

Museo de Memoria Histórica de Colombia

**Textos curatoriales
de la exposición
*Voces para transformar
a Colombia***

ÍNDICE

TIERRA

Memoria y construcción de imágenes del desplazamiento y el despojo

(Cristina Lleras)

Mapas para curar, sanar, traducir y conversar

(Sofía Natalia González)

“Necesitamos saber la verdad y que no se repita lo que nos está pasando”

(Mario Castaño)

Es la vida la que está en juego

(John Jairo Rincón)

AGUA

El agua que narra

(Lorena Luengas)

Vidas posibles con el Atrato

(Natalia Quiceno)

Violencia, tierra, agua y convicción

(Alejandro Camargo)

Yuma

(Carolina Caycedo)

CUERPO

El cuerpo cuenta: comunicar las memorias de las violencias y las resistencias inscritas en los cuerpos

(Luis Carlos Manjarrés)

Componer/descomponer una pieza: ¿cómo darles rostro a las víctimas?

(Claudia Marcela Velandia)

Representando colectivos: los retos de la reparación simbólica

(Lina Pinzón y Santiago Llanos)

Cuerpo y memoria

(Rocío Martínez)

Memorias y emociones: lo psicosocial como una estrategia de acompañamiento a los relatos de la guerra inscritos en los cuerpos

(Andrés Cancimance)

TIERRA

MEMORIA Y CONSTRUCCIÓN DE IMÁGENES DEL DESPLAZAMIENTO Y EL DESPOJO

Cristina Lleras Figueroa
Museo de Memoria Histórica de
Colombia
2018

Todos los caminos conducen a la tierra

Quien se dedique a estudiar los asuntos relacionados con la tierra en Colombia, tendrá tantos caminos por recorrer como vías por abrir. Yo voy de paso por estos caminos y me pregunto cómo se pueden representar o crear nuevas imágenes para un viejo “problema”, ¿cómo comunicar a diversos públicos lo que ha sido el despojo, la restitución y la lucha por la tierra en la primera exposición del guion del Museo de Memoria Histórica de Colombia?

Para intentar una respuesta incompleta, como todo lo que se relaciona con el conflicto armado interno en Colombia, voy a proponer un viaje personal por las imágenes asociadas al desplazamiento forzado, que fue el fenómeno que se conoció antes de que se hicieran preguntas sobre lo que había pasado con la tierra que esas personas habían tenido que abandonar.

En esta primera exposición tengo el reto de dar cuenta de que la guerra no la han hecho solo los ejércitos. El despojo lo deja muy claro, porque revela toda una red de intereses, una maraña de complicidades y responsabilidades que hacen posible que a una persona le roben algo sobre lo que tiene derechos. Y que estamos lejos de poder explicar nuestro conflicto solo desde la confrontación armada entre unos “enemigos”. He aprendido que la historia, cualquier historia, pero aún más la del conflicto armado, no se acaba de aprender. Siempre aparece un aspecto que la hace mucho más compleja de lo que creemos. Busco también entender de qué manera hacemos y hago parte de ese relato.

Por extraño que parezca, ese lugar del pasado que es el museo nos permite justamente entender el presente. Para mí no hay mejor lugar para tramitar esta reflexión. Ese repositorio de historia tiene que ser nuestra opción de modificar el futuro, así parezca tantas veces que el futuro se construye a partir de intereses económicos y políticos (pero sobre todo porque por la plata baila el mono), sobre los cuales tenemos los ciudadanos poca capacidad de intervención.

1995-2000

En 1995 yo me graduaba del colegio en un país extranjero. Mientras entraba a la universidad en agosto de ese año, la guerra en Colombia empezaba su período más cruento, debido a que estaba en juego el control territorial entre los distintos actores armados, legales e ilegales. Guerrillas y paramilitares, siguiendo unos estratégicos objetivos económicos y políticos que les sirvieron a muchos, arremetieron de distintas formas contra la población civil, siempre encontrando justificaciones para ello. Esto, sumado a una profunda crisis de gobernabilidad en Colombia, evidenciaba unos años horriblemente

cruelles y nefastos. Las cifras que reporta el Registro Único de Víctimas muestran que en 1995 hubo 100.731 desplazados, que subieron año a año hasta el 2000: primero a 130.250, luego a 240.488, 224.337, 260.216 y 546.669.

Cuando intento entender la magnitud de estas cifras y de lo acontecido ya han pasado un poco más de 20 años y unos 16 desde que regresé a Colombia en el año 2000. Puedo decir con franqueza que yo volvía en estado de total ignorancia sobre lo que aquí sucedía. Mientras decidía volver, varios amigos emigraban. Iniciaba mis labores en el Museo Nacional de Colombia y uno de los primeros eventos a los que asistí fue la V Cátedra de Historia Ernesto Restrepo Tirado: *Éxodo, patrimonio e identidad*. Hoy veo que el Museo ponía un dedo en la llaga y hacía un manifiesto profundamente político al estar conversando sobre el desplazamiento en carne viva, en vivo y en directo. Era lo que Elaine Heumann Gurian ha denominado “timeliness” o sentido de la oportunidad. Esa es la misión de un museo nacional: usar el pasado para encarar el presente.

De la Cátedra recuerdo haber visto *La trilogía de Urabá*, de la cineasta Marta Rodríguez, que con su estética cruda revela el desplazamiento masivo de comunidades negras del bajo Atrato, su horrible, deshumanizante e interminable tránsito por el Coliseo de Turbo y las estrategias de supervivencia de quienes regresaron y quienes optaron por quedarse.

Ahora que repaso los documentos del evento, aparece esta canción que quizá yo haya escuchado también.

*¿Por qué tanta injusticia
y hoy cunde la desolación?
¿En dónde está lo que hemos construido
con tanto amor?
Son siglos de trabajo,
generación tras generación
¿En dónde está lo que nos pertenece?
Me hace falta hoy*

*No sólo me han quitado
tierra, casa o metal
no sólo es el dinero,
no sólo es lo material.*

Ghettos Clan, Fragmento *¿En dónde están?*

2001-2008

Leer las memorias de esa Cátedra es como leer *Crónica de una muerte anunciada*, pues es ver la historia a sabiendas de que lo peor está aún por venir. Después de ese encuentro académico a principio de siglo, unas 5.810.392 personas registrarían en los siguientes 15 años su desplazamiento forzado en el registro de víctimas de Colombia. En 2001 se registraron en el Registro Único de Víctimas 635.155 personas y en 2002 fueron 740.796, alcanzando la cifra anual más alta. En los siguientes años (2003-2008), aunque las cifras bajaron, no lo hicieron con la contundencia esperada ni con la rapidez que prometía un cambio de política frente al conflicto armado: 442.158, 406.156, 462.937, 449.079, 476.732, 425.938. El descenso también se explica por el inicio del proceso de negociación y desmovilización de los grupos paramilitares.

A esa primera lección de país que recibía se sumó la experiencia de conocer en 2001 al fotógrafo Jesús Abad Colorado. Recuerdo vivamente las imágenes del pueblo de Granada destruido y esa impactante fotografía en la que se celebra un matrimonio en medio de las ruinas, ambas exhibidas en el Museo de Antioquia. Jesús es para mí y para muchos otros una fuente de conocimiento testimonial sobre los acontecimientos de la guerra en terreno, de cómo la gente vivió esos hechos traumáticos, tamizados y analizados por su experiencia de años y años de recorrer el país.

Para 2003, participé como co-curadora de la exposición *Tiempos de Paz. Acuerdos en Colombia, 1902-1994*, junto a Beatriz González y el equipo de curaduría de aquel entonces del Museo Nacional. Me correspondió el análisis de los dos últimos capítulos: los acuerdos de mediados de la década de 1980 y de finales de esa década, y aquellos que se dieron en el marco de la Asamblea Nacional Constituyente. Se trataba de una exposición documental, que resaltaba acuerdos (unos exitosos, otros fallidos) entre partes que en algún momento se consideraron enemigas. Para el Museo Nacional fue una exposición muy importante porque abordó conflictos históricos, así como otros más recientes, y los curadores estábamos muy cercanos de los acontecimientos, separados de ellos por una década. Recuerdo bien las fotos de Jesús sobre la desmovilización de la CRS y las milicias en Medellín, que luego entraron a hacer parte de las colecciones en 2004, como muchos objetos de esta exposición.

Si bien en espacios como la Cátedra de Historia se les hacía frente a los problemas más acuciantes del país, como el desplazamiento, el narcotráfico o los legados de la esclavización, en las exposiciones nunca fue fácil hacerlo. Sucesos como la toma del Palacio de Justicia han sufrido en el Museo Nacional desde la censura hasta su inclusión en

acciones artísticas como la de José Alejandro Restrepo y apariciones puntuales en exposiciones como la ya mencionada *Tiempos de Paz* (no sin disputas internas) y una realizada en 2010 en torno a Carlos Pizarro.

Y resulta conflictivo porque en el museo se construye una representación del pasado que se considera verídica y que informa la manera como en el presente nos relacionamos con ese pasado. ¿Qué mostramos? ¿Qué no? ¿Cómo lo mostramos? En el caso del desplazamiento forzado hablamos con estadísticas y testimonios, y análisis o informes, pero mostrarlo es más complejo. Recuerdo vagamente haber visto *La primera noche*, una película de Luis Alberto Restrepo de 2003, pero no me quedaron grabadas más que escenas que despertaban lástima, compasión, y no permitían entender la complejidad de una vida, esas vidas que tenemos que conocer para hacer el duelo, parafraseando a Judith Butler. Allí radica la dificultad de la representación: ¿qué intención tenemos al poner una versión de los acontecimientos?

Años más tarde vi el documental *Un nombre para desplazado*, de Ángela Osorio y Santiago Lozano, también de 2003, que retrataba bastante bien lo que acontecía en las ciudades, frente a nuestros ojos, y sobre lo cual solo pareciera desatarse impotencia o ignorancia. En el relato se presenta, a partir de imágenes de noticieros, la toma de Juvencio Grueso, un hombre desplazado (de alguna parte) que se “toma” las instalaciones de la Red de Solidaridad de Cali en septiembre de 2002, argumentando que no había recibido asistencia. Y da en el clavo, pues ese olvido estatal se convierte inmediatamente en el discurso de todos los desplazados.

El contrapunteo se da con las entrevistas que conceden algunos funcionarios que presenciaron la toma: para una la solución es rezar,

mientras al otro le preocupa la mala reputación que pueda darse de la entidad en los medios. Al final, a Juvencio se le cuestiona si es o no desplazado y termina “cooptado” por el sistema. El documental logra evidenciar lo caótico de la situación, las lógicas burocráticas, insuficientes e inhumanas, así como su representación en los medios masivos, además de las disparidades en las cifras de desplazamiento con las que se contaba en ese momento. La paradoja del desplazamiento, en términos de su representación, es que la sobreexposición de cierto tipo de imágenes de la reportería gráfica en los medios tuvo como resultado una cotidianización y por tanto una visibilidad mínima.

Años después, estos mismos realizadores harían la película *Siembra*, que narra la historia de Turco, un hombre negro, desplazado, desterrado y confinado a un barrio marginal en cuyas lógicas cae su hijo, y al cual, en medio del sentido de comunidad que se resisten a abandonar quienes allí habitan, se le reza y despide, intentando devolverle algo del ritual humanizante que la guerra le arrebató. Varias escenas en la película dan suficientes pistas para establecer que Turco no es solamente una persona desplazada sino también un campesino que desea regresar a su tierra pero que esa tierra ya no es de él.

Esa misma búsqueda de mostrar el lugar de los rituales en la cohesión de las comunidades, en 2008, con un grupo de investigadores y sabedores y sabedoras afrodescendientes de Bogotá y algunas regiones del país, hicimos en el Museo Nacional una exposición alrededor de los ritos fúnebres, cosmogonías y saberes de comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras. Más allá de las múltiples discusiones que se dieron en materia de representación de unas comunidades que habían sido sistemáticamente excluidas del relato general del Museo, el fondo de la exposición planteaba cómo estos rituales eran cruciales para el tejido social de las comunidades y por

tanto su interrupción a causa de los actores armados que las obligaban a desplazarse o que ocultaban los cuerpos para imposibilitar el rito, así como los cambios por cuenta de la “modernización” ponían en jaque la solidaridad, saberes y redes que dichos ritos producían entre sus miembros, fracturándolos.

Ese mismo año, el Museo de Antioquia realizó la exposición *Destierro y reparación*, que quizá es la primera exposición de gran envergadura que se atreve a incluir en un museo histórico, casi en tiempo real, una reflexión sobre el desplazamiento forzado desde las prácticas artísticas. Si bien fue una iniciativa muy importante, mi impresión hoy es que para volver a hacer esta exposición una década después sería necesario darle relevancia y presencia a las voces de quienes vivieron los acontecimientos directamente. Cada día hay más y más rostros capaces de representarse a sí mismos y eso debemos potenciarlo. Aunque en un museo siempre hay una mediación, esta puede cumplir el rol de hacer visible a distintos protagonistas. La visión de los artistas y los académicos necesita la de las víctimas y también de los responsables.

Cuando visité la exposición sentí que limitaba la circulación de la memoria y la historia al campo del “arte”, y exhibía iniciativas estéticas como objetos de arte. Lo vi en dos piezas en puntual: el telón elaborado por las víctimas de la masacre de Bojayá, con los nombres de quienes fallecieron el 2 de mayo de 2002, sobre una pared blanca, al lado del video *Bocas de ceniza*, de Juan Manuel Echavarría, donde rostros, también sobre un fondo blanco, cantaban el dolor de la tragedia. Ambas imágenes, asépticas y sacadas de contexto (eso es lo que se hace usualmente en un museo), me llevaron a pensar en las dificultades éticas y estéticas de la representación y los dilemas de corte museográfico que se suman a aquellos de las voces (quién habla, quién

es el intermediario), si se manipulaban las emociones de los visitantes o cuál es el lugar de la empatía, entre muchos otros dilemas.

Algo distinto me pasó con otra obra. Una que lograba involucrar al cuerpo desplazado en el registro de su propio desplazamiento. Libia Posada, en *Signos cardinales*, construyó una serie de mapas del desplazamiento para representar la experiencia tanto “con el territorio geográfico como con el territorio del cuerpo individual, entendido este como el terreno de representación de la experiencia”, en palabras de la artista. Lo que vemos son piernas y pies de personas que no conocemos, trajinados y cansados, de quienes se nos presentan sus rutas y sus múltiples desplazamientos, los pies resistentes que han recorrido esas distancias y territorio.

A pesar de las críticas que hago sobre *Destierro y reparación*, reconozco que fue una exposición necesaria, en cuanto a que puso el tema en la esfera de lo público de maneras distintas a como lo registraban los medios de comunicación. Ese elemento diferencial, llamémoslo poético, permite entrar en el terreno del conflicto de maneras más sensibles, más provocadoras, sembrando más preguntas que respuestas en el espectador, abriéndole la mirada, ampliando ese blanco y negro en el que tantos intentan llevarlo.

Eso es justamente lo que hace *Un nombre para desplazado*, el documental que mencioné arriba: provocar, al presentar un grafiti que dice “¿Y quién se queda con la tierra de los desplazados?”. El fenómeno del desplazamiento parecía no dar lugar a preguntas como estas, que se empezarían a contestar tiempo después, en medio de la implementación de la Ley de Justicia y Paz. Por tanto, unos diez años luego de que la guerra se recrudeciera y con ella la cantidad de personas que tuvieron que abandonar forzosamente sus bienes, sus relaciones y

su territorio, teníamos unas imágenes de denuncia sobre el desplazamiento y la ineptitud del Estado, pero nada en concreto sobre el despojo.

2009-2015

La fiebre de Bicentenario de la Independencia me ocupó entre 2009 y 2011. Tuve la oportunidad de participar como asesora curatorial para la exposición *Huellas y memorias de la guerra: resistencias de las mujeres en el Caribe colombiano*, que recogía perfiles de mujeres resistentes a través de fotografías de Jesús Abad Colorado y sus perfiles, así como una selección de canciones y objetos relacionados con esas mujeres. Recuerdo explícitamente las guaireñas, una suerte de alpargatas desgastadas por el uso de quien las portaba cuando se desplazó desde La Guajira hasta Venezuela, huyendo de la violencia paramilitar. Es la imagen que se me grabó con mayor contundencia de esa exposición.

Años más tarde asistí en calidad de visitante a la muestra *¡Basta ya!* del Centro Nacional de Memoria Histórica, en 2013. Fui a la inauguración en el Claustro de San Agustín y luego volví con estudiantes de un seminario de museología que dictaba en ese momento. En 2014, hice para el Centro una pequeña etnografía de la exposición en Medellín, cuando se abrió en el Museo Casa de la Memoria. Esta exposición se convirtió necesariamente en un referente de representación sobre el conflicto armado.

En mi visita me encontré con una colección de imágenes contundentes, que remitían a distintos períodos, victimarios, víctimas y muestras de sufrimiento, de padecimiento. También incluía algunas formas de representación de las propias víctimas, como los telones de las

Tejedoras de Mampuján, que relatan su propio desplazamiento y algunas iniciativas de memoria de comunidades por el país. La exposición es un álbum poderoso de acontecimientos de diversa índole, pero no permitía adentrarnos en la complejidad de cada uno de los hechos representados ni proveía información sobre quiénes eran las personas que aparecían en las imágenes. Sin duda, ninguna exposición única puede hacerlo, pero permite construir caminos para profundizar no solo en una magnitud asociada a rostros y cifras sino a los impactos profundos en las personas, las comunidades y qué de esto heredamos como sociedad.

El meollo del asunto

Despojar es una palabra con significados complejos. Porque el acto de despojar (se despoja a alguien de algo) no acaba allí. Lo que nos importa del despojo en el Museo son también sus graves consecuencias, aún no cuantificadas ni comprendidas.

Pero vayamos por partes. El despojo de una tierra no es lo mismo que el abandono de una tierra. Como lo explica la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación, y posteriormente el informe *Tierras y conflictos*, intentando responderles a quienes no creen que esto haya sucedido, no todo abandono se convierte en un despojo, porque algunas de las tierras abandonadas por familias que se desplazaron siguen estando deshabitadas, están inexploradas o están a cargo de algún vecino o familiar. No, no hablamos de abandono, hablamos de pérdida de la titularidad de una propiedad, de todas las oportunidades de su uso y disfrute.

Con el despojo —a diferencia del abandono— existe la intención manifiesta de robo, expropiación, privación, enajenación de un bien o de un derecho. También puede estar asociado a la privación y despojo del disfrute y gozo de bienes muebles e inmuebles, espacios sociales y comunitarios, hábitat, cultura, política, economía y naturaleza (Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación, CNRR, 2009, página 25).

Lo que más me sorprende es que no tenemos imágenes que nos traigan a la memoria esto que llamamos *despojo*. Del desplazamiento tenemos referentes, como los arriba mencionados, como los que hemos visto con nuestros propios ojos o leído en las noticias. Los que hemos descubierto en las películas o en las obras de arte que buscan representarlo. Lamentablemente, pasamos al otro extremo, donde de tanto hablarlo el desplazamiento se volvió paisaje. Aún en medio del proceso de paz entre el Gobierno y las FARC, las cifras se mantuvieron altas: entre 2012 y 2015 1.007.439 personas se registraron en el RUV.

Pero a diferencia del desplazamiento, el despojo y el abandono, así como la restitución, tienen la paradoja de que a pesar de ser fenómenos de gran magnitud pueden permanecer ocultos. Son procesos muy, muy largos, que bien pueden durar dos décadas, si es que llegan a feliz término. Toda una vida para la tierra misma, para sus ciclos de cosecha, para haber detenido su producción, para haber cambiado de uso, en fin, toda una vida para la tierra. Y para esos dueños que la reclaman.

Esta falta de imágenes, de representación, seguramente está relacionada con la forma en que el despojo ocurre. Aunque no siempre sigue un patrón exacto, sí hay muchas similitudes en el método empleado, como se puede ver en los casos estudiados en la presente exposición.

Primero, se obliga a los campesinos, muchos propietarios, otros tenedores u ocupantes, a abandonar y desplazarse de su tierra. En algunas ocasiones puede forzarse el traslado de una tierra mientras las personas están todavía en su allí. La guerra en dicho territorio impide que regresen, obligándolos a establecerse en condiciones miserables en otros lugares, a veces en ciudades que los rechazan. Su anhelo muchas veces es volver, pero no siempre lo logran. En otros casos, logran encontrar mejores condiciones de vida, pues el campo sigue presentando extremas condiciones de desigualdad, como lo ha dicho Rocío Londoño. Pasados 4 o 6 años, se consolida el despojo mediante artimañas como falsificación de escrituras, manipulación de certificados de tradición y libertad, cobro de deudas exorbitantes de prediales o compraventas forzadas. Es claro que en este entramado legal participan agentes del Estado en complicidad con los despojadores. Allí, además, empieza una cadena de testaferrato que confunde a quien intenta hacer rastreo sobre esos predios, engaña a compradores de buena fe y muchas veces ocurre que una persona se queda con varios predios. En muchas ocasiones los predios han sido ya tomados por grandes proyectos productivos que desconocían, o no, la titularidad de parte de ese terreno de los campesinos.

Así que podría decirse que el despojo es un proceso que toma unos 10 años en desarrollarse. Y la restitución, en muchos casos, puede llegar a tomar el mismo tiempo.

Esto es lo que sabemos.

Sobre el retorno y la restitución sólo contamos con las noticias, buenas cuando se trata de sentencias de restitución, malas cuando frecuentemente se reporta el asesinato de un líder reclamante. Si incluimos en el registro noticioso lo que en la tierra se cultiva, también

tendremos el fenómeno complejo de la sustitución y erradicación de cultivos de coca como uno de los principales legados del postacuerdo.

Han surgido algunas representaciones en el cine colombiano reciente. En *Un asunto de tierras*, la película de Patricia Ayala de 2013, hay un intencionado sufrimiento para el espectador, que se produce por medio de las imágenes que registran el tedioso proceso de restitución de tierras. El proceso de reconstrucción de los mapas y las viviendas de una comunidad campesina de Las Palmas, en los Montes de María, se contrasta con las imágenes de las reuniones en el Congreso (una toma de un senador viendo contenidos non sanctos en su computador) y homenajes a los adalides que se vanaglorian personalmente de sacar adelante la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras. Las escenas se intercalan con vistas del casco urbano casi abandonado, con animales correteando por las calles.

Aún priman las historias de desplazamiento, como en el trabajo de Nicolás Rincón Guillé (*En lo escondido*), Felipe Guerrero (*Oscuro animal*), Carlos Tribiño Mamby (*El silencio del río*). Afortunadamente, porque estas películas exploran, cada una a su manera, la experiencia compleja *de tener que irse*. Al respecto, aprendí también que para comprender las implicaciones de desplazarse forzosamente había que saber qué era lo que se dejaba. Dos imágenes, una de Tribiño en *Lux Aeterna*, y otra literaria, *Los ejércitos*, de Evelio Rosero, me ayudaron al respecto.

La primera es un corto (casi como un cuento) en blanco y negro que retrata la muerte de unos campesinos viejos. Tal como se puede uno imaginar el campo en Colombia, a pesar del “pa’lante” de los campesinos de este país, estos dan cuenta del casi inevitable envejecimiento y abandono del campo o lo que en los círculos

académicos se conoce como la “descampesinización” del país, no solo por causa del desplazamiento sino de las innumerables frustraciones en la puesta en marcha de sus proyectos de vida. El corto muestra muy bien ese sentimiento de no poder irse, que luego Tribiño también retrata en su película sobre el tránsito de un cuerpo en el río. Eso que se llama *arraigo* y que a veces se parece más a estar confinado o atrapado que a eso que se define como quien echó raíces en un lugar y crea vínculos fuertes con ese lugar y con las personas, animales y la comunidad que lo habita. Esta idea del arraigo, del confinamiento y del desplazamiento que también ocurre en los cascos de los municipios, tiene su aparición más contundente en el libro de Rosero en el que el tiempo en el pueblo de San José parece detenido o atrapado en una circularidad insoportable. Ismael Pasos y su esposa Otilia del Sagrario Aldana Ocampo son profesores jubilados, pobladores de este pequeño municipio. Pasos anuncia: “Ni Otilia ni yo lo dudamos: de aquí no nos íbamos nunca” (128).

Todavía no queremos irnos, le diré ¿para qué irnos, a estas alturas? Serían tus propias palabras, Otilia: en todo caso gracias por el ofrecimientos y que Dios los bendiga, tendremos en cuenta lo que nos brindan, pero es de pensar: necesitamos tiempo para dejar esta casa, tiempo para dejar lo que tendremos que dejar, tiempo para guardar lo que tendremos que llevar, tiempo para despedirnos para siempre, tiempo para el tiempo. Si nos hemos quedado aquí toda un vida, ¿por qué no unas semanas?, nosotros aquí seguiremos esperando a que esto cambie, y si no cambia ya veremos, o nos vamos o nos morimos, así lo quiso Dios, que sea lo que Dios quiera, lo que se le antoje a Dios, lo que se le dé la gana (136).

Más adelante contrasta la imagen de quienes se deben ir con la de quien se debe quedar. Parece una sinsalida:

A la altura de la escuela encuentro un grupo de gente caminando en fila, en dirección a la carretera. Se van de San José: debieron pensar lo mismo que yo; son un gran pedazo de pueblo que se va. Lentos y maltrechos —hombres, mujeres, viejos, niños—, ya no corren. Son una sombra de caras en suspenso, ante mí, las comadres rezan a balbuceos, uno que otro hombre se empecina en acarrear las pertenencias de más valor, ropa, víveres, hasta un televisor, ¿y usted no se va, profesor? No, yo me quedo —me escucho a mí mismo resolver. Y aquí me quedo entre la sombra caliente de las casas abandonadas, los árboles mudos, me despido de todos agitando esta mano, yo me quedo, Dios, yo me quedo, me quedo porque sólo aquí podría encontrarte, Otilia, sólo aquí podría esperarte, y si no vienes, no vengas, pero yo me quedo aquí (190).

Si las representaciones sobre el desplazamiento se han sofisticado (desde el amarillismo de la coyuntura, las narrativas de los hechos violentos hasta las indagaciones más profundas sobre la experiencia de quien y quienes han sido desplazados), sobre el despojo aún hay un camino por recorrer.

Para representar las formas de violencia arraigadas a la tierra habría mucho que decir sobre la manera en que el desplazamiento se entronizó en nuestro imaginario colectivo. También habría que retomar las formas en que históricamente se ha representado en la gráfica de la lucha por la tierra, como las imágenes protesta de Taller4Rojo para la ANUC, las historias gráficas (Fundación del Sinú/

Ulianov Chalarka. Historia gráfica de la lucha por la tierra en la Costa Atlántica, 1985), y de reciente producción: Caminos condenados (Diana Ojeda, Pablo Guerra, Camilo Aguirre, Díaz) y (CNMH, Arraigo y resistencia. Dignidad campesina en la región Caribe (1972-2015), 2016). O las imágenes fotográficas de la reforma agraria de los años 60 (Egar, Marta Rodríguez y Víctor Bonilla, entre otros) y algunas de las “recuperaciones” de tierra de inicios de los años 70, que se pueden ver en los documentales de Marta Rodríguez. Todos estos fenómenos cercanos y relacionados pero que nos proveen una visión incompleta.

Producida hace menos tiempo, *La rebelión de los oficio inútiles*, de Daniel Ferreira, se desarrolla en torno a una invasión o recuperación de tierras que ocurre a principios de la década de 1970. Quienes la lideran son rápidamente estigmatizados y acusados de asonada, insurrección, de ser un movimiento infiltrado por la guerrilla, de haber atentado contra la Alcaldía, gente peligrosa, guaricha, chusma, maluca, facinerosa. Por otra parte, se contraponen estos calificativos a su propia descripción:

Somos gente que vende el sudor de su cuerpo, gente que se gana el pan con las manos y la fuerza física en oficios que la mayoría no quiere tener. Esta es una rebelión de los oficios inútiles: una insurrección doméstica cuyo objetivo es reivindicar derechos que han sido negados en nuestro territorio; al trabajo, a la vivienda digna, a los servicios públicos, a la libertad de expresión, a un salario. Tal vez no tengamos la dimensión política ni la madurez de lucha para exigir los cambios que toda la sociedad requiere, pero damos un primer paso y buscamos esto: un cobro popular por deuda atrasada, un cambio en el gobierno local, un pedazo

de tierra que usaremos como vivienda; y buscaremos la solidaridad entre nuestros conciudadanos.

Hasta aquí he descrito algunas representaciones por fuera del campo académico y el campo de los medios de comunicación, al que algunas de estas propuestas le hacen contrapeso o directa crítica.

Pero nosotros debemos ir mucho más allá. Debemos, como lo sugiere Roger Simon,

Traer huellas del pasado al presente para crear una fisura en nuestra conciencia histórica, una que haga posible que ciertas huellas de ese pasado irrumpen e indeterminadamente alteren el presente y sus posibilidades futuras.

Porque para qué revisar el pasado de la tierra en Colombia si no es para entender los hechos del presente. Pero sobre todo para entender la experiencia humana, como lo ha dicho Svetlana Alexievich: no escribo sobre la guerra, escribo sobre el hombre en la guerra.

Y ver los intereses de cada quien:

Para el Estado, la tierra es su fuente de tensión, porque cuenta con la riqueza mineral que quiere explotar, y también con terrenos baldíos que podrían usufructuarse para el desarrollo y bienestar de los más vulnerables.

Para el terrateniente, la tierra es suya, es de quien ha invertido en ella, de quien la poner a marchar y a producir, muchas veces sin importar cómo.

Para el político, la tierra es su fortín electoral y también su fuente de riqueza.

Para el campesino y el colono, la tierra es de quien la trabaja, es su hogar.

Para las comunidades indígenas y afrocolombianas, la tierra es su derecho.

Para los pequeños y medianos propietarios, la tierra es su seguridad.

Para los habitantes de las márgenes de la ciudad, la tierra es arraigo.

Para los ejércitos irregulares, la tierra es su corredor estratégico para controlar y posicionar proyectos criminales, políticos, económicos y de control moral.

Para todos, hacerse a la tierra ha sido un proceso distinto. Por eso la guerra ha encontrado en la tierra su justificación.

Así que si queremos hablar de tierra es necesario que hablemos de despojo. Y para eso hay que revisar las deudas pendientes que tiene el país con los suyos —campesinos, propietarios tenedores y ocupantes— en materia de Reforma Agraria. Solo así se entiende la validez y justificación, hace décadas, de las tomas de tierras y, en el presente, de los procesos de restitución de tierra en curso.

Para representar la tierra entonces habría que empezar a narrar el despojo, no solo desde lo testimonial, que poco a poco emerge en las voces de las comunidades mismas, sino también desde lo que permite la poética de la ficción.

Estas nuevas representaciones tendrían que permitirnos ver más allá del robo y más acá de simplemente señalar culpables. La gente lucha por volver a su tierra porque allí creó un vínculo. Porque sobre ella hizo familia, creó comunidad, lazos y afectos, porque la trabajó mucho

hasta verla producir. Porque de la nada, de lo inhóspito, del matorral, nacieron la cosecha y la casa. Porque sus aguas vecinas calmaron el hambre. Porque allí se criaron los animales que acompañan y alimentan. Porque sobre ella se aprendió a vivir, a compartir con el otro, con el vecino, con quien se construyeron el camino, la cancha, el parque, la escuela. Y allí sembraron los árboles o están los mojones que definieron las fronteras. Porque para muchos esa tierra es territorio sagrado e intocable. Es su hogar.

Pero eso es justamente lo que se destruye cuando se despoja. Ese intangible que es la vida misma. Las relaciones que allí, en ese territorio, se construyeron.

Porque, sin haberlo pedido, sin haberlo previsto, quien allí vivía ve que la tierra se vuelve territorio de alguien nuevo, distinto, armado. Y lo minan para marcarlo, provocando miedo y dolor. Y empiezan a llamarlos enemigos, guerrilleros o paramilitares, según de dónde vengan. Para amedrentarlos matan a unos, desaparecen a otros, violan a los terceros. Para que se sepa que la amenaza va en serio. Y así deben huir. Y luego vender.

Volver es lo único que desean. O no, cuando el dolor y el miedo fueron tan grandes que prefieren olvidarlo todo. Y quienes lo hacen, descubren que la tierra cambió. Que está montada y olvidada. O llena de vacas o palma. O hay bases militares. O campos de extracción minera. También es difícil volver. El campo no es arcadia. Nunca ha sido fácil ser campesino.

Retornar es una decisión. Para volver a construir lo que se destruyó. Para volver a adquirir una identidad que no los defina como guerrilleros sino como campesinos, donde puedan borrar esos grafitis con iniciales de las que se quieren olvidar.

2016-2017

En medio de la firma del Acuerdo de Paz con las FARC y su dejación de armas, las cifras de víctimas de desplazamiento forzado son más bajas. En 2016 se registraron 114, 296 personas y en 2017, 43, 911. Pero el conflicto armado aún es una realidad presente en ciertas zonas del país, algunas representadas en la exposición, como el Urabá, el Atrato y la Serranía del Perijá.

Tanto que aún desconocemos. La historia de la tierra también tiene que buscar nuevos lugares donde no sea fácil dividirla entre los campesinos buenos y los terratenientes malos. Para ser justos también tenemos que saber qué le pasó a unos y a otros. Por eso esta exposición es, en palabras de Leila Guerriero: “Un comienzo: algo que llega desde un sitio al que nunca se puede ir a buscar nada porque no se sabe dónde está.”

