la vida social, como espacio simbólico fue también “desplazado” en la nueva configuración territorial. Como lo expone Anne Marie Losonczy en su etnografía, en la región existe un componente simbólico importantísimo asociado a la dimensión territorial de la ribera, el río es central en la forma de organización social

de los pueblos chocoanos (Losonczy, 1997). Estos elementos se traducen, posteriormente, en cambios radicales de las prácticas sociales y culturales y se conjugan además con una militarización de la vida cotidiana después del retorno. Prohibiciones de circulación por el río en ciertos horarios, lógicas de control de entrada y salida de productos y alimentos, la presencia constante de hombres armados en su territorio, han sido elementos destacados de esa militarización de la vida diaria .

El informe del grupo de Memoria Histórica de la CNRR, señala, de otro lado, como esa mudanza a un nuevo pueblo estuvo marcada por una gran cantidad de proyectos, obras e intervenciones, en su mayoría desarrolladas de forma descoordinada y descontextualizada. En consecuencia, el informe sobre la masacre señala que la dimensión de los daños culturales es central para comprender como ha afectado la guerra a las comunidades negras e indígenas de esa región, sus formas de vida y de resistir a amenazas históricas.

Bojayá y su pueblo nuevo

La creación del pueblo nuevo y la reubicación fueron motivo de polémica y conflictos desde el inicio. La gente recuerda que en la primera reunión que tuvieron con representantes del gobierno se propuso hacer un mejoramiento del pueblo de Bellavista, lugar donde había sido la masacre y que no había sido destruido por completo, a excepción de la iglesia, lugar donde cayó la pipeta. Los Bellavisteños cuentan que en ese momento fueron puestos en una encrucijada, la respuesta fue algo así como: en zonas de alto riesgo no pueden ser invertidos dineros públicos, así que la intervención debía ser la reubicación del pueblo a una distancia prudente del río para no ser alvo de futuras inundaciones. La gente de Bellavista dice que eso para ellos fue como que les dijeran “o lo toman o lo dejan” y aunque fue un tema bastante debatido, que hasta hoy continua siendo asunto de posiciones encontradas y desacuerdos, la gente de Bellavista aceptó.

En el 2007, se desarrolló un programa denominado “Reubicación con dignidad” por parte de la Presidencia de la República; en el marco de este programa, se reconstruyó en un nuevo territorio, al lado del cementerio, el pueblo de Bellavista. Los constantes incumplimientos en el proceso de reubicación y posterior consolidación del nuevo

pueblo, llevó a que los habitantes identificaran este lugar con el nombre de Se-verá, aunque este nombre entro en desuso, su sentido continua vigente después de 7 años de la gente haberse mudado al nuevo pueblo, un pueblo para muchos *incompleto, inacabado*.

El pueblo se dividió mas desde que fue la hora de venirse para aquí. Unos no querían venir hasta que no estuviera listo el hospital y el colegio como debía ser. Dicen que a los que se vinieron primero seguramente los presionaron o les dieron plata. Los que se quedaron resistiendo fueron objeto de la habladuría del pueblo. Finalmente la gente se vino cuando llego el invierno y la inundación y como se había predicho nunca se terminaron como debía ser ni el hospital ni el colegio.

Si bien es cierto que para muchos Bellavisteños ese pueblo representa una mejoría en sus condiciones de vida, tener una casa de material, calles de pavimento, servicios públicos aunque sea a medias, dan cierto sentido de *progreso* y distinción frente a los otros pueblos de madera en la región. Para otros, tener una vida con esos nuevos materiales, pero sin medios para la subsistencia es un absurdo, es un cambio que significa antes que un progreso un retroceso. Algunos dicen que *antes por lo menos había más comida, más abundancia*, ahora hay toda una inversión en la construcción de un pueblo completamente diferente a los de la región, pero muchos *pasan hambre* y pocos se sienten realmente como en casa.

Es algo difícil de describir, es como si tuvieran que estar aprendiendo a vivir una vida nueva, inventando negocios, cosas para vender, donde el dinero de repente se volvió el protagonista, y como dicen las mujeres *aquí lo que usted no compra, no lo tiene*. Algo que diferencia completamente la vida del antiguo pueblo, donde las relaciones de solidaridad, los intercambios y las estrategias de subsistencia proliferaban. Como cuenta uno de los mayores de Bellavista la gente en el pueblo ha pagado un precio caro por mejorar sus viviendas y las condiciones materiales del pueblo, unas cosas mejoraron pero muchas se perdieron:

Aquí el nivel de vida es otro, para qué decir, el nivel de vida mejoró diga usted en un 25 o 30%, pero se ha perdido más que todo la cultura, la, lo que

venía uno manejando, la canoa, el canaleta, la atarraya, los anzuelos, esta mujer que es, ella es muy pescadora, acá ya se olvidó eso porque la canoa le queda muy lejos. Antes se sentía como familiaridad, se sentía como familia. Nosotros cosechábamos arroz, pero nadie le pagaba un peso a nadie. Se cambiaba. Compadre usted qué día de estos va a trabajar: lunes, martes, miércoles; a bueno entonces yo cojo jueves, viernes y sábado. Entonces yo iba donde él y él iba donde mí. Y no sólo dos personas, en Puerto Conto hay gente que todavía maneja eso. Usted ve en Puerto Conto en tempo de cosecha y de un bote lleno de gente, como 60 personas van a trabajarle a una sola persona. La parcela queda lista y ya esa persona queda comprometida a pagarnos.

La abuela Paulina, mi principal anfitriona en el pueblo, cuida su nueva casa con mucho amor, dice que a lo que más le invierte su tiempo es al jardín, para por lo menos estar cerca de las plantas, a pesar de tener agua por días y un lavadero, recoge agua en grandes recipientes y lava su ropa sentada al lado de una ponchera, su rayo y su manduco¹⁰. A pesar de los dolores de reumatismo en su rodilla, todos los días baja a ver el río, y mientras estuve en Bellavista no paso un día que no me hablara de su antigua casa en pueblo viejo y de la casa de su infancia al otro lado del río: *una casa donde tenía 40 palmas de coco, caimito, aguacate, borojó, chontaduro, allá nadie pasaba hambre, mi abuela pescaba y mi papá cazaba, todos sembraban su arroz, su colino, caña y maíz... pero eso ya se acabó.* Con estas historias de Paulina aprendí a desconfiar de la narrativa oficial que plantea la pobreza como causa y no como consecuencia del conflicto armado, narrativa que abre paso a las salidas militaristas y la reproducción del ciclo de guerra.

