

De la cultura como principio de unificación a la vida como fundamento ontológico de resistencia. El caso de las comunidades negras en el Bajo Atrato chocoano¹

From Culture as a Principle of Unification to Life as An Ontological Foundation of Resistance. The Case of the Black Communities in the Bajo Atrato Chocoano



Cristhian Ricardo Santos Gutiérrez²
Universidad de la Amazonia

Para citaciones: Santos Gutiérrez, Cristhian Ricardo. “De la cultura como principio de unificación a la vida como fundamento ontológico de resistencia. El caso de las comunidades negras en el Bajo Atrato chocoano”. *PerspectivasAfro* 2/1 (2022): 175-193. Doi: <https://doi.org/10.32997/pa-2022-4121>

Recibido: 13 de marzo de 2022

Aprobado: 17 de junio de 2022

Editora: Silvia Valero. Universidad de Cartagena-Colombia.

Copyright: © 2022. Santos Gutiérrez, Cristhian Ricardo. Este es un artículo de acceso abierto, distribuido bajo los términos de la licencia <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/> la cual permite el uso sin restricciones, distribución y reproducción en cualquier medio, siempre y cuando que el original, el autor y la fuente sean acreditados.



RESUMEN

El presente artículo sitúa su objeto de reflexión en las prácticas locales alternativas propuestas por la comunidad negra de Cacarica, en el Bajo Atrato chocoano, frente a las formas hegemónicas, capitalistas y moderno-occidentales a partir de las cuales -tradicionalmente- se ha concebido y configurado el poder político en Colombia. Aquí se analizan los criterios y principios que han fundamentado las prácticas políticas de la comunidad negra de Cacarica durante tres grandes periodos, a saber: 1) el periodo de su reconocimiento material como sujetos políticos y el proceso de etnización propio de finales de la década de los años 80s y mediados de los 90s; 2) el periodo del desplazamiento sufrido por las comunidades del Bajo Atrato entre 1996 y 1997; y, 3) el periodo de resistencia llevado a cabo por parte de la comunidad de Cacarica entre finales de la década de los años '90 hasta el 2010. Este artículo es una apuesta por el reconocimiento de aquel tránsito que se ha vivido en la comunidad de Cacarica en torno a la configuración de su poder político, desde la asimilación teórico-práctica de la cultura como principio de unificación y la vida como fundamento ontológico de resistencia.

Palabras clave: comunidades negras; poder político; formas/otras de existencia; teoría decolonial; comunidad de Cacarica.

ABSTRACT

This article places its object of reflection on the alternative local practices

¹ Algunas de las ideas expuestas en este artículo hicieron parte del trabajo de investigación titulado “Sobre la (re)-configuración del poder, el saber y el ser de la comunidad de Cacarica, Bajo Atrato, a partir del desplazamiento forzado de 1997. Una mirada desde la teoría decolonial”, el cual se presentó para optar el grado de magister en investigación social interdisciplinaria en la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, sede Bogotá. De igual forma, los planteamientos generales que se encuentran en los apartados siguientes fueron presentados en el Primer encuentro internacional de investigadores en estudios afrolatinoamericanos organizado por el grupo de investigación Comunidades imaginadas latinoamericanas (CILA) de la Universidad de Cartagena.

² Lic. en filosofía e historia. Magíster en Investigación social interdisciplinaria. Estudiante de la Maestría en Filosofía de la Universidad Nacional de Quilmes, Argentina. Profesor de bachillerato en la secretaria de Educación Distrital de Bogotá. y docente catedrático en la Licenciatura en Ciencias Sociales de la Universidad de la Amazonia. Correo: cristhian.santosugc@gmail.com

proposed by the black community of Cacarica, in the Lower Atrato of Chocó, in contrast to the hegemonic, capitalist and modern-western forms, from which -traditionally- it has been conceived and configured political power in Colombia. Here we analyze the criteria and principles that have based the political practices of the black community of Cacarica during three major periods, namely: 1) the period of their material recognition as political subjects and the ethnicization process typical of the late 1990s. the 80s and mid 90s; 2) the period of displacement suffered by the Bajo Atrato communities between 1996 and 1997; and, 3) the period of resistance carried out by the Cacarica community between the late 1990s and the 2010. This article is a commitment to the recognition of that transition that has been experienced in the Cacarica community around the configuration of its political power, from the theoretical-practical assimilation of culture as a principle of unification and life as the ontological foundation of endurance.

Keywords: Black communities; political power; others forms of existence; decolonial theory; Cacarica community.

Introducción: sujetos y “locus” de enunciación

Optar por una investigación de corte de-colonial implica una inminente toma de posición ética y política ante los avatares que enfrenta la especie humana hoy; esto refiere a un claro derrotero epistemológico, un marcado enfoque metodológico y si se quiere, un delineado horizonte ontológico, a saber: una clara opción por las víctimas producidas por las prácticas moderno-occidentales/capitalistas, hoy imperantes, la crítica insoslayable de aquellos apologistas del eurocentrismo y la inclinación por la comprensión del presente a partir de la problematización misma de la realidad en la que se envuelven sujetos concretos. En otras palabras, una opción por aquellos sujetos históricos víctimas de la totalidad imperante junto con sus formas-Otras de existir y resistir; formas-Otras de producir-se, reproducir-se y desarrollar-se como sujetos dentro de una comunidad.

Para iniciar y con el ánimo de facilitar la comprensión de la hipótesis de trabajo que se expondrán a continuación, es preciso situar quién habla/de quién se habla y desde dónde se habla en el presente artículo. Los aportes de esta investigación giran en torno a la colonialidad del poder político en el territorio colombiano, particularmente en la región del Pacífico. Lo expuesto aquí no es más que el intento por poner de relieve aquellas voces que durante mucho tiempo han sido acalladas por las lógicas de una colonialidad del poder euro-norteamericano.

Dicho esto, las siguientes líneas son la apuesta por las comunidades negras del Pacífico colombiano, pero, la pregunta entonces ahora es: ¿qué comunidades negras del Pacífico colombiano? La opción es por aquellas que han soportado, históricamente, los embates de la violencia y han resistido en medio de ella, aquellas para las cuales no fue suficiente el proceso de esclavitud propio de los periodos de la conquista y la colonia, la (in)-visibilización que desde el periodo de la abolición de la esclavitud en 1851 hasta finales del siglo XX han sufrido a causa de un patrón etnocéntrico propio de un modelo eurocentrado de la configuración del poder político, y, sin esto ser suficiente, comunidades que cargando el peso de asentarse en un territorio geopolíticamente estratégico a nivel local, nacional e internacional, fueron víctimas del desplazamiento forzado producto de la guerra, la desintegración cultural y la (in)-visibilización ante el Estado y el país. Las comunidades negras en mención son aquellas que se ubican geográficamente en el Bajo Atrato chocoano, en la cuenca de Cacarica, esto es, el locus de enunciación (Mignolo) dentro del presente artículo,

Ahora bien, con el fin de dar respuesta a lo propuesto dentro de las hipótesis de trabajo de esta investigación, es preciso preguntar: ¿Por qué las comunidades negras? Y, particularmente ¿por qué la comunidad

negra de Cacarica en el Bajo Atrato chocoano? Para realizar un primer acercamiento a dichos interrogantes, pero sin desbordar los límites temporales sobre los que versa el presente artículo, esto es 1996-2010, se detallarán los criterios y principios bajo los cuales la comunidad en mención logró conformarse como comunidad política legítimamente reconocida. Pero, aún más importante y teniendo en cuenta dichos criterios y principios, también se explorará cómo se ha configurado el poder político dentro de ella atendiendo a las dinámicas políticas, económicas, sociales y culturales que allí se juegan en el marco de lo local, nacional e internacional. Para esto el cuerpo del trabajo se divide en tres momentos y un último apartado de conclusiones que dan apertura a próximos debates. El orden de la exposición es la siguiente: 1. El proceso de reconocimiento como sujetos políticos por parte de las comunidades en sí mismas; 2. El proceso de etnización o “giro étnico”; 3. El proceso de desplazamiento y resistencia de las comunidades posteriormente a la titulación colectiva del territorio en 1996 o periodo del desplazamiento; 4. Conclusiones y apertura al debate.