MAPAS PARA CURAR, SANAR, TRADUCIR Y CONVERSAR

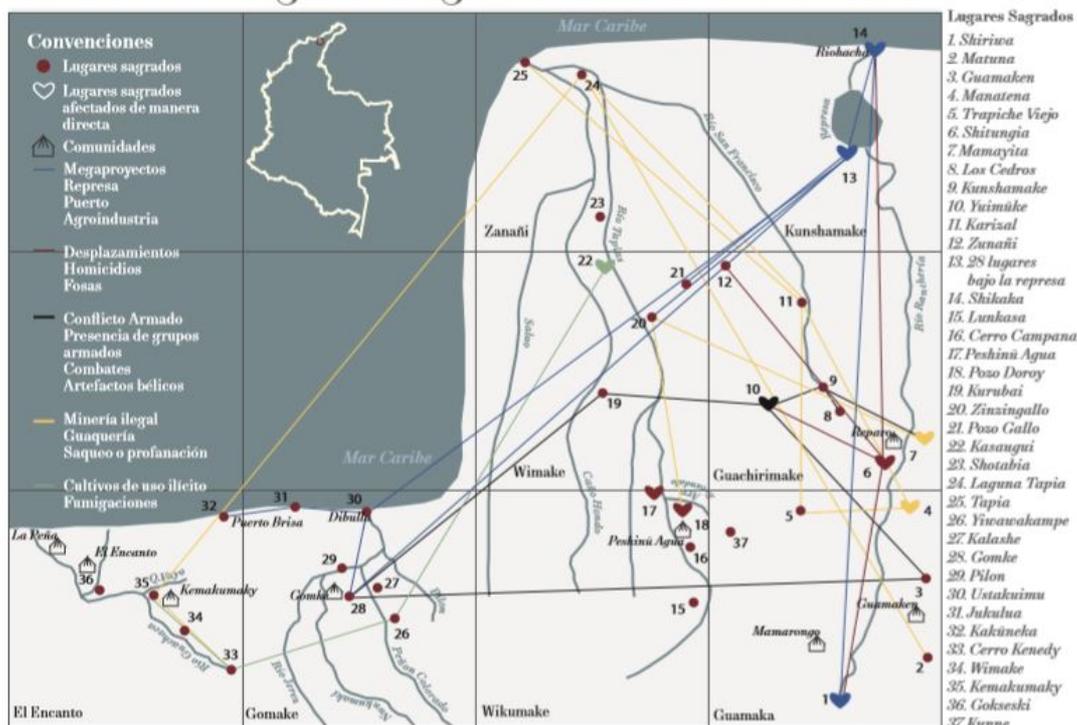
Sofía Natalia González
Museo de Memoria Histórica de
Colombia
2018

... En aquel imperio, el Arte de la Cartografía logró tal Perfección que el mapa de una sola Provincia ocupaba toda una Ciudad, y el mapa del Imperio, toda una Provincia. Con el tiempo, esos Mapas Desmesurados no satisficieron y los Colegios de Cartógrafos levantaron un Mapa del Imperio, que tenía el tamaño del Imperio y coincidía puntualmente con él. Menos Adictas al Estudio de la Cartografía, las Generaciones Siguietes entendieron que ese dilatado Mapa era Inútil y no sin Impiedad lo entregaron a las Inclemencias del Sol y de los Inviernos. En los desiertos del Oeste perduran despedazadas Ruinas del Mapa, habitadas por Animales y por Mendigos; en todo el País no hay otra reliquia de las Disciplinas Geográficas.

SUÁREZ MIRANDA: Viajes de Varones prudentes, libro cuarto, cap. XIV,
Lérida, 1658.

(Borges, 1998 [1960])

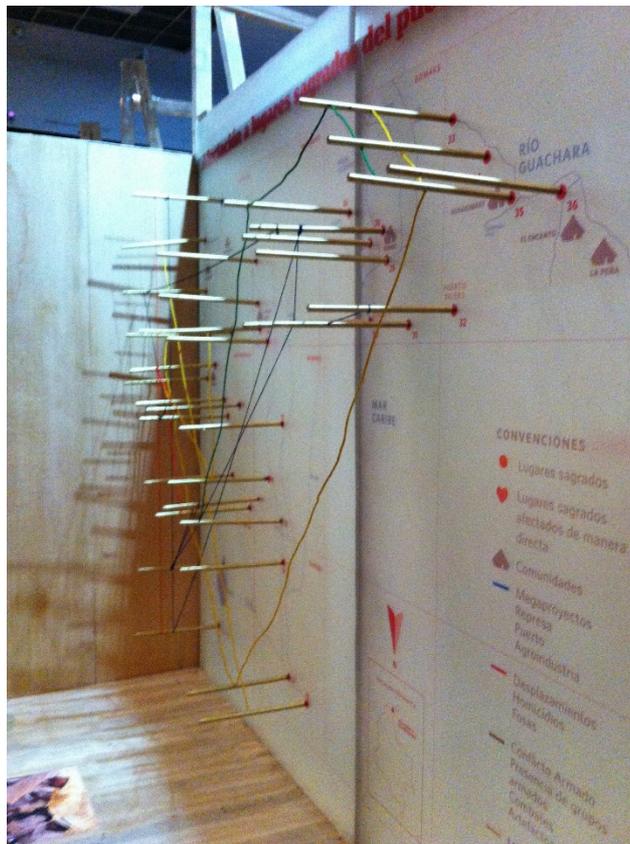
Afectación lugares sagrados de la comunidad Wiwa



En este escrito reconstruyo la historia detrás de cámaras de la “pieza wiwa”, una de las incluidas en el eje Tierra de la primera exposición del guion del Museo de Memoria Histórica de Colombia, *Voces para transformar a Colombia*. Lo hago a partir de diversas fuentes: fotografías, documentos publicados y no publicados, y otros documentos relacionados que encontré durante la investigación que hice como miembro del equipo de curaduría del Museo.

Esta pieza es producto de una metodología para la memoria histórica desarrollada en 2016 entre integrantes de una de las organizaciones indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, Wiwa Golkushe Tayrona, jóvenes investigadores pertenecientes al Centro Integral de Formación y Fortalecimiento Cultural y Espiritual del Pueblo Wiwa (CIFFEC), e investigadores del Grupo de Enfoque Diferencial Étnico y de la Dirección de Construcción de la Memoria del Centro Nacional de Memoria Histórica.

La pieza está conformada por varios elementos. Sobre el mapa de la imagen I se elevan una serie de palos que representan los lugares sagrados del pueblo wiwa. Estos palos están unidos por hilos de colores, que a su vez representan las interconexiones entre sus lugares sagrados, que son también conexiones entre los daños que el conflicto armado y formas más antiguas de violencia le han producido al territorio. Una versión anterior de esta pieza fue expuesta por primera vez en la exposición *Endulzar la palabra: Memorias indígenas para pervivir*, realizada por el Centro Nacional de Memoria Histórica en asocio con el Museo Nacional de Colombia,¹ entre diciembre de 2017 y febrero de 2018, como lo muestra la siguiente imagen:



Propongo aproximar esta historia como una traducción mutua y sucesiva entre dos formas de concebir el territorio y representarlo.

¹ En aras de una lectura más fluida, de aquí en adelante me referiré al Museo de Memoria Histórica de Colombia como MMHC, al Grupo de enfoque diferencial étnico como Enfoque Étnico, a *Endulzar la palabra: Memorias indígenas para pervivir* como Endulzar, a *Voces para transformar a Colombia* como Voces, y al Centro Nacional de Memoria Histórica como CNMH.

Por una parte, la que es propia de estos pueblos indígenas y que ha sido descrita como de tipo “vertical” (Serje, 2011) y “radial” (Ministerio del Interior, 1995). Por otra, la que se rige por los puntos cardinales (norte, sur, oriente y occidente) y que ha sido denominada “horizontal” (Serje, 2011) o “perimetral” (Ministerio del Interior, 1995). Mi argumento es que esta traducción tiene como impulsores la búsqueda que hacen ambas partes (pueblo wiwa e investigadores del CNMH) de un medio para el diálogo, el encuentro y la mediación entre formas diferentes de concebir y representar el territorio. Este diálogo puede servir como invitación para que los visitantes de Voces sigan el ejemplo de los dialogantes involucrados, y que esto puede contribuir a la sanación de los daños que el conflicto armado y otras formas de violencia más antiguas le han infligido al territorio.

Al contrario del mapa de Borges en el epígrafe, este “mapa” wiwa no busca representar de manera total y completa la territorialidad que lo inspira, incluyendo en detalle sus múltiples y complejas dimensiones. Por el contrario, sintetiza y enfatiza el aspecto central que los wiwa y demás pueblos de la Sierra quieren comunicarle al resto de la sociedad colombiana. Así lo describen en el catálogo de la exposición Endulzar:

Luego de los **recorridos que nos llevaron a registrar la afectación de los lugares sagrados** en las diferentes cuencas donde se encuentran nuestras comunidades, los equipos de trabajo, con la orientación de nuestras autoridades espirituales, llegamos a la conclusión de que los mapas que habíamos realizado no lograban representar con claridad la dimensión del daño producido por el conflicto a nuestro territorio. Es por esto que decidimos construir un nuevo mapa que nos permitiera explicar que, **más allá de constituir un punto dentro de una cartografía, los lugares sagrados están interconectados entre sí y que esta interconexión se**

despliega en un universo de múltiples dimensiones cuyo conocimiento profundo está en manos de nuestros mamos y sagas.²

Cada sitio sagrado se comunica con otros lugares en la Sierra y en el universo, lo cual forma una red que sostiene el equilibrio del mundo. **Es como una red de comunicaciones: si se daña una antena, se rompe la conexión de muchas otras áreas sagradas.**

Con este ejercicio queremos expresar que **el daño causado a uno de nuestros lugares sagrados puede afectar a otros interconectados a él situados en regiones muy distantes y amenazar así el conjunto de nuestra geografía ancestral** en cuyos pliegues están las claves para el **equilibrio y la pervivencia** de la humanidad.

En la medida en que permitamos el acceso de los mamos a los lugares sagrados y garanticemos que el conocimiento de estos siga transmitiéndose entre los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, podremos fortalecer el territorio afectado (Organización Wiwa Golkushe Tayrona, en **Endulzar la palabra**, pp. 75-6, énfasis míos).

La siguiente fotografía, tomada por Rommel Rojas, fue incluida en la publicación *Ruama Shama: Desde el corazón y el pensamiento del pueblo wiwa. Afectaciones al territorio sagrado por el conflicto armado y sus factores subyacentes* (Organización Wiwa Golkushe Tayrona del Resguardo Kogui-Malayo-Arhuaco, 2017), y muestra uno de esos “recorridos que nos llevaron a registrar la afectación de los lugares sagrados”:

² Mamos (o “mamas” o “mamus”) y sagas son los nombres de las autoridades tradicionales entre los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta.



La pieza wiwa

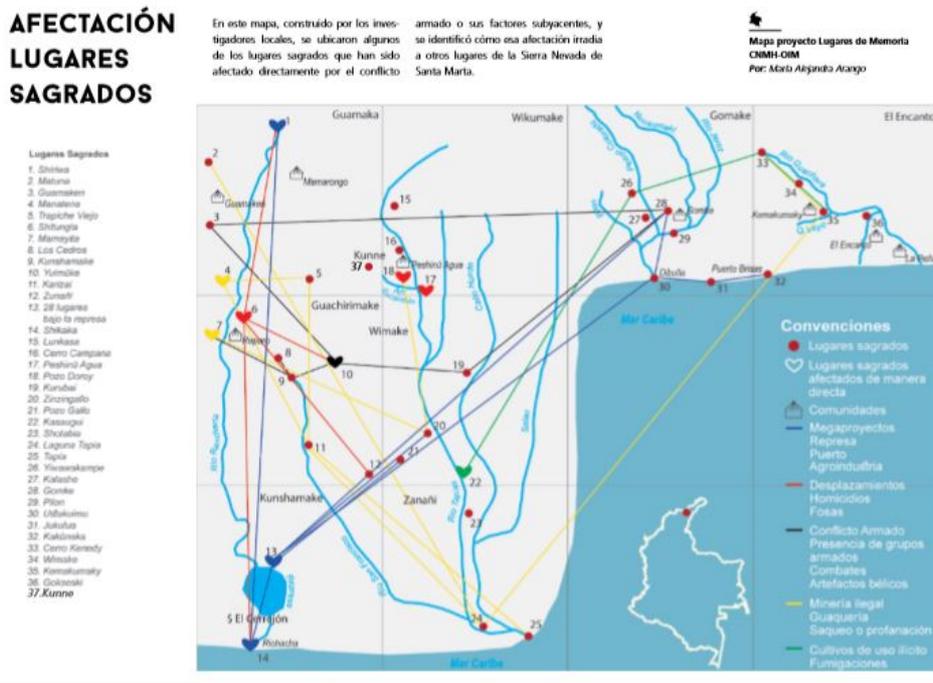
El geógrafo Karl Offen (2009) afirma que

Un mapa es un objeto político porque da forma y a la vez refleja la realidad misma que se supone representa de manera transparente. Un mapa es una herramienta didáctica que muestra la realidad no tal cual es, sino como la quiere hacer ver quien levanta el mapa. Los mapas son testimonios tejidos a punta de signos y símbolos que, en conjunto, constituyen una visión del mundo específica, es decir, una política geográfica (p. 167).

Y en un texto posterior, el mismo autor señala que

descubrir lo que un mapa revela casi siempre exige tener alguna información sobre qué lo motivó, para quién se hizo y cómo se elaboró. [...] ¿Visitó el cartógrafo alguno de los lugares representados? ¿De dónde proviene el conocimiento del cartógrafo? ¿Qué resalta el mapa? ¿Qué excluye? ¿Fue el mapa impreso o dibujado a mano? ¿Qué relación existe entre ese mapa y otros anteriores? (Offen, 2011).

Como indiqué, la imagen del mapa wiwa que introduce este escrito es su versión más reciente, re-diseñada con base en la utilizada en Endulzar. En ese caso, la ubicación de los sitios respondía a cómo los wiwa se paran en el territorio, desde la Sierra Nevada de Santa Marta. La siguiente imagen muestra cómo esto implicaba ubicar el “norte” en la parte inferior del mapa, así que Riohacha quedaba ubicada abajo y a la izquierda, y Dibulla quedaba arriba y a la derecha:



Con otros miembros del equipo curatorial de Voces, decidimos ubicar el norte en la parte superior del mapa, con el fin de hacer más fácil su comprensión por parte del público que esperamos la visite en la Feria del Libro de Bogotá. Sin embargo, a estas dos versiones del mapa las anteceden otras. La que hemos llamado “pieza wiwa”, y que lleva por título “Afectación a lugares sagrados del pueblo Wiwa”, no fue una pieza creada originalmente para ser expuesta. Según María Luisa Moreno, coordinadora del proyecto Paisajes de la violencia en Colombia, del CNMH, el mapa fue concebido como parte de una metodología que inició en 2014 cuando Enfoque Étnico propuso un proyecto de memoria histórica con la

organización Wiwa Golkushe Tayrona, que delegó la tarea a un grupo de jóvenes investigadores wiwa.

Durante los primeros años, este grupo de investigadores locales recorrió su propio territorio para conversar con los mayores sobre el significado de los lugares sagrados y sobre la idea de concebir el territorio como víctima. En 2016, con el apoyo de OIM y desde el proyecto de Paisajes de la violencia en Colombia, se contrató una consultora para proponer una metodología que recogiera los aprendizajes de los dos años de trabajo y ayudara a sintetizar las ideas en una sola cartografía. La consultora Margarita Sierra propuso trabajar en un mapa tridimensional para entender la relación entre los lugares y las afectaciones directas e indirectas del conflicto armado. A través de palos de balsa y lanas de colores se trató de darle materialidad a esta idea y se logró entender la interconexión y afectación a los lugares sagrados. Así que esta “pieza” es el resultado de 4 años de trabajo entre el CNMH y la Organización Golkushe Tayrona.

En 2017, la entonces directora del Museo de Memoria Histórica de Colombia,³ Martha Nubia Bello, propuso realizar una exposición que diera cuenta de los aprendizajes metodológicos y de los significados que los pueblos indígenas le otorgan a la memoria. De allí nació Endulzar. La cartografía participativa del proceso wiwa se convirtió en una de las piezas de la exposición. Los sentidos y la misma complejidad hicieron de ella la pieza más difícil de traducir a la museografía. No obstante, Moreno enfatiza que, para el CNMH, es a partir de este tipo de ejercicios que se puede conversar sobre la dificultad de traducir para que todos y todas entendamos que no existe una sola manera de concebir el territorio y los daños y huellas que deja el conflicto armado en este.⁴

³ En ese momento la Dirección de Museo Nacional de la Memoria.

⁴ Comunicación personal, 12 de abril de 2018.

En la siguiente foto, tomada por Celia del Pilar Páez en 2016 y también incluida en Voces, María del Rosario Arango, investigadora de Enfoque Étnico, y Yeismith Armenta, secretario general de la Organización Wiwa Golkushe Tayrona, arman la pieza wiwa durante uno de los talleres mencionados en Casa Indígena, en Riohacha. En ese momento ubicaban el mapa base sobre el piso:



La idea de incluir la pieza wiwa en Voces se me ocurrió tras leer el informe titulado “Lugares de memoria con enfoque diferencial: caso pueblo wiwa”, escrito por la consultora Margarita Sierra. Allí ella nos cuenta cómo en lugar de buscar realizar, parafraseando a Borges, un *Mapa del Territorio Wiwa, del tamaño del Territorio Wiwa y que coincidiera puntualmente con él*, investigadores indígenas y no indígenas decidieron más bien crear un “un modelo de representación cartográfica”:

Tras una discusión prolongada sobre los posibles modos de representación de un tejido que diera cuenta de los múltiples niveles en los que operan los enlaces dentro de la red de lugares sagrados, se llegó a la conclusión de que la intrincada complejidad de los enlazamientos, más su inherente multidimensionalidad, resultaba imposible de abarcarse en la jornada de trabajo en desarrollo, y más aún, su representación

en un solo soporte cartográfico, resultaba irrealizable. Por tal razón, de manera colectiva, se decidió acotar los alcances del ejercicio en procura de construir y validar un modelo de representación cartográfica, en lugar de una pieza cartográfica terminada o clausurada (p. 32).

Esta metodología permite “mapear desde los principios constitutivos del territorio wiwa: la interconexión, el cruce, la simultaneidad, la multidimensionalidad y la analogía” (p. 32-3). Al mismo tiempo, esta metodología se constituyó en una forma de traducción, en un ejemplo de la búsqueda por comprender al otro y por hacerse entender por el otro. Según Sierra, en el mapa o pieza wiwa

[El] recurso del tejido elaborado a través de los maderos e hilos “tradujo” de forma tangible aquello que nos es imperceptible: la manera en que cualquier acción sobre uno sólo de los lugares sagrados repercute en sus semejantes de manera simultánea. Es decir, una vez se provocaba movimiento a alguno de los maderos, aquellos amarrados a éste cobraban movimiento de manera análoga gracias a la tensión generada por el tejido. De tal manera, el ejercicio ilustró la red de tensiones y fuerzas que configuran el territorio a través de su trama de interconexiones (p. 37).

Fue así como el “proceso de memoria histórica **para identificar cómo el territorio ha sido victimizado por el conflicto armado y sus factores subyacentes**” (Organización Wiwa Golkushe Tayrona del Resguardo Kogui-Malayo-Arhuaco, 2017: 4) debía dar cuenta también de cómo “[la] tierra cobra así un sentido particular. No es ajena al mundo interior de los indígenas, no se halla en otro lugar” (Ibíd. p. 12). Entonces, los investigadores wiwa y no wiwa comprendieron que

Marcar y recorrer el territorio para reapropiarlo es **el primer paso para sanar el dolor del conflicto.** Reestablecer su

equilibrio fragmentado es aún una tarea posible, aun si como señalan los wiwa **más de 70 lugares sagrados en su territorio han sido afectados por una guerra que no les pertenece.** Cada uno de estos lugares, asociados a funciones particulares del ciclo vital, están interconectados entre sí y con otros cientos de lugares dispersos en la Sierra Nevada y aun en lugares tan lejanos como Monserrate, en las cercanías de Bogotá. Dar cuenta de esa telaraña de relaciones que asegura el equilibrio de la madre tierra no fue tarea fácil, pues los mapas realizados por los investigadores locales en un inicio solo lograban registrar la ubicación y afectación de los lugares, pero no el contexto de las relaciones entre ellos, que como vendríamos a comprender después se despliegan en una escala de nueve dimensiones y diversos colores. Solamente en ese momento fue posible comprender que la afectación de uno solo de estos lugares podía llegar a perjudicar el equilibrio de toda la red de lugares sagrados expresados en la cartografía sagrada del pueblo wiwa, que en últimas se extiende al territorio de todos nosotros (Morales, 2017: 33-4).

La Línea Negra

La Línea Negra se constituye en un antecedente clave en este proceso de traducción, como lo entendí en noviembre de 2017, cuando asistí a un encuentro de líderes espirituales de los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada que tuvo lugar en la comunidad de Katanzama, cerca del poblado Perico Aguado, en la carretera que comunica a Santa Marta (Magdalena) y Riohacha (La Guajira). Lo hice como funcionaria del CNMH, con el fin de presentarles los avances realizados en mi propuesta para la curaduría del caso en el cual serían representados en la primera exposición del guion del Museo de la Memoria. Al mismo tiempo que enfatizaron su

desacuerdo con que—una vez más—personas no wiwa hablaran por ellos, considerando que ninguno de ellos estaría presente permanentemente durante la exposición, los asistentes accedieron a explicarme el sentido de la Línea Negra. Primero me indicaron que usar esas dos palabras (*shi makshi* en wiwa, *zei shizha* en kogui, literalmente *oscuridad y línea*) es una especie de traducción de una traducción, una manera de explicarle a los hermanos menores, todos quienes no somos kogui, wiwa, arhuaco o kankuamo, uno de sus conceptos fundamentales.

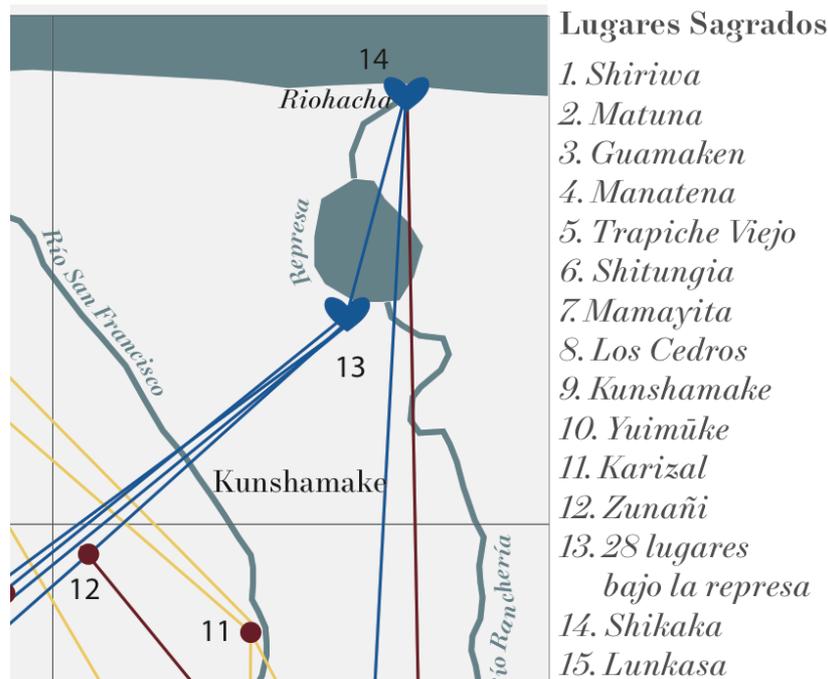
Mamo Camilo, arhuaco, con ayuda de un intérprete, me aclaró que este concepto condensa la idea del territorio originario o ancestral, llamado *seykukutukunumaku* en su lengua, lo cual traduce “origen de las cosas antes del amanecer” (*seyku*), “raíz de cada una de las cosas” (*kutu*), origen-finalidad-camino (*kunu*), “orden, normas, leyes naturales” (*maku*). Esta “línea negra” protege lo que está “desde antes del amanecer”, cuando no había nada en el mundo. Otro de los asistentes al encuentro dibujó un círculo en el suelo y me dijo que la Línea Negra es una especie de cerca cuyos mojones o postes son sitios sagrados. Esta “cerca” delimita el mínimo vital que debe estar bajo el cuidado de los hermanos mayores, los pueblos indígenas kogui, wiwa, arhuaco o kankuamo, según su conocimiento ancestral.

La Línea Negra se convirtió en una figura de protección territorial desde que el Ministerio de Gobierno emitió la resolución 002 de 1973, “por la cual se demarca la Línea Negra o Zona Teológica de las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta”. Más adelante, luego de un encuentro propiciado por la ratificación del Convenio 169 de la OIT, fue ratificada por la resolución 837 de 1995 del Ministerio del Interior, que obliga al gobierno a llevar a cabo procesos de consulta previa con pueblos étnicos: “después de un largo proceso de concertación, en la población de Bunkuangea – Bongá, en el resguardo kogi-arzario-arhuaco [sic] en jurisdicción del municipio de Riohacha, departamento de La Guajira, en

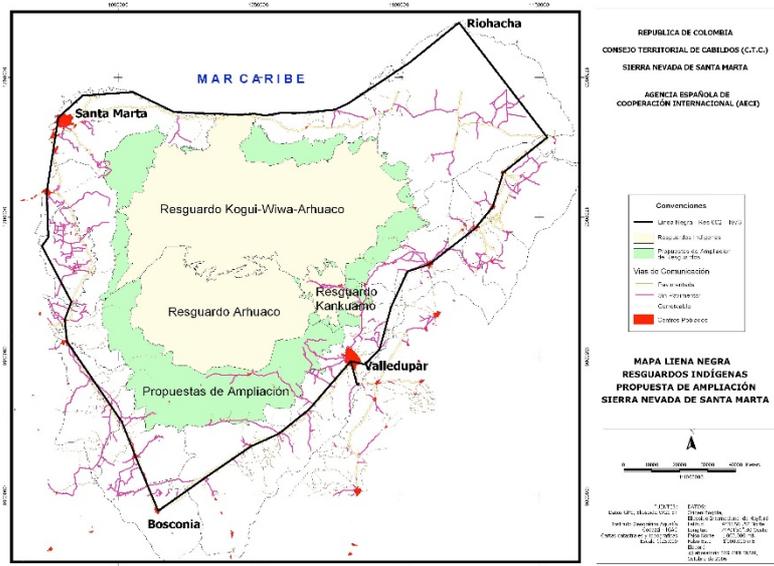
reunión celebrada entre los días 25 a 29 de 1994, los mamos de los pueblos indígenas Ijka, Kaggaba y Wiwa, como sus autoridades representativas, de conformidad con sus usos y costumbres, determinaron los hitos sagrados periféricos de la “Línea Negra” (concepción radial)” (Ministerio del Interior, 1995). Entonces establecieron los 54 sitios sagrados que delimitan la Línea Negra hasta la fecha que escribo este artículo.

De los sitios definidos en 1995, al menos uno quedó incluido en el mapa wiwa producido durante el ejercicio de memoria histórica descrito aquí, el número 14, *Shikaka*, “Java Shikaka, Riohacha, en la desembocadura del río Ranchería, madre de todos los materiales del mar que se utilizan para pagamentos” (Ministerio del Interior, 1995). Según el mapa wiwa, este sitio sagrado fue afectado de manera directa (por esto se representa con un corazón) por algún megaproyecto, tal como una represa, un puerto o agroindustria (por esto el corazón, y los hilos que salen de él, son de color azul).

comunidad Wiwa



Hasta la fecha no he logrado encontrar un mapa oficial de la Línea Negra. Sin embargo, encontré varias versiones de lo que podemos ver como otro tipo de traducción, en este caso visual, de la extensión que cubre esta figura. Entre ellas, la que encontré en el sitio web de la Confederación Tayrona de Cabildos:⁵



Más recientemente, el periódico El Espectador publicó una nueva versión, más amplia en su extensión, de un mapa de la Línea Negra, en un artículo del 27 de noviembre de 2017, que mostraba los intentos de los indígenas de la Sierra por proteger su territorio del conflicto armado, de los megaproyectos de infraestructura, de agroindustria y de minería. Es decir, las mismas afectaciones que son descritas en el mapa wiwa.⁶

⁵ <https://gonawindwa.files.wordpress.com/2015/07/linea-negra.jpeg>, recuperado el 7 de abril de 2018.

⁶ <https://www.elespectador.com/noticias/medio-ambiente/es-imposible-proteger-el-territorio-ancestral-de-la-sierra-nevada-articulo-725350>, recuperado el 7 de abril de 2018.



Entre las consideraciones de la resolución de 1995, se afirma cómo condensa dos concepciones diferentes del territorio, la “radial” y la “perimetral”:

[...] los pueblos indígenas de Sierra Nevada de Santa Marta, han delimitado de manera ancestral su territorio mediante una serie de líneas virtuales radiales denominadas “Negras” o “De Origen” que unen accidentes geográficos o hitos, considerados por ellos como sagrados, con el cerro Gonawindúa – Pico Bolívar–, de tal manera que sus pagamentos en estos hitos garantizan el flujo de fuerzas espirituales entre ellos y el centro de la Sierra, trabajo espiritual que a su vez garantiza el equilibrio de la Sierra Nevada y el mundo en general (...)|| Que las concepciones radial y perimetral del territorio indígena de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta corresponden a dos modelos de categorías diferentes: la primera, a la cosmovisión indígena, de delimitación espiritual, dinámica y holística del territorio; la segunda, a la concepción del área geométrica y estática occidental para definición de un territorio y que el Gobierno encuentra necesario proveer una forma de articulación intercultural entre estas concepciones para efectos no sólo de la protección y el respeto a las prácticas culturales indígenas, sino para garantizar una relación intercultural funcional con la autonomía política y cultural de la cual gozan los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta.

Como me contaron los investigadores del CNMH que participaron en este proceso, los mapas que cada grupo hizo en su respectiva cuenca, si bien representaban su concepción del territorio

alrededor de las cuencas, desde el nacimiento hasta la desembocadura de sus fuentes principales de agua, una vez puestos al lado de las demás cuencas, hacían muy difícil mostrar el mensaje que se quería comunicar: la interconexión de los sitios sagrados y la correspondiente interconexión y multiplicación de los daños que los afectan, por la ocurrencia de formas de violencia recientes y antiguas.

Territorialidad vertical



En la foto anterior, uno de los participantes de los talleres de memoria histórica y cartografía social, Miguel Armenta, expone el mapa del poblado wiwa Laguna ante la Asamblea de la Organización Wiwa Golkushe Tayrona.⁷ A continuación reproduzco una foto del mismo mapa, con la intención de plantear una aproximación inicial a la manera de ordenar el territorio por parte de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada.

Serje (2011) explica en qué consiste la *territorialidad vertical*:

⁷ Fotografía de Rommel Rojas para Organización Wiwa Golkushe Tayrona-CNMH-OIM, 2016.

La etnografía y la arqueología de las sociedades indígenas de los Andes tropicales han documentado ampliamente el patrón de ocupación andino, que se ha denominado “control vertical” o “modelo del archipiélago vertical” y, más recientemente, “estrategia de aprovechamiento vertical”. [E]s posible generalizar que el poblamiento andino se basó en el manejo simultáneo de los diferentes pisos térmicos, lo que permite el acceso a los productos de la enorme variedad de nichos ecológicos que resultan de las variaciones en altura, el régimen de lluvias y de vientos y la fertilidad de las tierras (p. 94).

Y usa un ejemplo similar al de Laguna, un dibujo de una habitante de la Sierra Nevada del Cocuy, para ilustrar lo que implica esta territorialidad:

En las sociedades indígenas que actualmente habitan las zonas montañosas de la región andina colombiana (como en el caso de los grupos de la Sierra Nevada de Santa Marta o de la Sierra Nevada del Cocuy), la organización vertical integral del territorio se expresa en el hecho de que el cauce de cada río es un distintivo central de pertenencia. El sistema vertical de cuencas y microcuencas es un referente importante en la organización tanto social como espacial de estos grupos, cuyos territorios se organizan a partir de las cuencas de los grandes ríos de las cordilleras e iban en épocas precoloniales desde las nieves perpetuas hasta las zonas planas (mapa 3)” (Serje, 2011:98).



Estos mapas *verticales* fueron finalmente traducidos al mapa *horizontal*, con el fin de hacerlo más cercano al lenguaje cartográfico no-wiwa, y así poder enfocar la atención del interlocutor hacia los sitios sagrados y sus afectaciones.



¿Por qué es sagrado un lugar sagrado?



Fuente: Instituto Geográfico Agustín Codazzi (2015); Instituto Colombiano de Geología y Minería - Ingominas (2012); Parques Nacionales Nucleados de Colombia (2015); OpenStreet Map (2016); CNMI (2016); mapas de referencia elaborados por María Alejandra Arango y Julio Cortés.

Uno de los énfasis que hicieron los asistentes a aquel encuentro en Katanzama en 2017 fue que el daño en el territorio de la Sierra Nevada tiene repercusiones para los cuatro pueblos indígenas que la habitan: wiwa, kankuamo, arhuaco y kogui. Allí, dos indígenas wiwa entrevistaron en video al líder kankuamo Daniel Maestre con el fin de documentar su visión, y la de otras autoridades presentes, acerca de las afectaciones a los sitios sagrados que ilustra el mapa que incluyo aquí arriba, la base de otra pieza incluida en Voces, al lado de la pieza wiwa. De la grabación a Daniel, las siguientes palabras quedaron incluidas en otra de las piezas que conversan con el mapa wiwa en Voces, editada por el realizador audiovisual wiwa Rafael Mojica:

Nosotros los kankuamos no hablamos de sitios sagrados, hablamos de áreas sagradas, de lugares sagrados, porque hemos visto que, en realidad, cuando hablamos de sitios sagrados, estamos hablando de un pueblo que hay ahí, alrededor de esos lugares. Entonces, nosotros no podemos hablar de sitios sagrados sino de áreas sagradas, que son como los lugares especiales que dejaron los padres espirituales para armonizar el universo con funciones bien específicas. Entonces, hay lugares sagrados para hacerle ceremonias al hayo [hoja de coca], para la comida, incluso hay diferentes lugares sagrados para cada clase de comida. Son lugares donde se le hacen trabajos para detener la lluvia. Y en últimas, hemos llegado a la conclusión que esos lugares sagrados en realidad son ecosistemas endémicos o únicos que sirven para armonizar el medio ambiente.