Como recuerda uno de los líderes de COCOMACIA, el problema en Bellavista ha sido confundir la reparación con “cambiar el sistema de vida”

Es que vea, yo lo que creo es que a la gente le sembraron una cizaña ahí, de que la problemática había sido en Bellavista y había que quitar el pueblo de ahí, cambiarles el sistema de vida, pero la gente se... se emocionó con eso; y entonces le hablaban de un proyecto productivo por familia, le hablaron de

¹⁰ Instrumentos de madera para fregar la ropa y golpearla mientras se lava.

una vivienda digna, y cuando a uno le hablan de una vivienda digna tiene de todo, debe tener de todo... pero fue lo contrario, creo que mucha gente hoy en día en Bellavista se queja, porque la gente decía, bueno, en el viejo Bellavista teníamos la champa, teníamos la atarraya, teníamos los anzuelos cómo pescar, la canoa como ir a la ciénaga y allá tenían su piñalito, su platanito y todo. Yo creo que la gente se emocionó y eso entonces los hizo creer en el cambió de vida, y hoy en día la gente dice, bueno, la verdad es que esa no es la vida que nosotros creímos.

A pesar de todas las transformaciones que trajo la reubicación del pueblo de Bellavista, hoy la gente sigue mirando al río. Bellavista continua transformándose, no necesariamente desde planes o formas dirigidas. La orilla del río cada vez va tomando la forma de los pueblos ribereños, a un puerto nuevo construido con cemento y la mayoría de las veces solitario, se le suma un puerto espontaneo que surge en el barrio pueblo nuevo y que todos los días es testigo de la fuerza de la gente para continuar la vida. Los indígenas que viven en Bellavista por más que estén habitando casas aisladas del río no dejan de acudir a él todas las mañanas para sus rituales de aseo, la gente que quiere comer pescado, a un mejor precio, llega temprano en la mañana a encontrarse con sus vecinos mientras esperan a los pescadores que regresen de la ciénaga de Bojayá con su venta.

Paro Armado en Pueblo nuevo

Una cierta tarde, una indígena llegó al puesto de salud de Bellavista con heridas graves en la cabeza. Ella cargaba un bloque de madera con su marido que se resbalo ocasionando el triste accidente en su mujer. La joven que hacía su práctica como médica rural en Bellavista, única profesional encargada de atender a los habitantes del municipio, solo tenía a disposición para atender a la indígena los instrumentos precarios del puesto de salud. Si no trasladaban rápidamente a esta mujer para Quibdó o Medellín seguramente perdería la vida. Por esos días todo el Chocó se encontraba en medio de la incertidumbre y la tensión de un “paro armado” decretado por las FARC, las posibilidades de desplazamiento eran nulas y fue así como esta mujer indígena tuvo que ser trasladada a el hospital de Quibdó en un helicóptero de los militares.

Ya era el octavo día de paro armado, ninguna embarcación o cualquier otro medio de transporte tenía autorización de las FARC para transitar en la región. Las noticias decían que el impacto de este paro se había propagado por todos los ríos y carreteras del departamento del Chocó. Por esos días conversando con mis amigos de Bellavista, visitando sus casas, presenciaba como la tensión, el temor y la incertidumbre iban creciendo, los rumores de que el paro armado se extendería por una semana más, cada día se hacían más fuertes, ni las champas (embarcación más pequeña que recorre el río), ni los pescadores podrían moverse por el río, mientras tanto en la ciudad de Quibdó se declaraba toque de queda en los barrios, nadie podía estar en la calle después de las 9 de la noche.

Mientras crece la tensión, los rumores crecen igualmente, la gente no circula pero la información no para, los rumores viajan sin ningún obstáculo de un río para otro, de una comunidad para otra dispersando el terror. Se escuchaban historias de una canoa de indígenas quemados por “la loma del sapo”, otros contaban que “algo” había sucedido en la zona del río Opogadó, y a estas noticias, ante todo “inciertas”, se sumaban las noticias ambiguas de la televisión nacional que trasmitía la información sobre el paro armado hablado de la indiferenciable “zona rural del Chocó afectada”, lo que equivalía a no informar nada para la gente local y aumentar el estado de incertidumbre.

Cuando los rumores iban dispersándose, los efectos de estos se hacían sentir en la cotidianidad del pueblo. Por los días que el paro armado estaba por terminar, cuando ya escaseaban los alimentos y la “ración de plátano” había alcanzado más del triple del precio normal¹¹, la gente del pueblo vecino, Vigía del Fuerte, comenzó a decir que varias personas se estaban soñando que la guerrilla se tomaría el pueblo, lo que reactivaba, inevitablemente la memoria de la masacre del 2 de mayo del 2002 y las tomas guerrilleras del año 2000. Una mujer de Bellavista cuando se entero de este nuevo rumor me dijo: *“con esta situación, la cabeza se le va como creciendo a uno. Yo prefiero acostarme en la cama, encerrarme en mi casa y esperar a que la*

¹¹ Durante el paro una ración de plátano, 32 manos (64 unidades), llegó a valer 80 mil pesos.

situación mejore. Si alguna cosa va a suceder, mejor que me coja en la casa tranquila”.

Así, el rumor en un contexto de guerra, donde la movilidad y las prácticas cotidianas se ven alteradas, se vive como un efecto de propagación, que como las temperaturas van contagiando, dispersándose, hasta extenderse por diferentes lugares, personas y comunidades. Estos rumores, pero también los acontecimientos violentos y la presencia de los armados que atemoriza, dejan una especie de onda, de replica, que va propagándose, generando además un efecto temporal donde hay una especie de anticipación de lo que podría suceder, ante lo cual la gente constantemente expresaba: “no queremos otro 2 de mayo”.

Los rumores y el temor que circulaba durante el paro armado en el 2012 estaban acompañados de la transformación del paisaje que conlleva la falta de movilidad en esta región, hay un silencio total, no se escuchan motores en el río y en muchos lugares la música en espacios públicos desaparece, los puertos en las diferentes comunidades se paran y ya no hay circulación de comida y gente como cotidianamente sucede, algunas personas contaban que en pueblos cercanos de Bellavista se vieron avisos puestos por las FARC con alusiones a Bolívar, Manuel Marulanda y otros que decían "guerra, sangre y luto", seguramente avisos alusivos a la motivación de esta acción, ya que en el comunicado que se declaraba el paro, la guerrilla, manifestaba que se trataba del aniversario de su líder fallecido en el año 2008.

La tensión que se vivió durante el tiempo de paro armado generaba tal nivel de miedo y naturalización de la violencia que cuando en las noticias nacionales se informó que un importante jurista del país había fallecido, al día siguiente el rumor era que esta persona había sido asesinada en Bogotá. Una historia que recuerda la anécdota de un padre irlandés que compartió con la gente de Bellavista por los días del paro y nos contó que algún día en un pueblo, de los muchos que había recorrido de Colombia, una niña le preguntó por su mamá y él le contó que ella ya estaba muerta, la respuesta de la niña fue con la siguiente pregunta: ¿padre y cuando se la mataron?