De la inexistencia institucional al reconocimiento material como sujetos políticos

El esfuerzo por parte de las comunidades negras, históricamente constituidas, por configurar y organizar una forma de poder político correspondiente con sus necesidades puede enmarcarse en cuatro momentos de análisis que, más que lineales, son momentos que pueden ser entendidos en perspectiva de interpelación³ o capacidad de descolocación (Avella). Aspecto este importante a la hora de trazar vasos comunicantes entre espacios y tiempos en apariencia distantes para la configuración de una particular subjetividad, en este caso, el de las comunidades negras.

El primer momento, se sitúa en el proceso de resistencia a la esclavización de la población afrodescendiente. Segundo, la pretendida búsqueda de participación política por parte de dicha población a través del ingreso a la lógica partidista tradicional. En tercer lugar, la configuración de un proceso organizativo enmarcado en el derrotero académico de unas élites e intelectuales permeados por los hechos y discursos externos -como lo fueron las luchas raciales en Estados Unidos y los álgidos movimientos sociales en Europa- y junto a esto, la conformación de las primeras organizaciones “afro”⁴ de carácter campesino en las zonas rurales del Pacífico colombiano (Escorcia). Por último, como cuarto momento, las diferentes formas de configuración del poder político “afro” producto del reconocimiento de estos como grupo étnico (Walsh, León, y Restrepo).

Bajo esta perspectiva y según los intereses del presente artículo, se propone anexar una quinta instancia de análisis, esto es, aquella que estaría enmarcada por los sucesos emergentes durante y después del desplazamiento fraguado en el Bajo Atrato chocoano (1996-1997), momento en que el principio político organizacional de las comunidades “afro” se supeditaba a la problematización de lo étnico-cultural, aspecto que para el tiempo referido, como bien se explicará con mayor detenimiento en apartados posteriores, estuvo “subordinado” a un principio político de unificación, a saber: el querer/hacer vivir en comunidad (Dussel).

³ Edgar Andrés Avella González (2016) en su tesis para optar el grado de doctor en educación, titulada “Desplazamiento y subjetivación. El caso de los desplazados de la cuenca del Bajo Atrato (cómo la guerra educa)”, se refiere a este concepto diciendo que “La interpelación consiste entonces, en un acto que, ejecutado por mí mismo o por otra persona, me trae, trae a otro, o algo de otro o de mí a la existencia social. En esa medida la interpelación tiene tanto la capacidad de introducirme gradualmente en la más temprana experiencia de la vida consciente, como de alimentar o de renovar los sentidos que emergen en el transcurso de la vida misma” (66).

⁴ Dada la complejidad que reviste el tratamiento del prefijo “afro”, a propósito de su polisemia y constante resemantización por parte de académicos y comunidades negras en lo corrido de la segunda década del siglo XX y lo corrido del XXI. se hará uso de las comillas en dicho elemento compositivo a lo largo del trabajo, ya que en ningún momento se pretende asumir una sola postura por parte del autor frente a las formas como se incorpora dicho elemento.

Para efectos de este artículo, las líneas siguientes se remitirán al momento tres y cuatro del análisis bosquejado anteriormente, junto con la exposición de algunos argumentos que precisarán la posibilidad de una quinta instancia de análisis, aspecto que de igual forma dará apertura a una reinterpretación y, por qué no, una descolonización de los procesos de historización de las prácticas, narrativas y la misma vida de las comunidades negras del Pacífico colombiano.

La historia de las comunidades “afro” ha estado marcada por su invisibilización y su colonialidad, aspectos claros desde el periodo de la conquista y la colonia con los procesos de esclavitud. Posteriormente, con la abolición de la esclavitud en 1851 donde, al dejar de ser esclavo o ente irreconocido legalmente pero considerado en tanto que su función social, se pasó a ser un liberto o ente reconocido “legal” y socialmente. Esta situación no cambiará hasta las primeras formas de organización política de las comunidades negras campesinas reconocidas por el Estado como legítimas y su declaración como sujetos políticos colectivos de derechos a manos de la constitución de 1991 y la posterior ley 70 de 1993. Sucesos que tras su apertura al universo político de las comunidades negras acarrearán, de forma paralela, la apertura al universo de la guerra en su forma más violenta y descarnada jamás vista por dichas comunidades.

La invisibilidad de las comunidades negras, particularmente en la segunda mitad del siglo XX, es producto de la colonialidad del poder⁵. Un ejemplo de lo anterior puede entreverse por medio del nulo reconocimiento oficial del territorio y sus habitantes bajo el marco legal de la década de los años 50s en Colombia, en donde la ley 2 de 1959⁶ asume al Pacífico colombiano como reserva forestal del Estado ya que éste se declaró institucionalmente como baldío (Meza). Situación particular que da cuenta de un delineado régimen de apropiación del territorio o captación conceptual directa del Estado (Paz).⁷ En otras palabras, es la puesta en marcha de una lógica desarrollista marcada por los modelos de explotación maderera, predominantes hasta mediados de la década de los 80s y los 90s, donde, posteriormente serán remplazados por los de palma aceitera y la ganadería. Al respecto García sostiene que:

Hasta 1996 existía en la región del Bajo Atrato, un régimen de extracción asociado a las formas de propiedad de la tierra, su comerciabilidad y los tipos de uso asignados. Los tipos de propiedad resultantes eran: tierras privadas de resguardo, inalienables y de uso forestal sostenible; tierras baldías, inalienables y de uso forestal sostenible; tierras baldías, adjudicables, de uso agrícola y ganadera; tierras privadas, alienables y de uso agrícola y ganadero. En este escenario, el principal propietario era el Estado. El suelo de la región se explotaba mediante permisos, licencias o concesiones, bajo una forma mixta que vinculaba a empresarios privados y Estado (198-199).

⁵ Entiéndase este concepto como matriz en la que las relaciones de explotación/dominación/conflicto, propias de la heterogeneidad histórico-estructural del poder determinada por y determinante de los sujetos, en la que estos disponen de los ámbitos de la existencia social (trabajo, sexo, naturaleza, subjetividad, autoridad), por medio de la capacidad de control, para la producción, reproducción y desarrollo de nuevas o mejoradas estructuras sociales (Quijano).

⁶ La Ley 2 de 1959 “[...] creó seis Zonas de Reserva Forestal en el país: Pacífico; Central; Río Magdalena; Sierra Nevada de Santa Marta; Cocuy; y Río Amazonas. Al hacerlo, definió una forma específica para el manejo de sus recursos que era independiente de la propiedad de los terrenos en ellas incluidos (Instituto de Estudios Ambientales IDEAM Sobre Economía Forestal de la Nación y Conservación de Recursos Naturales Renovables. *Jurisco*). Visitado el 10 de febrero de 2021, <https://www.suin-jurisco.gov.co/viewDocument.asp?ruta=Leyes/1556842>

⁷ En 2012, en su trabajo para optar el grado de Magíster en Derecho administrativo, titulado “Los afrocolombianos y el territorio: análisis de las políticas públicas territoriales en la situación Jiguamiandó-Curvaradó”, Paz define la captación conceptual directa del Estado como: “la acción de individuos, grupos o firmas, en el sector público y privado, que influyen en la formulación de leyes, regulaciones, decretos y otras políticas de gobierno, para su propio beneficio como resultado de provisiones ilícitas y no transparentes de beneficios privados otorgados a funcionarios públicos” (28).

En este orden de ideas, el predominio de esta perspectiva a nivel nacional marcará las dos décadas siguientes a su instauración, situación por la cual a mediados de los años ochenta, como sostendrá García, en términos de extracción y explotación del territorio, en la región, había “[...] dos tipos de propiedad de la tierra y de explotación de sus recursos: tierras baldías en reserva, dedicadas al aprovechamiento forestal sostenible y tierras sustraídas de la reserva, tituladas o susceptibles de serlo, cada una con algunas actividades económicas específicas” (154). Dicha condición propia de la región, junto con las dinámicas de resistencia que se venían presentando en el resto del territorio nacional a manos de los movimientos campesinos, serán el abono para la construcción de un campo propicio posibilitador de un tipo de *cultura política* distinta. En palabras de Avella,

La Cultura Política previa al desplazamiento en el Bajo Atrato se caracterizaba, además de las formas organizativas territoriales –Juntas de Acción– y de las mediaciones que posibilitaban la satisfacción de las necesidades de la vida hidráulica de las comunidades, por un conjunto de estrategias organizativas y de cabildeo que los líderes de organizaciones como OCABA, o como la ACIA de la vecina región del medio Atrato, habían consolidado. En esta cultura política se habían tejido relaciones con organizaciones homólogas como la indígena OREWA, y se habían aprovechado tanto las condiciones políticas configuradas por los movimientos sociales nacionales hacia finales de los 80, como las descritas tendencias globales de reconocimiento de la diferencia cultural y en especial de aquellas diferencias notables frente a occidente por una relación conservacionista con el medio ambiente (284-285).