Este líder kankuamo argumenta además que esta guerra no les pertenece:

[H]ablemos de que la guerra viene desde 1492 cuando los españoles llegaron aquí. Los indígenas siempre hemos estado en medio del conflicto, los territorios indígenas siempre han

sido sitios en los que se han librado guerras que son ajenas a nosotros. Aunque en ciertas ocasiones también hemos peleado, hemos guerreado contra la gente que viene de afuera. Entonces, lo que ha pasado con los sitios sagrados es que unos se han destruido, otros de han debilitado, a otros los han saqueado. Y eso lo que ha originado es una debilidad que hace difícil que se mantenga la armonía universal. Entonces la guerra ha traído contaminación, enfermedad, problemas, desorden. Y esto sucede porque en la guerra los guerreros no respetan nuestros lugares sagrados y entonces hacen saqueos y quemas, tumban los árboles milenarios que habían, destruyen los cerros, represan el río, matan el guardián del agua, introducen especies que son nocivas para los ecosistemas de la Sierra. Y todo eso lo causa la guerra. Entonces, la guerra ha causado un desequilibrio de los lugares sagrados que hacen difícil a los mamos mantener el equilibrio.

Además de esto, según Margarita Sierra (2016),

el lugar sagrado opera como una suerte de condensación o síntesis del modelo de pensamiento por analogía en la medida en que es un canal que recibe y emite información de las instancias señaladas, y además, permite accionar, desde sus poderes y facultades particulares, la armonización y ordenamiento de la existencia. Es justamente desde esta comprensión que es posible dimensionar las repercusiones de las lesiones sobre los lugares sagrados, y por ende, sobre todo el territorio como unidad de sentido (p. 20).

Estas afectaciones se evidencian en el documental Resistencia en la Línea Negra. Este documental de 84 minutos es un recorrido realizado por un grupo de indígenas por la Línea Negra que documentaron el colectivo audiovisual Zhigoneshi y la Organización Gonawindúa Tayrona, y que fue terminado en 2011. Entre los minutos 38:18 a 40:25, el mamo wiwa Félix Mojica se indigna ante

el maltrato que ha recibido una piedra, marcador de un lugar sagrado, por causa del montaje de un campamento del ejército. Sus acompañantes le recalcan que tenga cuidado con cómo habla, pues el ejército está allí no más. En el fondo se ven algunos soldados, en actitud observante, como preguntándose por qué tanto escándalo. Aunque posiblemente no entienden una palabra de lo que dice mamo Félix pueden ver su gesticulación: cómo señala, cómo sube su voz, cómo los demás integrantes del grupo le prestan atención y el camarógrafo y sonidista lo enfocan. El espectador del documental tiene el privilegio de los subtítulos en español:



[Alguien da indicaciones a mamo Félix]

Habla con disimulo en lengua, sin señalar a los militares.

[Mamo Félix responde]

La piedra para nosotros es como un mamo poderoso. Hagan de cuenta que es como un sitio de gobierno para los blancos. Así como ellos tienen un jefe máximo, en este lugar es igual. Lo que está en esta piedra es como un Mamo grande y todas las piedras alrededor son gente de ese Mamo. Entiendan que este sitio sagrado que llamamos ezuama nos lo dejó nuestro padre espiritual. El sitio lo dejaron para que nosotros hiciéramos trabajos tradicionales. Cuando nosotros recibimos poporo acá, todas las piedras que están alrededor tienen el mismo valor que

nuestros dioses. Pero los militares están revolcando este sitio sagrado. Y estos cuarzos, que son vigilantes de este lugar, ya no están, se los llevaron

[El camarógrafo encuadra a una de las piedras en el lugar].

No entendemos por qué causan este daño tan grave. Los militares llegaron sin preguntar si podían estar aquí. Sin decirnos nada hicieron campamento. Si alguien va donde ellos viven tiene que pagar por quedarse o por pasar por una carretera. Si eso es así allá, ¿por qué aquí no respetan? Que nadie dude que este ezuama es nuestro sitio sagrado. Y es vital para nosotros

[El camarógrafo encuadra algunos de los indígenas del grupo, y tras ellos un soldado observa].

Pero ya no está como antes. Esto era lo que quería explicarles.

[Inician un recorrido por el lugar, y se ubican junto a una de las piedras].

Esta es una piedra Nikuma, es decir, el guardián. ¡Esta piedra es muy valiosa! Sí, tiene el mismo valor que el órgano masculino.

[La cámara encuadra la piedra, partida, sosteniendo un palo de madera, junto a una de las carpas del ejército. Alguien más habla]

Era redonda, pero ya está partida.

[Sigue mamo Félix]

Vean cómo está esto aquí, ¡miren! Hermano camarógrafo, aquí es donde está la boca y los dientes de las piedras. Aquí es donde las piedras se alimentan. Miren cómo se está contaminando por las bolsas, baterías y latas que dejaron. Imagínese. ¿Qué me pueden hacer ellos? Acompañado de ustedes que hablan el español, no siento miedo.

[El camarógrafo encuadra a Pablo Gil, líder Kogi]

El agua de esta quebrada la utilizamos para beber, pero en la cabecera la ensucian de mierda y, cuando llueve, la corriente la arrastra. Nosotros que no utilizamos

nunca medicamento de afuera, ahora nos estamos enfermado. Ellos creen que la están dejando en una parte segura, pero la están dejando en sitio sagrado. Están ensuciando el templo del pensamiento. Eso están haciendo los militares.

[Mientras Pablo habla, el mamo continúa hablando, y luego el camarógrafo lo encuadra de nuevo].

Otro Nikuma está destruido allá. Quemaron al guardián con su fogata.

[Los soldados solo miran, los indígenas siguen su recorrido].



Este fragmento de Resistencia en la Línea Negra me hizo preguntarme: ¿qué sentiría yo si un día llegara a mi casa y encontrara rotas o dañadas partes de ella? ¿O me diera cuenta de que se habían llevado alguna columna o viga, poniendo en riesgo la estabilidad de la construcción? ¿Qué tal si viera roto el techo, y desprotegida la casa del sol y la lluvia?

Para el wiwa todo está vivo, todo posee energía vital en un sentido fáctico, no metafórico: las piedras, los árboles, los ríos, las lagunas, los médanos, los cerros, los nevados, el viento, el rayo y en fin, todos los elementos constitutivos de su universo son seres animados, con vida propia (Sierra, 2016: II).

Para cada lugar hay un comportamiento, una acción: ‘El universo se encuentra contenido en cada lugar e instancia, y así mismo, las acciones particulares sobre éstos inciden en el equilibrio universal’ (ibid, p. 10). En la novela *Líbranos del bien*, del escritor vallenato Alonso Sánchez Baute, la líder Arhuaca Leonor Zalabata relata otra de las maneras como han sido irrespetados estos lugares sagrados:

Cuando López fue gobernador compró a Pepe Castro, por quinientos pesos, el terreno donde se construyó la Casa Indígena. Pero no creas que esa fue idea de López. Ten en cuenta que, con antelación, los arhuacos tuvieron un par de reuniones con el presidente Lleras por los desmanes que se vivían a diario. Fue el gobierno nacional el que optó por abrir esta casa de paso porque no podíamos seguir llegando a esta casa que te comento y en los pocos hoteles de la ciudad nos discriminaban. El lugar escogido por los Arhuacos queda al pie del cerro Ati Gelomina o Mina Walua, conocido entre vallenatos como el cerrito de Cicolac, la fábrica de leche en polvo, aunque en realidad ese cerro nunca ha sido de Cicolac. Hubo una razón para la escogencia: se trata de un lugar sagrado. Ese cerro es un punto de pagamento milenario. Los pagamentos son áreas para prácticas espirituales. Hay puntos de la tierra considerados energéticos. Ése es uno de ellos. Por eso ese cerro no debería albergar nunca ninguna construcción profana. Aunque, de hecho, ya hay una antena, pero no sé quién la puso. Es que hasta los nazis respetaron el carácter sagrado de las iglesias y acá nuestras creencias se las pasan por la galleta. Ahora enfrentamos un nuevo problema porque alrededor de la Casa Indígena, que antes quedaba extramuros de la ciudad, han construido uno de los mejores barrios residenciales y para colmo justo al frente ahora levantan un inmenso centro comercial de un famoso constructor de Bogotá. Los vecinos no nos quieren porque—dicen—afeamos

este sitio de ricos. Se les olvidó que a este sitio nosotros también llegamos primero (Sánchez Baute, 2010: 176-7).

Y en el recuento de Sánchez sobre su charla con Zalabata, ella describe cómo el despojo ya había ocurrido mucho antes del conflicto armado reciente:

Durante la guerra de los Mil Días, la familia vallenata más importante de ese entonces se refugió en las poblaciones de Yugada y Cañabobal, región de Ariguaní, en las faldas de la Sierra Nevada. Luego esa misma familia legalizó esas tierras como si siempre les hubieran pertenecido, a través de documentos de la Real Audiencia. Según decían, las tierras les pertenecían hasta donde alcanzara a ver el ojo humano. Los indígenas nunca tuvimos documentos de propiedad sobre las tierras porque desde épocas milenarias nos pertenecían. Además carecíamos del dinero necesario para comprar el alambre de púas para establecer los linderos. Una vez dueños de estas tierras, esta familia se quedó también con la mano de obra indígena... (2010: 176-7).

Despojo y territorio como víctima

El territorio es un organismo vivo y por ende puede entenderse como víctima del conflicto armado, pero designarlo así es otro hito más en este entramado de traducciones. En el eje tierra de Voces enfatizamos cómo el despojo de tierras está íntimamente ligado con otras formas en las que la guerra ha restringido la posibilidad de hacer vida en el lugar que a uno le pertenece: formas como el abandono, el desplazamiento y el confinamiento. Dice el informe de Margarita Sierra que “resulta posible pensar que la apropiación de dicho concepto por parte de estos pueblos responde más a la necesidad de visibilizar y reclamar acciones frente a las vulneraciones

sufridas por el territorio, y no tanto a su propia interpretación de las mismas.” (p. 42). La terminología usada por los wiwa se refiere a territorio como “dañado”, “sordo”, “asustado” o “enfermo” (p. 42).

La noción de “territorio como víctima” fue establecida en el Decreto Ley de Víctimas No. 4633 de 2011:

Artículo 3. Víctimas. (...) Para los pueblos indígenas el territorio es víctima, teniendo en cuenta su cosmovisión y el vínculo especial y colectivo que los une con la madre tierra. Sin perjuicio de lo anterior, se entenderá que los titulares de derechos en el marco del presente decreto son los pueblos y comunidades indígenas y sus integrantes individualmente considerados.

Artículo 45. Daño al territorio. El territorio, comprendido como integridad viviente y sustento de la identidad y armonía, de acuerdo con la cosmovisión propia de los pueblos indígenas y en virtud del lazo especial y colectivo que sostienen con el mismo, sufre un daño cuando es violado o profanado por el conflicto armado interno y sus factores vinculados y subyacentes y vinculados. Son daños al territorio aquellos que vulneren el equilibrio, la armonía, la salud y la soberanía alimentaria de los pueblos indígenas y que puedan entenderse conexos con las causas a las que se refiere el artículo 3º del presente decreto.

Del decreto también establece que el **confinamiento es una forma de abandono**, y que el **despojo tiene que ver con apropiación de recursos, y no solamente con la propiedad de la tierra:**

Artículo 144 [...] Se entiende por abandono la afectación territorial que, con ocasión del conflicto interno armado, hay pérdida del acceso o disfrute de los lugares y espacios de uso y aprovechamiento colectivo y, de aquellos de uso individual por

parte de los integrantes de la comunidad indígena. El confinamiento es una forma de abandono.

Se entiende por despojo la afectación territorial en la cual, con ocasión del conflicto interno armado, hay apropiación total o parcial del territorio para sí o para un tercero, apropiación de los recursos naturales o culturales del territorio, o de ambos, empleando para ello medios ilegales. También se considera despojo aquellos negocios jurídicos o actos administrativos que generen afectaciones territoriales y daños, y que se hayan producido por causa o con ocasión del conflicto, o de sus razones subyacentes.

El ‘despojo’ entre los wiwa implica que

Su ‘territorio y [su] cultura han sido afectadas por distintos factores desde la época de la colonia, que han tejido una cadena de violencias atravesadas por la discriminación, en la que el conflicto armado contemporáneo no es sino un capítulo más’ (Sección “Los factores que han afectado el territorio a lo largo del tiempo”, <http://wiwagolkushetayrona.org/>).

E insisten en la necesidad de considerar los “factores subyacentes” al daño que ha causado la violencia reciente:

La presencia de los capuchinos y la bonanza marimbera ya habían dejado graves afectaciones a los pueblos indígenas, cuando empezaron a sentir movimientos de grupos guerrilleros y paramilitares en el territorio: “Allí es cuando empiezan los bombardeos, los ametrallamientos, y es allí cuando se construye la represa del Ranchería”. **No hay para los indígenas wiwa diferencias entre los actores armados del conflicto y la intervención sobre el río.** En sus narrativas aparecen como una poderosa fuerza que ejerce un mismo tipo de violencia. La violencia contra el territorio sagrado’

(<http://wiwagolkushetayrona.org/el-cuerpo-herido-wiwa/>, el énfasis es mío).

Queda por plantear entonces cuáles son las opciones disponibles para sanar o curar a este territorio afectado por la violencia, y su relación con los ejercicios de curaduría aquí relatados.

¿Qué cura o sana el curador?

El director de Enfoque Étnico, Patrick Morales, afirma en el catálogo de Endulzar que

Aun si parece una tarea hoy imposible, recuperar su territorio ancestral es la condición esencial que hoy han planteado los pueblos indígenas para comenzar a sanar los daños causados por el conflicto.

Es posible sanar los estragos de la guerra; tal vez por eso a los pueblos indígenas participantes de las reuniones para construir la propuesta de la exposición les causó tanta sorpresa el nombre del rol de las personas encargadas de curarla. ¿Qué cura el curador?, nos preguntaron. Y tal vez esto fue así porque ellos sospechan que a través de esta muestra es posible enviar el mensaje de que la memoria del dolor puede ser curada para afrontar desde el pasado un futuro posible en la lucha por su autonomía y pervivencia como pueblos” (Morales, en Endulzar la palabra, p. 33-4).

Bhaskar (2016) define la curaduría como el uso de actos de selección y ordenamiento (pero también de refinamiento, reducción, exhibición, simplificación, presentación y explicación) con el fin de añadir valor (Bhaskar, 2016: 23). En mi caso, *curar* consistió en seleccionar esta pieza tras percibir su potencialidad como un intento por generar comunicación entre visiones del mundo distintas acerca

del territorio, ordenarla o ubicarla en el guion para el eje Tierra de Voces, y luego exponerla al lado de otras piezas con las cuales ella conversa acerca de la dimensión histórica del despojo de tierras en Colombia. Como dice Zalabata en su relato a Sánchez citado arriba,

Los indígenas nunca tuvimos documentos de propiedad sobre las tierras porque desde épocas milenarias nos pertenecían.

Curar es sinónimo de sanar. Retomando el texto citado arriba, planteo que la curaduría puede contribuir a la sanación del territorio herido, dañado, sordo, asustado o enfermo. Esto lo afirmo basándome en la noción de restitución o reparación incluida en el sitio web que resultó de la investigación realizada entre Enfoque Étnico y Golkushe Tayrona (<http://wiwagolkushtayrona.org/>). Allí se afirma que

Las múltiples dimensiones de las afectaciones para los pueblos indígenas como el wiwa, complejizan la idea de la reparación. Las garantías de no repetición dependen de la posibilidad de hacer sus pagos, de encontrar espacios para sus prácticas ancestrales, de buscar sus salvaguardas espirituales. Los mayores hablan de saneamiento, de purificación, de la necesidad de una limpieza.

En el proceso con el Centro Nacional de Memoria Histórica surgió la idea de un Centro de Formación y Fortalecimiento Cultural que sirva para fortalecer al pueblo Wiwa y a todos los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. El mamo Antonio Pinto, con acento tranquilo, explica que aunque Wiwas y Koguis no hablen una misma lengua, su pensamiento es uno solo. Comienza a imaginar la Centro de Formación: “Nos podemos reunir Arhuacos, Koguis, Kankuamos, pero el pensamiento es uno solo. Allí se puede aprender sobre plantas medicinales, aprender la historia, se podría reflexionar, recibir consejos, aprender de gobierno

espiritual, cómo mantenerse corporalmente, espiritualmente”.

Propuse incluir la pieza wiwa en Voces como una manera de difundir ante un público amplio las apuestas pacíficas y mediadas por el diálogo que han hecho los pueblos indígenas de la Sierra. También como una herramienta para hacer visible la importancia y el significado que tiene poder recorrer libremente el territorio:

En la experiencia del Grupo de Enfoque Diferencial Étnico del Centro Nacional de Memoria Histórica, con el respaldo de la Organización Internacional para las Migraciones –OIM–, jóvenes y mayores de la comunidad Wiwa apuestan por **ubicar las afectaciones del territorio y los dispositivos de memoria locales que podrían contribuir a sanar el territorio victimizado**. Así se camina esta historia, de la única manera posible, recorriendo los senderos, construyendo los mapas, consultando a los mayores, movilizándose por el territorio. Solo redescubriendo esos caminos y su importancia para el equilibrio de la comunidad, es que emergen posibilidades de reparación y opciones de duelo” (CNMH y MNC, 2017: 10).

De esta manera, la curaduría de Voces, en continuación de la hecha para Endulzar, y de la búsqueda metodológica para la memoria histórica realizada entre el CNMH y Golkushe Tayrona, puede contribuir a sanar las heridas infligidas por el conflicto armado y por otras formas de violencia más antiguas al territorio wiwa, y por extensión al de toda la Sierra Nevada y del resto de nuestro territorio. Esta pieza *mapea* el territorio y sus daños e interconexiones, pero también el diálogo y la traducción que la han hecho posible. Espero que sirva de invitación e inspiración para que los visitantes de Voces sigan el ejemplo de los dialogantes involucrados.

Referencias

Bhaskar, M. (2016) *Curation: The power of selection in a world of excess*. Londres: Piatkus.

Borges, J. L. (1998 [1960]) “Del rigor en la ciencia”, en *El hacedor*. Madrid: Alianza. Pp. 40-1 (versión PDF descargada el 25-feb-2018 de <http://www.itvalledelguadiana.edu.mx/librosdigitales/Jorge%20Luis%20Borges%20-%20El%20hacedor.pdf>).

Centro Nacional de Memoria Histórica y Museo Nacional de Colombia (2017) *Endulzar la palabra: Memorias indígenas para pervivir*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica, Ministerio de Cultura y Museo Nacional de Colombia.

<http://wiwagolkushetayrona.org/>

Offen, K. (2009) “O mapeas o te mapean: Mapeo indígena y negro en América Latina”. *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No. 10: 163-189, enero-junio.

_____ (2011) “La cartografía colonial de Centroamérica y el topónimo ‘mosquito’”. *Los mapas en la historia centroamericana*. Boletín de la Asociación para el Fomento de los Estudios Históricos en Centroamérica, No. 48.

Organización Wiwa Golkushe Tayrona del Resguardo Kogui-Malayo-Arhuaco (2017) *Ruama Shama: Desde el corazón y el pensamiento del pueblo wiwa. Afectaciones al territorio sagrado por el conflicto armado y sus factores subyacentes*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica (https://s3.us-east-2.amazonaws.com/juanluna.co/CNMH/memorias-etnicas/assets/pdf/ruama_shama.pdf).

Sánchez, A. (2008) *Líbranos del bien*. Bogotá: Alfaguara

Serje, M. (2011) *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Ediciones Uniandes.

Sierra, M. (2016) *Lugares de memoria con enfoque diferencial, informe final: caso pueblo wiwa*. Documento sin publicar.

**“NECESITAMOS
SABER LA VERDAD
Y QUE NO SE REPITA
LO QUE NOS ESTÁ
PASANDO”**

Mario Castaño Bravo
Líder de restitución de tierras
2018

Conocimos a Mario Castaño el domingo 15 de octubre de 2017 en la comunidad de La Madre Unión. Estábamos recorriendo una parte del territorio colectivo de comunidades negras de La Larga y Tumaradó, en el marco de dos proyectos del CNMH: el guion de la primera exposición del Museo de Memoria Histórica de Colombia y Recorridos por los paisajes de la violencia en Colombia.

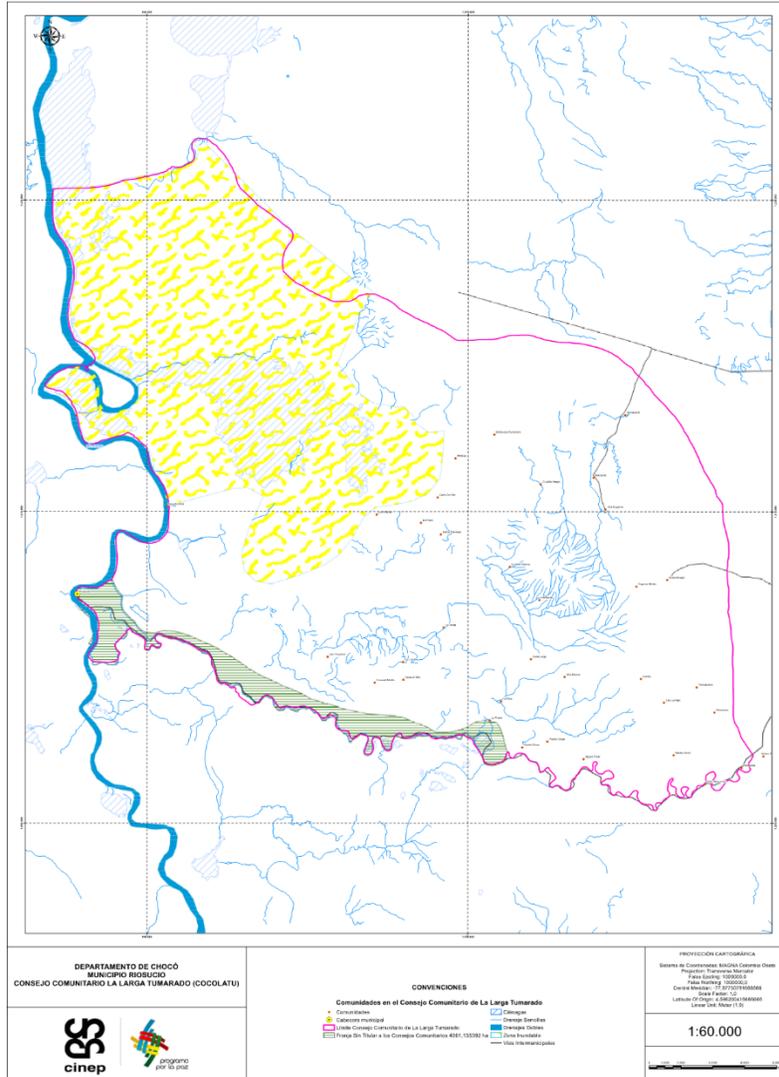
Este territorio colectivo, organizado en el Consejo Comunitario (COCOLATU), engloba desde el año 2000 el territorio que venían ocupando tradicionalmente las comunidades de la cuenca del río La Larga y del río Tumaradó, en la subregión del Bajo Atrato.¹ Tiene una extensión de 107.064 hectáreas y está ubicado en el municipio de Riosucio, Chocó.²

¹ La región del Bajo Atrato se encuentran los municipios de Carmen del Darién, Riosucio y Unguía (Chocó), y Turbo (Antioquia).

² Hasta 2017, la zona oriental de este territorio colectivo, comprendida por los corregimientos de Macondo y Banquiset, así como algunas veredas cercanas a Belén de Bajirá, fue objeto de una disputa territorial entre Chocó y Antioquia, por lo que fue considerada por algunas fuentes oficiales como perteneciente a los municipios antioqueños de Turbo y Mutatá (Antioquia).

En La Madre, como en los demás lugares que visitamos durante nuestro recorrido, nos reunimos con varios líderes y lideresas para escuchar sus historias de vida en el territorio. Mario Castaño nos contó que estaba amenazado, al igual que muchas otras personas de su comunidad, y al escucharlo entendimos por qué: sabía mucho y no temía hablar. Lideraba los procesos de restitución de tierras y denunciaba desde hacía años las operaciones de los grupos armados y de los empresarios agroindustriales establecidos en la zona, al igual que las graves falencias en el accionar de los estamentos del Estado. El domingo 26 de noviembre de 2017, Mario fue asesinado en su casa por miembros de las Autodefensas Gaitanistas de Colombia y su familia se vio obligada a desplazarse una vez más.

A continuación, ponemos a su disposición las palabras que Mario Castaño compartió generosamente con nosotros. Hemos cambiado el orden de algunos párrafos y eliminado las repeticiones para hacer más fluida la lectura.



Fuente: CINEP

Mi nombre es Mario Castaño Bravo y quiero contar algo sobre la memoria histórica de este territorio, de esta región. Los que llegamos acá, a lo que hoy es el territorio colectivo de La Larga y Tumaradó³

³ El 22 de noviembre de 2000, el INCORA, mediante la Resolución No. 2805, adjudica un territorio colectivo equivalente a 107.064 hectáreas a las comunidades negras organizada en el consejo colectivo de los ríos La Larga y Tumaradó. El proceso de titulación colectiva coincide con el momento en el que más del 80% de la población que habitaba el territorio que hoy es considerado como colectivo, se encontraba en situación de desplazamiento forzado (CINEP, 2017).

(Chocó), vinimos de Bolívar, Sucre, Córdoba y Antioquia, del río San Juan y del Baudó, y de la región del Alto y del Medio Atrato.⁴ Aquí pasaron muchas cosas, queremos que se sepa la verdad y exigimos eso, que se sepa la verdad.



Mario Castaño Bravo. Foto de Javier Díaz Melo para el proyecto *Recorridos por los paisajes de la violencia en Colombia*, CNMH, 2017.

El despojo de tierras y el desplazamiento en este país no es nuevo. Viene desde hace mucho y comenzó por Córdoba.⁵ En los años sesenta comenzaron nuestros abuelos y papás a emigrar a este territorio en

⁴ La región del Alto Atrato está compuesta por los municipios de Carmen de Atrato, Lloró y Bagadó (Chocó). Por su parte, en el Medio Atrato se encuentran los municipios de Bojayá, Medio Atrato y Quibdó (Chocó), Murindó, Vigía del Fuerte y Urrao (Antioquia).

⁵ Para mayor información ver: Grupo de Memoria Histórica (2010). *La tierra en disputa. Memorias de despojo y resistencia campesina en la costa Caribe (1960-2010)*. En: http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2010/tierra_conflicto/la_tierra_en_%20disputa.pdf

busca de futuro, porque los futuros allá se fueron. Cuando los campesinos se quedaron sin tierra comenzaron a emigrar. En ese entonces, a esta zona de por acá se le llamaba La Carretera. El que venía por acá muchas veces no volvía a su tierra, de donde salía.

Yo, a la edad de los cinco o seis años, me vine para donde mi papá. Dejé donde estudiaba porque él se vino por acá, porque allá el que tenía su plata no le daba trabajo al campesino, o sea, a la persona pobre. Pero, además, la llamada chusma⁶ pegó muy duro en Córdoba, y digo chusma no hablando de guerrilla. La chusma en ese entonces era que si yo era liberal y entonces el otro era conservador nos matábamos por el hecho de que así era la política en ese entonces. Es que esta zona era privilegiada porque tenía agua. En ese entonces que llegamos acá, usted en cualquier parte podía agacharse y tomar agua, y las agua eran dulces, porque todo estaba conservado. No habían afectaciones ambientales como hay hoy en día.

Yo me recuerdo que cuando comenzaron a llegar las primeras familias aquí a nuestra comunidad de La Madre Unión —el señor Ramón Hernández, los Olarte, los Arteaga, mi papá y otros— esto eran tierras baldías donde habían animales silvestres, pescado. La gente vivíamos bueno porque el peligro eran solo las serpientes. A mi papá, inclusive, lo mató una serpiente: lo picó y los recursos eran muy difíciles para sacarlo a donde habían médicos. Con decirle que para ir a mercar había que salir hasta Chigorodó (Antioquia). Todo era a punta de espalda. Aquí se cogía un animal que se llama guagua, que es silvestre, se sacaba a Chigorodó en la espalda, se vendía y de allá se traía la merca. Pero había que ir y aguantarse hasta ocho días para volver a entrar al territorio si uno se encontraba el río León crecido, el Leoncito, el

⁶ Nombre genérico que recibían las guerrillas liberales a mediados del siglo XX (Monroy, 2013).

Tumaradó, todos esos ríos de aquí para fuera, que hoy ya no toca cruzar a pie porque ahora ya todo es carretera. También se cultivaba el plátano, se comercializaba el arroz y ese se sacaba para Cartagena por río. Los hombres trabajaban la tierra, las mujeres sembraban su arroz y ellas lo cogían, eran las mujeres, las negras. Se vivía del pescado, de la madera.



Transporte de plátano en el río Atrato. Foto de Melissa Saavedra Gil para el CNMH, 2017.

La guerra lo primero que daña es el tejido social, la cultura que había entre las comunidades que existíamos en el territorio. Eso hace la guerra. Van a donde el cura, a donde el maestro, donde el presidente de la Junta de Acción Comunal, del Consejo Comunitario, y donde logren tumbar esas cabezas, y desde que ellos cedan, toda la comunidad o camina o se divide. Aquí los que tenían las armas empezaron a imponer las leyes, los poderosos. En ese entonces, muchas de las comunidades nos atrevíamos a denunciar, pero los gobiernos ninguno quiso tomar cartas en el asunto. El gobierno es el responsable y ha sido

el responsable. No este, sino todos los gobiernos de este país, por eso nunca les convino que se supiera la verdad y hoy necesitamos es que la verdad se sepa, por qué ocurrieron muchos hechos y por qué siguen ocurriendo.

Antes de la llegada de la guerra a este territorio nosotros vivíamos bien, a pesar de que era selva. Cuando ya llegan acá las guerrillas, el Ejército, las multinacionales y los empresarios⁷ es a pelearse el territorio, quién manda más. Porque esto es un punto estratégico, porque está conectando con el tapón del Darién, lo que llaman Puebla-Panamá,⁸ y el proyecto del canal interoceánico para unir por el Golfo de Urabá, por el río Truandó, el mar Caribe con el mar Pacífico. Aquí vinieron fue por el territorio, por las tierras, por las riquezas. Desafortunadamente hoy no dejaron sino ripias, porque hasta las tierras nos las despojaron.

FARC, EPL, ELN, los Castaño Gil y lo que llaman hoy Clan del Golfo o Autodefensas Gaitanistas de Colombia llegaron y se asentaron en el territorio. Y mire todo lo que nos tocó vivir a nosotros dentro de este territorio. Por ejemplo, por allá en el 91 usted ya no podía mandar a la señora allá al pueblo, a Bajirá (Chocó),⁹ con la carga de maíz para

⁷ Persona natural o jurídica que ocupa territorios colectivos de comunidades negras sin su consentimiento y desarrolla proyectos económicos de productos legales, aunque realiza dicha actividad por medios ilegales (CINEP, 2013).

⁸ El Plan Puebla Panamá (PPP), también conocido como Proyecto Mesoamérica, es el mecanismo de integración y desarrollo que potencia la complementariedad y la cooperación entre Belice, Colombia, Costa Rica, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, Panamá y República Dominicana con el fin de ampliar y mejorar sus capacidades, y de hacer efectiva la instrumentación de proyectos que redunden en beneficios concretos para las sociedades en materia de infraestructura, interconectividad y desarrollo social. Para mayor información ver: <http://www.proyectomesoamerica.org/joomla/>

⁹ Por años, Belén de Bajirá, Macondo, Blanquicet y Nuevo Oriente han sido territorios en disputa entre Antioquia y Chocó. El 10 de junio de 2017 el Instituto Geográfico Agustín Codazzi (IGAC) publicó los mapas actualizados de ambos departamentos, en los cuales incluía estos territorios bajo la jurisdicción del municipio de Riosucio (Chocó).

vender, porque el ELN la asaltaban por allí o violaban a la hija suya, eso se volvió un disparate.

En este entonces no existía acá Consejo Comunitario,¹⁰ sino Juntas de Acción Comunal avaladas por el Ministerio del Interior y el departamento de Antioquia, porque si bien es cierto que este territorio es Chocó, en este entonces Antioquia se valió de toda esa debilidad estatal que había y comenzaron a entrarse al territorio: primero con un trazado de carretera, luego con Energías Bajirá. Entonces ya Antioquia comenzó a entrar hasta acá, inclusive la escuela de este lugar fue creada por el departamento de Antioquia y el profesor fue nombrado por ellos. Nosotros, como Junta de Acción Comunal, conformamos la ASOCOMUNAL y nos reunimos en Brisas a decirles a los señores elenos que no estábamos de acuerdo con cómo estaban sometiendo a la población y a las comunidades. Ellos, los del ELN, dijeron que nosotros quiénes éramos, que ellos estaban armados y, además de eso, que las FARC les habían dado la entrada porque los del EPL venían corretiados desde Pueblo Nuevo (Córdoba) por los Castaño Gil y el Ejército.