Cuando ya estaba a punto de terminar el paro escuche a una persona del pueblo diciendo, *“bueno ya es justo... esa gente allá hace su plata, entonces ¿qué quieren? Que ellos gocen su riqueza allá y nos dejen a nosotros aquí con su pobreza”*. Un llamado a la distancia política que le permita al pueblo vivir libremente, negociar las diferencias y retomar sus prácticas cotidianas en el río, en las parcelas y en la selva. Porque como recuerda el señor Armando, *enmontados en el pueblo, hambre es lo que uno pasa*.

Así, estar enmontado hace referencia a la idea de estar “montados en los pueblos”, no tener la libertad de moverse para cultivar y trabajar, visitar parientes y continuar la vida sabrosa. Es una expresión diferente a “montiando” idea de ir al monte a trabajar, por el contrario montados o enmontados remite a la idea de quietud, falta de movimiento, ruptura de las conexiones constantes que hacen la vida de la gente afrotrateña, privación de la libertad. Así, liberar el territorio, desactivar las fuerzas que impiden el movimiento, parece ser, entonces, el llamado de los afrotrateños cuando emprenden sus luchas por la vida, cuando hablan de paz y de un territorio sin hombres armados.

Se levantó después de una semana el paro armado, una semana que para todos fue eterna, de nuevo sonaba música en el pueblo. Pero, de repente, pasó un avión rondando el pueblo, y la gente me explicó, *ese es el cafir*, hasta los niños ya diferencian los distintos tipos de aviones de guerra (el fantasma, la marrana, el cafir), la música siguió pero la gente decía *esto no esta sabroso no... alguna calentura sigue por ahí*.

En el caso de Bojayá estar enmontado aparece como un aspecto que narra tanto las experiencias entorno a las dinámicas del conflicto armado y las normatividades impuestas por *los armados*, así como un aspecto que acaba describiendo las consecuencias de un proceso particular de intervención con miras a la reparación y restablecimiento de la población después de la masacre del 2 de mayo. Detener el movimiento, como eje vital de las comunidades afrotrateñas parece ser entonces una característica tanto las prácticas asociadas al discurso de la paz como de las practicas asociadas al discurso de la guerra en la experiencia de la gente afrotrateña.

Para la gente con la que compartí su cotidianidad la guerra es una situación en medio de la cual la vida “continúa” a pesar de todo, en medio de la cual la gente reinventa, recrea y pone a prueba sus formas de lidiar con diferentes fuerzas. Para el caso de las comunidades afroatratañas como veremos en el aparte que sigue, las luchas por la vida y el territorio se tejen en una compleja relación con el movimiento, la posibilidad de estar embarcados, transitar el río, viajar de una comunidad a otra y de esa manera darle vida y fuerza a su propio movimiento social, la familia Aciatica o la COCOMACIA.

Embarcados

Es a partir de la titulación en 1996 que la organización de los años 80 llamada la ACIA (Asociación Campesina Integral del Atrato), toma la forma de Consejo Comunitario Mayor del Medio Atrato, COCOMACIA. Allí se encuentran agrupados hoy los 124 consejos comunitarios que hacen las veces de autoridades locales en cada una de esas 124 comunidades negras de la región. Este territorio colectivo tiene la particularidad de haber sido concebido y titulado desde la perspectiva de la cuenca del río Atrato, articulando espacios que aparecen divididos en el ordenamiento territorial de la nación como departamentos y municipios diferentes. Así, el territorio de Cocomacia, está ubicado en dos departamentos (estados) Chocó y Antioquia, y en cinco municipios, dos de Antioquia: Vigía del Fuerte y Murindó, y tres del Chocó: Quibdó, Medio Atrato y Bojayá. A su vez, este territorio fue dividido por la organización en 9 zonas, en su mayoría correspondientes a cuencas hidrográficas, con representantes en cada una, quienes a su vez conforman la junta directiva de la organización.

Un aspecto importante del trabajo de los líderes de Cocomacia tiene que ver con su identificación con la vida campesina. A pesar de cumplir sus tareas como líderes, muchas veces viviendo en Quibdó, la mayoría reconoce que siguen siendo campesinos, que en sus comunidades tienen “su colino, su champa y sus parientes”. La posibilidad de moverse constantemente entre los dos espacios, el de la ciudad y el campo, sigue activando esa idea de estar “embarcado” donde los chocoanos encuentran la vitalidad.

Eventos como los “encuentros zonales y las asambleas” han permitido relacionar más a la gente, al estilo de la movilización que estimula dentro de una misma cuenca o entre ríos más cercanos un velorio, una novena de muerto o una fiesta patronal; así mismo, las asambleas y los encuentros zonales “juntan” al pueblo, promueven que de cada comunidad o caserío se embarquen algunos representantes y lleguen para compartir y socializar preocupaciones y apuestas. Como cuenta Ereisa, líder de la zona 8, en el río Bojayá, estos espacios van integrando a los que empezaron a denominarse Consejos Comunitarios Locales después de aprobada la ley 70, no se trataba de pensar el Medio Atrato como un todo, sino de articular y que los problemas de un río o de una comunidad fueran de interés para todas las otras: *“Entonces inmediatamente si se le presenta un problema a usted, vamos a tratar todos unidos a ver cómo lo resolvemos o cómo se defiende la personalidad de cada uno, o la vida de cada uno de nosotros. Esa ha sido una de las experiencias valiosas”*. (Ereisa, entrevista noviembre, 2012).

Los comités zonales son una de las instancias organizativas de Cocomacia y reúnen a representantes de los consejos comunitarios de cada zona. Estos comités realizan los encuentros zonales que tienen lugar cada año para discutir los diferentes problemas e intereses de la zona. Cada tres años en ese encuentro zonal se convoca a elecciones para definir quiénes serán los candidatos para representar a la zona en la junta directiva. Con sus candidatos cada zona llega a la asamblea general trianual y participa de la votación general. Los encuentros zonales también pueden ser desarrollados de manera extraordinaria para tratar situaciones de emergencia que afectan a alguna comunidad, en caso de no resolver en esta instancia las dificultades, debe ser llevado a la junta directiva del consejo mayor o ser discutida ante la máxima autoridad que sería la Asamblea General. Esta dinámica que va constantemente de la instancia más pequeña, el consejo comunitario local en cada comunidad, a los comités y encuentros zonales que retoman esa pertenencia al río, hasta la asamblea general y la junta directiva con representantes de cada zona, está también acompañada por una serie de comisiones especiales que buscan trabajar temas transversales a todo el territorio. Estas comisiones son la de relaciones interétnicas, de género, autonomía y territorio, economía solidaria.