La cultura política aquí referida asume que en el Bajo Atrato, antes de 1996, uno de los criterios fundantes era la relación entre los actores-tierras y las formas de apropiación de las mismas, en donde emergieron unas complejas maneras de configurar el poder político en las que el Estado jugaba un papel preponderante, puesto que en él recaían los procesos de distribución y, en el caso de las comunidades negras, redistribución de la tierra. A este entramado de relaciones, criterios y principios se les denominará viejo orden (García)⁸.

En este sentido, es de aclarar que no será sino hasta la potencial creación de formas-Otras de organización política, como fue el caso de la Organización Campesina del Bajo Atrato (OCABA) en 1985 principalmente, fiel reflejo de la Asociación Campesina Integral del Atrato (ACIA) y la organización Proceso de Comunidades Negras (PNC) u organización de la red del movimiento negro, que se comenzará, primero, a generar un proceso de abolición denominado *invisibilización jurídica* (Paz)⁹, segundo, un proceso de *des-esclavización*¹⁰ y ya por último, la construcción de los cimientos para la consolidación de una *cultura afrochoacoana*¹¹, aspectos que no verán su “plena realización” hasta la década del noventa con el periodo de etnización o “giro étnico”.

⁸ Para una mayor profundidad del concepto en mención, véase la tesis doctoral de la autora titulada “La paz perdida. Territorios colectivos, palma africana y conflicto armado en el Pacífico colombiano”.

⁹ Entiéndase por esto “[...] la inexistencia en el mundo del derecho de realidades objetivas que son ignoradas con intencionalidades políticas. Esta situación se presentó con los afrodescendientes quienes continuaron sufriendo los efectos devastadores de la institución de la esclavitud, pero desde la tesis de la “democracia racial” se consideraban integrados al concepto de nación que dominó hasta 1991. Esto generó que la invisibilización en los espacios de poder se reprodujera en el escenario normativo, hasta cuando en la Constitución Política de 1991 emergió jurídicamente el sujeto colectivo “Comunidades Negras” en un contexto de nación pluralista” (Paz 33).

¹⁰ “[...] entendida esta noción como el proceso mediante el cual un hombre o una mujer dejaba su condición de esclavitud, con la consecuente y concomitante territorialización.” (Paz 25)

¹¹ “La cultura afrochoacoana, apoyada en una amplia red horizontal de parientes y de relaciones de vecindad y compadrazgo, ha diseñado un proyecto de vida centrado en lo familiar y lo colectivo, arraigada en una tradición de oralidad, en un contexto musical dominante, una religiosidad propia, y unas prácticas de salud que cuentan con especialistas, lo cual ha permitido una relativa autonomía” (Hernández y Cadavid 14).

Efectivamente, la primera aparición de las comunidades negras como sujetos políticos se manifiesta en aquel paso por su conciencia, en su reconocimiento como sujetos de necesidades primeramente y, en consecuencia, como sujetos de comunidad. Dicho reconocimiento no fue posible sino hasta el momento en el que la guerra en el territorio colombiano comienza a tocar a su puerta, en sus inicios de forma ideológica a cargo de los actores armados (FARC, ELN, Autodefensas, Fuerza pública, entre otros), pero posteriormente bajo intereses económicos (Amador). Allí es que acontecerá una conciencia autorreflexiva:

La conciencia autorreflexiva detonante de la subjetividad ambivalente, supone también la concomitante instalación de una tensionante paradoja en el sujeto: la certeza de sí junto con la certeza de su inalcanzable autoconocimiento. El sujeto comienza a dar cuenta de sí, producto del poder que lo ha sometido, del universo simbólico que posibilita su reconocimiento, y en esa construcción de interioridad pierde visibilidad esa “exterioridad” que le ha producido y en consecuencia el relato de sí mismo, será desde siempre parcial (Avella 64).

En efecto, no es más que el acontecer de esta conciencia aquello que posibilitó la construcción de las primeras formas de organización política legítimamente constituidas, como fue el caso de OCABA y el PNC, sin deslegitimar claro está, los procesos históricos configurados para la creación de palenques y la cimarronera como primeras formas de construcción identitaria y territorial a cargo de los negros rebeldes que escaparon de los grupos colonizadores. Es en aquellas dos formas de configuración del poder político en donde podremos identificar el despliegue, en *strictu sensu*, de una conciencia autorreflexiva en ascenso.

En el entramado contextual y epistemológico expuesto anteriormente es que surgirá materialmente el sujeto político bajo el cual gira la reflexión de este artículo, sujeto que para principios de los años 90s no había podido ser reconocido institucionalmente, pero que, a partir de lo sucedido con su condición de inexistencia, invisibilidad y colonialidad, ha despertado en sí aquella conciencia autorreflexiva posibilitadora de la transformación de su condición, es decir, de su negación y producción como víctima del sistema moderno-occidental/capitalista imperante.

Ahora bien, dicho esto, es necesario avanzar en nuestro análisis. El emerger de las *comunidades negras como sujetos políticos* es un claro proceso de autoreconocimiento de sus integrantes, mientras que su tránsito hacia la configuración de *comunidades políticas* es un proceso de co-reconocimiento tanto del Estado y el país mismo para con las comunidades, como de estas para con dichas instancias de la vida social. En este sentido, a continuación, identificaremos aquellos criterios y principios necesarios para la comprensión de las implicaciones que tuvo en las comunidades negras de Bajo Atrato chocoano, la disposición de lo denominado como periodo de etnización, la constitución de 1991 y la ley 70 de 1993.

La emergencia de las comunidades negras como comunidades políticas: el periodo de etnización

La etnización de las comunidades negras

La puesta en marcha de un proyecto de etnización que tuvo como base las primeras formas de configuración del poder político, propias de las comunidades negras del Pacífico colombiano, se presenta aquí como un elemento neurálgico para comprender la complejidad de la cultura política en la que estas comunidades

son reconocidas como tales, con el agravante de ser “negras” y por esto “políticas”. La transformación de unas comunidades negras propiamente campesinas, en unas que, sin olvidar su lucha por el territorio sino afirmándose en él, se abocaron a la reivindicación de lo étnico-cultural como pilar macro de sus prácticas de resistencia, será a lo que se denomine “giro étnico”. Dicho tránsito estará marcado, por un lado, a partir de las prácticas de la vida cotidiana que han caracterizado tradicional y contextualmente la distribución étnica en el Bajo Atrato, a saber, las luchas entre chilapos, negros e indígenas; y, por otro lado, el roce, por parte de las organizaciones de comunidades negras, como fue el caso del PCN, con los espacios académicos.

Para una mejor comprensión de lo expuesto anteriormente, es necesario precisar que para la época se encontraban en auge dos perspectivas en torno a lo “étnico”: una avivada en los años 80s por académicos ortodoxos que daban a esta categoría un sentido reductivo al entenderla como características contribuibles a lo concebido como razas o simple forma de “clasificación social” (Quijano), y otra, predominante desde los años 90s, en donde lo “étnico” era atribuible a lo exclusivamente originario-histórico y culturalmente diferente de la mayoría moderno-occidental (Restrepo).

En este sentido, la etnización de las comunidades negras, en el ámbito académico, será abordada desde cuatro enfoques: el primero, propiamente afrogenético; el segundo, desde la explicación de los procesos regionales de poblamiento del territorio, modelos productivos y estrategias culturales; un tercero en perspectiva de diálogo interdisciplinar y ya, por último, un cuarto enfoque en clave posestructuralista (Avellar). Mientras, en el mundo de la vida cotidiana de las comunidades negras, el complejo entramado de las relaciones y prácticas sociales estará supeditado a su regulación por medio de la instauración de un principio étnico-cultural. En relación con el giro étnico planteado por Restrepo (2004), propio de las dinámicas de las comunidades negras en mención y en parte, al Bajo Atrato chocoano, Avella afirma:

Si entendemos el giro étnico en el que se enmarcó el conjunto de las reconfiguraciones subjetuales experimentadas, como un giro en las estrategias del poder subalterno, se disuelve aquel viejo antagonismo entre la cultura como el campo de los significados y representaciones inherentes a un pueblo, y la política como el campo de las tensiones entre facciones sociales y de sus cálculos pragmáticos y estratégicos, apareciendo la cultura como el estado y resultado de aquellas tensiones políticas, y como espacio simbólico y de posibilidades para la propia constitución del sujeto (197).