La idea de las FARC era supuestamente la defensa del pueblo, el Ejército del Pueblo se llamaban, y tenían una ideología diferente a lo que después se volvieron: matar campesinos del mismo pueblo. En ese entonces ellos se lanzaron como defensores de los humildes. Armaron un partido político llamado Unión Patriótica. La UP nació de las FARC

¹⁰ Ley 70 de 1993, Artículo 5. Un Consejo Comunitario son personas jurídicas que tienen entre sus funciones las de administrar internamente las tierras de propiedad colectiva que se les adjudique, “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 la 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” (Congreso de Colombia, 1993). Para mayor información ver: <http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=7388>

y la Juventud Comunista, la JUCO, pero después todo eso se fue convirtiendo en un monopolio, y en una violación de los Derechos Humanos de las personas que no tenían cómo defenderse y no tenían ni voz ni voto. Ellos convocaban a un encuentro de la JUCO y si yo no dejaba ir las hijas a ese encuentro hasta las 3 o 4 de la mañana, a mí las FARC me hacían un consejo de guerra y hasta me podían matar, porque yo estaba en contra del partido comunista, de la Juventud Comunista.

El miedo de nosotros era lo que venía detrás. Aquí se oía que los “mochacabezas”¹¹ venían por San Pedro de Urabá (Antioquia) y que los Castaño Gil venían con el apoyo de la Brigada XVII del Ejército, que en ese entonces estaba a cargo de Rito Alejo del Río. En ese entonces se crean las llamadas Convivir,¹² en Córdoba, que eran un brazo político de los paramilitares. Allá comienzan y montan ese monopolio y luego pasan a Urabá, donde conforman las trece Convivires. Aquí estuvieron los paramilitares del Clan Castaño, parte del Bloque Bananero y del Bloque Élder Cárdenas, al mando de Éver Veloza, llamado H.H, y de Freddy Rendón, alias El Alemán, todo para pelearse el territorio. Aquí había una población inmersa que no teníamos cómo defendernos, aunque las FARC estaban diciendo: “nosotros damos la pelea por ustedes. Nosotros vamos a reunirnos con ellos”. Ellos nos recomendaron a los de la ASOCOMUNAL que no nos metiéramos con esos señores, ni con los elenos, ni con los paracos, porque ellos estaban armados y nosotros no. Que dejáramos eso por cuenta de ellos.

¹¹ Paramilitares.

¹² Cooperativas creadas por el Decreto 356 de febrero 11 de 1994, durante la presidencia de César Gaviria para “la prestación por particulares de servicios de vigilancia y seguridad privada”. “Aunque su objetivo formal era ayudar a la fuerza pública a coordinar la colaboración de la ciudadanía en materia de seguridad y de lucha contra los grupos armados ilegales, en la práctica, las CONVIVIR se convirtieron en un instrumento que facilitó la expansión del paramilitarismo” (Gutiérrez, 2014: 365 citado en CNMH, 2016: 36), pues les permitieron coordinar intereses, gestionar recursos financieros y articularse orgánicamente con las autoridades civiles y militares.

Nosotros todavía creíamos que las FARC sí estaba en defensa de las comunidades, pues hacer una obra de esas iban a demostrar que estaban a favor de nosotros. Eso era el Bloque José María Córdoba de las FARC que existía acá, en cabeza de la señora Karina, y que comandaba el V Frente de las FARC, el más importante de la región.

Ese emporio ahí lo ha habido durante muchos años. Era cosa de los Castaño, en cabeza de Carlos y de Vicente. Luego vienen con el apoyo de la Brigada XVII del Ejército y de los paracos de Carlos Castaño, en enero del 97, y hacen la primera masacre en Brisas.¹³ Claro, ellos sabían quiénes colaboraban, quiénes habíamos hecho la guerra para que hubiera justicia. Vienen en busca de los que denunciemos, que hicimos que las FARC los atacaran. Debido a eso ya aquí se descontroló el orden público. Ya usted no sabía quién iba a decirle al Ejército o a fulano: “mire, es que allá están” y la gente tiene conocimiento que viene en revuelta. Vienen ya con una política clara por el territorio.

En ese entonces, la guerrilla de las FARC tenía una política pública acá y se puede decir que era pública porque era una política para concientizar a los campesinos de que no fuéramos a vender la tierra, porque ellos preveían lo que venía detrás, que era el despojo masivo. Aquí antes existía lo que llaman hoy Maderas del Darién, pero en ese entonces era Pizano S.A. Maderas del Darién fue la primera que se prestó para el despojo de tierras aquí en el Bajo Atrato. Entraron con engaños. Eso fue como en el 92. Compraron toda esa tierra entre las comunidades de La Línea y Calle Larga, a ciento cincuenta mil pesos la

¹³ “A las 10 de la mañana del 16 de enero de 1997 entran los paramilitares a Brisas y hacen acostar a todo el mundo en el suelo. Preguntan por la guerrilla y nadie contesta. Amenazan con cortar brazos y orejas y asesinan a 3 personas. Tres miembros de la comunidad de La Madre Unión presenciaron estos hechos. Posteriormente las AUC entraron en la zona y exigieron a las personas que desocuparan la vereda. Adicionalmente, desaparecieron 7 miembros de la comunidad. Esto provocó la salida, una a una, de las 44 familias que vivían allí, primero hacia Bajirá y luego a otras zonas del país” (CINEP, 2017: 439).

hectárea, y a usted le decían: “van a comprarle la tierra, pero usted puede quedarse viviendo ahí, solamente venimos porque necesitamos extraer las maderas”. Nos amenazaban, tocaba vender a la fuerza y muchas veces se quedaban con el título de la tierra y nunca la pagaban. Cuando los señores Castaño llegaron ya tenían los planos de a dónde vivía fulana y fulano. Esa fue la estrategia. Maderas del Darién explotó el departamento,¹⁴ ellos estuvieron en varios lugares, no solo aquí en COCOLATU¹⁵, y, cuando el desplazamiento, prestó los equipos de comunicaciones para que las autodefensas se comunicaran, porque esa era una empresa que tenía sus teléfonos y radios para comunicarse.¹⁶

¹⁴ La Compañía Pizano S.A., a través de su filial Maderas del Darién S.A., mantuvo por décadas el monopolio de la explotación maderera que se realizaba en varias de las cuencas de los ríos que son afluentes del Atrato. Dicha explotación intensiva e insostenible condujo a la devastación ambiental definitiva e irreversible en la región del Bajo Atrato, y que tienen a especies como el cativo (*prioria copaifera*) en riesgo de desaparecer. Para mayor información ver la Sentencia T-955/03 de la Corte Constitucional: <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2003/T-955-03.htm> y la Sentencia de 20 de noviembre de 2013 de La Corte Interamericana de Derechos Humanos “Caso de las comunidades afrodescendientes desplazadas de la cuenca del río Cacarica (Operación Génesis) vs. Colombia”: http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_270_esp.pdf

¹⁵ Consejo comunitario de La Larga y Tumaradó.

¹⁶ Haciendo alusión a la Operación Cacarica “el desmovilizado Mendoza Caraballo indica que dentro del grupo de combatientes que fuera destinado para la realización del operativo armado ilegal, los Comandantes lo encargaron de todo lo relacionado con las comunicaciones; fue así que ante la falta de antena repetidora en la zona donde se efectuaría la incursión, se dispuso interceptar la repetidora de la empresa denominada “Maderas del Darién”; y por medio de dicha antena se logró una comunicación estable entre los miembros de las Autodefensas que se quedaron en el corregimiento de Santa María, Necoclí y aquellos que se desplazaron hacia Riosucio, Chocó” (Tribunal Superior del Distrito Judicial de Medellín. Sala de Justicia y Paz, 2014: 412). Para mayor información ver la Sentencia contra el Bloque Élmer Cárdeas: <https://www.fiscalia.gov.co/colombia/wp-content/uploads/2014/12/2014-08-27-sentencia-bloque-elmer-cardenas-dario-enrique-velez-y-otros.pdf>



Extracción actual de madera en COCOLATU. Foto de Melissa Saavedra Gil para el CNMH, 2017.



Extracción actual de madera en COCOLATU. Foto de Javier Díaz Melo para el proyecto *Recorridos por los paisajes de la violencia en Colombia*, CNMH, 2017.

Entonces la gente se opuso a esa venta de la tierra con las luces que dieron los directores de las FARC, pero ¿qué pasó con eso? Como no pudieron con esa política de sacar al campesino del territorio, quitándonos las tierras, nació la llamada Operación Génesis:¹⁷ bombardear las comunidades del río Truandó y del río Salaquí para que tuvieran que salir por las buenas o por las malas. El objetivo era perseguir a la guerrilla, y hoy les digo a las comunidades y a las instituciones: no era a la guerrilla, era a las comunidades negras en el Bajo Atrato.

Afectaron a toda la región, a todas las culturas: la indígena, la chilapa,¹⁸ la negra. Se acabaron las comunidades, la creencia y se acabó el pescado. Me tocó verlo con estos ojos, verlo y vivirlo. Cuando el desplazamiento en el 97 yo no corrí para afuera,¹⁹ yo me fui con mi familia para Curvaradó (Chocó). Yo tenía siete hijos a mi cargo con mi esposa y si salíamos para Córdoba, de donde vino mi papá, allá íbamos a sufrir peor, porque a los campesinos los dejaron en la orillita de los ríos y carreteras, porque todas las tierras se las quitaron. Según las

¹⁷ Operación militar entre el 24 y el 27 de febrero de 1997 en el área de los ríos Salaquí y Truandó para atacar a la guerrilla de las FARC-EP. De manera simultánea, los grupos paramilitares de las Autodefensas Unidas de Córdoba y Urabá (ACCU) desarrollaron la Operación Cacarica, donde llevaron a cabo operaciones conjuntas con el Ejército Nacional. El resultado de dichas acciones fue el desplazamiento forzado de miles de personas de la región. Para mayor información ver la Sentencia de 20 de noviembre de 2013 de La Corte Interamericana de Derechos Humanos “Caso de las comunidades afrodescendientes desplazadas de la cuenca del río Cacarica (Operación Génesis) vs. Colombia”: http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_270_esp.pdf

¹⁸ Término para hacer referencia a los campesinos mestizos provenientes de los departamentos de Córdoba y Sucre.

¹⁹ “En 1997 el ingreso por Brisas de grupos paramilitares fue bastante simbólico para la comunidad [de La Madre Unión], ya que tuvo lugar el asesinato de 7 personas en público. En esta época se identificaron como ACCU (Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá) junto con los rumores de “mocha cabezas”. Una vez ingresaron informaron que debían desocupar la vereda. En la comunidad fueron asesinadas dos personas, sus cuerpos fueron desaparecidos, esto ocurrió en el mismo año 1997. La amenaza era: “ustedes se van o se mueren o se quedan para siempre” esto último con la intención de reclutar integrante” (CINEP, 2017: 440).

declaraciones que ha hecho Don Berna, los burros en Córdoba dejaron de rebuznar. El campesino tenía que dormir con el burro amarrado al rincón de la casa, porque venían los señores paracos en unos camiones, recogían esos burros y los montaban al camión, luego los descuartizaban para la comida de unos cocodrilos que tenían en unos criaderos que habían puesto. Y ya luego cogían a los campesinos que se rebelaban, los descuartizaban y se los echaban de comida a los viveros de los cocodrilos.

Como le venía diciendo, nosotros nos desplazamos hacia Curvaradó con mi familia. De aquí huimos hasta Despensa Baja, pensando que yéndonos para la montaña íbamos a estar más seguros, porque como ya teníamos la experiencia de mi papá cuando la chusma del 48 y del 50, mi papá nos contaba que subiéramos al monte, claro, no para abajo. Entonces, cuando eso ocurrió aquí, de Despensa huimos al caserío de Carmen de Darién, Curavaradó. Ahí, un pastor de la iglesia pentecostal me prestó unos trasmallos,²⁰ pero los pastores pentecostales o evangélicos, el que no se iba al bando de la guerrilla o al bando de los paracos, era ofensiva militar y los mataban. Al pastor de la pentecostal le dieron tres horas para que se abriera y el señor se fue, y me dijo que ahí me dejaba las redes para que consiguiera la comida para mi familia y le diera a los demás. Pero un día vamos a la ciénaga que queda ahí en frente y encontramos 18 botas pegadas en los trasmallos. 18 botas y nueve cabezas eran los pescados que estaban dentro de las redes. ¿Y quién hizo eso? Los paracos, para que el pueblo no se aliviara con el pescado, y nos tocaba comer pescado solo, porque el plátano estaba en Despensa, pero ahí no podíamos entrar porque estaba la guerrilla. Y mire las circunstancias de la guerra, íbamos a coger pescado, las señoras lo cocinaban y echaban el pescado frito a la misma sopa, como

²⁰ Red para pescar.

bastimento, porque no había plátano. Mire, vamos a coger los pescados y encontramos piernas con botas²¹. ¿Y quién vuelve a sacar pescado de ahí? Todo el mundo fue yéndose para Riosucio, nos fuimos, nos desplazamos, un 31 de diciembre del 97. Yo tengo 21 desplazamientos registrados con radicado, 21, y soy Castaño.

¿Qué hacemos ahí con todo lo que esos paracos nos hicieron? Familias enteras salían de Jingadó, de Caño Claro y de Arremacho, y en la boca de Curvaradó (Chocó) las esperaban los mismos paracos que los habían sacado de sus tierras para llevarlas a un lugar seguro. Tenían unas lanchas, unas pangas²² donde montaban familias enteras y luego las asediaban, las tiraban al río y cuando las personas trataban de coger la chalupa²³ para salirse del agua, ahogándose, las iban picoteando con motosierra. Y eso no se sabe. Eso lo sé yo y por eso hoy en día han querido matarme los Castaños y el Gobierno. Pero yo no les tengo miedo a los Castaño, porque soy Castaño, pero al Gobierno sí. Yo allá en Bogotá lo denuncié, pero no ha pasado nada.

A mí en Curvaradó me cogieron, me tenían amarrado y un señor ahí en frente diciéndome: “usted en su finca tiene un campamento de la guerrilla”. “Hombre, no”. “Que usted le da comida a la guerrilla”. “Sí”. “Y cuando usted ve que viene la guerrilla de las FARC, ¿usted le dice a la señora que le mate un marrano?”. “Sí”. “¿Que les da café?”

²¹ La desaparición forzada es una estrategia que han utilizado todos los actores armados en Colombia, especialmente los grupos paramilitares y los grupos posdesmovilización, para castigar, generar terror, ocultar otros crímenes y garantizar la impunidad de sus actos. Para eso, han convertido los ríos, las ciénagas y los mares en cementerios, y han llenado el país de fosas clandestinas con personas no identificadas. Para mayor información ver dos informes de Centro Nacional de Memoria Histórica: *Hasta encontrarlos. El drama de la desaparición forzada en Colombia*, en: <http://www.centrodehistoriahistorica.gov.co/micrositios/hasta-encontrarlos/> y *Memoria de la infamia: Desaparición forzada en el Magdalena Medio*, en: <http://www.centrodehistoriahistorica.gov.co/informes/informes-2017/memorias-de-la-infamia>

²² Lancha rápida.

²³ Lancha pequeña. Suele tener cubierta.

“Sí. Pero que tienen campamento ahí, no. Que pasan por ahí, sí. Todos los días pasan por ahí”. Ahí me quitan la venda y dicen: “yo pensé que usted se iba a denegar”. Pero a mucha gente inocente le fue mal, que dizque porque eran de la guerrilla o colaboradores, pero es mentira. A muchos los descuartizaron, los entraron dentro de un costal y los echaron al río. Y eso no se sabe. No pasó nada aquí.

Un día cualquiera subió a Curvaradó una chalupa de Riosucio. La registraron ahí en el puesto del Ejército, llevaba 40 kilos de queso, tres millones de pesos, e iba a comprar pescado. No llevaba armas. Al día siguiente encontraron muerto al chalupero. Lo mataron para cogerle los tres millones de pesos, los 40 kilos de queso, y reclamar los dos millones que les pagaron por la muerte del señor y legalizarlo. Luego vinieron acá al pueblo, le pusieron un arma vieja, un camuflado y que no fuéramos a decir nada, ¿y a cambio de qué? Llamaron allá: “tuvimos un combate con la guerrilla. La gente no tiene plátano”. Trajeron un helicóptero grande lleno de cajas de plátano, con sellos de la empresa y nos repartieron, ese fue el pago. Entonces ocurrieron muchas cosas más en el Atrato.

Pero resulta que el ayudante del señor chalupero logró tirarse a la ciénaga, y logró después salir y dar aviso de lo que había pasado. A los tres días vino el dueño de la chalupa en una panga: “oiga, teniente, ¿qué pasó con mi trabajador? Vea, nueve hijos dejó ese señor. Ahora tengo que mantenerlos, ¿cómo matan ustedes a ese señor y lo legalizan así, hermano? Si ese señor trabajaba era para mí”. Y le dijeron: “vea, usted tiene cinco minutos para que se abra de aquí o lo matamos también”. Esa fue la famosa seguridad democrática.²⁴ Por Dios, acá

²⁴ El crimen denominado comúnmente como “falsos positivos”, “aluden a la ejecución extrajudicial de civiles para ser presentados como insurgentes pertenecientes a grupos armados al margen de la ley y que en el caso colombiano se han caracterizado por dos aspectos recurrentes. De una parte, que las víctimas

ocurrieron muchas cosas y siguen ocurriendo cosas. Eso hoy no se sabe, porque el que habla aquí en esta zona, el que dice las cosas como sucedieron, pocas veces las puede decir.

Al darse todas esas circunstancias en el territorio esto se rompió. ¿Por qué existe hoy esa carretera pavimentada? Ese fue un proyecto de Vicente Castaño, ahí lo tengo documentado según una declaración que dio Raúl Hasbún, un jefe paramilitar. ¿Por qué la pavimentada? ¿Por qué trajeron inversionistas al territorio?²⁵ Porque él dice ahí, textualmente, en palabras de él, que desafortunadamente en este país donde hay ricos entra el Estado. Donde hay un Consejo Comunitario, este, el de La Larga y Tumaradó, donde hay 48 comunidades que somos pobres, ahí el Estado nunca entra, porque ahí no van a encontrar nada.

Estos años estuvieron en Cuba negociando la supuesta paz y a las comunidades negras del Chocó nunca las tuvieron en cuenta. Si mal

son personas jóvenes pertenecientes a sectores sociales vulnerables y, de otra, la constante alteración de la escena del crimen con el propósito de dar visos de legalidad a las ejecuciones; por ejemplo, vistiendo con prendas militares los cadáveres de las víctimas o mediante la alteración de la escena del crimen ubicando armas de uso privativo de la fuerza pública” (Corte Constitucional, 2015).

Si bien esta modalidad de crimen no es nueva en Colombia y sigue siendo utilizada hoy en día, el escándalo de los falsos positivos marcó el segundo periodo presidencial de Álvaro Uribe Vélez y puso en tela de juicio algunos procedimientos de la llamada Política de Seguridad Democrática. Para mayor información ver: <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2015/t-535-I5.htm>

²⁵ “La entrada de los paramilitares al norte del Chocó, fue siempre un proyecto estratégico que se veía truncado por la ausencia de vías de transporte para desarrollar tal fin. Por este motivo a alias “el Alemán” se le encargó de la construcción de la carretera que permitiera la movilización de material de intendencia, de apoyo y suministros, todo teniendo como objetivo la expansión de la estructura paramilitar. Según Raúl Hasbún los paramilitares comprometieron “a todos los ganaderos que se beneficiaban de esa carretera e invitamos a las alcaldías para construir la carretera desde Nueva Estrella hasta Belén de Bajirá. Se compró la maquinaria. La obra era para beneficiar las AUC, pero se les vendió a las comunidades como obra que beneficencia social”. Esta carretera buscó la entrada de las AUC en el norte del Chocó y a la región del Atrato, en donde el BEC desempeñó un papel sustancial en la consolidación de economías agroindustriales vinculadas a circuitos internacionales en perjuicio de comunidades afro descendientes con posesiones históricas sobre cientos de hectáreas de tierras. El mismo postulado ha explicado que “no solamente los palmicultores se han beneficiado de las condiciones de seguridad que prestaban las autodefensas en las diferentes zonas que habían sido liberadas de la presencia subversiva, donde se establecieron grandes proyectos agrarios y económicos en la región”. (Tribunal Superior del Distrito Judicial de Bogotá. Sala de Justicia y Paz, 2011: 199-200).

no estoy las tuvieron en cuenta fue en el segundo acuerdo, por petición de las comunidades minoritarias, porque antes en esa negociación ni siquiera nos tuvieron en cuenta. Y mire cómo es el gobierno, cuando la Ley 1448²⁶ tampoco nos tuvieron en cuenta a nosotros y después de que se hizo el reclamo nace la Ley 4635.²⁷

Entonces, yo digo, este es un país de leyes en el papel, pero que nunca las cumple, y voy más allá. Aquí en el 93 se reglamenta la Ley 70²⁸ para la protección del territorio colectivo de las comunidades negras, y en el 96, 97 entran los Castaño Gil y se apoderan del territorio colectivo de las comunidades negras del Bajo Atrato. Y había una ley, una ley que lo impedía. Entonces, ¿por qué permitió el Gobierno a nivel nacional que eso ocurriera? Por el territorio. Ahí nace, vuelvo y repito, la Operación Génesis. Hubo los bombardeos, se fue la gente, los que pudieron. Otros salimos esparcidos, unos están en Quibdó, otros en Bogotá y Medellín, otros en Cartagena, Montería, Apartadó, Chigorodó, Mutatá, Turbo. Aquí salió todo el mundo corriendo. Entonces cuando ya todo esto ocurre, pues acá las FARC, que era la que decía: “que entren los paracos que nosotros vamos a repelerlos”, fueron los primeros que corrieron. Desafortunadamente así es.

²⁶ Ley por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno. Para mayor información ver: <http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=43043>

²⁷ Decreto Ley por el cual se dictan medidas de asistencia, atención, reparación integral y de restitución de tierras a las víctimas pertenecientes a comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras. Para mayor información ver: <http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=44984>

²⁸ Ley 70 de 1993, Artículo 1. “La presente ley tiene por objeto reconocer 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, de conformidad con lo dispuesto en los artículos siguientes. Así mismo tiene como propósito establecer mecanismos para la protección de la identidad cultural y de los derechos de las comunidades negras de Colombia como grupo étnico, y el fomento de su desarrollo económico y social, con el fin de garantizar que estas comunidades obtengan condiciones reales de igualdad de oportunidades frente al resto de la sociedad colombiana. [...] Artículo 7. En cada comunidad, la parte de la tierra de la comunidad negra destinada a su uso colectivo es inalienable, imprescriptible e inembargable” (Congreso de Colombia, 1993). Para mayor información ver: <http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=7388>

Aquí hubo desapariciones forzadas, violaciones y reclutamiento de menores de edad, que se los llevó la señora Karina, que hoy está en la Brigada XVII, pero ella niega que se ha hecho eso acá. En todas estas comunidades de La Larga y Tumaradó hay fosas comunes de personas asesinadas tanto por los paracos como por la guerrilla. No se sabe cuántos muertos hay enterrados, pero la gente tiene conocimiento de dónde están esas fosas comunes y esperamos que la comisión que van a traer, la Comisión de la Verdad, entre hasta acá. Todo eso está documentado, pero por nosotros, porque no está en ningún registro de víctimas.

En la comunidad sabemos que muchos desaparecidos los cogieron los paracos y se los entregaron al Ejército a cambio de algo, y luego los legalizaron como guerrilleros caídos en combate.²⁹ Muchos señores del Ejército tuvieron que ver en el despojo de tierras aquí en el Chocó.³⁰ Aquí no fue un despojo de tierras porque sí, esto es una cosa que fue una cosa planeada.

¿Hasta cuándo vamos a estar viviendo toda esta zozobra compañeros? Aquí, si la gente trata de arrendar una parte de tierra para sembrar una mata de arroz para subsistir, viene el empresario y dice: “si ustedes usan estos extractores se los quemamos”. Hay una medida cautelar³¹ que le

²⁹ Para mayor información ver: <https://verdadabierta.com/falsos-positivos-macabra-estrategia-mostrar-se-estaba-ganando-la-guerra/>

³⁰ Para mayor información sobre el desplazamiento forzado y su relación con el despojo ver la Sentencia de 20 de noviembre de 2013 de La Corte Interamericana de Derechos Humanos “Caso de las comunidades afrodescendientes desplazadas de la cuenca del río Cacarica (Operación Génesis) vs. Colombia”: http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_270_esp.pdf

³¹ El Auto Interlocutorio No. 00181 de 2014, del Juez Primero Civil del Circuito Especializado en Restitución de Tierras de Quibdó ordenó a los alcaldes de Turbo, Antioquia, y Riosucio, Chocó, abstenerse de realizar desalojos dentro del territorio colectivo del Consejo Comunitario de La Larga y Tumaradó y reconoce la calidad de víctimas de desplazamiento, despojo y de ser legítimos reclamantes

ordena a la Fiscalía General de la Nación que judicialice a esos señores y ellos no han cumplido eso, ni lo van a cumplir. A la Unidad de Restitución de Tierras que se ponga la demanda de restitución de tierras, no la han puesto.³² Al DPS, al Bienestar Familiar, a la Unidad de Víctimas que se atienda a las comunidades que entramos sin acompañamiento. En el 2013 nosotros retornamos al territorio y lo hicimos sin acompañamiento de instituciones del gobierno. Aquí vino una ONG, la Comisión Intereclesial de Justicia y Paz, otras ONGs como el CINEP, OXFAM, Acción Legal, el colectivo de abogados José Alvear Restrepo.

de tierras. Para mayor información ver: <http://www.ipc.org.co/agenciadeprensa/wp-content/uploads/2015/02/auto-interlocutorio-00181-la-larga-tumarad-diciembre-2014.pdf>

³² La demanda de restitución de tierras al Consejo Comunitario de La Larga y Tumaradó fue radicada el 1 de diciembre de 2017, cinco días después del asesinato de Mario Castaño Bravo. Para mayor información ver:

<https://www.elespectador.com/noticias/nacional/por-fin-se-radico-la-demanda-de-restitucion-de-la-larga-tumarado-articulo-727133>.

El 22 de marzo de 2018 el juzgado primero civil del circuito especializado en tierras de Quibdó admitió la demanda de derechos territoriales de COCOLATU. Esto significa que se inicia la etapa judicial del proceso, que el juez aceptó los argumentos que muestran el despojo y que la contraparte, es decir los opositores al consejo comunitario, deberán demostrar que no fueron despojadores. Para mayor información ver: <http://www.cinep.org.co/Home2/component/k2/item/554-se-admite-la-demanda-de-derechos-territoriales-para-1500-familias-de-la-larga-y-tumarado.html>



La Madre Unión. Foto de Javier Díaz Melo para el proyecto *Recorridos por los paisajes de la violencia en Colombia*, CNMH, 2017.

Vea lo que está pasando ahora en Lomitas. Allá solamente quedó una familia, de cuarenta y pico de familias que eran, y hoy se fue a vivir a Tierradentro porque el empresario que se apoderó de este territorio³³ está infundiendo terror a todas las comunidades.³⁴ Si no puede

³³ Aunque por ley este territorio le fue titulado a las comunidades en noviembre de 2000 a través de la Resolución No. 02805 del INCORA, hoy, según datos del Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP, 2017), más del 90% de las tierras productivas están en manos de empresarios o poseedores de mala fe que controlan y usufructúan la zona, y que se han apropiado de ella mediante el uso de un patrón de macro criminalidad: desplazamiento, amenaza directa, homicidios, entre otros métodos. Al igual que por medio de una serie de artilugios jurídicos: compras ilegales de tierra, arriendos fraudulentos, ocupaciones de facto, accesiones, por nombrar sólo algunos.

³⁴ “Una vez consolidado el desplazamiento de la mayoría de los habitantes de COCOLATU, los grupos paramilitares, en colaboración con los grandes ocupantes del territorio, militarizaron el despojo monopolizando el uso de la fuerza y reprimiendo a todo aquel que se opusiera al desarrollo de las actividades agrícolas de las nuevas fincas. La zona de carretera comenzó a ser utilizada para proyectos de banano y palma, mientras que el resto del territorio fue, en manos de unos pocos, destinado a la práctica de la ganadería extensiva” (CINEP, 2017: 92).

regresar ninguna de esas familias a esa comunidad, pues ahí va a tener apoyo el señor empresario para seguir impartiendo sus atrocidades desde allí. Lomitas no se ha atrevido a entrar porque no tienen el apoyo de las instituciones como lo hicimos acá, en La Madre Unión. Gracias a esas instituciones es que hoy estamos en el territorio. Al Gobierno se le hace muy extraño que estemos pegados de esas instituciones, pero ¿cómo hacemos? Si el Gobierno, no este, sino todos, no nos han protegido y han permitido que otros vengan a quitarnos el territorio, a masacrarnos familias enteras por la tierra, por el territorio.



Ganadería bufalina: uno de los proyectos agroindustriales de los empresarios.
Foto de Javier Díaz Melo para el proyecto *Recorridos por los paisajes de la violencia en Colombia*, CNMH, 2017.

Es bueno que esto quede reflejado y que aparezcan los responsables, porque nosotros como comunidad sabemos quiénes son, pero si no hay justicia para estos señores no logramos nada. Yo considero que sí puede haber perdón, pero no olvido. Lo que está pasando en Colombia, lo que está pasando aquí, es que está es habiendo olvido y por encima del olvido están pidiendo que perdonemos. Yo soy uno de los que dice que, si no hay perdón, yo no olvido.

A mí me llama la atención que hoy el Fiscal le está poniendo condiciones a unos testaferros de las FARC, pero ¿vamos a hablar de los testaferros de los empresarios y de sus alianzas con los paramilitares? Ellos se valieron de esa plata que mandaba Estados Unidos para el Plan Colombia para hacerse a territorios³⁵ y ¿cuántas de nuestras tierras aparecen hoy a nombre de testaferros? Mucha gente se tuvo que ir del territorio porque la amenazaron y la obligaron a vender la tierra por el precio que ellos dijeran. A otros los fueron a buscar a Apartadó, a Turbo, a donde hubieran salido desplazados, para comprarles y muchas veces no les terminaron de pagar la poquita plata que dijeron que les iban a dar por la tierra.

Aquí estamos viviendo la negligencia del Estado. Desde que entramos nuevamente al territorio no hemos recibido una libra de lentejas, ni plástico para un cambuche por parte del Gobierno. Pero lo que nosotros queremos es que nos entreguen el territorio, porque si nosotros tenemos el territorio, tenemos todo. La vida de nosotros, las comunidades negras y los campesinos de estos territorios está en la tierra, pero si nosotros no tenemos tierra, no tenemos vida, no tenemos nada.

³⁵ Para mayor información sobre proyectos agroindustriales financiado por el Plan Colombia en la región de Urabá ver: <http://www.ideaspaz.org/tools/download/55783>

El mes pasado nos convocó el comandante de la Policía de Urabá a una reunión allá donde estaba la zona guerrillera, ya no como zona guerrillera, sino como zona de reincorporación. La idea de él era preguntar cómo nos sentíamos, qué beneficios habíamos recibido desde que esos señores llegaron ahí. Yo ese fue el primer día que fui y tenían como ocho meses de estar ahí, y no he vuelto a ir más. ¿Por qué? Porque aquí existe una restricción, usted no puede movilizarse para donde quiera, ni cuando quiera, ni decir lo que usted tenga que decir. Yo fui allá porque fue el comandante de la Policía de Urabá el que convocó la asamblea, pero muchas comunidades no fueron por temor a que cuando regresaran de allá a acá haya represalias, porque ya no van a decir que fuimos a una asamblea convocada por la Policía de Urabá, sino que íbamos a andar de gancho con los señores de las FARC. Igual ellos allá, los de la guerrilla, hoy no se atreven a salir a las comunidades porque existe ese mismo riesgo.

Esa vez en el campamento de las FARC yo le reclamaba al comandante de la Policía del Urabá: “comandante, a mí me preocupa es la seguridad de las comunidades de La Larga y Tumaradó por las afectaciones que estamos sufriendo. No solamente de los recursos naturales, sino de las vidas humanas que están en riesgo. Tanto las juntas del Consejo como todos los miembros de las 48 comunidades”. ¿Y sabe qué me dijo? Que no tenía capacidad de operación. Fue una señora guerrillera de las FARC y le dijo: “hoy no tienen poder militar, pero cuando nos bombardearon a nosotros en las cabeceras de las cordilleras y allá iban a media noche, estando dormidos, y nos bombardeaban, en ese entonces sí. Hoy las comunidades están exigiendo respeto y que se les brinde seguridad, y usted dice que no tiene capacidad de operación, y a nosotros sí nos perseguían y nos bombardeaban a media noche. Nosotros, como integrantes que éramos de las FARC, exigimos que ese mismo trato se le dé a La Larga y Tumaradó”.

¿Y sabe qué me preocupa a mí en el caso de La Larga y Tumaradó? Es que desde que no haya una seguridad jurídica del territorio vamos a seguir pasando lo que hemos pasado y lo que no sabemos es qué va a seguir pasando. En el caso de La Madre Unión, aquí estamos a pesar de que estamos viviendo las mismas amenazas que hace cuatro años, cuando volvimos al territorio,³⁶ porque aquí no hay una seguridad jurídica que diga “usted es víctima y usted tiene unos derechos”. A la Unidad de Víctimas le ha quedado grande reconocer que en el país hay ocho millones y más de víctimas, a pesar de que hay una ley de víctimas.