Para lograr el propósito de continuar conectando ríos y gente se requiere del compromiso y la disposición a viajar, a moverse por el territorio durante el trabajo organizativo. Esta condición la explican algunos líderes diferenciando las formas del trabajo comunitario, por el tipo de liderazgo asumido. Anibal de la comunidad de Puné distingue entre “líderes económicos” y “líderes comunitarios”. Los primeros serían los líderes de las cabeceras municipales, de las alcaldías, gente que trabaja como funcionarios públicos y que están supeditada a los favores que se deben con X o Y que votó por él, a las órdenes de un concejal o de un alcalde y que reflejan principalmente un interés personal más que colectivo. En el segundo caso, cita como ejemplo a los líderes de Cocomacia, esos serían los líderes comunitarios, *“el sentido familiar de este espacio hace que los líderes sean gente que está dispuesta a luchar sin depender de un sueldo o una posición o un reconocimiento. Hay veces ni el mismo pueblo de uno reconoce lo que uno ha luchado, pero eso es lo de menos, lo importante es el deber cumplido”* (Anibal, entrevista, septiembre 2012).

Para muchos líderes el compromiso se deriva de que la ACIA ha sido su principal espacio de formación, Ereisa describe la oportunidad de trabajar y hacer parte de Cocomacia como tener *“una buena relación organizativa, familiar y comunitaria”*. Existe un sentido de reciprocidad necesaria con estos espacios, pues fue allí donde ellos pudieron continuar su formación y extender mucho más las relaciones entre toda la región:

“la COCOMACIA es mucho lo que le ha dado a los pueblos Atrateños, al pueblo campesino. La Cocomacia ha sido como una escuela de formación, una escuela como uno dice “la universidad de la vida”, porque ahí todo el mundo ha tratado de educarse, todo el mundo se ha concientizado y como le digo, estar ahí es una experiencia maravillosa. Cuando yo estoy en los encuentros zonales yo digo, la Cocomacia ha hecho unos regalos muy grandes, porque nosotros hemos conseguido las relaciones, que es algo muy importante para uno. Porque hoy que estamos viviendo en un país de un desorden público, no es orden sino un desorden público. No es lo mismo cuando yo me transporto de aquí a Murindo, que hasta por el lado de Antioquia tiene relación la organización, y uno llega a cualquier pueblo y uno va con esa confianza de que en cada pueblo conoce uno a una persona y

otro lo conoce a uno, entonces ya uno se siente como seguro, no desprotegido sino con una seguridad.

Es una relación entre compadres y entre hermanos, porque eso ha sido como una familia. La Cocomacia no es como una organización, sino que es como una familia, porque todo el mundo siente el afecto, no solamente la relación, sino el afecto de una persona con la otra. Como en una familia hay problemas, pero igual se sienta uno, siempre hay una persona que diga, nosotros no podemos seguir con el problema, nosotros tenemos que sentarnos y ver como se arregla el problema. Así se maneja en la Cocomacia". (Ereisa, entrevista noviembre 2012)

Entonces quien está dispuesto a “embarcarse”, moverse, ir de una comunidad a otra sirviendo de puente entre campesinos, autoridades, entre campo y ciudad, es quien está comprometido porque se siente parte de la familia Aciatica. Esta idea del trabajo político y comunitario como movimiento, como extensión de las relaciones y como estrategia primordial para habitar el territorio y defenderlo, está plasmada en la estrategia de la “gira” y del “acompañamiento”, así como en las acciones concretas y movilizaciones como el Atratiando o la Minga Interétnica.

La gira en asocio con diversas organizaciones o instituciones es una de las estrategias y actividades cotidianas de los líderes de Cocomacia,. Constantemente Cocomacia está visitando las comunidades de los diferentes ríos, estas giras se hacen siempre con los representantes de la zona o la comunidad y tienen como fundamento la idea de que para implementar cualquier tipo de medida o política dentro de la organización ésta debe ser consultada y analizada desde el río, desde la comunidad. Cuando hay emergencias de algún tipo o denuncias desde alguna zona, se programan giras para visitar el territorio, ser testigos de la situación, acompañar y decidir qué medidas tomar. Así las giras son viajes, visitas narradas como embarcarse o “entrar y salir” de las comunidades y ríos, “entramos al bojayá” “nos embarcamos para el opogadó”.

El Atratiando y la Minga Interétnica, fueron dos espacios que retomaron el concepto de la gira para realizar grandes movilizaciones de resistencia ante el confinamiento y el bloqueo impuesto mediante presiones por los actores armados presentes en el

territorio. Para volver a ganar el río que poco a poco iban perdiendo, los afroatratoños deciden, de nuevo, embarcarse y resistir.

Atratiando: “por un buen trato en el río Atrato”

El atratiando de noviembre del 2003, fue una movilización impulsada por diferentes organizaciones, la Acia, la OREWA (Asociación de Cabildos indígenas Emberá Waunan), Ascoba (Asociación de Consejos Comunitarios y Organizaciones del bajo Atrato) y las diócesis de la región. Consistió en retomar el río realizando un recorrido entre la ciudad de Quibdó hasta Riosucio, trayecto que desde 1996 había sido bloqueado por la restricción a la libre navegación que se dio con la entrada de los Paramilitares (Gómez, 173, 2012), situación que afectó el contacto intenso que históricamente tenían las comunidades del Atrato con las regiones del Caribe y Urabá.

Muchos describieron el recorrido como una peregrinación por la vida y la paz, con participación de cientos de personas, algunos por momentos se sumaban a la caravana mientras otros, como es costumbre en el Atrato, recibían a los que llegaban en sus pueblos con grandes atenciones. Inspiradas en esta movilización, otras comunidades han querido desarrollar acciones similares por los ríos subsidiarios como “el bojayaciando” del río Bojayá, resistiendo a los paros armados y bloqueos que los actores armados continúan realizando, sin embargo no se han concretado hasta el momento.

En otras regiones del departamento se han replicado experiencias similares. Durante el mes de septiembre del presente año se llevó a cabo en la cuenca del río Baudó la movilización *Baudoseando*¹². De nuevo una forma de retomar los espacios arrebatados por la guerra y los armados, re-habitar el río y reactivar el movimiento, estrategias fundamentales para la creación de “otros modos posibles” de resistir y hacer política en territorios sitiados por el terror.

¹² Ver: <http://www.tierradigna.net/index.php/nuestro-trabajo/47-defensa-territorial/pesca-artesanal/documentos-p/pd-p/142-encuentro-multi-actor-en-baudo-choco>

<http://www.elespectador.com/noticias/nacional/no-cesa-guerra-baudo-articulo-510728>

Minga Interétnica

Del 28 de Abril al 2 de Mayo del 2005, se realizó en el municipio de Bojayá la Minga Interétnica, tres años después de la Masacre el territorio estaba bajo “la protección” del Estado con los Militares pero las amenazas continuaban y en muchos casos se incrementaron. Entonces desde Cocomacia y la comisión de Vida Justicia y Paz de la diócesis se propone realizar una Minga Interétnica, que recorra todo el territorio e identifique la situación vivida por los habitantes de los ríos, algunos de ellos ya en situación de desplazamiento y otros bajo fuertes amenazas.