En consecuencia, la pregunta por la etnización en el Bajo Atrato debe ser, en sentido foucaultiano, por las “políticas de la verdad de lo étnico”, por la disputa de su misma definición, sus atributos y las prácticas que lo étnico supone; esto es, la comprensión del despliegue de formas-Otras de subjetividades (Restrepo).

Ahora bien, en estos términos, es preciso cuestionarse: ¿cómo se despliega esta complejidad teórico-discursiva en el devenir cotidiano de las comunidades, su organización social y en ese confrontar que estas pudieran tener con el Estado?

En respuesta a lo anterior puede afirmarse que:

Si bien la tradición de ocupación hacía que los contactos culturales fueran frecuentes, y aún si después de la Constitución del 91 un intenso debate pareciera alejar a las comunidades negras de las mestizas, para finalmente reunir las prácticas más notables del territorio sólo permitían a simple vista observar dos lugares claramente definidos dentro del mosaico de órdenes productivos vigentes. Aquellas

relativamente independientes de la economía nacional de las comunidades indígenas y aquellas de las comunidades negras y chilapas o mestizas, con mucho mayor dependencia, especialmente cultural, del aparato estatal y de los mercados regionales y nacionales (Avella 199).

Las diferencias entre unas comunidades y otras recae en las formas de apropiación del territorio y su relación con el agua (Meza). El río en la región del Bajo Atrato es la principal fuente de comunicación, es el espacio social por excelencia en el que se despliegan todos los procesos de interacción histórica, económica y simbólica de las comunidades en mayor o menor medida. Mientras que las comunidades indígenas fijan sus experiencias concretas en el espacio terrestre, sin desconocer la trascendencia del río, las comunidades negras se acogen a aquellas experiencias con lo acuático, esto sin restar importancia al predominio del *pancoger* indígena, actividades de recolección y de cacería de fauna menor, particularmente en las regiones altas de la Serranía del Darién, ya que éste también fue de uso por parte de las comunidades negras, en menor escala claro está, en las cuencas de los mismos ríos. Por su parte, los *chilapos*¹² se asentaron en las partes bajas y en las bocas de los ríos, en ocasiones en los mismos territorios de las comunidades negras pero un poco más alejadas del río, caracterizándose por su pretensión ganadera.

La distribución étnica en el Bajo Atrato chocoano necesariamente está atada a los procesos económicos de las mismas comunidades, a sus modelos de producción y a sus diferentes regímenes de apropiación territorial, esto es, a sus formas de *territorialidad*¹³. Al respecto, vale la pena aclarar que, dadas sus condiciones particulares de cercanía, comunidades negras y chilapos han tenido que batirse entre sus diferencias para poder subsistir. En suma:

[...] si tuviéramos que definir en pocas palabras la diferencia cultural que existe entre los negros y los chilapos, diríamos que los primeros son gente de agua, y los segundos, gente de tierra. La gente negra ha sido ancestralmente pescadora, sus casas y parcelas se localizan a orillas de los ríos, los cuales constituyen su principal vía de transporte y socialización. Por su parte, los chilapos han sido arrieros, pequeños ganaderos, pero principalmente agricultores, haciendo del elemento tierra el espacio privilegiado para su interacción social y económica.

[...] La dieta de la gente negra es sobre todo de pescado y plátano, mientras que los chilapos prefieren el arroz y la yuca; en la agricultura, los primeros prefieren efectuar una técnica de tumba, pudre y siembra, mientras que los segundos optan por la tumba, quema y siembra; los negros anteponen la champa a la hora de movilizarse pero los chilapos caminan o andan en bestias. La música de los negros son la chirimía, el ragga y la champeta, y la de los chilapos, el porro y la música de viento; las mujeres negras saben hacer elaborados peinados, las chilapas prefieren lucir faldas en vez de pantalones (Ruiz 221).

Estos aspectos no son más que posibilidades de creación de aquello que Meza ha denominado “territorios de frontera”¹⁴ y, en consecuencia, de la construcción de una unidad más allá del conflicto inter-étnico marcado

¹² “Etnónimo empleado por los afrochocoanos para referirse a los campesinos inmigrantes que provienen de la llanura del litoral Caribe, en especial, de las tierras de Córdoba, Sucre y Urabá. No es una designación empleada por los propios implicados, así que se trata de un exónimo” (Meza 397).

¹³ Un primer acercamiento a esta categoría puede ser la referida por Londoño, siguiendo a Sack (1988), en donde se definen “como el intento de control, delimitación y afectación de un espacio geográfico, por parte de un individuo o grupo determinado, para crear fenómenos o establecer relaciones” (Londoño 39).

¹⁴ “La noción de frontera surge de la encrucijada de representaciones sociales, lógicas y realidades en espacios geográficos donde la correlación de fuerzas deviene en conflicto y violencia. Más que un corte tajante de espacios, constituyen ámbitos de transición entre dos o más territorialidades, lo cual sugiere que una frontera

por los prejuicios raciales de superioridad de los mestizos, el hermetismo cultural, la lógica de la creación del tejido social y la misma producción de “matrices de territorialidad”¹⁵. En este sentido y para el posterior desarrollo de estas comunidades, “afros” y chilapos reconfigurarán su sentido común de identidad al reconocer lo “afro”,

no [como algo] que esté determinado por el color de piel o por una ancestralidad ligada al territorio, sino que al contrario el ser afro es un ejercicio político en el cual se le da un sentido de apropiación y pertenencia al territorio (Escorcía 51).

La constitución de 1991 y su relación con las comunidades negras

El convulsionado ambiente sociopolítico de Colombia para finales de la década de los 80s, junto con la incursión en los círculos académicos del complejo espectro de la etnización de las comunidades negras, la transformación del lente marxista bajo el cual se miraban las relaciones sociales para la época por parte de las organizaciones de base y el debilitamiento de los fundamentos socioeconómicos, entendidos como estructuras esenciales del campo político, conllevaron a la promulgación de la constitución política de 1991.

Conforme al panorama mencionado anteriormente, dicha constitución se caracterizó por su circunscripción, en el marco de lo nacional, a la necesidad de ampliar la democracia, el reconocimiento de la diversidad étnica, la promoción de la propiedad colectiva y comunitaria y la potencialización de la participación de la sociedad civil en las dinámicas estatales. Mientras, bajo la sombra de las lógicas internacionales y en respuesta al llamado externo por la recurrente violación de los derechos humanos, la apuesta será por la reivindicación del olvido de las minorías étnicas y la defensa del medio ambiente. Así las cosas, el advenimiento de la Constitución fue un fenómeno considerado como el logro mancomunado de un sinnúmero de luchas sociales precedentes, al igual que el acontecimiento por excelencia a partir del cual se transformó la concepción de Estado, hasta la fecha cobijada bajo la luz del bipartidismo bicentenario, y su relación con la nación. En otras palabras:

Las nuevas posibilidades en las formas de relacionarse con el Estado, no ya ni de manera exclusiva en una contradicción fundamental, debilitarán el carácter revolucionario de los actores sociales. La elección popular de alcaldes, el nuevo régimen de partidos que instaura la constitución del 91, el giro que aquella constitución hace hacia la descentralización del Estado, buena parte de los principios y el propio espíritu de la constitución del 91, dan cuenta de un Estado que no puede explicarse íntegramente ni por las formas de explotación de unas clases sobre otras, ni por la excluyente tensión entre los partidos tradicionales y las élites nacionales y regionales que los conforman (Avella 87-88).

En particular, para las comunidades negras del Bajo Atrato y gracias a las luchas de sus organizaciones de base, reunidas desde 1989 de forma rigurosa con miras a estas transformaciones, caso específico el PCN por nombrar alguno, se logró consignar en la constitución el Artículo Transitorio 55, en el que se declara:

no es una línea que marca el límite entre uno y otro orden sino un área de permanente tensión entre los cruzadores de la frontera y entre aquellos que se empeñan en reforzarla (Meza 388).

¹⁵ Entiéndase por esto “[...] las formas y modalidades de relación que, a partir de su cultura, cada pueblo establecía con la tierra” (Avella 175).