Nosotros hicimos el trabajo que le tocaba hacer a la institución encargada de hacer los retornos. Hay dos factores para que se dé el retorno: cuando hay condiciones de seguridad o cuando las familias quieren regresar voluntariamente. En el caso de nosotros no había garantías, porque nunca las ha habido ni las van a haber, pero sí había la voluntad de retornar al territorio. Uno, porque ya toda la gente de las comunidades de Santa Cruz, de La Loma, de Venencia, de Santo Domingo, de Tumaradocito, a pesar de la violencia que se estaba viviendo, ahí estaban. Entonces, si esas familias de la parte de abajo estaban resistiendo, si nosotros entrábamos había más apoyo porque había más resistencia, porque no es lo mismo resistir dos personas o resistir 48 comunidades.

Para poder vivir aquí, nosotros creamos una zona humanitaria y de biodiversidad hace cuatro años. Fue algo que hicimos nosotros mismos

³⁶ Varias familias comenzaron el proceso de retorno a la comunidad de La Madre Unión en 2013 sin el apoyo de las instituciones del Estado. Su regreso ha generado varios actos de desalojo por parte de los administradores o de los trabajadores de las fincas ganaderas que se establecieron en la zona tras el desplazamiento forzado, al igual que destrucción de viviendas, puentes, cercas, cultivos y otras mejoras, envenenamiento de animales domésticos y ganado, amenazas e intimidaciones. Estas presiones han hecho que muchas familias vuelvan a desalojar los predios y desistan de permanecer en el territorio (CINEP, 2017).

para autoprotección. Teníamos que turnarnos en la noche para protegernos con palo y machete. Y a eso estamos dispuestos si es necesario. Esos avisos que están a la entrada de La Madre Unión tienen el visto bueno de las Naciones Unidas, de defensores de derechos humanos y de muchas instituciones que han venido. Se conocen como “las vallas de la vida” y las pusimos para señalar que no está permitida la entrada de actores armados, sean legales o ilegales, al territorio que nosotros tenemos como territorio de paz. Eso es La Madre Unión, un territorio de paz, de convivencia, una zona pacífica, porque, aunque tenga el nombre de zona de biodiversidad, ya no hay ni fauna ni flora que proteger. Con la violencia, que todo el mundo salió, el empresario entró con los búfalos y los echó a los ríos. Secaron los ríos, las ciénagas y metieron retroexcavadoras, porque la idea de ellos era extender su frontera agrícola, o sea, hacer ganadería extensiva.





Las vallas de la vida

Fotos de Melissa Saavedra Gil para el CNMH, 2017.

Cuando volvimos aquí hubo muchos problemas con la Policía de Urabá y con la Brigada XVII porque para ellos la zona humanitaria era una zona de concentración de las FARC. Decían que teníamos 40 fusiles escondidos y que de aquí habíamos salido para tomarnos la hacienda Las Guacamayas. Pero nada de eso es verdad. Lo que no ha querido reconocer el Gobierno es que, por no tener pantalones, y perdonen la expresión, por no tener huevas, a nosotros nos tocó hacer esto que hoy en día están viendo: unas rejas de alambre de púas, que a mí me hace comparar cuando hubo una cárcel de la guerrillerada con unos presos que tuvieron en la selva y la presentaban cada rato por televisión. Yo se lo he dicho al gobierno muchas veces. Nosotros no somos delincuentes para vivir en una jaula de alambre, lo hemos hecho para conservar nuestras vidas y para hacer un trabajo que era trabajo del Gobierno, del Estado. A nosotros la Constitución nos reconoce como colombianos, y tenemos derecho a que el Gobierno y el Estado nos proteja, pero resulta que en este país desafortunadamente no ha sido así.



La Madre Unión. Foto de Javier Díaz Melo para el proyecto *Recorridos por los paisajes de la violencia en Colombia*, CNMH, 2017.

Pero no solo por eso a nosotros nos costó la entrada al territorio. Acá, en esta comunidad, hubo peleas, y las principales fueron con las familias que estaban al servicio de los empresarios, porque ellos les estaban pagando el día de trabajo o el jornal, o sea, tenían el trabajo fijo, y al llegar nosotros ya se les dañó el trabajo. Esas familias, que nosotros llamamos receptoras, vivían acá por la orden de los empresarios. Cuando nosotros llegamos, ellos no estaban de acuerdo con que volviéramos, porque ahí manda la plata. Algunas de esas familias siguen aquí en la comunidad, aunque hemos puesto denuncias en contra de ellos. Como en el 2003 habían traído un buldócer y unas retroexcavadoras que había mandado Sor Teresa Gómez desde Buga (Valle del Cauca) para que hiciera la limpieza del territorio. No

solamente para limpiar y hacer potreros, sino para quitar las evidencias, destruir las casas de las familias campesinas que vivíamos aquí antes de que nos sacaran de manera violenta. Hacían huecos y enterraban las casas para que no quedara evidencia de quién vivía aquí y quién no vivía. Todavía está esa maquinaria por ahí como evidencias. Lo que sorprende es que a pesar de todas estas pruebas que hemos estado presentado hace mucho tiempo el Gobierno no ha tomado una acción, ni ha tenido en cuenta los testimonios y las pruebas que nosotros hemos presentado, o sacan un informe, pero enseguida los empresarios van y les dan una plata a los funcionarios o los amenazan, y ya nadie se atreve a hacer nada aquí.



Buldócer. Foto de Javier Díaz Melo para el proyecto *Recorridos por los paisajes de la violencia en Colombia*, CNMH, 2017.

Aquí mucha gente entró hace cuatro años, pero no han aguantado la presión y las amenazas, porque aquí, vuelvo y repito, a pesar de que hay una medida cautelar, aquí el Ejército y la Policía han sido como los empresarios, que marcan cambuches y casas para desalojar. Todo lo que está pasando aquí es para que la gente se fastidie y nos aburramos en el territorio, y nos veamos en la obligación de volver a salir del territorio porque ¿de qué vamos a vivir? Las gallinas sin sal no se comen, sin aceite no se hace el arroz, plátano ahí está, a treinta pesos, pero no hay por dónde sacarlo. Nos dañaron la vía intencionalmente para que no podamos salir ni entrar, pero tampoco nadie hace nada por arreglarla. Nosotros estamos dispuestos a pelear como sea, pero no vamos a permitir que después de cuatro años de estar en el territorio, aguantando hambre y necesidad, tengamos que volver a salir del territorio.



Vía de acceso a La Madre Unión. Foto de Javier Díaz Melo para el proyecto *Recorridos por los paisajes de la violencia en Colombia*, CNMH, 2017.

Ayer estuve en la Unidad de Víctimas reclamando, me dieron unos formatos para “Intención de retorno y de reubicación”, pero ¿cuál reubicación? Estamos es en retorno. Cuando íbamos a entrar aquí había un compromiso de una comisión de Bogotá de hacer los retornos. Venían a hacernos el retorno a los ocho días, o sea, un retorno digno, y resulta que a los ocho días o al mes vino fue una tutela a través de un juez corrupto de Riosucio ordenándole al alcalde que viniera a desalojarnos del territorio. Hoy tienen la misma pretensión. Los empresarios están manejando toda su cúpula de corruptos, por eso se está alargando esa solicitud de restitución del territorio.³⁷

³⁷ Para mayor información ver: <https://verdadabierta.com/proceso-de-restitucion-enreda-a-funcionario-en-el-uraba-antioqueno/>

Tengo entendido que por el lado de Despensa Baja están los señores operando. Tienen a la comunidad sometida y les están dando plata a los campesinos para que siembren coca. Inclusive, de La Madre para abajo hay gente que está sembrando, porque ¿de qué van a vivir? Yo hago el llamado para ver qué medidas tomamos, porque no podemos permitir que la gente vuelva a corromperse y después viene un despelote grandísimo porque si yo como líder me atrevo a denunciar estas cosas, a mí me declaran objetivo militar de una vez. Hace diez días me pusieron unos panfletos. Las Autodefensas Gaitanistas de Colombia me daban tres días para que me abriera del país con mi familia o si no me declaraban objetivo militar. El miércoles me fui con el comandante de la Policía de Urabá y le dije: “señor comandante de la Policía, aquí tiene usted estos panfletos y no me voy a ir, porque si los Castaño me están buscando guerra, voy a tener que coger un fusil o lo que sea para pararme y defenderme, pero no voy a correrle a los malos, ya me cansé. No podemos seguir corriéndoles”.

Si bien tengo un esquema de protección que me da la Unidad Nacional de Protección (UNP), es solamente para moverme por el territorio. En la comunidad tengo que estar solo, en las noches dormir solo. Los escoltas que me pusieron los comparto con otro líder que también está amenazado. A mí eso no me está funcionando y lo he reclamado reiteradas veces. A mí eso no me sirve. Yo le he dicho a la Unidad: “mire, yo necesito que esto se acabe. Entrégueme mi tierra y si me toca contratar diez o veinte escoltas de cuenta mía, yo lo hago”. ¿Y qué me han dicho los señores de la Unidad? Que me calme. Nosotros ya nos cansamos, nosotros no podemos seguir esperando otros veinte años. Yo le dije a la Unidad de Víctimas: “si me van a indemnizar por veinte millones, denme cinco hoy que estoy vivo, mañana después de muerto, ¿para qué?” Ahora, la vida mía no la van a pagar con ninguna plata, es

un error que ya después de que me maten vengan a ofrecer plata para pagarme. Es una sinvergüenzada.

Ustedes ven acá Policía y Ejército, pero de nada sirve. Eso y nada es nada. Y hoy se nos está exigiendo a nosotros, a las comunidades, a través de ese proceso de paz, que yo tengo que brindarle un tinto a un policía, a un soldado, pero para que tengamos esa relación con esas instituciones del Gobierno tiene que el Gobierno o esas instituciones hacer un trabajo pedagógico muy grande, porque aquí todos sabemos que no solamente actuaron las guerrillas y los paracos, aquí el Gobierno también participó en toda esta problemática. Que no vaya a ocurrir lo que ocurrió en Tumaco³⁸ en estos días, que por el hecho de estar sembrando coca mataron siete campesinos y que hoy están diciendo que fue la Policía.

En el cerro Cuchillo, hace años, hubo una base militar del Ejército. La montaron ahí después de la Ley 70 y sin consulta previa³⁹ en el territorio, y desde ahí han hecho muchas cosas en contra de la comunidad. Ahora, el tema de los cultivos de coca es una bomba de tiempo, por eso cuando el Gobierno venga a tomar una medida la va a

³⁸ El 5 de octubre de 2017 fueron asesinados al menos ocho campesinos en el territorio colectivo del consejo comunitario de Alto Mira y Frontera, en el municipio de Tumaco, durante una protesta contra la erradicación forzada de cultivos de coca. Para mayor información ver: <https://verdadabierta.com/tension-por-masacre-de-tumaco-se-traslada-a-los-discursos/> y <https://verdadabierta.com/en-tumaco-se-debe-sanear-primero-la-propiedad-de-la-tierra-y-luego-pensar-en-la-sustitucion/>

³⁹ La consulta previa es un mecanismo por el cual las comunidades étnicas deben ser consultados “cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente”. Con esta medida se busca “garantizar que los pueblos indígenas y tribales cuenten con la oportunidad de pronunciarse sobre aquellos proyectos o decisiones que puedan alterar sus formas de vida, incidir en su propio proceso de desarrollo o impactar, de cualquier manera, en sus costumbres, tradiciones e instituciones. La convicción sobre la forma en que esa garantía de participación materializa otros derechos fundamentales de esas comunidades, como su autonomía y su subsistencia” (Corte Constitucional, 2014). Para mayor información ver: <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2014/t-576-14.htm> y http://dacn.mininterior.gov.co/sites/default/files/protocolo_consulta_previa_comunidades_negras.pdf

tomar es en contra de los campesinos. Aquí tiene que haber unos programas del Gobierno para la sustitución de cultivos que sean reales, unos programas integrales. El hecho no es que yo voy a arrancar la mata de coca por el hecho que tengo que arrancarla, por la fuerza no puede ser, sino que tengo que ver de qué vivo yo para que no tenga que vivir de esa mata de coca. Porque yo le aconsejo a los compañeros aquí presentes que sé que no son cocaleros, pero la idea es que no sigamos produciendo la muerte, no solamente a los colombianos, sino a los gringos que están consumiendo esas drogas, porque estamos produciendo es la muerte de otras personas. Pero aquí tiene que haber una política integral y con enfoque diferencial, porque recordemos que estamos en un territorio colectivo de comunidades negras. Muchas veces el gobierno cree que aquí se tienen que hacer las cosas porque ellos mandan, no señor, aquí tienen que tener unas medidas preferenciales porque esto tiene enfoque diferencial. No es lo mismo una comunidad afro, que una comunidad campesina. Acá, el que siembra la coca lo hace por necesidad, por el abandono del Estado, que es otra cosa diferente.



Territorio colectivo. Foto de Javier Díaz Melo para el proyecto *Recorridos por los paisajes de la violencia en Colombia*, CNMH, 2017.

Entonces, hay muchas cosas que están ocurriendo dentro de las 48 comunidades de COCOLATU. Hace poco un compañero me dijo que los señores lo aporrearón todo por allá y eso se sigue repitiendo día tras día, y, sin embargo, muchos están diciendo que aquí no hay conflicto, que el conflicto era con las FARC. Nosotros no estamos pidiendo, estamos exigiendo unos derechos que están en la Constitución consagrados desde el 91 y que hoy la quieren abolir. Si quieren hacer una nueva constitución que la hagan, pero nosotros exigimos que respeten al menos la que ya existe y que el Estado nos solucione los problemas de las comunidades.

Otra cosa que tengo por agregar y es uno de los puntos de discordia con la unidad de Restitución de Tierras. Los de la AngloGold Ashanti vinieron a La Madre e hicieron un pozo como de 40 metros, hicieron una exploración, supuestamente buscando guacas sobre el título minero ese que tienen.⁴⁰ Hasta el año pasado entraban con unos carros blindados. En Lomitas hicieron otra exploración, pero disimuladamente, disque buscando guacas.

Lo mismo pasa con la vía de la entrada a esta comunidad de La Madre Unión, ¿por qué la dañaron? Para que la gente se vaya de aquí, porque saben qué hay allá guardado, por eso esos señores han mantenido la base militar con repetidoras que hicieron los paramilitares en el cerro La Madre. Desde allí controlaban todo y todavía lo están haciendo. Todo lo que usted hable por celular ahí se lo copian. Usted oye que al teléfono le hace como eco, es que ahí están interceptando la llamada. Mantienen 15, 17 hombres armados con fusil largo. Eso son Los Úsuga, los del Clan del Golfo, que también se conocen como las Autodefensas Gaitanistas de Colombia. Cuando en Bajirá se les calienta el parche, corren ahí a rebullirse. Entonces, aquí estamos jodidos.

Hoy el señor Freddy Rendón, también conocido como El Alemán, y que hizo parte del Bloque Élmer Cárdenas, está suelto. Yo supe que hace como dos meses estuvo reunido con la cúpula de las FARC en Bogotá y ya hicieron sus paces, pero nunca dijo la verdad, porque esa

⁴⁰ El 8 de mayo de 2013 “fue inscrito en el Catastro y Registro Minero Nacional el contrato de concesión GLL-15R, mediante el cual la multinacional AngloGold Ashanti busca explotar minerales de cobre, plata, platino, molibdeno, oro y mineral de zinc en un área de 785 hectáreas dentro del territorio colectivo de La Larga y Tumaradó. [...] Dicho título minero, según los miembros del consejo comunitario, se otorgó en tierras que actualmente están siendo reclamadas ante la justicia transicional, que hoy son ocupadas por terratenientes y agroempresarios sobre quienes pesan investigaciones penales y, lo más grave para ellos, sin la realización de una consulta previa, tal como lo ordena la ley cuando se van a desarrollar proyectos minero-energéticos en territorios colectivos habitados por minorías étnicas” (Verdad Abierta, 2017).

Ley 975, llamada de Justicia y Paz,⁴¹ no sirvió para nada. No confesó ni una cuarta parte de las barbaries que hizo en este territorio, de los tres mil crímenes que cometió en esta zona y hoy está suelto. Quiero que eso también lo tengan en cuenta.

Aquí debería haber una casa de la memoria en todas las comunidades de La Larga y Tumaradó, un lugar de memoria donde podamos plasmar no sé si con las manos, colocando la foto del muerto y del desaparecido, porque hay muchas formas de hacerlo, para que no se olvide lo que pasó aquí. El hecho no es que se olvide, pero que tampoco se repita. Eso quieren decir las vallas de la entrada a La Madre. Las vallas son para avisar, para que el grupo armado sepa que le es prohibido pasar por este lugar e, incluso, sirve con la Policía. Cuando ellos vienen, miran esas vallas y dejan el armamento allá afuera y ahí sí entran a la comunidad. Nosotros hemos tenido que hacer eso como autoprotección, porque al no tener protección por parte del Estado hemos tenido que buscar la forma de protegernos a nosotros mismos. Eso es lo que significa una zona humanitaria, una zona de personas humildes que somos y que vivimos en nuestro territorio.

El objetivo de esta zona humanitaria y de biodiversidad es que en el día usted sale a trabajar, pero todos amanecemos aquí, porque no es lo mismo vivir cada quien en su finca por allá, a un kilómetro de lejos, que estar rodeado de 20 o 40 familias. Aquí pasamos la noche acompañados los unos de los otros. Hay familias que se han ido yendo a sus fincas, pero están corriendo riesgo, porque aquí el riesgo no ha pasado, el peligro sigue todos los días y todas las noches. Por ahí se ve gente en la noche, alumbrando. Pasa el uno, pasa el otro, viendo a ver por dónde pueden entrarse a sacar al líder. Aquí han llegado a

⁴¹ Para mayor información sobre la Ley de Justicia y Paz ver: https://www.cejil.org/sites/default/files/ley_975_de_2005_0.pdf

preguntar por los líderes y líderes somos todos, porque si aquí uno dice que es fulano, entonces van por ese y lo cascan. Nosotros nos conformamos como zona humanitaria con el objetivo de estar juntos, apoyarnos, porque si no hubiera sido así, no estuviéramos aquí echando el cuento hoy.

Nuestra zona humanitaria y de biodiversidad es un mecanismo de resistencia. Significa vida. Conservar la vida, proteger la vida, no solamente la vida de nosotros, sino también la de los animales, las plantas, todo. Es un espacio bonito y ha sido el símbolo de resistencia de nosotros, resistir y resistir y hacer una exigencia de los derechos que tenemos como pueblo desplazado.

Referencias

CINEP. (2013). *Territorios de papel*. Bogotá: Centro de Investigación y Educación Popular / Programa por la Paz, documento inédito.

CINEP. (2017). *Informe de caracterización de afectaciones. Consejo comunitario de los ríos La Larga y Tumaradó – COCOLATU*. Bogotá: Centro de Investigación y Educación Popular / Programa por la Paz, documento inédito.

CNMH. (2016). *Grupos Armados Posdesmovilización (2006 - 2015). Trayectorias, rupturas y continuidades*. Bogotá. Centro Nacional de Memoria Histórica.

CONGRESO DE COLOMBIA. (1993). *Ley 70 de 1997*. Consultado en: <http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=7388>

CORTE CONSTITUCIONAL. (2014). *Sentencia T-576/14*. Consultado en: <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2014/t-576-14.htm>

CORTE CONSTITUCIONAL. (2015). *Sentencia T-535/15*. Consultado en: <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2015/t-535-15.htm>

CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS. (2013). *Caso de las comunidades afrodescendientes desplazadas de la cuenca del río Cacarica (Operación Génesis) vs. Colombia. Sentencia de 20 de noviembre de 2013*. Consultada en: http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_270_esp.pdf

JUEZ PRIMERO CIVIL DEL CIRCUITO ESPECIALIZADO EN RESTITUCIÓN DE TIERRAS DE QUIBDÓ. (2014). *Auto Interlocutorio No. 00181*. Consultado en: <http://www.ipc.org.co/agenciadeprensa/wp-content/uploads/2015/02/auto-interlocutorio-00181-la-larga-tumarad-diciembre-2014.pdf>

MONROY ÁLVAREZ, Silvia. (2013). *El presente permanente. Por una antropografía de la violencia a partir del caso de Urabá, Colombia*. Bogotá: Universidad del Rosario.

TRIBUNAL SUPERIOR DEL DISTRITO JUDICIAL DE BOGOTÁ. SALA DE JUSTICIA Y PAZ. (2011). *Radicado No. 110016000253200782701. Sentencia contra Fredy Rendón Herrera*. Consultado en: <https://www.fiscalia.gov.co/colombia/wp-content/uploads/2012/10/Sentencia-Fredy-Rendon-Herrera-2011.pdf>

TRIBUNAL SUPERIOR DEL DISTRITO JUDICIAL DE MEDELLÍN. SALA DE JUSTICIA Y PAZ. (2014). *Radicado No. 110016000253 2008 83241. Sentencia Primera Instancia. Bloque “Elmer Cárdenas”*. Consultado en: <https://www.fiscalia.gov.co/colombia/wp-content/uploads/2014/12/2014-08-27-sentencia-bloque-elmer-cardenas-dario-enrique-velez-y-otros.pdf>

VERDAD ABIERTA. (2017). *Título minero enreda restitución en consejo comunitario La Larga-Tumaradó*. Consultado en: <https://verdadabierta.com/titulo-minero-enreda-restitucion-en-consejo-comunitario-la-larga-tumarado/>

ES LA VIDA LA QUE ESTÁ EN JUEGO

John Jairo Rincón García
Centro Nacional de Memoria
Histórica
2018

Se va tejiendo...¹

En algún momento de la vida, dependiendo de la edad que tengamos y de lo que hagamos, hemos oído hablar del problema de la tierra. O muy posiblemente un vecino, un familiar lejano o cercano, en las noticias o hasta en un libro, nos dijeron que la tierra tenía que ver con la violencia que esta sociedad ha vivido con mayor o menor intensidad durante décadas, sobre todo porque en muchos casos los conflictos por la tierra se vincularon con el surgimiento de guerrillas, a propósito, por ejemplo, del programa agrario propuesto por las FARC en los años 60. Se podría pensar incluso que por hablarse de tierra este es un problema que afecta solamente a la gente que la tiene en abundancia, a quienes tienen poca o a quienes no la tienen, como los campesinos raizales de San Andrés y Providencia. En otras palabras, a la gente del campo. Pero, contrario a esta creencia,

¹ Agradecimientos profundos a Andrea Becerra Becerra y Pablo Nicolás Burgos por los generosos comentarios y aportes hechos a la versión inicial de este texto. Igualmente, a Cristina Lleras.

también se ven afectados de muchas maneras los pobladores urbanos: de la tierra viene el alimento; allí se generan otros recursos necesarios para vestirnos y abrigarnos, materias primas para crear nuevas cosas, y en la tierra se vive. Si lo viéramos de otra forma, en la ciudad también hay conflictos por el acceso a la tierra: por la determinación de su uso y, en últimas, por quién la tiene, quién se beneficia de ella y cómo se accede a un lugar material y concreto en el mundo. Los habitantes urbanos ven este problema cuando desean tener una vivienda o buscar un lugar en la ciudad, distinto al que ofrece el arrendamiento. Es como si toda la vida muchas personas en esta sociedad hubieran tenido que luchar por la tierra. De hecho, los campesinos, indígenas y afrocolombianos lo siguen haciendo.

Antes de seguir ampliando la mirada sobre lo que se ha llamado “el problema de la tierra”, tratemos de ver algunos de los aspectos que lo configuran, o mejor: los conflictos en torno a la tierra, a partir de la experiencia de algunos habitantes rurales. Tal vez ninguno de nosotros haya escuchado hablar de Jesús María, de Manuel o de Porfirio. Menos sepamos donde viven o qué luchas han dado en su vida. Pues bien, Jesús María o “Chucho” es un campesino de 83 años que vive en la región Caribe. Manuel o “Quintín” fue un indígena caucano que murió peleando los derechos indígenas en el sur del país. Y Porfirio o “Don Po”, como lo llaman sus compañeros, es un líder afrocolombiano, que tiene recién cumplidos 82 años, según las cuentas que algún día le hizo su padre con base en la fecha de su nacimiento.

Manuel Quintín Lame Chantre, o “Quintín”, nació el 26 de octubre de 1880 en la hacienda Polindara, en Popayán, y murió en Ortega,

Tolima, el 7 de octubre de 1967. En Popayán vivió en calidad de terrajero, que era el indígena que pagaba con su trabajo gratis, sin salario, el derecho a vivir y a producir dentro de la hacienda, sin llegar a sembrar cultivos permanentes, pues lo tenían prohibido. La misma prohibición la tenían los campesinos en las haciendas cafeteras. A los indígenas, el dueño de la hacienda les daba una pequeña parcela, tomada a su vez, regularmente de forma violenta, de las tierras que antes les habían pertenecido a los indígenas. Los primeros temas de lucha en el caso de Quintín y de algunos pueblos indígenas del Cauca fueron justamente estos: acabar con el terraje como forma de esclavitud y recuperar sus tierras. Esta lucha comenzó a darse desde los años 20 del siglo XX.

Claro que los pueblos indígenas habían luchado desde la llegada misma de los españoles al continente americano. Los paeces, por ejemplo, según cuentan los mayores, habían librado como tres guerras. Pero, aunque es muy importante, no nos vayamos tan atrás en el tiempo. Sigamos con “Quintín”, sin olvidar que la Corona Española reconoció una fracción de las tierras indígenas a los pueblos originarios, luego de la llegada de los españoles. Las tierras en propiedad de los pueblos indígenas se llamaron “resguardos”. Otras tierras que no fueron reconocidas por la Corona Española como propiedad de los pueblos indígenas fueron llamadas “reservas”, y allí fueron enviados pueblos indígenas enteros, siendo condenados a desaparecer o a ser asimilados a la cultura predominante por medio de la evangelización cristiano-católica, el mestizaje y la negación de su lengua, sin hablar del exterminio físico.

“Desde principios del siglo 20, Quintín Lame se convirtió en agitador de la conciencia indígena, primero en el Cauca y luego en Huila y Tolima. Sus banderas de lucha fueron: oposición a las leyes que ordenaban la división y repartición de las parcialidades indígenas, recuperación militante de las tierras usurpadas por los terratenientes, liberación de los terrazgueros mediante la negativa a pagar terraje o cualquier otro tributo personal, rechazo de la discriminación racial y cultural impuesta por la sociedad “blanca” y mestiza, y afirmación de los valores positivos de las culturas indígenas” (Quintín, 1973, contraportada del libro). Años después, con la lucha liderada por “Quintín”, por José Gonzalo Sánchez y otros líderes indígenas como Eutiquio Timoté y Álvaro Ulcué Chuchué, los pueblos indígenas establecerían que la lucha era por la tierra, la cultura y la autoridad propias. Estos tres elementos conjugados permitirían que los pueblos indígenas se articularan en los años ochenta en torno a la lucha por la unidad, el territorio, la cultura y la autonomía, transformando los planteamientos políticos heredados de “Quintín”, planteándose entonces conflictos de orden territorial. Muchos de estos aspectos fueron retomados años después por las comunidades afrocolombianas al reclamar el reconocimiento político y jurídico de los territorios de comunidades negras (TCN), y recientemente por los campesinos con las propuestas de Zonas de Reserva Campesina (ZRC) y Territorios Campesinos Agroalimentarios (TCAM). Esas aspiraciones fueron heredadas de los baluartes campesinos que ellos mismos habían constituido para escapar al régimen de la hacienda y del hacendado en la región Caribe Colombiana. Algunas comunidades campesinas, indígenas y afrocolombianas que comparten territorialidades, proponen en la actualidad la constitución y reconocimiento de Territorios Interculturales (TI).

Las tierras de resguardo fueron disputadas a sangre y fuego por colonos criollos y españoles. También por gentes de otros países, muy a pesar de que la Corona Española había dicho que esas tierras no podían ser vendidas, tampoco embargadas ni mucho menos quitadas a los pueblos indígenas. Según esas normas, tampoco prescribiría el dominio de ellos sobre esas tierras. Sin embargo, a lo largo del siglo XIX y XX, esas tierras comenzaron a pasar a manos de los terratenientes, que por distintos medios hacían escrituras públicas, fraudulentas en muchos casos, y sometían a los indígenas a trabajar por medio del terraje en las haciendas, la mita en las zonas mineras, e incluso bajo la esclavitud. Esto implicó también una lucha racial, ya que los indígenas no eran tratados como seres humanos. De hecho, en muchas regiones del país fueron cazados como animales hasta mediados del siglo XX. En los antiguos territorios nacionales se hablaba de las “Guhabidas” o expediciones para cazar indígenas. Al estar desapareciendo como pueblos física y culturalmente, los indígenas sumaron a la lucha por sus tierras y por la extinción del terraje, la pelea por la pervivencia y la recuperación cultural de sus pueblos y de sus autoridades. Pero la disputa por la tierra no depende solo de qué sucede en una región o de lo que pasa con una comunidad y pueblo.

La configuración de los conflictos en torno a la tierra depende también de lo que se demande en la economía a nivel mundial: oro y plata, en ese momento. En tiempos modernos: petróleo, oro, otros metales y minerales u otras materias primas de distinta naturaleza, pero incluso también bienes comunes como el agua. En otras palabras, el problema de la tierra está vinculado con la producción de mercancías que se venden o se requieren a nivel internacional en un momento dado de la historia, y de la disponibilidad y abundancia de

esos recursos en una sociedad. Tiene que ver con la acumulación de riqueza a partir de este mercado. También, del papel de la tierra en una economía nacional y de cuánta tierra y de qué calidad se necesita para producir lo que se demanda en el mercado internacional. Otros elementos importantes que estimulan la generación de conflictos en torno a la tierra son los siguientes: ¿Qué tanta tierra se tiene disponible en una sociedad y de qué calidad? ¿Quién la necesita? ¿Para qué? ¿Quién la tiene y cuánta tiene? ¿Dónde está esa tierra? ¿Está cerca de los mercados? ¿Tiene o no infraestructura y de qué características? ¿Qué tan fértil es? ¿Con qué medios se explota económicamente y cómo? ¿Quién se queda con la ganancia y cómo se distribuyen los beneficios? También son importantes las determinaciones y políticas que toman y desarrollan los gobiernos y los estados. Al crecer el valor social y económico dado a la tierra, puede crecer la renta que de ella se deriva, la avaricia por ella y por sus recursos. Por lo tanto, la gente que la habita puede verse envuelta en conflictos por el uso de la misma, el acceso a ella, la propiedad y obviamente por su permanencia o no en ella, así como conflictuarse respecto de la toma de determinaciones sobre el futuro en materia del ordenamiento territorial. Tener el monopolio sobre la propiedad de la tierra puede garantizar muchos de estos beneficios.

El ejemplo de la explotación y la barbarie tejidas en torno a la plantación cauchera establecida por la casa Arana entre Perú y Colombia da para hablar no solo de la guerra del caucho o de la guerra con el Perú sino de la lucha por la tierra y la pervivencia cultural liderada por los pueblos indígenas que habitan Colombia. Esta tragedia es narrada por los sobrevivientes de los pueblos Bora, Okaina, Muinane y Murui-Muina, que habitan en la Chorrera, Putumayo. Cuentan que desde finales del siglo XIX los comerciantes

del caucho tenían ya establecidas 19 explotaciones caucheras en los ríos Putumayo y Caquetá, que pasaron a manos de Julio César Arana, peruano, a comienzos del siglo XX. Su inversión era apoyada por algunos inversionistas ingleses. El centro administrativo y político de la explotación cauchera se ubicó en la Chorrera, a orillas del río Igará Paraná. El asesinato y las masacres eran, entre otros, los medios de control de la población y de la economía del caucho, y así exterminaron aproximadamente a 30.000 indígenas de distintas etnias. A pesar de algunos testimonios conocidos a comienzos del siglo XX, este drama solo puede ser revisitado 100 años después por la memoria de los sobrevivientes que aún habitan en la Chorrera, Putumayo. (Autores Varios y CNMH, 2017).

A comienzos del siglo XX, Marcelo, testigo de estos hechos y perteneciente a la etnia Huitoto, explicó que desde pequeño “estando en el (río) Cuemañi, llegaban frecuentemente a donde vivíamos muchos indios de los de mi tribu, que venían huidos del Putumayo y me contaron que se habían venido porque los empleados de la Casa Arana los trataban muy mal y no les pagaban nada, que los extendían en el suelo, boca abajo, les amarraban cada pie y cada mano a una estaca y les daban azotes con un látigo grueso, hecho de cuero de danta, hasta dejarles casi los huesos en descubierto y en este estado les echaban agua-sal caliente... a los que morían de los azotes les echaban petróleo y les prendían fuego. Cuando la bola de caucho que traían del trabajo les parecía pequeña a los empleados encargados de recibirla, les daban tres azotes tan fuertes que de cada uno les hacían saltar del cuerpo los pedazos de carne...” (Autores varios – CNMH; 2017, p. 5).

Basilio, anciano Murui Muina del Clan Jurafo y víctima de estas atrocidades, contaba que: “Una vez que los indios de la tribu de los

Muinanes no habían querido seguir trabajando y se habían huido de los lugares que ocupaba la Casa Arana, los persiguió una partida de empleados de dicha casa. A órdenes de un tal Fonseca y cuando los alcanzaron le cortaron la cabeza al capitán y las orejas a muchos de los indios... a los que traían poco caucho los apartaban [del grupo] y los dejaban sentados... Una vez que terminaban de pesar el caucho, a los que habían dejado sentados, esperando en medio de la incertidumbre, los mandaban a traer la leña, para acomodarlos entre dos muros que se había mandado a construir, luego le prendían fuego hasta obtener abundante llama... [Mientras el fuego ardía] los amarraban de manos, pies y lo sujetaban a un palo a la altura del pecho. Los azotaban fuertemente hasta dejarlos débiles e inconscientes, después se les soltaba el amarre del pecho y los empujaban vivos al fuego. Así, se hacía con las demás personas, con los demás clanes que traían; así acabaron a nuestros abuelos ¡Aquí no les disparaban, sino los quemaban vivos!” (Autores Varios y CNMH, 2017, p. 5).