La Minga hace referencia a una forma de trabajo colectivo, donde se establecen alianzas para la realización de una tarea específica. En este caso el objetivo era hacer presencia en los diferentes ríos, visitar los caseríos que estaban abandonados y por medio de estos recorridos o giras, identificar la situación de cada río y cada caserío, en suma, la minga confrontaba de manera directa las formas de desplazamiento, bloqueo y confinamiento, haciendo efectiva la posibilidad de recorrer, visitar y apropiarse del territorio en medio de las amenazas. Estuvo conformada por 9 comisiones, cada una de ellas encargada de visitar y recorrer una zona:

Comisión	Río	Comunidades
1	Opogadó	Bocas de Opogadó, Mesopotamia, Egoroquera, Union Baquiaza, Nueva Playita, Villahermosa, Playita Vieja
2	Napipi	Napipi, boca de Napipi, Carrillo y Union Cuiti
3	Cuía	Hoja Blanca, Punto Cedro, Punto Alegre, La escolita y la loma
4	Chicue y Pichicora	La loma, Guayabal, Peñita, Lana y Pichicora
5	Pogue y Tugena	Santa Lucia, Tugena y Puerto Antioquia
6	Uva y Alto Bojayá	Salinas, Charcogallo, Mojaudño y Nambua
7	Buchado	Amparadó, Jejenadó y Partadó
8	Bojayá	Pogue, Pierda Candela y Sagrado corazon de Jesús
9	Bojayá y Cuía	Cuía, Caimanero y la Loma de Bojayá

Con la estrategia se evidenció la territorialidad articulada a través de las cuencas de los ríos y un aspecto central de la acción colectiva fue la alianza afro indígena, porque

se pensó la defensa del territorio como un trabajo que une a los dos grupos. Aquí lo importante eran los ríos, las comunidades, la gente.

La minga interétnica también fue una forma de conmemorar los tres años de la masacre, así después de recorrer el territorio los líderes y las diferentes comisiones rechazaban la continuidad de las diferentes formas de amenaza vividas desde antes del 2002 y que aún permanecían. Embarcados por los diferentes ríos hacían igualmente una lectura sobre la temporalidad de la guerra que contrastaba con la presentada por el Estado, donde “presencia militar” se traducía en seguridad y restablecimiento para la población. Esta forma de conmemorar recorriendo el territorio es propia de la gente afrotrateña y como vimos desde el inicio de este capítulo, es en el viaje, en la gira, en el recorrido, donde convergen las formas de resistencia de este pueblo.

Los ejemplos citados evidencian cómo las luchas de los afrotrateños están asociadas al movimiento, a la posibilidad de recorrer, habitar y transitar por el río: embarcarse. El río es parte integral de la territorialidad afro en esta región, actúa como puente, como circuito que articula e integra una extensa red de relaciones. Es en suma, uno de los principales agentes en la vida y lucha afrotrateña. “El río se halla dentro de la categoría de lo viviente; para el pensamiento negro es la expresión paradigmática del movimiento en el universo natural, es como la condición práctica de desplazamiento en el orden cultural” (Lozonczy, 2007, 157).

En esta misma línea expuesta por Lozonczy, Ulrich Oslender analiza las formas de movilización social y política por la defensa del territorio desde una perspectiva socio espacial, acuñando el concepto de “espacio acuático” para describir la centralidad de los ríos y cuencas hidrográficas durante todo el proceso organizativo y de movilización en las comunidades negras. Oslender muestra cómo las configuraciones del espacio generadas a partir de las cotidianidades de las comunidades negras informaron e inspiraron el proceso de organización política en la región (Oslender, 2002, 89). Por lo tanto es importante, como hemos visto, asociar estas formas de movilización no sólo a una coyuntura política de reconocimiento étnico, sino también a todo un sistema de relaciones ya establecidas a través de los lazos y estructuras de parentesco, que permiten la actualización o despliegue de otras formas de conexión,

relación y por tanto, de asociación para la resistencia y la lucha por sus territorios. Así las territorialidades asociadas al río para estas sociedades estructuran sus formas de vida. El río es el camino, el viaje, el espacio público, uno de los espacios de subsistencia, el río es vida e historia.

Las modalidades en las que la ACIA está siempre creando nuevas posibilidades de resistencia, están fuertemente asociadas al movimiento, a la posibilidad de transitar y establecer relaciones entre ríos y gente. A pesar de la guerra y de que los modelos de desarrollo extractivitos amenacen esta modalidad de la política, la gente sigue en movimiento, siguen “embarcados” defendiendo la vida y el territorio, y siguen agenciando la fuerza que les da pensarse, hacerse y sentirse “como una familia”.

El movimiento como parte de una territorialidad propia de las comunidades afrotrateñas, es un elemento primordial en las formas como se hace la “vida sabrosa” pero sobre todo es una modalidad clave para comprender la política y crear modos de resistencia. Si bien, aquí no abordaré la estrecha relación que existe entre territorialidades y memorias afrotrateñas, considero importante concluir este ensayo llamando la atención sobre la necesidad de reconstruir y abrir la discusión a las temporalidades que emergen cuando la población afrocolombiana discute y analiza el lugar de sus comunidades en medio de la guerra en Colombia.

Tiempos y Territorios en los horizontes de paz

Hablar de las experiencias de las poblaciones negras en Colombia en el presente, remite a dimensiones temporales y espaciales particulares. A una profundidad histórica de las experiencias traumáticas que estas poblaciones han vivido y así lo resaltan activistas, líderes y académicos a la hora de hablar de reparación desde una perspectiva afro o indígena. Por ejemplo, en el texto “memorias en tiempo de guerra” elaborado por el grupo de Memoria Histórica de la CNRR (2009), sobre iniciativas locales de Memoria, se destaca un aparte sobre el Proceso de Comunidades Negras, y su “memoria renaciente”, allí se proponen relaciones entre las prácticas de remembranza, políticas de la identidad y movilización política en el caso específico del Movimiento social PCN, Proceso de Comunidades Negras. Este movimiento ha

propuesto prácticas alternativas de resistencia y de memoria en medio del conflicto armado. Para el PCN la memoria tiene una dimensión de larga duración, donde la trata transatlántica también es mapeada dentro de una larga historia de eventos violentos que han impactado a la gente negra en diversas regiones. (CNRR, 2009).

“A partir de esta extensa línea de tiempo, las luchas actuales de las comunidades afrocolombianas están en conexión con la memoria histórica del proceso de esclavización. Esta concepción de su lucha histórica, como ellos la llaman, deja ver formas específicas de relacionarse con el pasado, el presente y el futuro, permitiendo la conjunción y disyunción de múltiples temporalidades. Paralelamente, ello permite comprender desde dónde y por qué razones las comunidades afrocolombianas están proponiendo otros significados sobre memoria, justicia, reparación, reconciliación y perdón” (CNRR, 2009, 155).