Dentro de los dos años siguientes a la entrada en vigencia de la presente Constitución, el Congreso expedirá, previo estudio por parte de una comisión especial que el Gobierno creará para tal efecto, una ley que les reconozca a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva sobre las áreas que habrá de demarcar la misma ley.

En la comisión especial de que trata el inciso anterior tendrán participación en cada caso representantes elegidos por las comunidades involucradas

La propiedad así reconocida sólo será enajenable en los términos que señale la ley.

La misma ley establecerá mecanismos para la protección de la identidad cultural y los derechos de estas comunidades, y para el fomento de su desarrollo económico y social.

Parágrafo 1. Lo dispuesto en el presente artículo podrá aplicarse a otras zonas del país que presenten similares condiciones, por el mismo procedimiento y previos estudio y concepto favorable de la comisión especial aquí prevista.

Parágrafo 2. Si al vencimiento del término señalado en este artículo el Congreso no hubiere expedido la ley a la que él se refiere, el Gobierno procederá a hacerlo dentro de los seis meses siguientes, mediante norma con fuerza de ley” (Colombia).

La instauración de este artículo transitorio en la Carta Magna es la primera forma de reconocimiento, legítimamente constituido, de las comunidades negras como comunidades políticas, alcanzando así la aceptación a nivel constitucional de una forma de propiedad colectiva o comunitaria del territorio perteneciente a dichos sujetos colectivos desde tiempos ancestrales y declarados como “baldíos” desde los años 50s. El artículo transitorio 55 es la transformación de las anteriores formas organizativas de la Región Pacífica con población mayoritariamente negra, en otras formas de autoridad y de materialización de su resistencia, y a su vez, la apuesta por la redefinición de los mismos conceptos de “identidad cultural y etnicidad” bajo un marco legal adecuado para la producción, reproducción y desarrollo de las comunidades negras dentro del territorio nacional.

La ley 70 de 1993 y la reafirmación de las comunidades negras como comunidades políticas

Ahora bien, en consecuencia con lo anterior, pasados los dos años estipulados en el artículo 55 para el reconocimiento a las comunidades negras de su derecho a la propiedad colectiva de los territorios que tradicionalmente viene ocupando, para 1993 se expidió la Ley 70, “Por la cual se desarrolla el artículo transitorio 55 de la Constitución Política”. Enfocada en la afirmación de los derechos étnicos de las comunidades afrodescendientes y el reconocimiento de la propiedad colectiva de la tierra para las mismas, era soportada también en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes y en otras disposiciones legales, relacionadas dentro de la misma Constitución, como lo es el caso de los artículos transitorios 7 y 63, acerca de bienes de uso público, el patrimonio arqueológico de la nación, zonas de biodiversidad, etc.

La ley 70 fue el mecanismo que logró, parcialmente, revertir las tendencias desarticuladas de la acción política negra por medio del delineamiento de un horizonte de sentido marcado por un enfoque afrogenético localizado en los rasgos históricos y culturales comunes. Esto a pesar de que fue una ley, como lo sostiene Mejía

(2010), más para el territorio del Pacífico propiamente dicho que para sus comunidades, dados los intereses económicos que detrás de ella se encontraban implícitos para la época. En sintonía con esto, Avella afirma:

La ley 70 definió las comunidades a partir de su afrogénesis, pero si su constatabilidad la sometió antes que a los rasgos fenotípicos, a rasgos de historia y cultura común, omitió considerar la posible diversidad que podría constatarse en estos rasgos culturales como producto de la distancia física e histórica. Incluyó también el componente de las prácticas de ocupación y de producción tradicional, es decir transmitidas más o menos sin alteración de generación en generación, y que se caracterizan tanto por unas formas de colectivismo como por la sostenibilidad ambiental de dichas prácticas. La ley 70 constituyó la materialización mucho más de las grandes expectativas de quienes participaron en su discusión, que de sus temores y escepticismos, así que lo que vino después en materia de una pedagogía de la etnicidad, si bien ya con el AT55 se había iniciado, no fue más que la generalización y profundización del proceso de alterización cultural (190-191).

La ley 70 fue la síntesis del esfuerzo de años de lucha y el culmen de un arduo trabajo desarrollado, por lo que gracias al decreto presidencial 1332 del 11 de agosto de 1992 se va a conformar la Comisión Especial para las Comunidades Negras como veedora del estricto cumplimiento de lo propuesto en dicha ley.¹⁶ Es decir, la síntesis de la integración de lo “étnico” en el ámbito de la organización de las comunidades, la concreción de un proyecto de autonomía y dinamización de las mismas, pero aún más importante, la titulación colectiva de su territorio bajo la creación de los *consejos comunitarios*. Dada la importancia de dichos consejos dentro de la configuración del poder político de las comunidades del Bajo Atrato, vale la pena mencionar algunos aspectos relevantes relacionados con su función dentro del territorio. Según el Art. 5 ley 70 de 1993, la función de estos es:

[...] delimitar y asignar áreas al interior de las tierras adjudicadas; velar por la conservación y protección de los derechos de la propiedad colectiva, la preservación de la identidad cultural, el aprovechamiento y conservación de los recursos naturales; escoger al representante legal de la respectiva comunidad en cuanto persona jurídica, y hacer de amigables componedores en los conflictos internos factibles de conciliación (Dirección de Asuntos para Comunidades Negras).

Los consejos comunitarios están divididos en locales o menores y mayores. Estos últimos se encuentran organizados según las subregiones del departamento del Chocó demarcadas por su ubicación en relación con el río Atrato ya que este atraviesa la totalidad del departamento. Por un lado, en el Alto Atrato está el Consejo Comunitario Mayor de la Organización Popular del Atrato o COCOMOPOCA; en el medio, el Consejo Comunitario Mayor de la Asociación Campesina Integral del Atrato o COCOMACIA, y por último, en el Bajo Atrato la Asociación de Consejos comunitarios y organizaciones del Bajo Atrato o ASCOBA.

En este orden de ideas, los consejos comunitarios fueron los procesos de resistencia civil popular por excelencia de las comunidades negras, aspecto sin el cual no se podría entender la importancia y pertinencia de la constitución política de 1991, el artículo 55 y la misma ley 70 puesto que su legitimación de manera estatal

¹⁶ “Una comisión de fuerte carácter institucional encabezada por representantes del Ministerio de Gobierno, con la representación de entidades públicas de los sectores de planeación (DNP), agrario (INCORA), de la administración del territorio y del medio ambiente (INDERENA e IGAC), y de la investigación académica y cultural (ICAN), y con la participación de delegados de las comunidades negras” (Avella 190) .

como forma de organización política y resistencia no-violenta ante el álgido contexto en el que se encontraba Colombia para la década de los años 90s, marcará una nueva etapa a nivel nacional, no solo en la región del Pacífico Negro sino en todo el territorio.

Para finalizar este aparte, vale la pena señalar que, como bien trajo beneficios sin precedentes para las comunidades negras todo este proceso de autoreconocimiento como sujetos políticos por parte de las mismas comunidades, al igual que su configuración como comunidades políticas a partir de un periodo de etnización, también arrastró consigo todo el peso de la titulación colectiva de territorios geopolíticamente estratégicos para los intereses políticos-económicos, a nivel local, nacional e internacional -de grupos armados legales e ilegales- grandes emporios empresariales, consorcios para la explotación de recursos naturales camuflados bajo discursos conservacionistas, el Estado y las mismas comunidades de la región.

Las limitantes de la ley 70, como lo sostienen algunos críticos de esta, pueden resumirse bajo los siguientes flancos: 1. La reducción de la vida a un único tipo de proyecto de futuro y una forma de subjetividades. 2. El esencialismo sobre la identidad negra y su sesgo étnico-ambientalista. 3. La localización del enfoque de la ley 70 en la cobertura únicamente de las comunidades negras dejando sin amparo a los mestizos habitantes también del territorio, entre otros; junto con lo anterior, serán las causales de lo denominado “periodo del desplazamiento” (Avella).