Situación similar corrieron los pueblos indígenas Barí, Uwa y Wayuu, a partir de las dinámicas extractivas del petróleo y el carbón. También los Zenúes, al irse expandiendo la hacienda ganadera en la región Caribe. Por esta razón, en muchas regiones del país la concentración de la tierra era uno de los elementos fundamentales para controlar la vida y la muerte, así como el trabajo de los campesinos, indígenas y afrocolombianos por parte del terrateniente. Ser dueño de la tierra era ser sinónimo de ser dueño de la vida de los otros. Por eso los campesinos, los indígenas y los afrocolombianos vincularon las luchas por el acceso a la tierra con las luchas por el mejoramiento de las condiciones de trabajo, las luchas por la democracia y la participación política, reclamando cosas que en otras sociedades eran derecho ciudadano reconocido por Estados Liberales. En muchos casos se

peleaban derechos y la aplicación de la ley. Y, como hemos visto, en el caso de los indígenas, no se luchaba solo por la tierra, sino por la pervivencia y resistencia cultural y por la liberación de las nacionalidades indígenas.

Otros hilos de la trama...

En la época colonial, al irse muriendo la gente indígena, fue traída a la fuerza la población negra a Colombia. El primer elemento que recuerda Porfirio o “Don Po” es el de la trata transatlántica, o mejor, la esclavización y la traída de comunidades africanas al que llamaban “el nuevo mundo”. Este proceso inhumano comenzó en el siglo XVI y se prolongó hasta finales del siglo XIX. Sin embargo, las consecuencias de esta atrocidad siguen vivas y presentes en las mentes de los habitantes afrocolombianos, vinculándose entre otras cosas con el racismo imperante en las regiones de Colombia, los patrones de asentamiento poblacional y el mestizaje dado en nuestro país. Todo fue reproducido en el marco de sociedades colonizadoras y esclavistas europeas, norteamericanas y locales en América latina. Antes que luchar por la tierra, la población negra luchó por la libertad, pero para ellos fue necesario buscar lugares para hacer realidad esa libertad y asentarse lejos de las plantaciones, de las minas y principalmente de los amos. Algunos de estos lugares se llamaron rochelas y palenques. En algunos sitios, la población “afro” convivió con indígenas y posteriormente con mestizos campesinos, profundizando la diversidad cultural colombiana.

Mateo Mina, “esclavo sublevado del Chocó colonial, quien con otros negros fundó un palenque en las selvas a comienzos del siglo XVI”² (Uribe, 2006 p. 133) narra que con Benkos Biojó: “se inicia la tradición de rebeldía formal negra en nuestro país, que aflora cíclicamente en todo el territorio donde se impuso la esclavitud: en la zona del Canal del Dique, Berrugas, San Antero; Mompóx, las riberas del bajo Cauca y San Jorge; Magdalena medio, los llanos; las montañas de Antioquia; el Chocó, el litoral Pacífico y el Valle del Cauca.” (Mina, 1975, p. 9). Seguía recordando Mateo que en el Valle del Cauca: “[se] registran tres etapas en esta historia. La primera empieza con la esclavitud americana, cuando los conquistadores españoles, al destruir la cultura indígena del Valle del Cauca, se quedaron sin brazos tuvieron que importar gente del África para las minas de oro y haciendas. Esta etapa duró trescientos años, hasta 1851 cuando se abolió la esclavitud. La segunda etapa es la de los negros libres que cultivaban sus propias tierras en las selvas vírgenes a lo largo del río Palo. Aunque libres legalmente, fueron perseguidos por policía y los terratenientes durante muchas décadas y obligados a vivir como bandidos. La tercera y última etapa que continúa hasta el presente, empezó después de la guerra de los mil días (1899-1902), cuando el capitalismo agrario se intensificó en el Valle. Vino un proceso de desalojo de los campesinos, porque la tierra se había valorizado y se necesitaba para el ganado y luego para la caña. De modo que los campesinos tenían cada vez menos tierra, cayendo en el minifundio. En las últimas décadas muchos se han quedado sin tierra”. (Mina, 1973. p. 15)

² Mateo Mina fue también el seudónimo con el que Michael Taussing escribió el libro titulado Esclavitud y Libertad en el valle del río cauca. Editorial la Rosca, 1975.

“Así, después de haber quedado libres y con muchas tierras en las décadas siguientes a la abolición de la esclavitud, los campesinos negros poco a poco se fueron convirtiendo en minifundistas y luego simplemente en jornaleros que trabajaban en los ingenios y haciendas. Quedaron a merced de los ricos porque, sin tierra, el campesino pierde toda independencia. Antes de que los terratenientes se apropiaran de la tierra, la vida era difícil, pero no dura. Es cierto que no había carreteras, ni automóviles, ni cine, ni todas las invenciones modernas. Pero, ¿Para qué sirven hoy todas estas cosas cuando no hay suficiente para comer, ni para tomar un bus, ni para comprar drogas, ni siquiera para que los niños vayan a la escuela?” (Mina, 1973. p. 16). “La gran mayoría de la gente que vive al norte del Cauca es descendiente de los esclavos que trabajaban las minas y las haciendas de los Arboledas. Estas haciendas eran La Bolsa, Japio, y Quintero. Unas minas de oro estaban en la loma arriba de Caloto y Santander de Quilichao. El pueblo de Santa María era el centro minero más importante de la región. Los Mosqueras, los Arboledas, los Valencia y otros payaneses aumentaron su riqueza con el trabajo de los esclavos negros.” (Mina, 1973. p. 35).

La vida de los afrocolombianos en el siglo XX y lo que va del XXI tampoco ha sido fácil. Porfirio o “Don Po”, líder del Proceso de Comunidades Negras del Pacífico Colombiano (PCN), ha vivido distintos ciclos de conflicto entorno a la tierra, pero fundamentalmente en relación con la defensa de la vida y la cultura negra. Recordemos que tiene 82 años cumplidos. Su vida en Tumaco ha sido buena y feliz, pero también difícil y dura. “Don Po” no hizo “la primaria... completa, porque la violencia en esos momentos no me lo permitió. Entré a la escuela a los 7 años y al cumplir los 12... como empezó la violencia no pude continuar mis estudios porque era

hijo de un liberal y en ese tiempo los conservadores no permitían enseñarle a los hijos de liberales, menos si eran negros. Se sufrían de muchas enfermedades, pero nuestros mayores descubrieron algunas yerbas medicinales y con eso se controlaban algunas enfermedades”. (Entrevista, 2018).

Al igual que con el caucho, “cuando Tumaco entró a competir [en] las economías generadas por ese entonces por los poderosos... en ese tiempo Tumaco era un pueblo muy vulnerable para muchas cosas... y en ese entonces nuestros mayores nos contaban que a partir de 1914 despuesito de la primera guerra mundial... Tumaco comenzó a surgir civilizadamente como dicen los poderosos, los que tienen el capital robado del pueblo y los que al progreso llaman civilización y a la emancipación que le hacen a uno, lo llaman dizque civilización... y le estaban era robando los bienes. Y Tumaco hasta hace unos 5 años salió de ser una misión de la iglesia. La violencia del 48 fue acabando con esas tradiciones nuestras acá en el Pacífico. Llegaron familias poderosas como fueron los Escrucecias, los Manzis, los Marqués también... y bueno, se fue llenando Tumaco de unos personajes que ellos decían, de abolengo... y nos fueron subiendo, nos fueron llevando a una forma de esclavitud y se fueron apoderando de todo”. (Entrevista, 2018).

“[Tumaco] es un territorio poblado por negros, indígenas Awá, Eperaras y Apiraras. También por blancos y mestizos. Entonces, hasta 1948 el territorio es la vida del pueblo negro y de todo ser humano. El pueblo negro de Tumaco poseía el 85% del territorio en el pacífico Nariñense. Así un poco los Eperaras y Apiraras tenían, incluidos los Awá ... un 10% y un 5% estaba en manos de los ricachones poderosos

que eran los patrones políticos económicos y religiosos llegaron a tener un 5%. Pero cuando llegó la violencia del 48, hasta allí llegamos en posesión de esa tierra, porque todo mundo, este pueblo era muy liberal y todos tuvieron que salir a correr y dejar esas tierras allí... Porque todos los poderosos, latifundistas y todo aprovecharon esa coyuntura para apoderarse de esos territorios. Así que solo a través de la ley 70 [de 1993] hemos logrado hacer algunos rescates. La gente se metió y los que habíamos logrado conservar un poco nos avisamos un poco y logramos tener algo. Pero la mayoría de la tierra está en los ganaderos y los que son ahora palmicultores. La palma aceitera invadió todo. La impulsó el IFI, desde el Estado. También hubo bananeras que tienen una gran porción de tierra, pero ya no en banano, sino que las convirtieron en ganadería. Es así que el pueblo negro de Tumaco poseerá un 30% del territorio. El 40% está en manos de los poderosos palmicultores y el resto 30% en manos de los Eperara, Awá y Apirara. Así las cosas, hemos continuado luchando y es un problema muy serio el que tenemos ahora frente al territorio que es de las comunidades negras”. (Entrevista, 2018).

“Es bien sabido que el pueblo Negro esta siempre ubicado en las orillas de los ríos, en las playas de mar y en los centros de las montañas. Y el poder económico siempre los ha arrinconado como más puede [queriendo] llevarlo siempre a la mayor necesidad posible para poderlo manejar. Así estamos. De 1948 hacia acá se propagaron las bananeras en Tumaco y llegaron los japoneses a sembrar banano y se apoderaron de otro tanto de tierra. En el 57 comenzaron a desaparecer las bananeras. En los años 60 comenzaron a entrar al territorio las compañías compradoras de madera y en el caso concreto de Tumaco, se acabaron los manglares y derribaron todo el manglar

adulto para sacar la concha del mangle y quedaron los espacios. Ahora lo que se ve es manglillo. Ya en el 69 comenzó a levantarse el ferrocarril, que cubría el espacio de Tumaco al Diviso. Cuando el ferrocarril, nosotros éramos grandes productores de naranja, yuca, plátano... arroz especialmente y de los campos tumaqueños se llevaba arroz al centro del país. Ya ahora lo estamos trayendo del Huila y Tolima. Se acabó la semilla nativa de muy buena clase y nos llevaron a sembrar en últimos años, un arroz producido una variedad llamada CICA”. (Entrevista, 2018).

“En el año 59 Colombia tenía el Instituto de Fomento Algodonero IFA y se propuso hacer un estudio en Colombia en Antioquia y Nariño para ver donde se podía sembrar palma [aceitera]. Antioquia no dio la talla y fue Nariño quien sí, para el cultivo de la palma aceitera. Y cuando Rojas Pinilla entró a mitigar la violencia, declaró la tierra del río Mira como zona de colonización, entonces se le abrió el apetito a mucho ricos para apoderarse de más tierra y hacer lo que ellos necesitaban... la gente andaba en ese proceso de colonización todavía huyendo porque la violencia lo había sacado del territorio. Se fueron al Ecuador y a grandes ciudades. Los pocos que quedaban les dieron un poco de dinero y los sacaron. El territorio estaba casi solo. Pero cuando descubren que el territorio de Tumaco era para sembrar palma, se les abrió el apetito a los poderosos de Bogotá y se vinieron acá a sembrar palma. En cabeza de eso llegó un señor Rojas Cruz, que era uno de los grandes palmicultores de Colombia. Los Sáenz de Bogotá y se pobló esto acá”. (Entrevista, 2018).

“En el 62 cuando se postula el doctor Carlos Lleras Restrepo para ser presidente de la república llega y visita a Tumaco y viendo la cantidad de bosque que teníamos... Manglares, Sajo, Guangare, de todo tipo de madera y ha hecho del pacífico un potencial de madera. Y se para en la plaza y dice que el futuro de Tumaco estaba en la explotación forestal y se vinieron algunas compañías, unas de nombre raro, una tal Exportin, una tal Maderas y chapas de Nariño que hasta ahora se la escucha nombrar y entonces se apoderaron de la madera unas 14 empresas y se apoderaron hasta que se acabó la madera. Pero de aquellas aserradoras ya no queda nada, pero algunos nativos siguen con algunos carricillos... eso duró hasta 1978, casi hasta el 80 fue la explotación masiva de los bosques... entonces ya nos quedamos... Y pregunte usted todos los corteros de madera, todos los que lucharon en las zanjas trayendo la madera para las empresas, ni siquiera capitalizaron la madera para hacer la casa de ellos... y voltiaron para la parte continental y casi todo eso está exprimido”. (Entrevista, 2018).

“Entonces ya el cultivo de palma terminó de arrasar con los cultivos que quedaban por que el proyecto era acabarlo totalmente. Y la ganadería extensiva entró por el rio Mira y es el Consejo Comunitario que queda fronterizo al Ecuador y entonces el narcotráfico fue por allá su mayor entrada porque como es fronterizo tiene la mayor entrada para todo. Entonces la palma africana se comió todo eso y... vemos los campesinos ya con muy poca tierra. Y comenzó la matanza de gente campesina, porque muchos fueron amenazados antes de quitarle la tierra. Y los palmicultores comenzaron a matar gente. Eso fue de más atrás. El monopolio en la tenencia de la tierra comenzó desde el 48, muy despacio, pero venía desde allá. Ellos utilizaron muchas modalidades... el todo era que llegaban a quitarle la tierra a uno. Entonces ya, así se fueron apoderando y... nosotros estamos en desventaja territorial. Y ahora con el proceso de paz, después que

estalla el narcotráfico... con mucha más razón se fueron apoderando de los bosques. Y el narcotráfico con el poder del dinero y las armas, porque la guerrilla y los paramilitares respaldaron el narcotráfico... y se fueron apoderando hasta el punto que el mayor productor de coca en Colombia es Tumaco”. (Entrevista, 2018).

“En Tumaco se han registrado casos muy horribles y se siguen presentando todavía a raíz del narcotráfico. El narcotráfico entró desde el 85 y se fue metiendo muy despacio. Entró primero comprando, haciendo compras y después se ubicó y convenció a los pocos que tenían tierra que tenían que sembrar a la buena o a la mala y los hizo sembrar. Y tomaron territorios también y sacaron a los nativos. Entre los años de 1999 hacia acá se disparó eso. Desde el año 2000 comenzaron lentamente las muertes selectivas. Pero desde el 200 hacia acá fue fuertemente la apropiación de las tierras, con masacres. En muchas zonas mataron mucha gente, habían sitios que mataban 10 o 15 personas. El todo es que el narcotráfico entró con mucho poder. Las muertes después de ser selectivas, fueron utilizando al mismo nativo para matar al compañero... y estamos enfrentados. Nos tienen corretiados prácticamente. Los territorios están casi confinados. No usaron mucho el sistema de las mimas quiebra patas, pero como la gente se corría, la sacaron a carreras no más y a la gente así nos agarraron de sorpresa... y hay mucha gente desplazada en Bogotá, en Medellín en todas partes de Colombia está lleno de gente de acá”. (Entrevista, 2018).

“¿Qué es el territorio para las comunidades negras? Estamos rescatando el territorio, recuperando algunos territorios y estamos

defendiendo eso. Para las comunidades negras, para los que entendemos y estamos impulsando eso, el territorio para nosotros es la vida. Es el espacio de vida. Para las comunidades negras no hay ningún otro espacio que nos garantice la vida como el territorio. La gente, mucha gente cree que el territorio es simplemente la tierra. No. El territorio es todo. Para nosotros el territorio es el espacio por donde transita el pensamiento del ser humano, especialmente de nosotros los negros. Allí está todo. Tenemos todo y por eso esa lucha no la emprendemos en defensa de un pedacito de tierra, sino de todo”. (Entrevista, 2018).

Unos hilos más se entretrejen con los otros...

“Chucho” vive actualmente en los Montes de María, en Sucre. Tiene 83 años y a lo largo de su vida tuvo nueve hijos. Junto con su esposa, Soledad Acosta, ha transitado la vida luchando por la tierra. Lo sigue haciendo, a pesar de tener una parcela de cerca de 14 hectáreas conseguida con la lucha campesina, en la cual trabajan sus hijos, sus nietos y algunos tataranietos. Como decía él mismo, los que tuvieron tierra fueron los padres, pero no los hijos”. Su parcela está sobre explotada y no alcanza para las familias que allí trabajan. “Chucho”, como muchos otros, vivió la aplicación de muchas formas de servicio y aprovechamiento del trabajo de los campesinos sin tierra asentados en las sabanas sucreñas. La “matrícula” fue la forma de regulación de los servicios personales empleada por los hacendados en muchas regiones del país y que disfrazaba de cierta forma el trabajo esclavo y servil en las haciendas. Muchos escaparon, pero eran perseguidos, capturados y juzgados, llegando incluso a aplicarse la pena de muerte, como

sucedió con Manuel Hernández “El Boche” en la hacienda Misigüay, en Córdoba.

“Con la matrícula los terratenientes y ricos podían tenernos como esclavos durante toda la vida; prestarnos, vendernos o alquilarnos como una cosa cualquiera. Abusar libremente de nosotras y nuestras hijas. Castigarnos; torturarnos, incluso matarnos por el mínimo motivo. Esclavizar a nuestros hijos o familiares. Si uno se fugaba, moría o no pagaba la deuda. En muchos casos los propietarios de las haciendas eran extranjeros o también nacionales. Castigos como el uso del cepo o del muñequero eran comunes, al igual que el incendio de las casas y la destrucción de los cultivos. También le inflingian quemaduras a los campesinos que reclamaban” (Fundasinú, 1974).

Intentando escapar de esta suerte, los campesinos en la primera mitad del siglo XX ocuparon otras tierras creando los baluartes. Famosos fueron el Baluarte Rojo de Lomagrande, Tinajones, Canaleta y Callejas en la desembocadura del río Sinú. Estas luchas aumentaron la represión de los terratenientes, nombrando en muchas zonas alcaldes militares. En 1921, los militares asesinaron a Urbano de Castro, Encarnación Araujo y José de Los Santos Pérez en el departamento de Córdoba. El Baluarte acabó en medio de la lucha entre liberales y conservadores ya que la violencia se concentró en varios de estos sitios... (Fundasinú, 1973).

Esta situación presionó la lucha por los baldíos de la nación. Miles de campesinos promovieron la colonización de tierras baldías y la ocupación de fracciones de grandes haciendas que no eran

aprovechadas productivamente por los “propietarios” o sobre las que existían dudas sobre la obtención y reconocimiento de los derechos de propiedad. Así, de forma organizada, impulsaron la ocupación de tierras desde los años 30, la organización de sindicatos agrarios y de ligas campesinas para defender derechos a servicios sociales y al trabajo, también para luchar por el acceso a la tierra y el reconocimiento de los derechos de propiedad adquiridos. En la región Caribe fue famosa la ley de los tres pasos, a partir de la cual, el colono campesino llegaba y desmontaba, adecuaba el terreno, sembraba pastos para el terrateniente y luego era víctima del despojo de sus parcelas, siendo condenado a volver a iniciar el ciclo de colonización y “civilización de las tierras”.

Situación similar vivían los habitantes de ciénagas y playones enfrentados aún en la actualidad, con ganaderos, terratenientes y narcotraficantes. Al irse transformando la matrícula, los dueños de la tierra pagaban bajos salarios en los casos en los que se hacía. En los primeros años de la década del 50, los campesinos luchaban por tierra y trabajo, salud, y contra la matrícula. También por la educación. Con apoyo e impulso del Estado, el campesinado organizó en los años setenta la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos. Algunos campesinos pensaban que la organización era para recuperar las tierras despojadas por los terratenientes, combatir sus abusos y promover la reforma agraria, en cumplimiento del mandato campesino. Sin embargo, al interior de esta organización existían múltiples tendencias políticas: desde conservadores y liberales hasta diversas expresiones de izquierda. Al final, las contradicciones internas y externas, así como la violencia ejercida contra el campesinado, impidieron la continuación del proceso de recuperación de tierras impulsado en los años 70, sellando el futuro

de la organización campesina: primero en su división y luego en el fraccionamiento y la dispersión política de sus integrantes.

Las acciones campesinas agenciadas desde los años 20 desataron la reacción política y militar de los terratenientes, quienes, apoyados por el Partido Conservador en distintos momentos, e incluso por el Partido Liberal, persiguieron a los campesinos de forma individual y colectiva, impulsándolos a la colonización de tierras en las zonas de frontera, que años más tarde se convertirían en los territorios de proyección guerrillera. También organizaron grupos armados para proteger las tierras de las “invasiones” campesinas. Este proceso se hizo más fuerte a partir de la violencia del 48 y posteriormente en los años 80, hasta el presente. Contaba “Chucho” en uno de los 5 libros que tiene escritos, varios de ellos no publicados, que “las sabanas de Sucre y Córdoba, los Montes de María y los playones y ciénagas de la Mojana han sido por más de cuarenta años el escenario por excelencia de las luchas campesinas en Colombia. En estas regiones de la costa Caribe, el movimiento campesino, bajo el liderazgo de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) ha buscado materializar su célebre consigna de los años 70: La tierra pa’l que la trabaja. Es decir, lograr que al fin haya una parcela propia para los campesinos y que al hacerla productiva les genere mejores condiciones de vida”. (Pérez, J. 2010).

“Chucho” recuerda que en los años 70 “los jornaleros, campesinos pobres y medianos propietarios padecen una grave situación económica. Los campesinos sin tierra y los jornaleros no poseen ninguna propiedad y deben buscar afanosamente dónde ganarse un salario. El trabajo no es fijo, depende del ciclo de cosechas y por eso se deben movilizar de un lado para otro. Los obreros agrícolas de la

zona de agricultura capitalista tecnificada reciben bajos salarios y se les impide organizarse y luchar por reivindicaciones laborales. Los campesinos sin tierra se ven obligados a emigrar a los centros urbanos, a que los exploten por cualquier centavo. Los campesinos pobres, bien sean pequeños arrendatarios o minifundistas o colonos, obreros o indígenas, no cuentan con suficiente tierra para trabajar; su producción es muy baja y al llevarla al mercado deben venderla a bajos precios a los intermediarios. Aunque logren adquirir un préstamo en la Caja Agraria, de todas maneras, están imposibilitados para llevar un nivel de vida adecuado, mucho menos pueden ahorrar”. (Pérez, J. 2010).

“Los productos tradicionales de las pequeñas parcelas son comprados a bajos precios por los intermediarios. La mayoría de los medianos propietarios no logra estabilizarse económicamente, vive dependiendo de los créditos y no logra acumular capital, también está bajo las garras de los intermediarios. La dominación por parte de los terratenientes y gamonales es una de las principales causas del atraso. Al campesino pobre y al jornalero se le considera un ser inferior, todas las decisiones en el medio rural están reservadas a los más pudientes, a los terratenientes, políticos y gamonales. Las faltas de derechos políticos y la restricción al derecho de organizarse permiten que los terratenientes y sus secuaces puedan manejar alcaldes, inspectores y policías. De esa forma pueden desalojar colonos y arrendatarios, robarles tierras a los indígenas o apropiarse de las parcelas de los campesinos, bien sea porque están en quiebra o bien sea bajo amenazas”. (Pérez, J. 2010).

De la misma forma que “Chucho” recuerda la forma en que el poder se teje con los derechos de propiedad, Quintín había aprendido en su lucha cómo la autoridad local estaba al servicio del dueño o de los dueños de la tierra. Esta experiencia había sido vivida por los afrocolombianos. Tal vez por estas razones la experiencia le había enseñado a Quintín a “... no acudir a los abogados; desconfiar de los regalos y de los halagos, rechazar a los politiqueros, no confesar ningún delito... [solo en el Tolima fue encarcelado] ... 108 veces por los hombres no indígenas... Allí, en 1931, los terratenientes y politiqueros del departamento [organizaron] el asalto a la población de San José de Indias y masacran a los indígenas. El resultado [fue] de 17 indígenas muertos y 37 heridos y el incendio de la población. Lame huye y es perseguido por toda la región; capturado ese mismo año, permanece en la cárcel durante dos años”. (Vasco, U. p. 380). Es entonces una experiencia compartida por indígenas, campesinos y afrocolombianos.

Para Chucho, “los alcances y contenidos de la lucha campesina por la tierra, por sus derechos y demás reivindicaciones económicas y sociales... [se relacionaban con]... el interés por parte de los campesinos de aumentar la producción y la productividad para disponer de las utilidades necesarias para mantener y ampliar su participación en el mercado de exportación. Esto generaría, a su vez, cierto número de empleos nuevos para disminuir la presión por la tierra y la generación de nuevos conflictos sociales en el campo. Buscar que la franja de campesinos beneficiados con esas medidas fueran buenos amigos y fieles seguidores de la política de la burguesía, pues no tenía otro fin que el de desarrollar las relaciones de producción capitalista en el campo, en lugar de romper el monopolio

de la propiedad de la tierra en manos de los terratenientes...” (Pérez, J. 2010).

Cuenta “Chucho” que los campesinos que lucharon por la tierra y que accedieron a ella “pasaron de ser sirvientes de los propietarios de tierras a actores capaces de formular decisiones políticas para el bienestar del campesinado colombiano” Para él, “lo cierto es que estos conflictos son el resultado de la agudización de las contradicciones internas existentes entre campesinos e indígenas frente a los terratenientes, hecho que los enfrentó en la lucha por la tierra. Nuestra franca lucha a lo largo de la década de 1970 no sólo fue por la tierra, sino también por liberarnos de las órdenes de un Estado que nos tenía excluidos desde siempre. No se dio una revolución democrática que rompiera la obsoleta y reaccionaria estructura de la tenencia y explotación de la tierra” (Pérez, J. 2010).

Ante la inoperancia de las leyes de reforma agraria y la reacción de los grandes propietarios, “... surgió la propuesta de la invasión masiva de tierras como forma de presión para exigirle al Gobierno la continuidad de los programas de adquisición de tierras”. (Pérez, J. 2010). A pesar de la promulgación de políticas modernizantes de gobiernos liberales, contenidas inicialmente en la ley 200 de 1936 y posteriormente en la ley 135 de 1961. Sin embargo, el propósito de estas leyes nunca fue atacar la concentración de la propiedad; si acabar con la improductividad de la tierra y el sistema hacendatario. A las reformas institucionales y políticas promovidas por el Estado y los gobiernos liberales impulsadas entre los años 30 y 60, así como al pacto establecido entre el Estado y el campesinado para combatir el latifundio, modernizar la economía y contrarrestar la proliferación

de guerrillas en los años 60 (en el marco de la Alianza para el progreso), los terratenientes apoyados por los conservadores, y los liberales en algunos casos, venían respondiendo con el impulso a reformas a las leyes, la expulsión de los campesinos, la destrucción de cosechas, así como con la organización de grupos de hombres armados para proteger sus tierras y régimen hacendatario.

A la creación de la ANUC, fruto de la alianza entre el Estado y los campesinos al finalizar los años 60, los terratenientes respondieron con el pacto de Chicoral en 1972 y agudizaron la violencia contra el campesinado. Muchas de estas acciones afectaron a campesinos colonos localizados en zonas baldías, las cuales habían sido colonizadas y adecuadas para la agricultura, también a otros productores ubicados en playones y sabanas comunales. Con la ampliación de la ganadería extensiva, y años después con la compra y apropiación de tierras por parte de narcotraficantes, la situación de los campesinos localizados en tierras adjudicadas en el marco de la reforma agraria, en playones, ciénagas y otras zonas del país en las que se desarrolló la agroindustria de la palma de aceite y de la caña, sufrían la expulsión y el despojo de sus tierras. Se verían enfrentados al desarraigo. En otras regiones, los conflictos agrarios se agudizaron con la construcción de obras públicas como en el caso del ferrocarril del Pacífico. Esto presionó aún más la colonización y la ocupación de zonas ambientalmente frágiles, que años después serían declaradas parques nacionales o zonas de protección y reserva ambiental, convirtiendo a los campesinos que las ocupaban en delincuentes.

Los campesinos habían venido profundizando la ocupación de tierras y propusieron nuevos elementos para la lucha mediante la

promulgación del Mandato Campesino, antes del pacto de Chicoral. Como respuesta a la reacción terrateniente, los campesinos introdujeron la consigna: “‘tierra pa’l que la trabaja’, que estaba en el artículo 3 del Mandato campesino. La consigna “a desalambrar” (o “tierra sin patronos”) significaba una ruptura con la propiedad privada y “tierra pa’l que la trabaja” estaba inmersa en la concepción de una revolución democrática.” (Pérez, J. 2010). En este mandato se reclamaban “tanto reivindicaciones sociales y económicas, como reconocimiento y respeto de los derechos políticos y las libertades democráticas”. (Pérez, J. 2010).

La propuesta del Mandato Campesino buscaba crear las condiciones del campesinado bajo la consigna de “tierra pa’l que la trabaja”; cambiar la estructura del campo colombiano mediante un proceso de reforma agraria; la eliminación del monopolio sobre la tierra y la liquidación de la propiedad latifundista como de los sistemas aberrantes de arrendatarios, aparceros, parambería, agregados y similares, no expulsándolos de la tierra como lo hacen los terratenientes, sino convirtiéndolos en propietarios. Se pretendía la entrega gratuita de la tierra en forma rápida a los que trabajan o quieran trabajarla; proteger al pequeño y mediano propietario, ayudándole a desarrollar su producción sobre bases cada vez más técnicas y facilitar a las explotaciones cooperativas de pequeños y medianos propietarios, varios privilegios como la maquinaria, el crédito suficiente y oportuno, el adecuado mercadeo y demás servicios (Pérez, J. 2010). En algunos departamentos de la región Caribe, como Sucre, Córdoba y Bolívar, la lucha por la tierra significó para el campesinado una serie de logros:

“... pues conseguimos créditos, asistencia técnica, educación y conocimiento político en lo que respecta a la organización... Cincuenta y cinco mil hectáreas de tierras conquistadas en sólo siete años, de febrero de 1971 a agosto de 1977; más de cuarenta y tres millones de pesos en créditos y casas de escuelas en la mayoría de las fincas obtenidas por los campesinos... Esas cifras no sólo fueron significativas para los trabajadores del campo en Colombia, sino que fueron importantes a nivel global, pues subió en un gran porcentaje el nivel de ingresos y el mejoramiento de sus condiciones de vida; también mejoró el nivel de capacitación y de educación para los hijos, lo mismo que se elevó la cada vez más acentuada participación de la mujer campesina en la lucha general de los trabajadores del campo. Es decir, ya desde los setentas contrataban matones a sueldo para eliminar selectivamente a algunos dirigentes campesinos. Los precursores de esa práctica fueron familias muy conocidas como los Mesa y los Méndez. Incluso contrataron agentes secretos del Estado, oficiales de Policía y del Ejército que ya se habían retirado, hecho que comprobamos en la manifestación de San Pedro.” (Pérez, J. 2010). Decía Chucho que: “... con todo, después de una memorable época de auge en las recuperaciones de tierras, la de la década de los setenta, esas luchas del campesinado y en particular de la ANUC han sufrido los rigores de la violencia armada, la cual le ha significado el asesinato de buena parte de su dirigencia o el desplazamiento de centenares de sus afiliados. Terratenientes, guerrillas y paramilitares han impedido sistemáticamente que los campesinos plantearan sus reivindicaciones en forma autónoma, ocasionando un inevitable declive de los procesos organizativos del movimiento campesino regional”. (Pérez, J. 2010).

Las dinámicas de conflicto social en torno a la tierra, las luchas campesinas y las medidas de política del desarrollo agenciadas e implementadas por el Estado, conjugadas a su vez con procesos sistemáticos de violencia y monopolio del poder político, permitieron la configuración de procesos regionales en los que la agroindustria predominaba, así como de grandes zonas de colonización y de predominio de economía campesina. También permitieron fortalecer la concentración de la propiedad en algunas regiones. En otras, la pequeña y mediana propiedad daría cuenta de economías agrarias transitando hacia lo empresarial y articuladas al mercado.

La trama tejida y heredada...

En las últimas décadas, las organizaciones campesinas y sus líderes, así como las comunidades campesinas, sufrieron el rigor de las acciones de violencia dirigidas contra ellos, sus comunidades y sus organizaciones: amenazas, asesinatos selectivos, desplazamiento forzado, desaparición forzada, masacres, quema de cultivos y viviendas, torturas, destrucción de sedes de organizaciones sociales, allanamientos, detención arbitraria, exilio, judicialización de dirigentes, despojo de tierras. En muchas ocasiones los responsables de estas acciones eran “algunos terratenientes, autoridades civiles y la policía”. En otros, los grupos paramilitares y el Ejército. También las guerrillas. Este tipo de acciones violentas afectaron a campesinos, indígenas y afrocolombianos. Sin embargo, como se relataba anteriormente, el campesinado, los pueblos indígenas y las comunidades afrocolombianas, enfrentaron y experimentaron acciones de violencia agenciadas contra ellos, desde las primeras décadas del siglo XX.