Así, cuando las comunidades negras describen su experiencia de desplazamiento forzado se reactivan memorias de la experiencia de desarraigo de África hacia tierras americanas en el siglo XVII (CNRR; 2009,160), las memorias de una reconstrucción a partir de nuevos sentidos de pertenencia y de la invención de un mundo en común en un nuevo territorio.

Esta memoria resulta importante, no sólo para comprender los sentidos que estas comunidades asignan a conceptos como los de reparación, violencia, desarraigo o víctima, sino también porque es desde su sentido particular del tiempo y el espacio, sus experiencias alrededor de la memoria, el pasado, la reconstrucción de la vida en un nuevo territorio y la construcción de un sentimiento compartido (Mintz, 2003), desde donde se anclaron los movimientos políticos por el reconocimiento como grupo étnico dentro del concepto de nación debatido en la constitución de 1991.

Al articular las memorias históricas con las memorias de la violencia contemporánea, el PCN propone una temporalidad histórica de larga duración y establece un hilo de continuidad directa entre las memorias más recientes de la violencia y la memoria ancestral. (CNRR, 2009, 162). En palabras de la investigadora Catalina Cortes:

“Al conectar las luchas del presente con la memoria histórica de la trata

transatlántica, el PCN está proponiendo otras narraciones sobre reparación, no sólo dirigidas hacia el futuro, sino también, como Fanon (1967) argumenta, proyectadas hacia otras relaciones con su pasado. Estas prácticas de reparación no sólo están impidiendo la invisibilización de la sangrienta guerra civil hoy en día, sino al mismo tiempo la invisibilización de la violencia histórica y los espectros coloniales que siguen operando en la vida cotidiana” (Cortes, 2007, 169).

En esta misma línea de pensamiento, en Octubre del 2005 se llevó a cabo en la ciudad de Cartagena el primer encuentro alrededor del tema de las reparaciones desde una perspectiva afro, la conferencia “Afro-reparaciones: Memorias de la esclavitud y la Justicia Social Contemporánea” que recogió diversas voces de académicos, líderes y comunidades. Posteriormente, en las memorias del evento, se plasmaron intensos debates sobre las concepciones de reparación, memoria, discriminación, conflicto armado, entre otros.

Estas memorias proponen una mirada desde las poblaciones afrocolombianas a la perspectiva reparativa. Una perspectiva reparativa más compleja, que reconoce la memoria de la esclavitud como una experiencia límite vivida por los ancestros de las poblaciones negras del presente y que historiza el racismo estructural y las relaciones de discriminación racial que se expresan en fuertes desigualdades en las regiones con predominio de población negra en Colombia. Propone debates asociados al tema de las Memorias de la Esclavitud y las reparaciones históricas y contemporáneas para la población negra, afro y raizal de Colombia (Mosquera, 2009).

En una crítica a las políticas multiculturalistas, Mosquera evidencia como la “acomodación de las diferencias” no puede convertirse en una estrategia para borrar el pasado, que deshistoricice el origen de las diferencias mismas y en ese sentido da un lugar central a las memorias de la esclavitud y los debates sobre la justicia reparativa en el mundo afrocolombiano (Mosquera, 2009).

De esta manera, en sintonía con la propuesta de Vergara (2011) es evidente la necesidad de cuestionar categorías generales como las de transición, reparación, reconciliación, memoria e incluso paz, a la hora de pensar la implementación de

políticas asociadas a la justicia transicional en territorios de poblaciones afrocolombianas. Como la autora plantea, la racionalidad de estas categorías, en muchos casos contribuye a dar continuidad a la explotación y pillaje de estas poblaciones. Como es evidente en el caso del pueblo de Bellavista en Bojayá, las políticas que han propuesto la reparación e indemnización por los daños, en muchos casos han ocasionado transformaciones más profundas y amenazas a los modos de existencia afroatrateños que la misma violencia de las armas.

“For the case of Bellavista, revealing the roots of the history of land dispossession in the Bajo Atrato River region offers historical patterns of colonial capitalism, racial exploitation, as well as social mobilization for decolonialization, to comprehend current violent events such as massacres, massive evictions, and claims of land ownership by foreigners with false documentation” (Vergara, 2011:15).

Los habitantes de Bellavista, cabecera municipal de Bojayá, resaltan como las intervenciones del estado después de la masacre y los efectos que las mismas han tenido dan cuenta de un proceso de transformación intenso, de las formas como se propone una reparación “transformadora” en el sentido de mejorar las condiciones de vida previas (consideradas como pobres, atrasadas) pero que finalmente acaban implicando la instalación de otras formas de vida, de ideas de progreso, desarrollo asociadas al concreto, la circulación de dinero y mercancías, donde los debates y procesos adelantados por las mismas comunidades sobre sus propias perspectivas de futuro y desarrollo brillan por su ausencia. Así, toda la intervención en Bellavista a través de la idea de reparación, reubicación, restablecimiento, ha estado asociada a una gobernabilidad de este territorio y su población transformando sus cotidianidades a partir de lógicas de bienestar ajenas a estos pueblos.

El análisis que una de las mujeres de Bellavista hace sobre la situación de violencia y guerra que ha vivido el Medio Atrato y su sentencia de que “el desarrollo con sangre no es bueno” evidencia la relación entre las ideas de desarrollo, la introducción de otras formas de vida por medio de la guerra. Una violencia que no es solo epistémica en el sentido de desconocer formas alternativas de relacionarse con la naturaleza, de

vivir y subsistir en un territorio, sino también violencia física contra unos cuerpos y territorios específicos.

No se trata entonces de negar la necesidad que muchas comunidades afrotratañas tienen de servicios básicos, escuelas, centros de salud, sino de resaltar que cada uno de esos servicios debe contribuir al bienestar de los afrotrataños tal como ellos lo entienden, no un bienestar comprendido bajo la lógica del consumo y el dinero que ha venido instalándose en el nuevo modelo de vida instaurado en el pueblo de Bellavista, como lo describen sus habitantes: *el problema aquí es que lo que no se compra, no se tiene*. La pregunta es entonces ¿para qué un acueducto moderno al tiempo que se contaminan ríos cristalinos con mercurio por la minería y se adjudican títulos para la explotación minera a las multinacionales? Tal vez, el problema tenga un orden diferente, las necesidades que el pueblo tiene ahora no son necesariamente las provocadas por una “ausencia histórica del estado” sino más bien las necesidades provocadas por los efectos de una presencia particular que ha dejado a su paso el despojo, no solo de territorios, sino de modos de existencia que hoy siguen resistiendo para, como dicen los Bojayaceños, seguir siendo lo que somos.