Entre las fisuras de la titulación colectiva y el advenimiento del “progreso”: desplazamiento, resistencia civil y configuración del poder político

Sobre el desplazamiento en la cuenca de Cacarica

La idea de la incursión del “progreso” en la región del Pacífico colombiano se instauró como el estandarte de los diferentes grupos que se disputaban el control del territorio. Las causas del desplazamiento que comenzó en 1996 en el Bajo Atrato chocoano, se encuentran enmarcadas en lo que, desde los centros del poder, la gobernación de Antioquia a cargo de Álvaro Uribe Vélez (1995–1997) y la presidencia del país a manos de Ernesto Samper (1994-1998), se iba a denominar como la persecución a las guerrillas.

La primera causa de este fenómeno será la intención por parte del Estado de recuperar los territorios que se encontraban bajo el control de los grupos insurgentes y el Urabá Antioqueño era uno de estos. Desde la década de los años 80s y en su proceso de expansión, los frentes guerrilleros habían podido ubicarse en esta zona y otras tantas, usándolas como refugio y en ocasiones de descanso para sus militantes, aspecto que diseñó el espacio propicio para la promoción y efectiva construcción, en el marco de la arremetida paramilitar como acción antisubversiva, de organizaciones de autodefensa como fue el caso de las *Convivir*, apoyados por un amplio grupo de empresarios e industriales del interior del país y algunos de la región del Urabá (Avella).

Una segunda causa, puede situarse en la lucha territorial geo-estratégica entre los grupos armados ilegales ubicados en la zona, las FARC y la arremetida particular de las primeras Autodefensas Unidas de Córdoba y del Urabá (AUCC), posteriormente Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), en pro del control de las rutas comerciales de la región Andina con los valles, el litoral Pacífico, el Caribe y Panamá. La lógica en la que se mueven los regímenes de apropiación del territorio por parte de los grupos armados, efectivamente, estaba conectada con la entrada ilegal de armas y la salida de los estupefacientes procesados, aspectos neurálgicos para la consolidación del narcotráfico en la última década del siglo XX.

Por otro lado, y como causa rectora del fenómeno del desplazamiento para el Bajo Atrato particularmente, pero aplicable para la totalidad de la región, será la inminente necesidad del Estado de *desarrollar el territorio y en consecuencia a la población*, situación paradójica a la hora de revisar las prácticas estatales con relación a los mecanismos de explotación del territorio. La exigencia por parte de los órdenes económicos hegemónicos en torno al máximo aprovechamiento de la riqueza y la productividad de un territorio como el litoral Pacífico conllevó, no solo a que grupos legítimamente reconocidos pusieran sus ojos sobre este “diamante en bruto”, sino también las organizaciones delictivas que hasta la fecha aún persistían en controlar con su violencia el territorio. Bajo esta sombra, la creación de la Brigada XVII del ejército tendrá grandes afectaciones en la subregión del Bajo Atrato chocoano.

Ante esto y ante los cientos, en ocasiones más de mil homicidios por año que allí tenían lugar, los medios de comunicación no dudaban en destacar la nula reacción del Gobierno. Finalmente el gobierno de César Gaviria (1990-1994) lanza en 1993 el “Plan Urabá”, como estrategia social y de inversión para enfrentar los graves problemas del territorio. Esta estrategia fue muy poco efectiva, pero la que sí comenzó a perfilarse como la vuelta de tuerca de la violencia de la región, fue la decisión también en 1993, de crear la Brigada XVII del Ejército con 3000 hombres formados en acción contraguerrillera, y 700 con formación en inteligencia militar, asentados en el municipio de Carepa (Avella 212).

El origen de esta brigada junto con el recrudecimiento de la violencia, a la llegada del gobierno de Ernesto Samper a causa del incumplimiento de su plan de gobierno, al igual que el de César Gaviria, en torno a la inversión social y a la presencia del estado en la región, propició el mejor escenario para la consolidación del paramilitarismo como “empresa del terror”. Sobre la razón de ser y hacer del paramilitarismo, Avella afirma:

El paramilitarismo no nace en el Urabá, pero allí se consolida a través de su accionar delictivo: producción y comercialización de estupefacientes, uso ilegal de armas y distribución ilegal de justicia, extorsión, asesinato, tortura, etc.; y todo bajo el velo de una lucha antiterrorista al servicio de algunas élites económicas y políticas locales de Antioquía, Córdoba y de la región del Urabá, tal y como lo hacían en el resto del país (215).

El arribo paramilitar a la región del Bajo Atrato a mediados de 1996 coincidió con el año en que el desplazamiento comienza a acrecentar su intensidad. Es durante el 6 de octubre y el 20 de diciembre del mismo año donde los actos de violencia, incluidos el secuestro, la tortura y el posterior asesinato de campesinos, así como el hostigamiento y las amenazas directas al grueso de la población, que se inició la expropiación sistemática de los territorios colectivos otorgados por el Estado gracias a la Constitución política y la ley 70. Sumado a esto, en febrero de 1997 se fraguó el bombardeo de algunas comunidades de la región (Caño Seco, Tamboral y Arenales, de la cuenca del río Salaquí en el municipio de Riosucio) por parte de la fuerza pública, dando respuesta a la “Operación Génesis”, comandada por el General Rito Alejo del Río. Más de 18.000 habitantes de las cuencas de los ríos Salaquí, Truandó, Curbaradó, Jiguamiandó y Domingodó, huyeron abandonando forzosamente su territorio y sus pertenencias (Avella 222-223)¹⁷. Este episodio sufrido por las comunidades del Bajo Atrato es lo que se denomina “acontecimiento dramático” (Valencia), es decir que:

¹⁷ Según la Resolución 025 de la Defensoría del Pueblo de Colombia (Colombia, 2002), sobre las Violaciones Masivas de Derechos Humanos y Desplazamiento Forzado en la Región del Bajo Atrato chocoano, de la población total desplazada del territorio, a 2002, cinco años después del desplazamiento, solo se tenía noticia

en la situación de desplazamiento que vivieron los pobladores del Bajo Atrato se generó una nueva identidad, se inició un proceso de recuperación de la memoria, de hacer un esfuerzo por saber de dónde se viene, porque hubo que venirse, quien soy y, por supuesto, la reformulación de un nuevo proyecto vital, colectivo (Valencia 34).

Este acontecimiento será el origen de la necesidad de reafirmar la resistencia civil que se venía llevando en el territorio por parte de las comunidades negras bajo un principio étnico-cultural y materializado en la constitución de 1991, algunos artículos transitorios de la misma y la ley 70; pero ahora bajo otro derrotero, con otros matices debido a que a estas comunidades se les obligó a mirar cara a cara a la guerra, a ser objeto de sus consecuencias. Es decir que, por tales motivos, también se les obligó a resistir bajo “un principio de querer/hacer vivir de los sujetos en comunidad” en medio de la exacerbación de la violencia.

Resistencia civil y formas-Otras de configuración del poder político en Cacarica

Nosotros siempre hemos sido hombres y mujeres con una cultura muy comunitaria y solidaria, a pesar de que no todos somos iguales nos hemos puesto de acuerdo hasta con nuestros hermanos los indígenas y chilapos, pero con esta violencia nos hemos unido más, la guerra nos está uniendo. No sabemos cuándo termine este viacrucis, pero estamos dispuestos a soportar todo lo que sea necesario con tal de retornar a nuestros ríos y parcelas a vivir de lo que nos regala la tierra¹⁸.

Cuando nos desplazaron cada quien cogió lo que pudo y salió corriendo, algunos solo llevaron lo que tenían puesto, en la caminata nadie se detiene a ver quién viene de dónde o de qué comunidad; cuando llegamos a Pavarandó, nos volvimos a reconocer, volvimos a llamarnos por nuestros nombres, sabíamos de qué ríos y comunidades veníamos, los últimos desplazados que iban llegando los íbamos ubicando y ayudando con lo poquito que teníamos: con aguapanela, una cobija, con algunas pastillas para el dolor de cabeza y así, nos fuimos integrando nuevamente en ese campamento; fue muy difícil acostumbrarse, pero ese era el destino y para que el dolor no fuera más duro debíamos ayudarnos los unos a los otros (Valencia 35)¹⁹.

Para 1996-1997 el peso geopolítico, que es inherente al territorio del Pacífico colombiano, cayó con toda su fuerza sobre las comunidades de las cuencas del Bajo Atrato. Esto debido a que, al constituirse como “territorio de frontera” (Meza), asume la particularidad de desdibujar los límites de acción de unos actores-sectores interesados en la zona, pero asimismo, se difuminan las responsabilidades de estos para con el territorio y su habitantes, se reafirma la impunidad y a su vez, se invisibilizan las huellas de toda acción.