Líderes campesinos, líderes de comunidades y organizaciones campesinas destacan que en la región Caribe algunos de los daños y afectaciones derivadas de estos hechos son “la persistencia a través del tiempo de la estigmatización, la persecución y victimización de los líderes y comunidades campesinas... La participación de estos actores en hechos violentos contra los líderes campesinos y miembros de organizaciones campesinas, como asesinatos selectivos, capturas masivas, detenciones arbitrarias, amenazas, confinamiento, masacres y desplazamiento forzado, generó daños y afectaciones como el temor, la desconfianza y la ruptura del tejido social. Se afirma que la vida política la empezaron a regular los paramilitares, quienes, a instancias de políticos y terratenientes, configuraron nuevos órdenes locales, a través del desplazamiento, el despojo y el abandono forzado de tierras, generando cambios en la relación con la tierra y el agua y en el uso del suelo. Otro de los daños generados fue la pérdida de los vínculos que tenían algunos campesinos con la tierra. Al perderse la tierra se perdió también la posibilidad de cultivar, de pescar, de realizar las labores del campo, con ello también perdió el país, pues un campo despoblado no produce alimentos. Dentro de esta cadena de daños se afectó también la identidad campesina por el desarraigo y el desplazamiento forzado del cual fueron víctimas muchas familias”. (CNMH; 2017)

En la región Caribe, “los relatos... afirman que algunos hechos victimizantes, como las amenazas, la estigmatización, los asesinatos, las detenciones arbitrarias y los desplazamientos forzados, continúan en pleno siglo XXI, y que las huellas de los hechos victimizantes relatados desde el siglo XX permanecen pues los daños que tuvieron que sufrir aún están presentes en sus vidas, impactando sus familias y

afectando a las comunidades y organizaciones campesinas. Adicionalmente, sigue existiendo temor por las amenazas manifiestas contra líderes, comunidades y organizaciones campesinas, en un contexto en el que a veces se identifica al victimario y en otras oportunidades no. Este último aspecto preocupa pues las campesinas y campesinos llevan ya varias décadas intentando organizarse nuevamente, o bien procurando reconstruir los procesos que han sido afectados por la violencia. Todo este cúmulo de daños afectó un sujeto colectivo con una característica particular, histórica y en la actualidad, se ha desarrollado en el campo ensangrentado ese sujeto a quien se le ha despojado todo lo material, pero su personalidad, su dignidad y sus territorios, los siguen defendiendo dignamente”. (CNMH, 2017).

En el año 2016, luego de un largo proceso de negociación y renegociación, el gobierno colombiano firmó un acuerdo de paz con la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). En este acuerdo, uno de los puntos fundamentales abordó el problema de la Reforma Agraria y propuso el desarrollo de políticas y programas para impulsar una Reforma Agraria Integral, siendo algunos de los aspectos trascendentales el acceso a la tierra por parte de la población víctima de la violencia; el impulso a programas de formalización de la propiedad y de tributación e información catastral. Igualmente, el acceso a bienes públicos y servicios sociales de la población rural. Como punto fundamental se propuso el acceso a la participación política de los desmovilizados de la guerrilla, pero principalmente de la población víctima de la violencia, mediante circunscripciones especiales de paz.

A juicio de las organizaciones campesinas y étnicas, la implementación del acuerdo está en crisis, no solo por la violencia contra la población rural y urbana que sigue imperando sino por las medidas mediante las cuales se están implementando los acuerdos de paz. En febrero de 2018, la subcomisión de DDHH de la Cumbre Agraria, Campesina, Étnica y Popular había denunció “el asesinato de 316 líderes/as sociales y defensores/as de Derechos Humanos entre los años 2016 (116), 2017 (174) y 2018 (26) y de 47 integrantes de FARC en proceso de reincorporación y de 13 familiares de estos. Este año 2018 se han reportado 26 líderes asesinados, 25 de ellos después del 9 de enero cuando se terminará el cese al fuego bilateral [firmado] entre el ELN y el Gobierno Nacional [en el marco de unos inciertos diálogos de paz]. En el año 2017 se presentaron 139.000 desplazamientos forzados internos y en lo que va corrido del presente año, superan los 3.200 desplazados forzados”. (Cumbre, 2018). Los líderes de la Cumbre señalaron que en su mayoría los líderes asesinados “eran campesinos, indígenas y afro descendientes que hacían parte de las organizaciones que conforman la Cumbre Agraria Campesina Étnica y Popular” (Cumbre, 2018).

En el contexto actual persisten conflictos agrarios no resueltos, que se conjugaron con las consecuencias del conflicto armado interno, como la implementación e impulso de nuevas políticas desarrollistas que revalorizaron lo rural en torno a la producción de viejas y nuevas mercancías. Así se amplió, a juicio de la población rural, la voracidad del capital a todo lo que existe en el mundo rural: minerales viejos y nuevos; agua, tierra, bosques, biodiversidad, energía, alimento. Incluso el aire se aprovecha económicamente. En este orden de ideas, los conflictos se han ampliado a conflictos de orden territorial.

En esta perspectiva, en el seno de la Cumbre Agraria, Campesina, Étnica y Popular³ se sigue proponiendo al Estado y a la sociedad, discutir y desarrollar políticas relacionadas con la tierra, los territorios colectivos y el ordenamiento territorial, dado que los conflictos rurales que se enfrentan en la actualidad, superan con creces el simple tema del acceso a la tierra o no pueden pretender ser resueltos con políticas netamente agrarias. En este sentido, demandan la implementación de la Reforma agraria integral que “redistribuya y democratice la propiedad de la tierra, que desmonte el latifundio como expresión histórica de la desigualdad y genere acceso seguro a la tierra para quienes carezcan de ella, así como la garantía de la autonomía territorial para campesinos, indígenas y afros. Esa política de reforma agraria deberá construirse de la mano con las organizaciones rurales y urbano-populares”. (Cumbre, 2016).

Igualmente plantean el reconocimiento de las figuras de reordenamiento territorial de los pueblos y comunidades étnicas y el campesinado, así como el reconocimiento al campesinado como sujeto de derechos y la participación de este en la toma de determinaciones que tienen que ver con su futuro. Esto va asociado con la protección de territorios como los páramos y de las reservas ambientales, así como con el pleno ejercicio de la consulta previa en el caso de comunidades y pueblos étnicos. Muchos de estos planteamientos entran en conflicto con la zonificación en el uso del suelo para extracción minera y de hidrocarburos, o de la zonificación

³ Algunas de las organizaciones y procesos sociales que componen la Cumbre Agraria son los siguientes: Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC); Congreso de los Pueblos; Movimiento Político y Social Marcha Patriótica; Coordinador Nacional Agrario (CNA); Mesa Nacional de Interlocución y Acuerdo (MIA); Coalición de Movimientos y Organizaciones Sociales de Colombia (COMOSOC); Proceso de Comunidades Negras (PCN); Federación Nacional Sindical Unitaria Agropecuaria (FENSUAGRO); Mesa de Unidad Agraria (MUA); Asociación Nacional de Zonas de Reserva Campesina (ANZORC); Movimiento por la Constituyente Popular (MCP). Estas organizaciones están compuestas por Campesinos, Indígenas, Afrodescendientes.

promovida mediante la conformación de Zonas de Interés de Desarrollo Rural Económico y Social (ZIDRES), impulsadas por el Gobierno a pesar de la firma de los acuerdos de paz y de las demandas de las organizaciones rurales. Igualmente, demandan la adecuación institucional del Estado para la resolución de estos conflictos.

Por otro lado, las organizaciones cuestionan las políticas minero energéticas y las que se asocian con la transformación de la ruralidad y el acceso al agua, en el entendido que la minería contamina al igual que la industria de hidrocarburos, generando además una competencia por el acceso, uso y aprovechamiento del agua que afecta no solo a la población rural, sino también a la urbana. Por eso proponen la construcción de una nueva política mineroenergética y la suspensión de obras de infraestructura y títulos mineros, concesiones mineras y de hidrocarburos, así como el cumplimiento de sentencias para la protección de territorios frente a la minería. Se proponen también transformar las normas sobre la distribución de la renta minera.

Otro de los aspectos cruciales para los líderes de la Cumbre Agraria es el impulso a las economías propias, la protección de las semillas y del conocimiento propio. Para ello se demanda una política pública de la economía propia, que implique medidas para resolver el problema de los cultivos de uso ilícito, transformando la política represiva y judicial impuesta por la lucha antidrogas.

A pesar de la firma del acuerdo de paz con las FARC, el conflicto armado continúa. Por eso es de vital importancia para los líderes y

lideresas fortalecer políticas en materias de derechos humanos y construcción de paz, dando garantías a quienes trabajan en esta vía. Esto debe ir acompañado de justicia, verdad, reparación individual y colectiva y construcción de garantías de no repetición como garantía del derecho a la paz. Un punto crucial en estas demandas es el cumplimiento de acuerdos incumplidos y firmados en multitudinarias movilizaciones realizadas a lo largo de muchas décadas atrás.

“Don Po” espera que a futuro “los negros... ojalá se apersonen de su identificación. Que ojalá lean, estudien quiénes somos los negros. ¿Por qué se nos dice negros? ¿Porque nos llaman negros? Que eso es lo principal que mucha gente no sabemos ni quienes somos. Que aprendamos de nuestra historia para poder saber de dónde venimos y para donde tenemos que ir. Y que el negro este donde este, tiene los mismo derechos que tiene el otro, para que nos vayamos juntando y se respeten nuestros derechos, para tener una vida digna igual a los demás. Y para los mestizos, pertenezcan al grupo que pertenezcan, que hagan uso de sus derechos...”

Referencias

Autores Varios y CNMH. (2017) Sobrevivientes victoriosos. Amanecer de la palabra de los hijos e hijas del tabaco, la coca y la yuca dulce. Varios autores – CNMH. 2017.

Centro Nacional de Memoria Histórica (2017), Campesinos de tierra y agua: memorias sobre sujeto colectivo, trayectoria organizativa, daño y expectativas de reparación colectiva en la región Caribe 1960-2015. Introducción – metodología y conclusiones generales del trabajo de investigación, CNMH, Bogotá.
Bogotá.

Cumbre Agraria. El cuidado de la Vida es el contenido fundamental de la Paz. Recuperado de <https://www.cumbreagraria.org/cumbre-agraria-frente-a-la-crisis-del-proceso-de-paz-en-colombia/>. Recuperado el 13 de febrero del año 2018.

Cumbre Agraria. Pliego de exigencias minga, 2016. Recuperado de <https://www.redsemillaslibres.co/pliego-de-exigencias-minga-2016-cumbre-agraria-campesina-etnica-y-popular/>. Recuperado el 13 de febrero de 2018.

Entrevista a Porfirio Becerra. Líder del proceso de Comunidades Negras. John Jairo Rincón García. Bogotá – Tumaco, febrero de 2018.

Fundación del Sinú. (1074) Historia gráfica de la lucha por la tierra en la Costa Atlántica. Montería, Córdoba.

Mina Mateo. (1975) Esclavitud y libertad en el Valle del Rio Cauca. Editorial La Rosca, Bogotá.

Pérez Jesús María. (2010) Luchas campesinas y reforma agraria. Memorias de un dirigente de la ANUC en la Costa Caribe. Editorial Puntoaparte. Bogotá.

Quintín. M. (1973) Las luchas del indio que bajó de la montaña al valle de la civilización. Editorial La Rosca - Comité de Defensa del Indio. Bogotá.

Vasco Uribe Luis Guillermo. (2008) Quintín Lame: resistencia y liberación. En: Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.9: 371-383, julio-diciembre 2008 ISSN 1794-2489.

Uribe Tobón Carlos Alberto. (2006) El retorno de Mateo Mina a la Selva sin ley. En Antipod. Rev. Antropol. Arqueol. no.2 Bogotá, enero. Páginas 127 – 253)

AGUA

EL AGUA QUE NARRA...

Lorena Luengas
Museo de Memoria Histórica
de Colombia
2018

El agua es un medio de conexión. Conecta nuestro cuerpo en forma de sangre, nuestra nación en forma de ríos y nuestro planeta en forma de océanos. También nos conecta, como seres naturales, con los demás seres vivos. Es el elemento común de la vida: todos somos en parte agua. El agua no sólo da cuenta de los grupos humanos sino también de lo no humano: las especies a nuestro alrededor, que coexisten con nosotros, la sostienen en la medida en que son la fuente del sustento humano y se ven afectadas por nuestra acción.

El agua como eje curatorial en la exposición *Voces para transformar a Colombia* es un vehículo narrativo. Busca articular un diálogo múltiple y complejo, que da cuenta no solo de las relaciones de los seres humanos con su entorno, o las transformaciones ecosistémicas, sino también de las afectaciones generadas en el conflicto armado y los daños culturales y ambientales que este ha perpetuado.

El acercamiento al conflicto armado desde este eje plantea dos preguntas esenciales: ¿qué hizo la guerra con el agua? y ¿qué hizo el agua con la guerra?

Esas preguntas hacer conexiones interdisciplinarias que proporcionen una comprensión sobre la transformación de los ecosistemas y sobre todo de las poblaciones que los habitan y que construyen formas de darle voz y sentido a su entorno.

Este eje se concentra en mostrar y comprender lo que le ha pasado a la naturaleza en el conflicto armado, a los habitantes de esa naturaleza y a sus culturas. Se amplía la mirada antropocéntrica para alojar también los efectos ambientales, ya que estos no solo tienen implicaciones para el ser humano sino que también repercuten en el conjunto del ecosistema.

Aquí se abordan los cambios que produjo el conflicto armado a las formas de relacionamiento entre los grupos humanos y su entorno. Cómo el agua da cuenta de las afectaciones y daños que el conflicto armado produjo en los pueblos y comunidades desde su relación con la naturaleza.

Narrar los daños y lo inmensurable de estos puede ser inmovilizador para el público. Se han cometido horrores que al conocerlos pueden paralizar. Centrarse únicamente en este relato implica contar lo que hicieron solo los victimarios, pero el daño no define a quien lo padece. Por el contrario, lo que hacen las comunidades con las secuelas dejadas por los actores armados en el marco del conflicto armado y sus reacciones frente a la agresión nos permiten entender un poco más la complejidad de los diferentes casos y recoger los aprendizajes que cada individuo o comunidad ha ido construyendo durante este tiempo de conflicto. Nos ayuda a mostrar cómo las personas y las comunidades han tomado estas afectaciones y las han

vuelto propuestas para su vida y su territorio. Estas iniciativas serán las piezas centrales del eje agua.

Las iniciativas son una de las tantas voces que construyen el eje. Las personas no se narran desde el dolor sino desde su capacidad de transformar y cambiar. Por eso fue necesario prestar mucha atención para construir la narrativa y poder evidenciar las afectaciones desde otros lugares, con otras voces, como las de diversos investigadores (en el Centro Nacional de Memoria Histórica y fuera de él), con informes de memoria histórica o el trabajo de la Dirección de Acuerdos de la Verdad, con los enfoques diferenciales, con los datos producidos por el Observatorio de Memoria y Conflicto o con los fondos del Archivo de Derechos Humanos.

Por otra parte, no solo se trabajó con la memoria histórica para elaborar este eje. También se usaron los estudios ambientales de la mano de las organizaciones que están abanderando las luchas por la preservación y conservación de la naturaleza, quienes se preguntan sobre el conflicto armado y sus implicaciones en el medio ambiente, como Ríos Vivos, Sembrar, Fundación Alma y Tierra Digna, entre otras.

A lo largo de toda esta curaduría buscamos centrar nuestra atención en la ruptura de ciclos naturales, entendiendo que el ser humano hace parte de estos ciclos. Nos preguntamos: ¿qué transformó el conflicto armado?, ¿qué conexiones hay entre el conflicto armado y los conflictos ambientales? Este eje no pretende responder todas estas preguntas, pero sí evidenciarlas y dar a conocer algunos problemas que se han hecho evidentes en el trabajo de memoria que ha realizado el CNMH. Esas preguntas nos permiten hablar de la conexión entre

seres vivos y sus muertos, lo espiritual y los ecosistemas. La voz del agua es producto de un tejido de muchas voces.

La curaduría del eje agua cuenta cuatro problemas desde múltiples voces: i) envenenamiento físico y simbólico, ii) usurpación y desvío en zonas inundables, iii) control territorial y iv) segregación sistemática.

Este texto se centrará en un fragmento de esa narración. Tomará el control territorial y los daños que produce a través la voz de un río: el Atrato.

Si escuchas la voz del río,

Sentirás la profundidad de sus palabras

Siéntate en silencio cerca de él.

Observa la corriente que se desliza, escucha,

Dile que te revele el secreto que guarda para ti...

Milton Velásquez

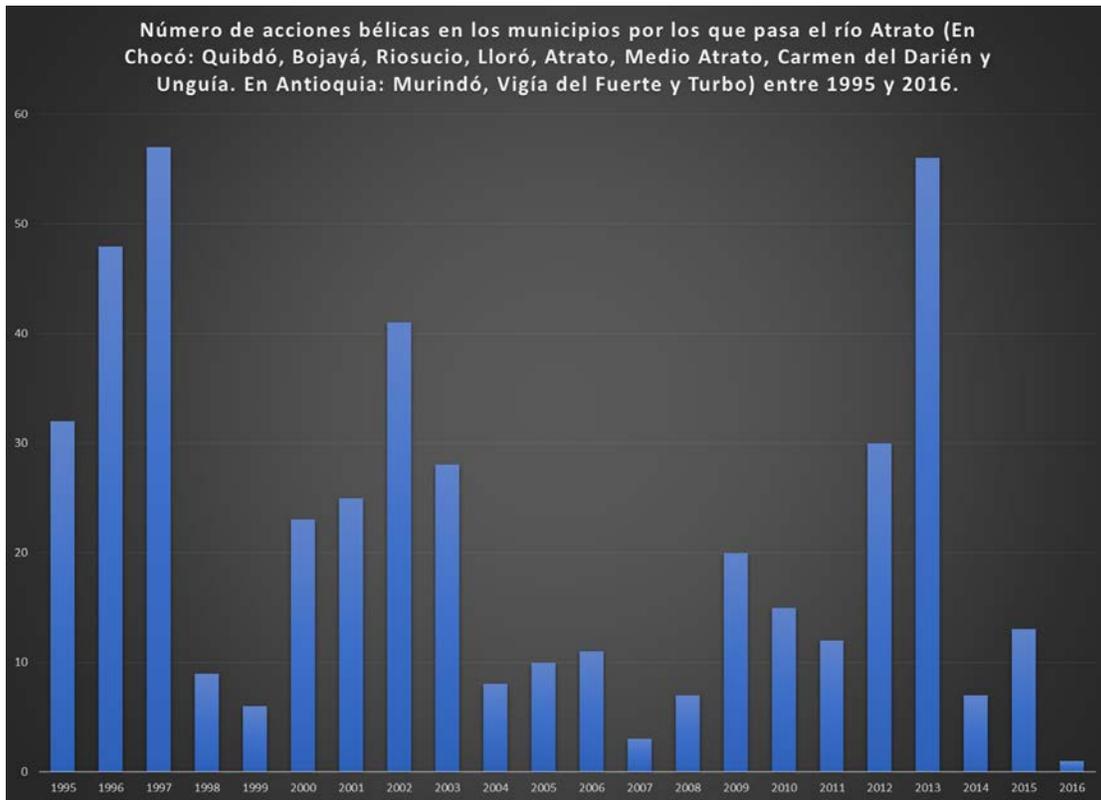
Atrato

Sujeto de derechos

Río Atrato. Un sujeto de derechos es uno de los casos que hacen parte de la exposición *Voces para transformar*, del Centro Nacional de Memoria Histórica. Cuenta con un panel introductorio y dos piezas museográficas: *Todos somos Atrato* y *Río adentro*. En la narración se toma el río Atrato como el hilo conductor. El río cuenta qué ha pasado con él y con la relación que este tiene con la gente y su cultura. La temporalidad de esta revisión va desde 1980 hasta la actualidad, un fragmento de lo que han vivido los pobladores y los territorios. Cabe aclarar que el conflicto armado se ha vivido desde mucho antes en esta región.

Este río tiene mucho que narrar sobre su fauna y su flora, sobre las formas de vida de la gente que lo habita y la manera en que han podido construir sus territorios colectivos, sobre la defensa de los mismos y de sus maneras de construir la vida diaria. Como una tensión con esta narración se mostrará el control territorial, la disputa por este y los daños que ha ocasionado.

La siguiente grafica muestra el número de enfrentamientos que se han presentado alrededor del río Atrato entre los diferentes grupos armados, tanto las fuerzas del Estado, como los grupos armados ilegales. Los niveles de acción bélica y asesinatos se evidencian para mostrar la disputa por el territorio. Hay casos en que las cifras son más bajas: esto puede demostrar que un actor ya controla la zona. (Gráfica 1, fragmento del panel Introductorio, Río Atrato. Sujeto de derechos)



Pie de foto: Gráfica I Fragmento del panel introductorio Río Atrato Sujeto de Derechos

La intensificación de la actividad armada y la prevalencia del imperativo militar sobre cualquier principio humanitario profundizaron la degradación del conflicto armado y aumentaron los daños indiscriminados sobre la población civil (no combatientes).

Las acciones bélicas¹ más letales para la población civil fueron, en su orden: los combates, los ataques a poblaciones o tomas, los ataques a objetivos militares, las emboscadas, los bombardeos y los hostigamientos. La alta mortalidad de civiles provocada por las

¹ "Como Acciones bélicas podemos definir por parte de agentes del Estado: Operación Militar, ametrallamiento desde el aire, ataque aéreo (bombardeo). Como iniciativa de los grupos armados organizados: Ataque a la población, hostigamiento, emboscada, ataque a las instalaciones de las Fuerzas Armadas. Por parte de ambos actores definimos la modalidad de combate y/o contacto armado." Tomada de CNMH. Observatorio de Memoria y Conflicto Armado, Guía Metodológica. 2016

acciones bélicas emprendidas por los actores armados se relaciona con el propósito de aniquilamiento del enemigo que acompañó a dichas iniciativas militares y que acrecentó el riesgo de daños masivos en las comunidades. ²

En medio de la guerra, grupos armados legales e ilegales han intentado tomar el control del río Atrato, desde hace más de 40 años, por tratarse de una vía que conecta el sur y el norte del país, el Pacífico con el Atlántico. Para las comunidades esto viene desde la colonia, cuando ingleses y españoles se disputaban sus aguas y la explotación de sus recursos y bloqueaban el paso de la gente. Pero, en el marco del conflicto armado reciente, esta disputa por el control del río cambia las prácticas ancestrales de las comunidades que lo rodean, controlando la circulación de personas en sus horarios de caza, pesca y traslado de bienes y alimentos.



Fragmento, Rio Adentro, German Arango

² CNMH. ¡BASTA YA! Colombia: Memorias de guerra y dignidad. Bogotá: Imprenta Nacional, 2013.

Para las comunidades afrodescendientes, indígenas y mestizas que habitan alrededor del Atrato, el control se refleja en la irrupción de la cotidianidad, tal como lo explica Natalia Quiceno en su texto *Vivir sabroso*: “La continuidad de la guerra, que no se confrontaba con opiniones, testimonios o interpretaciones, sino con acciones concretas (parar la champa –canoa–, no cruzar el río, encontrar un retén de hombres armados, no tener plátano ni pescado para comer, ver las calles solas y silenciosas, entre otros)” (Quiceno, 2016)

El control que se ha ejercido sobre el río Atrato ha dañado el bienestar humano de las comunidades. Para los indígenas y afrodescendientes, esto implica que se ha limitado la capacidad de moverse dentro de su propio territorio, ya que viven en comunidades y familias extensas, la mayoría de ellas al otro lado del río³. Cuando se imponen toques de queda de 6 de la tarde a 6 de la mañana, se afecta la pesca nocturna y se cortan los flujos de comunicación entre los pobladores.

También se ha visto afectada la soberanía alimentaria de las comunidades negras e indígenas. Los controles impuestos por los diferentes actores armados, pero también los retenes de la Fuerza Pública, implican la revisión de las pertenencias del navegante: si este excede la cantidad de alimentos establecida, estos son decomisados, suponiendo que son para el actor contrario, sea guerrilla, paramilitares o grupos emergentes. Por esa razón se ven obligados a limitarse en la cantidad de alimentos que pueden comprar. Además, la explotación del río ha hecho que se extingan algunas variedades de peces, y por supuesto pescar es una de las actividades base de la economía de estas comunidades. Las acciones de los diferentes grupos

³ CNMH. Pogue, Un Pueblo, Una Familia, Un río. 2015.

armados sobre el río Atrato han provocado que se ponga en peligro la seguridad alimentaria quienes habitan la región.

...Tradicionalmente toda la producción agrícola y el “pancoger” se distribuía a las poblaciones a través del río y que esta situación empezó a cambiar “con la llegada del conflicto armado –en sus diferentes actores– a los territorios étnicos y con el comienzo de las disputas por el control territorial que se ha visto agravado con el desarrollo de la minería ilegal y la explotación forestal”. Concluyó que estas actividades sumadas son el origen del desplazamiento y de la crisis alimentaria que vive la región⁴.

La lucha por el control también ha afectado la salud. La sentencia T-622 de 2016 de la Corte Constitucional, que declara al río Atrato como sujeto de derechos, afirma que como consecuencia de la contaminación producida por actividades de explotación minera y forestal ilegales se viene presentando una proliferación de enfermedades como diarrea, dengue y malaria, de acuerdo a los informes reseñados de la Defensoría del Pueblo⁵.

En medio de toda esta situación, donde el problema de base es el control fluvial y de tránsito, se ha modificado el goce y el disfrute de la cultura para las comunidades indígenas y afrodescendientes, ya que el río es el eje fundamental alrededor del que gira el desarrollo cultural de las comunidades. Las mujeres lavan la ropa y los utensilios de cocina en el río y de allí recogen el agua para consumir. Para los niños es el principal lugar de recreación y socialización: “el río viene a ser el espacio social de las interacciones humanas cotidianas en tanto

⁴ Corte Constitucional. (2016). Sentencia T-622 de 2016.

<http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2016/T-622-16.html> (pág. 6)

⁵ *Ibid.*

constituye la referencia simbólica de identidad de los individuos y de los grupos que viven a sus orillas”. También es la más importante referencia geográfica.⁶

En este contexto, los atrateños luchan por la recuperación de todos los derechos que les han sido vulnerados en el camino del conflicto armado. Así lo explica Natalia Quiceno: “En el campo, me di cuenta de que la preocupación de mis interlocutores no giraba en torno a cómo hacer memoria de un pasado violento, sino en afrontar la vida en el presente: las prácticas cotidianas, las formas de comprender el mundo, relacionarse con las plantas, los animales, el río, los indígenas, los “paisas”, el Estado, los misioneros, la movilidad y la subsistencia. Todo esto, en medio de un contexto incierto, generado por la presencia de los armados que aún siguen en sus territorios”.⁷

El río Atrato nace en los farallones del Citara, cerro plateado, sobre una cota de 3.700 metros en el municipio de Carmen de Atrato. En este caso nos situamos más específicamente en el recorrido que hace el Atrato desde el Golfo de Urabá hasta el Medio Atrato, en Chocó. Este río es uno de los puntos estratégicos del conflicto armado que se vive en el Chocó y Antioquia desde hace más de cincuenta años.

Guerrillas, paramilitares, narcotraficantes, grupos emergentes y la Fuerza Pública se disputan su control. Para 1980, los narcotraficantes, que usan los afluentes como ruta para llegar al mar, comenzaron a confrontar a los grupos guerrilleros del Ejército Popular de Liberación (EPL), el Ejército de Liberación Nacional

⁶ Corte Constitucional. (2016). *Sentencia T-622 de 2016*.
<http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2016/T-622-16.html> (pág. 70)

⁷ Quiceno, N. (2016). *Vivir sabroso*. Bogotá: Universidad del Rosario.

(ELN) y las Fuerzas Revolucionarias Armadas de Colombia (FARC – EP), quienes hacían presencia en la región desde 1970. La misma situación ocurrió con grupos paramilitares de las Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá y el Bloque Pacífico, entre otros, que comenzaron a hacer presencia en la zona desde 1986.

El río Atrato ha sido utilizado por más de 30 años para el control de la salida de narcóticos. Guerrillas, paramilitares y demás grupos armados utilizan la violencia para debilitarse ente ellos y para mantener controlada a la población civil y el territorio.

Uno de los gestos más evidentes del control que ejercen guerrillas, paramilitares, narcotraficantes, grupos emergentes y la Fuerza Pública es la instalación de retenes y puestos de control a lo largo de toda la cuenca del río. Estos actores armados han establecido más de 50 retenes y puestos de control en la zona.

Para este ejercicio se realizó una cartografía en conjunto con las comunidades, que toma como inicio de la indagación el año de 1980, lo cual resume el mapa adjunto. En estos retenes y puestos de control se revisan las pertenencias de la población civil, se decomisan los documentos de identidad y se confiscan los alimentos que las comunidades intentan transportar, dando por hecho que los llevaban con el fin de colaborar con la guerrilla o los paramilitares, como se explica a continuación.

“Como comunidad nos hemos visto muy afectados, no estábamos acostumbrados. Yo desde que nací he visto la presencia de las FARC, pero las FARC no hacía ese tipo de retenes, ellos hacen ese tipo de controles cuando llegan los paramilitares porque ya hay confrontaciones y hay celos entre los grupos, entonces es muy duro para la gente porque estaban acostumbrados a entrar su comida, todo lo que

querían, el combustible para hacer sus actividades y cuando ya se presentan los retenes es un control muy fuerte donde la gente únicamente puede entrar lo necesario, lo del gasto, es muy estricto. Esto le ha generado muchos problemas a todas las familias que hacían sus actividades agrícolas, de aprovechamiento forestal, ya no lo pueden hacer”

Líder comunitario Ascoba. (Testimonio recogido en el trabajo de campo para realizar el mapa adjunto de retenes y puestos de control en el río Atrato

Producto de toda esta situación y del descontento de las comunidades afro descendientes e indígenas que rodean el Atrato, el Centro de Estudios para la Justicia Social Tierra Digna, vocero para este caso del Consejo Comunitario Mayor de la organización Popular Campesina COCOMOPOCA, el Consejo Comunitario Mayor de la Asociación Campesina del Atrato COCOMACIA, la Asociación de Consejos Comunitarios del Bajo Atrato ASCOBA y las comunidades indígenas impusieron en enero de 2015, ante la Corte Constitucional, una acción de tutela para detener el uso intensivo y a gran escala de diversos métodos de extracción minera y de explotación forestal ilegales, con sustancias altamente tóxicas que generan consecuencias nocivas en el medio ambiente y afectan los derechos fundamentales de las comunidades étnicas.

La Corte Constitucional emitió la sentencia T-622 de 2016, donde concede dicha acción de tutela y los derechos invocados por las comunidades étnicas accionantes a la vida, a la salud, al agua, a la seguridad alimentaria, al medio ambiente sano, a la cultura y al territorio. La Corte da una serie de órdenes concretas que permiten enfrentar la difícil situación que ha generado en la cuenca del Atrato

la explotación minera ilegal, que se apoyó en el conflicto armado para su expansión.

*La Sala debe señalar que ha constatado que en la región objeto de la presente tutela, la cuenca del río Atrato y sus afluentes, se ha abierto paso de forma alarmante el auge de la minería ilegal de oro y otros metales preciosos –como financiador del conflicto armado–, lo que está generando preocupantes conflictos socio-ambientales que se materializan en una lucha indiscriminada por el control de los territorios y de los recursos naturales, y tiene como consecuencia el desplazamiento forzado, la degradación de los ecosistemas, la disminución de los bosques, extinción de especies endémicas y contaminación de los ríos, entre otros factores que ponen en alto riesgo el patrimonio natural y cultural del país.*⁸

La instalación *Todos somos Atrato* expone el recorrido que han llevado el Consejo Comunitario Mayor de la Organización Campesina Integral del Atrato- COCOMACIA, Asociación de Consejos Comunitarios del Bajo Atrato- ASCOBA, Consejo Comunitario Mayor de la Organización Popular Campesina del Alto Atrato- COCOMOPOCA, Consejos Comunitarios del Río Quito, Mesa Departamental Indígena del Chocó, la Mesa Social y Ambiental del Carmen de Atrato y el Foro Interétnico Solidaridad Chocó- FISCH para recuperar el río Atrato y su vida alrededor de este. Además, para que sea reconocido a nivel nacional como parte fundamental del patrimonio cultural, económico y social, no solo de los chocoanos sino de todo el país.

La pieza toma la lucha de la comunidad por recuperar el río. En ella se combinan los dibujos de Mary Kelsey, una dibujante alemana que

⁸ Corte Constitucional. (2016). *Sentencia T-622 de 2016*.
<http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2016/T-622-16.html> (pág. 141)

lleva varios años acompañando los procesos, los fragmentos más importantes de la sentencia y los testimonios de los líderes comunitarios que muestran cómo el conflicto armado ha profundizado el daño socio ambiental, sociocultural y económico.



Así se verá la instalación Todos somos Atrato. Fuente: Museo de Memoria Histórica de Colombia

Allí se muestra la lucha que se llevó a cabo por declarar el río como sujeto de derechos y los argumentos que se presentaron para que se respete el derecho a una vida digna, a la seguridad alimentaria y a un goce de sus prácticas culturales.

Las comunidades trabajan para transformar estas situaciones de violencia, crisis y conflicto por una alternativa de vida diferente, incluso cuando todavía hay presencia de actores armados en la zona. Esta pieza se ha realizado con la participación de quienes velan por la implementación de la sentencia. Los guardianes del río Atrato han

construido para la pieza una selección de fotos de su propiedad, que evidencia la relación de las poblaciones con su río con un enfoque de género y etario, este último fruto de su reflexión por quienes resultan más afectados a partir de las problemáticas expuestas.