Así, en tanto las violaciones tienen un carácter colectivo, histórico y particular, las formas de reparación y comprensión de las mismas deben partir de la perspectiva de estos pueblos. De nuevo, la Corte Constitucional en sus autos 04 y 05, resalta que las reparaciones a los pueblos indígenas y comunidades negras deben partir de (1) un análisis de las violaciones desde la perspectiva del grupo étnico afectado, (2) considerar las injusticias históricas sufridas a raíz de la discriminación racial y étnica, así como el impacto persistente de tales injusticias, (3) ser consultadas con los grupos étnicos afectados, que, a su vez, deben tener algún nivel de control sobre su implementación, (4) considerar la dimensión colectiva tanto de la violación como de la reparación, (5) basarse en el respeto por la identidad cultural del grupo étnico como colectividad, (6) orientarse a las necesidades del grupo, tal como las define el mismo grupo y (7) tomar en cuenta la importancia especial que tiene el territorio para los grupos étnicos, lo que implica una preferencia por la restitución como forma de reparación. (Corte Constitucional, en Rodríguez y Lam, 2010, 32).

Las formas propias de comprender las temporalidades de los eventos violentos ponen, entonces, al territorio como eje para reconstruir las memorias de la gente negra, el lugar donde se conjugan explotación y emancipación. Así, la dimensión territorial en la experiencia histórica de las poblaciones negras también constituye un elemento vital en el quehacer cotidiano y en las memorias de estas poblaciones, es “lugar desde el cual se construye un sentido rico y complejo de su pasado, presente y futuro” (Bello, 2010, 133). La relación con el territorio es vista entonces desde una perspectiva histórica, sagrada y simbólica. Por ello, para las comunidades negras existe una responsabilidad con el territorio donde viven los ancestros, habitan espíritus de poder que cuidan, preservan o cumplen funciones particulares (Bello, 2010, 119).

Como lo evidencian los debates que se dieron alrededor de la ley de víctimas (1448 del 2011), las organizaciones del Chocó han adelantando una discusión sobre lo que para ellos significa ser víctimas del conflicto armado, cuestionando la homogenización de este concepto y resaltando las especificidades tanto históricas como regionales de las pérdidas y violaciones que las poblaciones han sufrido en medio de la guerra. Dentro de los elementos que estas organizaciones señalan, está la consideración de la reparación como la garantía al derecho de la auto determinación como pueblos: “Para nosotros sólo es posible tener reparación cuando volvamos a vivir según nuestro pensamiento, experiencia y conocimiento ancestral, pues de ello depende nuestra existencia y desarrollo propio” (Organizaciones del Choco. 2011). En esta concepción de la reparación están en juego las posibilidades de disfrute y control del territorio, la movilización con libertad, el ejercicio sin temor de las formas de organización social y política propias, y el respeto por las prácticas y valores culturales. Un elemento central resaltado en este comunicado tiene que ver con la ampliación del concepto de reparación más allá de la idea de restaurar las cosas a su condición de normalidad, en tanto esa condición de normalidad en muchos casos lo que expresa son formas de marginación y exclusión histórica de estas poblaciones y territorios.

Finalmente el comunicado señala el tema de tierras y territorios, hablando de un proceso de saneamiento y un gran reto a la hora de la restitución de tierras en el caso de las comunidades negras. El saneamiento hace referencia a la intromisión de

multinacionales y demás actores que limitan el uso y disfrute de sus territorios, resaltando la necesidad de culminar de una vez por todas, la titulación colectiva emprendida a partir de la reglamentación de la Ley 70 de 1993 y que aún no ha culminado.

En todo este debate se evidencia una gran dificultad para definir lo que sería un enfoque diferencial; enfoque que es demandado desde múltiples escenarios, y a la hora de ser puesto en marcha no logra concretarse. Así, tanto este comunicado, como los autos 04 y 05 del 2009 de la Corte constitucional, coinciden en señalar la preocupación por una ausencia de enfoques que reconozcan las experiencias, demandas y realidades particulares de los pueblos indígenas y negros en medio de la guerra y posibles procesos de reparación y restablecimiento.

En territorios como el Medio Atrato vemos que las formas como el Estado interviene y busca resarcir los daños causados por la guerra, es proponiendo lo que Isabelle Stengers (2011) denomina *Alternativas Infernales*; la gente demanda hospitales, centros de salud, programas educativos, alternativas de saneamiento básico y vivienda, pero la respuesta siempre llega antecedita por la intervención militar y las consecuencias que esto tiene en territorios aún en disputa y con la presencia de diversos actores del conflicto, es decir, la militarización y transformación de sus territorios en escenarios de confrontación. Así, la experiencia del Estado para las comunidades del Medio Atrato, ha estado y sigue estando principalmente mediada por la guerra y por su “presencia” como un actor más de la misma.

Los debates sobre reparación y restablecimiento de estas comunidades ponen entonces en el centro cuestiones sobre la autonomía y las alternativas a los modos de existencia basados en el consumo, el extractivismo y el desarrollismo. Como lo recordó el líder Richard Moreno, en el foro de Acuerdos Regionales para la Paz, realizado en Quibdó en Agosto del presente año, si bien el gobierno planteó que el modelo económico del país no estaba en negociación en la Habana con las FARC, construir paz y horizontes de postconflicto desde las regiones, implica pensar los modelos de desarrollo diferentes que allí se han configurado y que han resistido a las dinámicas extractivistas. Recordar que planes de vida y planes de etnodesarrollo son ejes centrales para la discusión de una paz con perspectiva regional y territorial es

entonces una manera de plantearle retos a las dinámicas de negociación y los efectos que, se espera, logre tener en regiones como el Pacífico los diálogos de paz que hoy se adelantan en Colombia.

La demanda de respeto a la autodeterminación, debería propiciar reflexiones sobre lo que significa recuperar las fuerzas de la vida para los pueblos afrocolombianos, sobre las formas cómo se van a construir futuros planes de reparación colectiva y caracterizaciones de los daños causados por la guerra. Si el horizonte no es “insistir en lo propio” como lo recordó alguna vez el antropólogo chocoano JhonAnton Sanchez (2004), sino transformar los territorios en los focos del “progreso” y el “crecimiento económico” para hacer de sus poblaciones los futuros obreros de las multinacionales, muy seguramente poco tendremos de reparación.

Referencias

Achebe Chinua, 2000. *Home and Exile*. (United States of America. Anchor Books).

AFRODES, 2009. *Los Derechos Humanos en los Afrocolombianos en Situación de Desplazamiento Forzado*. Informe presentado al Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD) en su 75 Periodo de Sesiones en que se considerará el Informe presentado por el Estado Colombiano. Bogotá.

Arboleda Quiñonez Santiago, 2007. “Los afrocolombianos: entre la retórica del multiculturalismo y el fuego cruzado del destierro” en *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*. Vol. 12, No.1, pp. 213–222.

Bello Martha Nubia, 2010. *Bojayá: La Guerra sin limites*. Grupo de Memoria Histórica. (Bogotá: Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación Ediciones Semana).

CNRR, 2009. *Memorias en Tiempo de Guerra. Repertorio de iniciativas*. Grupo de Memoria Histórica. (Bogotá: Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación CNRR).