En este orden de ideas y ya sin posibilidad de retorno a sus tierras, las comunidades negras de la zona se situaron en dos grandes marcos de acción y se trazaron dos objetivos: 1. la reconfiguración de su poder político desarticulado por la guerra, esto es, el crear alternativas de organización en el desplazamiento y 2. La exigencia

precisa de poco más del 25%, de esta población. Se sabía que cerca de cinco mil personas, habían buscado refugio marchando hacia el oriente en los municipios de Mutatá (Antioquia) y navegando Río Abajo hacia las cabeceras de Riosucio (Chocó). Otros llegaron a Turbo, en el propio Urabá Antioqueño. Doscientos de los desplazados de la cuenca del Cacarica habían huido hacia la frontera con Panamá, de la cual algunos meses después serían deportados y reubicados en Bahía Cupica, sobre la costa pacífica colombiana. Del resto, por información recolectada por agentes del Estado e investigadores y activistas de las ONG, se tendría posterior noticia. De ellos, muchos habían migrado hacia la costa Caribe, hacia el Valle del Cauca, hacia los municipios del interior antioqueño, e incluso hacia la capital del país (Ocampo *et al.*, cit. en Avella 223).

¹⁸ Este primer fragmento hace parte del testimonio de una mujer que vivió el desplazamiento en Pavarandó, en 1997. Testimonio recogido por el autor en Riosucio en agosto 9 del 2010.

¹⁹ Este segundo fragmento pertenece al testimonio proporcionado por un líder comunitario que vivió el desplazamiento en Pavarandó durante 1997.

inminente ante el Estado del reconocimiento de su responsabilidad ante lo sucedido en su territorio, es decir, el construir acciones para el retorno de las comunidades, su protección no armada y la reafirmación garantizada de los títulos colectivos de las propiedades de las tierras.

Para efectos del primer marco de acción vale la pena preguntarnos: ¿cómo inició el proceso de organización de las comunidades negras desplazadas? ¿Bajo qué criterios y principios? y ¿quiénes fueron los responsables de este proceso?

Posteriormente al desplazamiento, las comunidades afectadas migraron hacia el oriente a los municipios de Mutatá (Antioquia), hacia las cabeceras del Riosucio (Chocó) y en el Urabá antioqueño a Turbo. Otras comunidades como las de Cacarica huyeron para Panamá, y aunque tiempo después fueron deportadas, allá pasaron la primera oleada del desplazamiento. Dicho despliegue de la población, si bien menos notorio pero de igual forma importante, también tocó partes de la región Caribe, el Valle del Cauca y la capital del país. En el afán de reorganización después de asentadas las comunidades, principalmente en los albergues creados en el coliseo de Turbo y en Mutatá Antioquia, junto con la precarias situaciones en términos de servicios vitales como agua y saneamiento, desempleo y la imposibilidad de llevar una vida digna dentro de lo que quedaba de las comunidades, reactivó la asistencia por parte de los acompañantes²⁰ que venían trabajando con la población en el territorio, como era el caso de la iglesia, algunas Ongs y el mismo CINEP, como la activación de otros que en conocimiento de la situación se disponían al apoyo, como la Cruz Roja y algunas organizaciones de base locales.

En este sentido y bajo la reactivación de esta relación desplazamiento/comunidades negras/acompañantes, es que se inicia el proceso de organización social durante el destierro o emplazamiento forzado (Meza). Al respecto y a partir de múltiples testimonios recogidos por Avella de sujetos víctimas de este fenómeno, el autor se refiere a los inicios de la reconfiguración política de las comunidades de la siguiente manera:

Según los testimonios de CAVIDA, la necesidad de organizarse vino con la gran cantidad de ayudas recibidas en especie. Aún si no eran suficientes, su manejo requería una logística. Y con la notable desconfianza hacia los funcionarios de la Alcaldías de Turbo y Pavarandó (Mutatá), una administración propia de recursos era necesaria para los líderes que fueron tomando la dirección del proceso. Esta organización inicial tuvo el reto de mantener la unión. Eran muchas personas, y estaban a la orden del día los conflictos (256).

Fueron, principalmente, el uso de una conciencia autorreflexiva, como se refirió en líneas anteriores, y las condiciones de precariedad de la vida de los sujetos lo que dio origen a la reconstrucción del tejido social por medio de formas de resistir, institucionalmente reconocidas, en medio de la guerra. Esto fue el caso de la propuesta de las Comunidades de Paz o Territorios de Paz, las Zonas Humanitarias y la misma Asociación de Consejos Comunitarios del Bajo Atrato (ASCOBA).

Las Comunidades de Paz fueron una apuesta por la vida y resistir en medio de la guerra. Dicha propuesta, emergente tras el fortalecimiento de los lazos entre acompañantes y desplazados, tiene su origen en las metodologías, históricamente constituidas, para la aplicación del derecho internacional humanitario, soportadas bajo las premisas, para el caso del Bajo Atrato de: compromiso para el accionar de sus prácticas locales, nacionales e internacionales, negación de todo vínculo dentro de las partes de la guerra y la creación de un

²⁰ Entiéndase por estos al “al conjunto de activistas, miembros de ONG, académicos y estudiantes, que durante largos o cortos periodo de tiempo acompañaron el proceso de las comunidades desplazadas del Atrato.” (Avella 240)

consejo interno, equipo de alerta temprana, un consejo de paz y la construcción de comisiones de paz, negociadora y de diálogo. Las comunidades de paz estuvieron marcadas, primeramente, por su posición de neutralidad en torno al conflicto.

Por otro lado, las zonas humanitarias tuvieron su origen tras el declive de las comunidades de paz por una segunda oleada de desplazamiento en los dos últimos años del siglo XX y los primeros del XXI. Las primeras zonas humanitarias, a pesar de que se encontraban planteadas desde el 2001, verán su materialización en abril del 2003, como fue el caso de Nueva Esperanza en Dios y posteriormente, en noviembre de 2006 Puebla Nueva, Andalucía-Caño, entre otras. Estas primeras zonas humanitarias también dieron paso en 2005 a las llamadas zonas de diversidad, que, gracias a la riqueza del Litoral Pacífico, también cobijaron a las comunidades negras del Bajo Atrato. La particular característica de estas formas-Otras de existir y organizarse en medio del desplazamiento, se caracterizaron, en contraposición a sus antecesoras comunidades de paz, por la facultad de NO asumirse neutrales dentro del conflicto armado; aspecto que para las mismas comunidades fue causal de la desintegración de las primeras formas de resistencia civil. En consecuencia, retomando el estudio realizado por Ángela en 2002, siguiendo a las comunidades de CAVIDA Valencia afirma que:

Sobre el proceso organizativo de CAVIDA, es importante anotar que, por acuerdos en asambleas comunitarias, sus integrantes nunca quisieron llamarse comunidades de paz [Dice Ángela] “no somos comunidades de paz porque la mayoría de comunidades de paz se reclaman neutrales. Nosotros estamos en guerra, no somos ajenos a ella. La guerra es por la injusticia, entonces nosotros exigimos justicia, luchamos por la injusticia ¿Cómo va a ser uno neutro, neutral? (Valencia 53).

En efecto, lo anterior da cuenta del segundo marco expuesto en los inicios del apartado, esto es, la exigencia ante el Estado del reconocimiento de su responsabilidad ante lo sucedido en su territorio y su afán por construir acciones para el retorno de las comunidades, su protección no armada y la reafirmación garantizada de los títulos colectivos de las propiedades de las tierras. Bajo este enfoque y con este propósito es que se creó ASCOBA como mecanismo institucionalizado de resistencia, para dar respuesta el recrudecimiento de la guerra en la zona durante 2001 y 2002, sopesados en los principios de defensa a la vida, al territorio, la identidad cultural y el ejercicio de autonomía en el territorio (Melo y Sarmiento).

Conforme al segundo marco de acción de las comunidades negras, es preciso señalar que, posterior al periodo del destierro o desplazamiento forzado, sucedió un hecho sin precedentes que reafirmó aún más las razones de *ser* y *hacer* en torno a la resistencia civil en el Bajo Atrato y comunidades vecinas: la condena del Estado, en diciembre de 2013, por acción y omisión en el desplazamiento forzado de las comunidades de Cacarica en la incursión paramilitar promovida bajo el estandarte de la “Operación Génesis”, comandada por el general, hoy también condenado, Rito Alejo del Río en 1997; acusándole de colaboración con grupos paramilitares, por faltar a la Ley 70 de 1993 y la muerte de Mariano López.

A modo de conclusión

Ahora bien, comprender lo anterior implicó, implica e implicará reflexionar en torno a los siguientes aspectos: 1) ¿Cuáles fueron los acontecimientos históricos, que estando fundamentados en un principio de querer-hacer vivir en comunidad, posibilitaron la reconfiguración del poder político en la comunidad negras del

Pacífico colombiano después del desplazamiento forzoso fraguado para la década de los 90s en la región?; 2) ¿Cómo se construye la inserción intersubjetiva originaria de la subjetividad singular, de cada miembro de las comunidades, en el orden propiamente social y político durante y después de la década de los años 90s?; 3) ¿Qué alternativas de vida construyeron desde las comunidad negras del Bajo Atrato, para resistir a la guerra, al desplazamiento y a la matriz colonial del poder impuesta desde una lógica moderno-occidental-capitalista?

Sin pretender dar una respuesta definitiva a los anteriores cuestionamientos, pero si con el ánimo de incentivar el debate y dar apertura a críticas, aportes y futuras reflexiones, para finalizar, vale la pena precisar:

- El fenómeno del desplazamiento y cada uno de los acontecimientos históricos colaterales a este, vividos por los integrantes de las comunidades negras en el Bajo Atrato, fueron los que posibilitaron, a partir del reconocimiento de la negación de su existencia, el emerger de una conciencia crítico-reflexiva que se materializó en la transformación teórico-práctica de su forma de comprender y asumir el poder político. En un principio, su vida cotidiana estuvo atravesada por un conflicto inter-étnico marcado por los prejuicios raciales de superioridad de los mestizos, el hermetismo cultural, la lógica colonial de la creación del tejido social y la misma producción de matrices de territorialidad; su fundamento fue la cultura como principio de unificación.
- Será la condición de huérfano, viuda, pobre, desterrado o víctima, en la que se ven obligados a vivir aquellos sujetos de las comunidades negras del Bajo Atrato, lo que hizo que se despertara su conciencia. Fue la apertura en medio de la desgracia, el despliegue de una voluntad que primero se hace para sí, como necesidad e intención de vivir por parte de cada sujeto, pero posteriormente como sujeto responsable de otros, perteneciente a otros; un sujeto que se hace comunidad. Fue entonces el cara a cara con la guerra como producto del doble filo que trajo consigo los derechos otorgados a las comunidades negras en la década del 90 lo que permitió transitar entre un principio cultural de unificación que ya no respondía a las necesidades cotidianas de las comunidades y un principio en donde la vida se posiciona como fundamento ontológico de resistencia.
- Las prácticas de las comunidades negras del Bajo Atrato creadoras de formas-otras de existencia, que están orientadas a la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad, se encuentran fundamentadas bajo dos principios; por un lado, el principio de organización comunitaria desde el cual esta repensada la categoría de poder político como se ha entendido desde una perspectiva colonial, es el principio del querer-vivir. Por otro lado, el principio del saber comunitario, horizonte desde el que se reafirma el vivir en comunidad, es la afirmación del querer-hacer- vivir-juntos. Son estos principios los encargados de subsumir aquellos criterios que desde el desplazamiento se han ido configurando paulatinamente como cimientos de toda posibilidad de transformación de su condición de desplazados.
- La falta de garantías para el retorno al territorio impulsó a las comunidades negras a organizarse a partir de unas formas que garantizaran la vida en medio de la guerra. Para este caso fueron los asentamientos o comunidades de paz la opción. Nuevamente las experiencias vividas darán cuenta de su transformación en cuanto a víctima, esto es, a raíz del desplazamiento interno vivido por las comunidades después del

retorno, lo cual conllevó a la creación de formas-Otras para la preservación de la vida que se hicieron imperativas, esto fue, las zonas humanitarias y posteriormente, las zonas de biodiversidad.

Bibliografía

- Amador, Ingrid. Lo vivo de la comunidad chocoana de Curvaradó: concepciones de los jóvenes integrantes de la zona humanitaria “camelias es tesoro” Carmen del Darién Curvaradó (Chocó) acerca de lo vivo y su relación con la vida a través de su memoria biocultural”. Tesis. Universidad Pedagógica Nacional, 2015.
- Avella, Edgar. “Desplazamiento y subjetivación. El caso de los desplazados de la cuenca del Bajo Atrato (cómo la guerra educa)”. Tesis. Universidad Pedagógica Nacional, 2016.
- Colombia, C. D. “Constitución política de Colombia” *Secretaría General del Senado*. Obtenido de Secretaría General del Senado. Visitado el 31 de marzo de 2019, <http://www.secretariasenado.gov.co/index.php/constitucion-politica>
- Dirección de Asuntos para Comunidades Negras, A. R. *Mininterior*. Obtenido de Mininterior. 27 de agosto de 2017. Visitado el 30 de junio de 2019. <https://www.mininterior.gov.co/direccion-de-asuntos-para-comunidades-negras-afrocolombianas-raizales-y-palenqueras/legislacion-etnica/>
- Dussel, Enrique. *Política de la liberación: Arquitectónica*. Madrid: Trotta, 2009.
- Escorcia, Nicolas. “Acción colectiva en el Bajo Atrato. ASCOBA una propuesta desde el etnodesarrollo para el fortalecimiento de la apropiación territorial y la identidad cultural de afros y mestizos.” Tesis. Universidad Santo Tomás, 2016.
- García, Clara y Clara Aramburo. *Geografías de la guerra, el poder y la resistencia. Oriente y Urabá antioqueños 1990-2008*. Bogotá: Universidad de Antioquia, 2011.
- García, Paola. *La paz perdida. Territorios colectivos, palma africana y conflicto armado en el pacífico colombiano*. México: FLACSO, 2011.
- Hernández, Nelson y Andrés Cadavid. “Campesinos sin tierras, la historia de los desplazados del Bajo Atrato”. Tesis Pontificia Universidad Javeriana, 2008.
- Londoño, Carolina. “Tierras colectivas en el Bajo Atrato como territorios de resistencia en el marco del conflicto armado en Colombia”. *Trayectorias Humanas Transcontinentales*, Números especiales 2, (2018): 36-46.
- Melo, Daniela y Ana María Sarmiento. *Movimientos sociales del Bajo Atrato: una forma de resistencia civil al conflicto armado*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, (s.f.).
- Meza, Carlos. “Territorios de frontera: Embate y resistencia en la cuenca del río Cacarica”. *Universitas humanística* 62, (2006): 385-429.
- Mignolo, Walter. *Historias locales /diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003.
- Oslender, Ulrich. “La lógica del río: estructuras espaciales del proceso organizativo de los movimientos sociales de comunidades negras en el Pacífico colombiano.” *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico Colombiano*. Mauricio Pardo, ed. Bogotá: ICANH, Colciencias, 2001. 123-148

- Pacheco, Esperanza y Jairo Velásquez. "Relaciones interétnicas de los Embera del bajo Chocó". *Encrucijadas de Colombia amerindia*. Francois Correa, ed. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1993. 269-285.
- Paz, Jafeth. "Los afrocolombianos y el territorio: análisis de las políticas públicas territoriales en la situación Jiguamiandó-Curvaradó. Perspectiva desde la tipología de la captura conceptual del Estado". Tesis. Universidad del Rosario, 2013
- Quijano, Anibal. *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014.
- Restrepo, Eduardo. "Biopolítica y alteridad: dilemas de la etnización de las colombianas negras". *Conflicto e (in)visibilidad: retos de los estudios de la gente negra en Colombia*. Eduardo Restrepo y Axel Rojas, eds. Popayán: Universidad del Cauca, 2004. 269-298.
- Ruiz, Daniel. "Nuevas formas de ser negro. Consideraciones sobre las identidades entre la gente chilapa y negra del bajo Atrato chocoano". *Identidades culturales y formación del Estado en Colombia*. Ingrid Bolívar, ed. Bogotá: Universidad de los Andes, 2006. 211-248.
- Valencia, Luis. "Territorios en disputa: procesos organizativos y conflicto armado en el Bajo Atrato". Tesis. Universidad de los Andes, 2011.
- Walsh, Catherine; León Edizon y Eduardo Restrepo. *Movimientos sociales afro y políticas de identidad en Colombia y Ecuador*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2005.