COCOMACIA, 2011. *Informe de la Gira por el Rio Atrato*, Junio de 2011. Documento enviado vía mail por COCOMACIA.

Defensoría del Pueblo, 2014. *Crisis Humanitaria en el Chocó. Diagnostico, valoración y acciones de la Defensoría del Pueblo*. (Bogotá: Imprenta Nacional).

Espinosa Mónica, 2007a. *Ese indiscreto asunto de la violencia. Modernidad, colonialidad y genocidio en Colombia*. En: Castro-Gómez Santiago y Ramón Grosfoguel (comps.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar).

Espinosa Mónica, 2007b. “Memoria cultural y el continuo del genocidio: Lo indígena en Colombia” en *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología*. (Bogotá) No 005, Julio- Diciembre.

Espinosa Nicolás, 2012. “Impactos del Paramilitarismo en la región de Urabá/ Chocó. 1998-2006. Claves para la lectura de las afectaciones Colectivas” en *El Agora*. Universidad San Buenaventura. (Medellín) Vol 12, No 2. Pags 289-327

García Andrés, 2009. “Geografías racializadas: configuraciones espaciales de la exclusión étnica afrocolombiana en Medellín”. En: García Clara Inés y Clara Inés Aramburo, (org.). *Universos Sociospaciales: procedencias y destinos*. (Medellín: INER- UdeA, Siglo del Hombre Editores).

Grueso Libia y Juliana Galindo. 2011. *Comunidades negras y procesos de Justicia y Paz en el contexto del estado de cosas inconstitucional*. (Bogotá: Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ) GmbH).

Losonczy Anne Marie, 1997. *Les Saints et la Foret. Rituel, Société et figures de l'échange entre noirs et indiens Emberá Chocó, Colombie*. (Paris: L'Harmattan).

Mintz Sidney, 2003. *O poder amargo do Açúcar. Produtores escravizados, consumidores proletarizados*. Organização e tradução, Christune Rufino Dabat. (Recife: Editora Universitaria UFPE).

Mintz Sidney e Richard Price, 1976. *An Anthropological approach to the afro-american past: A caribbean perspective*. (Philadelphia: Institute for the study of Human Issues).

Mosquera Claudia y Luiz Claudio Barcelos. 2009. *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Unibiblos).

Organizaciones del Chocó. 2011. “Ley de víctimas: pronunciamiento de organizaciones del Chocó”. Miércoles 18 de mayo de 2011.

<http://mesanacionaldevictimas.blogspot.com/2011/05/ley-de-victimas-pronunciamiento-de.html>

Ortega Francisco, 2008. “Violencia Social e Historia: El nivel del acontecimiento” en *Universitas humanística* (Bogotá) No.66 julio-diciembre. pp: 31-56.

Oslender Ulrich, 2002. “Espacio lugar y movimientos sociales: hacia una espacialidad de resistencia” en *Scripta Nova, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales* (Barcelona) Vol. XV No. III.

Oslender Ulrich, 2006. “Des-territorialización y desplazamiento forzado en el Pacífico colombiano: La construcción de geografías del terror” en: Diego Herrera Gómez y Carlo Emilio Piazzini (editores), *(Des) territorialidades y (No) lugares. Procesos de Configuración y transformación social del espacio* (Medellín: La Carreta Social, Instituto de Estudios Regionales, Universidad de Antioquia).

PCN, 2008. *Territorio y conflicto desde la perspectiva del Proceso de Comunidades Negras PCN; Colombia*. Reporte Final del Proyecto PCN-LASA Otros Saberes, “El derecho al territorio y el reconocimiento de la comunidad negra en el contexto del conflicto social y armado desde la perspectiva del Pensamiento y acción Política,

Ecológica y Cultural del Proceso de Comunidades Negras de Colombia”.

Restrepo Eduardo, 2010. “Armed Conflict and the Organizing Process of Black Communities in the Colombian South Pacific”. Visiting Resource Professor del LLILAS, Universidad de Texas in Austin, Texas February-March 2010.

Riaño Pilar y Erin Baines. 2011. “The Archive in the Witness: Documentation in Settings of Chronic Insecurity” en *The International Journal of Transitional Justice*, (Published by Oxford University Press) 1–22.

Rodríguez Garavito, César A., Alfonso Sierra, Tatiana, Cavelier Adarve, Isabel, 2009. *El desplazamiento afro. tierra, violencia y derechos de las comunidades negras en Colombia*. (Bogotá: Ediciones Uniandes Universidad de los Andes, Facultad de Derecho, CIJUS)

Rodríguez Garavito César y Yukyan Lam, SF. “Etnorreparaciones: la justicia colectiva étnica y la reparación a pueblos indígenas y comunidades negras en Colombia”. Borrador previo para publicación, En M. Bergsmo, C. Rodríguez Garavito. P. Kalmanovitz y M. Saffon (coords.), *Justicia distributiva en contextos transicionales*. (Oslo: Peace Research Institute of Oslo).

Sánchez Gonzalo, 2010. *Prólogo. Bojayá: La Guerra sin límites*. Grupo de Memoria Histórica. (Bogotá: Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación. Ediciones Semana).

Sánchez Jhon Anton, 2004. “La guerra y sus efectos socioculturales, étnicos y políticos en la región pacífica: territorio, proyecto de vida y resistencia de los afrodescendientes” en: *Dimensiones territoriales de la guerra y la paz*. Red de Estudios de Espacio y Territorio. RET (org). (Bogotá:Universidad Nacional de Colombia).

Scott David, 1991. “That Event, This Memory: Notes on the Anthropology of African Diasporas in the New World” en *Diasporas* 1(3): 261-284.

Stengers Isabelle y Philippe Pignarre, 2011. *Capitalist Sorcery. Breaking the Spell*. (Translation By Andrew Goffey). (London: Palgrave Macmillan).

Trouillot, Michel-Rolph. 2000. "Abortive Rituals: Historical Apologies in the Global Era" en: *Interventions* (2):171-86.

Uprimny Rodrigo, 2006. *¿Justicia transicional sin transición? Verdad, justicia y reparación para Colombia*. (Bogotá: Centro de Estudios de derecho, justicia y sociedad).

Valencia León y Eduardo Pizarro, 2009. *Ley de Justicia y Paz*. (Bogotá: Editorial Norma).

Vergara Aurora, 2011. *Ripped from the Land, Shipped Away and Reborn: Unthinking the Conceptual and Socio-Geo-Historical Dimensions of the Massacre of Bellavista*. Submitted to the Graduate School of the University of Massachusetts-Amherst in partial fulfillment of the requirements for the degree of MASTER OF ARTS. Masters Theses 1896 - February 2014. Paper 570. <http://scholarworks.umass.edu/theses/570>

Wouters Mieke, 2001. "Ethnic Rights under threat: the black peasant movement against armed groups' pressure in the Chocó Colombia" en: *Bulletin of Latin American Research*, Vol 20, No 4, p 498-519.