Para Lucas Perro, el video realizador del audiovisual *Río Adentro*, el río atraviesa la vida de las personas que lo habitan. Lucas llegó a Bojayá, en el Medio Atrato, en el 2014, como parte del trabajo de las comunidades de la zona con el equipo de Enfoque Étnico del CNMH. Él cuenta:

“De entrada, la cercanía al río es lo primero que te atrapa, así que empecé a indagar por su valor social. Sin embargo, lo que más me sorprendió es que el río no solo tiene un valor como fuente de recursos y cómplice de lo que acaece en términos culturales, el río atraviesa sus subjetividades, marca los momentos más importantes de sus vidas, es el lugar primordial de los relatos, de las metáforas, de la concepción que se tiene del tiempo, del pasado, del porvenir. De aquí deviene el reto de esta pieza, que busca navegar por el Atrato hacia el interior de esa forma de estar de los habitantes del Atrato.”⁹

Esta pieza produce el sonido ambiente del espacio expositivo. Es una invitación a conocer el territorio. Nos permite compartir con las personas que habitan este río y conocer algunas prácticas de su vida cotidiana, acercarnos un poco a su “vivir sabroso”.

Ha sido pensada como una estructura musical en tres actos. Primero, el transitar intenso por las aguas del Atrato, la circulación de alimentos, la biodiversidad y su gente. Colores y sonidos cotidianos. Segundo, el conflicto, la soledad de los espacios y el juego de los

⁹ (Guión Pieza Río Adentro, 2017)

reflejos en el agua marcan la transición para hablar de la guerra, los silencios, pero también la noche con sus sonidos. Recordemos que el conflicto armado no define a quien ha vivido en estos territorios, pero no podemos invisibilizar sus consecuencias sobre la cultura. Tercero, se rompe el silencio. La Virgen, los santos, la fiesta, los gualíes, invaden al río, el embarcarse, para finalmente volver a imágenes del primer acto.



Foto tomada por los Guardianes del Rio Atrato, Fragmento de pieza
Todos Somos Atrato.

Para la curaduría del eje agua es muy importante que este sea el último pasaje de la exposición. Queremos que la gente aprenda de las experiencias de acompañarnos en la alegría y en las tristezas. Esto aparece en las prácticas fúnebres de la gente negra y en sus rituales religiosos, también en una vida que media entre lo espiritual, la

naturaleza y la familia.

Pero tenemos claro que esto no se refleja solo en un guion expositivo. Es necesario poder contar con la voz de quienes habitan estos territorios y sus prácticas culturales. Por eso, en la programación de la exposición tienen un papel importante: allí podremos compartir con ellos, conocer sus prácticas y escuchar directamente la voz que vive en el territorio, sus puntos de vista y sus historias.

El caso del río Atrato también nos permite lanzar una última pregunta. Con el fin del conflicto armado, ¿qué va a pasar con el medio ambiente?, ¿cuál es nuestro papel como ciudadanos? Esta pregunta tendrá dedicado un conversatorio en el marco de la exposición: *¿Qué hacer con el medio ambiente después de la guerra?* Aunque no tenemos la respuesta, creemos que el trabajo de las comunidades del Atrato como guardianes de su río nos puede dar una pista como sociedad.

Referencias

Arango, G. (2017). Guión Río Adentro

Quiceno, N. (2016). *Vivir sabroso*. Bogotá: Universidad del Rosario.

CNMH. (2016). Pogue, un pueblo, un río, una familia.

CNMH. (2015) Marco Metodológico, Observatorio de Derechos Humanos.

CNMH. ¡BASTA YA! Colombia: Memorias de guerra y dignidad. Bogotá: Imprenta Nacional, 2013.

Corte Constitucional. (2016). *Sentencia T-622 de 2016*.
<http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2016/T-622-16.html>

Perro, L. (2015) *Río Adentro* [Audiovisual]. País: Colombia

VIOLENCIA, TIERRA, AGUA Y CONVICCIÓN

Alejandro Camargo
2018

La tierra ha sido uno de los elementos más disputados y protagónicos en la historia de las violencias en Colombia. Sin embargo, en algunos lugares el impacto de la violencia no se explica solamente en términos de los vínculos culturales y económicos con la tierra, sino también en las diferentes maneras como las relaciones intrínsecas entre la tierra y el agua se desestructuran.

Pensemos en uno de los encuentros más evidentes entre esos dos elementos: la agricultura. Uno de las implicaciones más dramáticas del despojo de tierras tiene que ver con la imposibilidad a la que se ven sometidos los campesinos de poder cultivar para subsistir. Muchos otros campesinos tienen tierra, pero no tienen acceso al agua para regar sus cultivos. Esta situación tiene que ver en varios casos con que el agua también ha sido un objeto de despojo y acaparamiento. Procesos de privatización, expansión de monocultivos, contaminación, desecamiento intencional y desviación de ríos y quebradas han

producido desigualdad en el acceso al agua en diferentes regiones del país.



Monumento al "hombre hicotea", representación de la cultura anfibia. San Marcos, Sucre. 2004.

Como han mostrado Ojeda et al. (2015), ese despojo se produce no solo mediante eventos concretos, sino también a través de la vida cotidiana. Pero esa articulación entre tierra, agua y violencia no solo afecta la base material de la economía doméstica y la reproducción de las formas de vida campesinas. Esta articulación también tiene implicaciones en la manera como la gente entiende su lugar en la naturaleza, en sus nociones de bienestar y en sus concepciones sobre el futuro. Dicho de otra forma, uno de los efectos más desestabilizantes de la violencia en muchas comunidades rurales es el debilitamiento de la convicción con la que la gente planea el mañana, maneja los recursos naturales y decide sobre su vida cotidiana de acuerdo con los ritmos y los ciclos heterogéneos del agua y la tierra. Los ríos y ciénagas del norte de Colombia han sido uno de esos lugares donde la violencia ha transformado la convicción en incertidumbre.

Los peces se acaban

La Florida¹ es uno de los múltiples poblados situados a la orilla del río San Jorge en el Departamento de Sucre. Visité este lugar por primera vez en el año 2004, en búsqueda de historias sobre la crisis pesquera por la que atravesaba la Depresión Momposina. Según datos oficiales, la pesca en la cuenca baja del Magdalena, de la que hace parte el río San Jorge, estaba embarcada en un proceso de decadencia desde la década de 1970 (Giraldo, 2002: 9). Gran parte de la responsabilidad de esta crisis ha recaído en los pescadores, a quienes funcionarios gubernamentales y otros actores en la región acusan de usar métodos de pesca prohibidos y de pescar excesivamente. Los pescadores de La Florida reconocen que han usado redes que no son permitidas por las autoridades ambientales, pero también saben que si no las usan probablemente no sacarán mucho pescado. El pescado que ellos sacan se destina principalmente para consumo en sus hogares, para vender y para intercambiar con otras personas que cultivan productos como yuca, plátano o arroz. De manera que no pescar, o pescar poco, tiene unas implicaciones significativas en la seguridad alimentaria y la economía doméstica de las familias de poblados como La Florida.

¹ Seudónimo.



Cazador de hicotea. Bajo río San Jorge. 2004.

Durante varias visitas posteriores en un periodo de diez años pude ver cómo la situación de la pesca en La Florida empeoraba. Llegó un punto en el cual los pescadores de la zona afirmaban que la subienda había desaparecido en río San Jorge porque durante los últimos años este fenómeno no había ocurrido como antes. La subienda es el momento más productivo del calendario de la pesca porque es el tiempo en el cual los peces migratorios dejan las ciénagas para viajar río arriba y completar su ciclo reproductivo. Cientos de pescadores se reúnen cerca de los lugares donde el río se encuentra con las ciénagas para capturar los peces migratorios. Sin subienda, la pesca pierde gran parte de su importancia económica, así como su función social en la reproducción de las formas de vida rurales. Sin embargo, la crisis pesquera en el San Jorge no tiene que ver solamente con el uso de determinado tipo de redes ni con la presión en los recursos acuáticos. En 2008 cuando visité de nuevo La Florida, un pescador me explicó que su comunidad estaba enfrentando un problema que recientemente se había intensificado:

“Desde hace como un año, a los ganaderos de la ciénaga se les dio por abrir canales en la ciénaga para que se llene de sedimento y así se han cogido tierras que eran playones y que ahora no se inundan. Ya no se puede pescar ahí, menos cultivar en verano porque ellos le pusieron cerca de todo eso y dicen que es de ellos. Nosotros sabemos que eso no es verdad, entonces fuimos a las autoridades a denunciar porque esa situación nos afecta a nosotros que vivimos de la ciénaga. Allá nos dijeron que esos procesos se demoraban diez o quince años si estábamos de buenas, y que era más fácil que nos ayudaran a buscar tierra en otro lado. Pero nosotros queremos la ciénaga porque aquí es donde vivimos y de allá es que sacamos la comida para vivir”

En ese momento la comunidad tenía la intención de iniciar algún proceso colectivo para reclamar la ciénaga, pero el temor a enfrentarse a actores con gran poder político y económico frustró esa iniciativa:

“El tema de las tierras es de los más peligrosos y meterse en una lucha de esas es arriesgar la vida, pues ya algunos han caído en el intento. Uno de campesino lleva las de perder porque los terratenientes tienen plata y poder político, entonces no vale denunciar ante el gobierno porque a veces ellos mismos son el gobierno”.

La ciénaga en disputa no es solo un espacio de pesca, sino también de caza y agricultura. Durante la época seca los campesinos de La Florida solían cazar hicoteas y cultivar alimentos para el autoconsumo y así complementar su dieta alimenticia. El valor social de los terrenos de ciénaga tiene que ver también con el hecho de que la mayoría de familias del poblado no poseen tierra. Quienes logran reunir algún capital rentan un pedazo de tierra en alguna de las fincas cercanas. Pero quienes no lo tienen solían aprovechar los terrenos de ciénaga temporalmente disponibles cuando el agua baja en la época seca. Pero sin ciénaga, la única opción es pescar más durante todo el año, lo cual implica mayor presión en los recursos acuáticos. Sin ciénaga, y cada vez con menos peces, la vida de la gente de La Florida es cada vez más difícil. Por lo tanto, la crisis pesquera en el río San Jorge no es un problema simplemente de redes inapropiadas. La crisis también es la expresión de una ruptura de los lazos socio-ecológicos entre la tierra, el agua y la gente. Esta ruptura a su vez se traduce en una situación de incertidumbre creciente sobre lo que será y traerá el mañana.



Pescadores halando un chinchorro en ciénaga. Bajo río San Jorge. 2004

Ecologías de la incertidumbre

A finales de la década de 1970 el sociólogo Orlando Fals Borda propuso el concepto de cultura anfibia como una manera de explicar las estrategias adaptativas y las elaboraciones culturales que le han permitido a la gente de la Depresión Momposina vivir y sobrevivir entre la tierra y el agua. En primera instancia pareciera como si la idea de cultura anfibia reivindicara una especie de vida armónica en un ambiente híbrido y heterogéneo. Pero lo cierto es que Fals prestó atención a los desafíos que implica vivir en un entorno cambiante en el que la incertidumbre es parte inevitable de la forma como la gente se adapta a su medio. En una de las múltiples conversaciones que se reproducen en la Historia Doble de la Costa, un habitante de la región describe cómo las transformaciones que hacen los terratenientes a las ciénagas tienen un impacto negativo en los peces. Al acelerar la acumulación de sedimento en las ciénagas, cuenta el campesino, el hábitat de los peces

en las partes de aguas claras de las ciénagas desaparece. Sin embargo, ese no es el único problema:

“[...] y en tiempo de verano las aguas se calientan de tal manera que se muere el pescado. Y cuando el pescado está saliendo antes de que se caliente el agua, entonces en los boquetes les ponen atarrayas y, lo que es peor, chinchorros que barren con todos los peces, los chicos y los grandes. El gobierno ni vigila ni se preocupa. ¿De qué irán a vivir estos pueblos en el futuro si siguen las cosas como están?” (Fals Borda, 1979: 22A).

Más de treinta años después, la pregunta sobre el futuro de los pueblos de la Depresión Momposina sigue viva. A pesar de que la apropiación de ciénagas es un fenómeno cada vez más evidente, el miedo sigue siendo uno de los principales obstáculos que le impide a la gente reclamar sus derechos sobre el agua y la tierra. Sin embargo, la violencia del despojo y la concentración de la tierra en unas pocas manos son un factor más en medio de un conjunto de procesos y fuerzas que hacen que la respuesta a la pregunta sobre el mañana sea incierta.

En 2011, mientras recorría el bajo San Jorge, pude ver cómo esa incertidumbre tomó una forma más dramática. Cientos de familias estaban viviendo en carpas de plástico sobre camellones a la orilla del río y de los caños. Las lluvias torrenciales asociadas al Fenómeno de La Niña que impactaron el país en 2010 generaron inundaciones catastróficas en la región. La fuerza del agua rompió jarillones en varios lugares de la Depresión y erosionó las márgenes de los ríos y caños. Miles de litros de agua rebasaron los niveles máximos a los que la gente estaba acostumbrada y en cuestión de días viviendas rurales y tierras

agrícolas quedaron bajo el agua. La incertidumbre se tomó la vida cotidiana de la gente. Después de seis meses caseríos y fincas seguían inundadas. La gente no tenía claridad sobre cuando bajaría el nivel de las aguas, o cuando repararían los jarillones colapsados que aún permitían la entrada de agua, o qué pasaría el invierno siguiente cuando las lluvias volvieran.



Pesca en caño. Bajo río San Jorge. 2004.

A partir de las inundaciones 2010, el discurso del cambio climático tomó fuerza en el país. Al fin y al cabo las inundaciones catastróficas son uno de los fenómenos más ilustrativos de los efectos del calentamiento global. Sin embargo, algunas personas del río San Jorge explican las inundaciones de otra manera. Al respecto, un pescador de la zona de San Benito Abad me contó:

“las inundaciones ahora llegan a lugares donde no llegaban antes porque las ciénagas se están secando. Unas se secan

porque el río las abona, pero otras porque los terratenientes las secan con camellones. Entonces no dejan entrar el agua y cuando llega el invierno pues esa agua se tiene que ir a algún lado, y ahí es cuando se mete a los pueblos”.

La Depresión Momposina es una región inundable, dadas su ubicación y sus características geomorfológicas y topográficas. De manera que las inundaciones son inherentes a las dinámicas geográficas de la región. La idea de la cultura anfibia precisamente resalta la capacidad de la gente para aprovechar y adaptarse a los ciclos de inundación y sequía, para vivir entre la tierra y el agua. Es decir que, al ser cíclicas, las inundaciones moldean la planeación de los cultivos, la pesca, la caza, la ganadería, el manejo del agua y otras formas de trabajo rural estacional.

La convicción de que en determinada época llegarán las lluvias, de que en cierto mes la temporada seca iniciará, de que los playones de las ciénagas estarán disponibles durante un tiempo específico, y de que en otro momento del calendario ecológico la pesca se podrá realizar en ciertos cuerpos de agua permite la adaptación, la creatividad, la supervivencia y la reproducción de las relaciones económicas y sociales. Pero cuando esa convicción se debilita porque la inundación llega a lugares inesperados, porque alguien se ha apropiado de la ciénaga y sus playones, o porque el miedo y las cercas impiden usar ciertos espacios y recursos, entonces la convicción se convierte en incertidumbre.

La cultura anfibia, como la conceptualizó Fals Borda, no es una cultura elaborada sobre una relación armónica con los ambientes terrestres y acuáticos. Todo lo contrario. Sobrevivir en una zona de tantos contrastes ambientales e inequidades sociales y económicas requiere de tenacidad y de trabajo constante y duro. De allí la metáfora de los

humanos con un caparazón de hicotea que les permite ser resistentes a las adversidades que implica vivir entre la tierra y el agua. Estas adversidades toman forma en un paisaje hídrico que cambia constantemente, pero que adquiere dimensiones violentas cuando se conjuga con un sistema de tenencia de la tierra desigual, con la materialización de la exclusión mediante camellones y obras de desecación de ciénagas y con unas transformaciones climáticas abruptas a gran escala. Estas ecologías de la incertidumbre están en el centro de la experiencia de la violencia en lugares como la Depresión Momposina. Por esta razón, pensar en temas como la reparación y la paz en estas regiones requiere una reflexión sobre una gobernanza de la tierra y el agua basada en consideraciones de justicia socioambiental.



Pesca en ciénaga. Bajo río San Jorge. 2004.

Gobernanza entre la tierra y el agua

En 2015, el movimiento campesino transnacional La Vía Campesina emitió la Declaración de la Convergencia Global de las Luchas por la Tierra y el Agua. En esta declaración, la Vía Campesina reconoce que el despojo de la tierra siempre va de la mano del despojo del agua. En este sentido, el documento propone que “el agua y la tierra no son solo recursos naturales vitales, sino que también son parte de nuestro patrimonio común, cuya seguridad y gobernanza deben ser preservadas por cada comunidad para el bien común de nuestras sociedades y el ambiente, en la actualidad y para las futuras generaciones” (La Vía Campesina, 2005).

Esta concepción de la tierra y el agua como elementos entrelazados describe de forma precisa la realidad de regiones como la Depresión Momposina. De igual manera, el llamado a una gobernanza basada en el interés común coincide con los reclamos de agricultores-pescadores, quienes por décadas han visto en las ciénagas y sus playones, así como en los ríos y sus riveras, lugares colectivos para la reproducción de sus formas de vida rurales. El manejo anfibio de estos ambientes y las posibilidades de planear el mañana con base en la convicción de que los ciclos y calendarios productivos pueden ser planeados y previstos ha sido una posibilidad significativa para el sostenimiento de la vida en la región.

Si bien las discusiones sobre el conflicto y el posconflicto en zonas rurales han tenido a la tierra como un eje vital para comprender los efectos dramáticos de la violencia, en regiones como la Depresión Momposina la tierra no se puede pensar como un elemento autocontenido e independiente del agua. La tierra y el agua no se deben ver simplemente como un agregado de dos elementos, sino como una

unidad que incide en la configuración de ecosistemas y relaciones económicas, sociales y políticas particulares. Una de esas relaciones es la que se conoce localmente como el “derecho de ciénaga”, que corresponde a un derecho de facto, socialmente legitimado, que permite el acceso a las tierras de playón para su aprovechamiento económico durante el tiempo de aguas bajas (Camacho, 2015).



Vida cotidiana entre la tierra y el agua. Depresión Momposina. 2004.

Aunque el derecho de ciénaga es disputado y su implementación se ha dado en varias ocasiones por medio de la violencia, este mecanismo se encuentra constantemente con una serie de arreglos políticos, institucionales y socioambientales que lo dinamizan. Es así como los pescadores de La Florida resultaron atrapados en una situación sin salida. Por un lado, los terratenientes imponen su propio derecho de ciénaga mediante la violencia y la transformación de los ecosistemas. Por el otro, las instituciones estatales no dan alguna alternativa

alentadora y por el contrario complican el reconocimiento de los derechos de los habitantes de la zona sobre los playones.

Este tipo de disyuntivas marcadas por la violencia del despojo y la incertidumbre nos lleva a pensar en la necesidad de una gobernanza de la tierra y el agua basada en criterios de justicia socioambiental como garantía de equidad y paz. Esta forma de justicia garantiza el acceso y uso de los ecosistemas anfibios a quienes dependen de esos ambientes para vivir, al tiempo que busca aminorar, contrarrestar y anticipar los impactos de un clima cada vez más cambiante y agresivo. En otras palabras, pensar el posconflicto en una zona como la Depresión Momposina demanda considerar una forma de gobernanza ambiental que, como plantea Diana Bocarejo (2018), reconozca las conexiones complejas entre clima, peces, agua, tierra, comida, plantas, gente y otros animales. En últimas, las ideas de restitución y reparación en zonas como la Depresión Momposina requieren de un trabajo colaborativo que apunte a recomponer la convicción de que el futuro de la vida entre la tierra y el agua será mejor.

Referencias

Bocarejo, D. (2018). Gobernanza del agua: pensar desde las fluctuaciones, los enmarañamientos y políticas del día a día. *Revista de Estudios Sociales*, 63: 111-118.

Camacho, J. (2015). Paisaje y patrimonio en La Mojana, Caribe colombiano. *Geografía Ensino & Pesquisa*, 19, 90-100.

Fals Borda, O. (1979). *Historia doble de la costa, vol 1: Mompoxy Loba*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.

Giraldo, M. (2002). *Recursos Pesqueros y Acuícolas. Informe final de consultoría. Programa de Desarrollo Sostenible de la Región de La Mojana*. Montería: FAO-DNP.

La Vía Campesina. (2005). Declaration of the Global Convergence of Land and Water Struggles. Disponible en <https://viacampesina.org/en/declaration-of-the-global-convergence-of-land-and-water-struggles/>

Ojeda, D., Petzl, J., Quiroga, C., Rodriguez, A. C., y Rojas, J.G. (2015). Paisajes del despojo cotidiano: acaparamiento de tierra y agua en Montes de María, Colombia. *Revista de Estudios Sociales*, 54: 107-119.

VIDAS POSIBLES CON EL ATRATO

Natalia Quiceno Toro
Instituto de Estudios Regionales
Universidad de Antioquia
2018

“En el litoral Pacífico colombiano y ecuatoriano el agua es el ámbito de la cotidianidad de sus habitantes e impregna lo que podríamos llamar la oralitura de fábulas, versos y visiones. Las naves son conchas, las gentes cuentan de sus largas travesías en el agua, los canaletes o remos tienen efectos y esencias de seres queridos: la novia es la palanca, el canalete es el padrino”

Nina S. de Friedemann, 1997

Nina S. de Friedemann, en su texto *Las dos orillas del río*, insistió en visibilizar el lugar que ocupa el agua en el pensamiento afroamericano del Pacífico colombiano para tratar de entender el lugar de la oralidad, las materialidades, el paisaje y los relatos no escritos en la reconstrucción de la historia. En la región del Atrato, tanto el río como el agua son mucho más que el hábitat donde transcurre la vida humana. Son sobre todo elementos que se articulan con muchos otros en una compleja red que hace posible la vida y el mismo hecho de poder recordarla.

El paisaje ribereño narra también las experiencias vividas en medio de la guerra. Las heridas no están localizadas exclusivamente en la

experiencia de quienes perdieron la vida, su pueblo, su tierra, a un familiar o incluso a toda su familia, sino que, por el contrario, se hallan también en ciertos ríos que tienen hoy un nuevo cauce, que transportan cuerpos de difuntos nunca encontrados e incluso poco buscados, que reciben grandes cantidades de mercurio a causa de las nuevas modalidades de explotación minera, así como las huellas no tan antiguas de otras olas extractivas que han reacomodado las formas de ser con relación al espacio y a la territorialidad de la región.

En general, la gente atrateña describe los años más fuertes de la guerra entre las fuerzas militares del Estado, la guerrilla y los paramilitares como el tiempo en que el “río se cerró”. Es una manera de contar cómo el movimiento fue totalmente controlado por los actores armados. La llegada de estos actores impuso una lógica jerárquica con pretensiones de unificación. Las órdenes impuestas para permitir o prohibir el tránsito en unos territorios concretos anuló el intercambio y la creación de nuevas relaciones y terminó imponiendo solo dos opciones: acatar la orden o desobedecerla, pero ateniéndose a las consecuencias.

El conflicto armado se recrudeció a finales de los 90 con la entrada de grupos paramilitares por la ruta del bajo Atrato y la región de Urabá desde Antioquia. Con las operaciones militares Génesis y Cacarica, los grupos paramilitares del bloque Elmer Cárdenas oficializaron su llegada a las subregiones del Bajo y el Medio Atrato. En ese tiempo, moverse representaba un peligroso reto al orden impuesto por los armados. El territorio fue marcado con nombres como “el Matadero” y las embarcaciones fueron bautizadas como “rumbo al cielo”. Eran sentencias de muerte inscritas en los lugares y en los objetos con que se relacionaban las comunidades locales en su cotidianidad.

Aunque el horror y el dolor forman parte de la historia de este pueblo, no son los códigos con que ellos mismos se definen ni representan. La espiritualidad, las relaciones entre ríos, la propia gente, los santos y las plantas les han permitido reactivar día a día la fuerza para vivir, a pesar de las ruinas que ha dejado y sigue dejando la guerra. El momento político que vive el Atrato nos habla de la posibilidad de rehacer los lugares devastados por la guerra, de imaginar nuevas conexiones entre la vida y el territorio, para que más allá de las lógicas impuestas por el lucro, el control y la propiedad como único modo de relación seamos capaces de crear otras formas de existencia.

En el año 2016, la sentencia T-622 de la Corte Constitucional reconoció al “Atrato, a su cuenca y a sus afluentes como una entidad, como un sujeto de derechos a la protección, a la conservación, al mantenimiento y a la restauración a cargo del Estado y de las comunidades étnicas”. Muchos han interpretado esta sentencia como un momento histórico en el que el río tiene al fin voz y agencia en el universo del derecho. Como seres humanos, estamos obligados a escucharlo. Los indígenas Embera y las comunidades negras saben que el río habla desde mucho antes de que la Corte lo declarara sujeto de derechos. El Mero y otros seres gigantes que habitan las profundidades de sus aguas pueden manifestarse de muchas maneras para avisar a los atrateños que algo pasa con el río. Las corrientes, los remolinos, las palizadas, las islas que guardan nombres de épocas coloniales, la presencia o la ausencia de peces son, entre otras, formas de diálogo que no comienzan con la sentencia y que deben ser reconocidas. En especial, porque finalmente la vida del río es la posibilidad de que existan muchas otras vidas. ¿Pero qué vida es esa que el Atrato hace posible?

Para enfrentarse al río, para ser en y con el río, hacen falta muchos conocimientos. El conocimiento del viajero que sabe que su trayecto será más complejo sin su *lonche*, su sombrilla y su banco para sentarse, y sin los cuales tendrá que sobrellevar con dificultad largas horas en bote. El conocimiento de los pescadores que entienden los gustos, los movimientos y los tiempos del bocachico, el dentón y la doncella. O que tienen en la memoria los tiempos de las subiendas abundantes y de la presencia de algunas especies que se *apartaron*, como la boquiancha. Saber si el río está subiendo o se está secando. Saber, por ejemplo, que río abajo es el norte y que río arriba es el sur parece una orientación básica que cualquiera puede aprender, pero en realidad son modos de hacer y comprender los paisajes en una relación profunda con el río y con el agua. Conocer y ser con el río es exactamente lo que la gente atrateña ha hecho durante siglos. El río “sin trato” (como dicen algunos al explicar la raíz del nombre desde los bloqueos impuestos por los colonizadores españoles para impedir la entrada de los ingleses) es un río que hoy es tratado de muchas maneras que desafortunadamente no siempre muestran respeto ni cautela por una fuerza tan profunda y poderosa. Saber ser con el río implica reconocer todas las cosas que él hace posible: las vidas en movimiento.

Hacer familia, curar los males, despedir a los muertos y gestionar el territorio se hace en constante tránsito por esa red geo-histórica llamada Atrato. Saber vivir es saber embarcarse. Por esto mismo, si la minería (un oficio antiguo) no limita su ambición de lucro a la fuerza de las personas y permite que las máquinas desvíen el cauce de los ríos y los contaminen con mercurio, o si los ejércitos legales e ilegales bloquean el libre movimiento por el río y hacen de sus aguas un gran cementerio, o si moverse empieza a depender de los recursos del asistencialismo de un Estado que ha hecho del lugar un laboratorio de muerte (Vergara, 2018), la capacidad de escucha de esa voz-río se irá

desvaneciendo, se irá distorsionando y terminará por desaparecer. Esperemos que este nuevo dispositivo jurídico, la T-622 de 2016, active las relaciones de reexistencia entre ríos y personas, y que permita a quienes no sabemos lo que es vivir y ser con el río entender la dimensión del daño ecológico, social y cultural que trae la muerte de una entidad como esta.

Las apuestas de la gente en el Atrato reivindican la defensa de la vida. Y no de cualquier vida. Reivindican una vida que en sus propios términos sea sabrosa, una vida digna donde el agua y el río son protagonistas y posibilitan territorialidades pautadas en el movimiento. Territorialidades que configuran comunidades, pueblos, familias, pero también movimientos sociales, formas de resistencia y maneras alternativas de hacer política.

Referencias

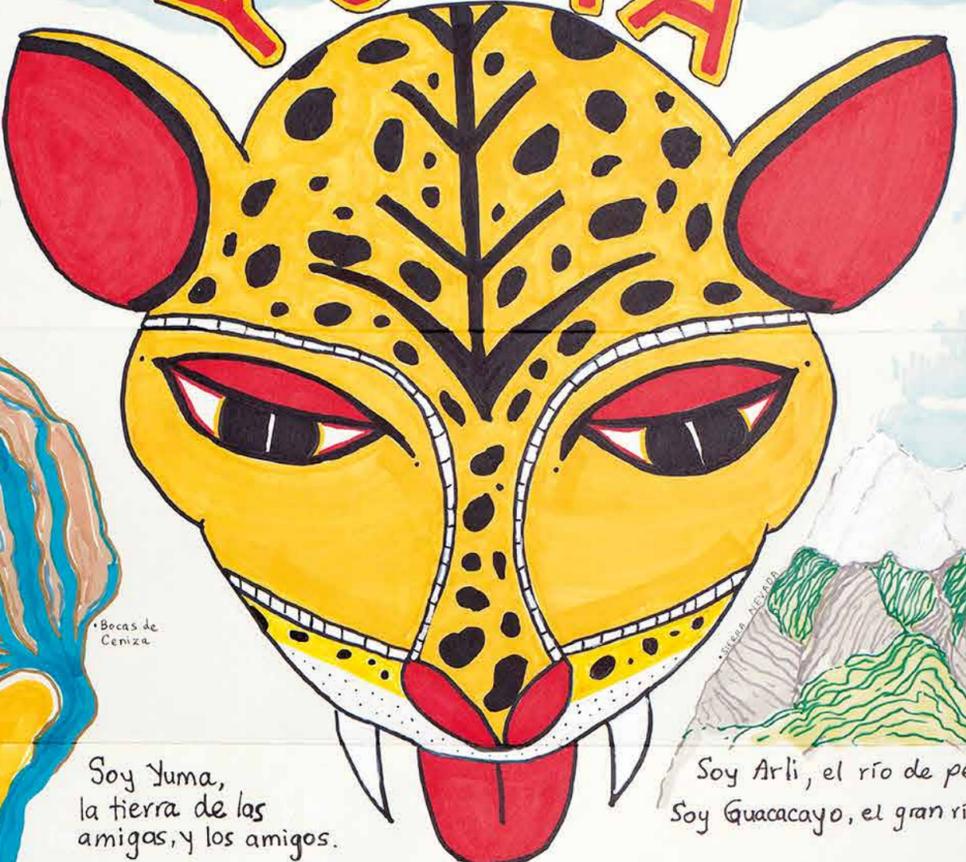
De Friedman, N. 1997. “Las dos orillas del río”. En: Etnopoesía del agua: Amazonía y litoral Pacífico. Universidad Javeriana. Bogotá.

Vergara-Figueroa, A. 2018. Afrodescendant Resistance to Deracination in Colombia. Massacre at Bellavista-Bojayá-Chocó. Palgrave Macmillan.

YUMA

Carolina Caycedo
2018

YUMA



Soy Yuma,
la tierra de los
amigos, y los amigos.

Soy Arli, el río de peces.
Soy Guacacayo, el gran río de tumbas.

Mi cuerpo nace en una pequeña laguna, en donde los páramos forman un nudo y las quebradas se abrazan en una estrella hídrica.

Atravieso con fuerza la Cordillera de los Andes, y fluyo hacia el norte cargando cieno y limo, limpiando y reviviendo los valles y los bosques.

Mi boca tiene mil lenguas que depositan densos sedimentos en el Mar Caribe.

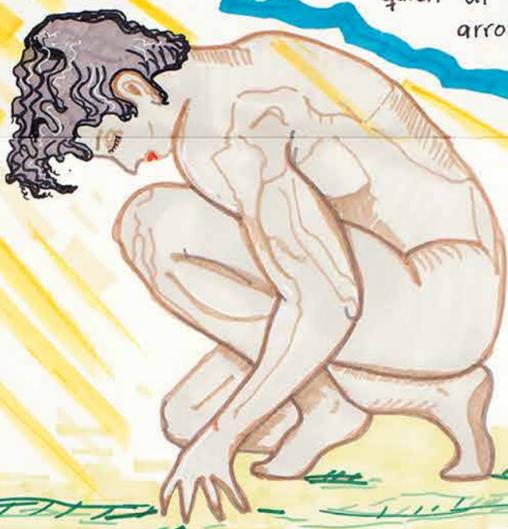
Cerca de mi desembocadura, el Pueblo Tairona fue asolado por Matambo, un gigante que se comía el maíz y los animales.

Desesperados, los Tairona invocaron a Mirtayú, su princesa guerrera, para que detuviera al gigante.

Mirtayú pintó su cuerpo con los colores del amor universal y enfrentó a Matambo, quien al ver tanta valentía se arrodilló ante la princesa, rendido de amor.

Magangué

Tamalameque



Mirtayú también se enamoró de Matambo, porque era el único que podía correr tan rápido como ella.

Los amantes decidieron viajar al sur, remontando mis aguas en busca de una playita para establecer su chagra, y tener buena pesca.

Desde las orillas la gente veía al gigante y a la mujer, y se extendió el chisme que un monstruo había capturado la princesa.

El cacique Yalcón se creyó el chisme, y con sus guerreros atacó la canoa, separando a los amantes, uno a cada lado de mis orillas.

Matambo luchó contra los cientos de Yalcoes, mientras Mirtayú trataba de zafarse.

Puerto Nariño



Pero los Yalcoes
eran buenos guerreros...

... y lograron tumbar a Matambo
enredando sus pies con lianas.
El gigante cayó con tanta fuerza
que del golpe se convirtió
en montaña, en pura roca.

Mirtayú estaba inconsolable con la pérdida de su amor. Aulló y lloró tan fuerte que hizo tronar. Cayeron rayos y centellas. Uno de los rayos de la tormenta la alcanzó, convirtiéndola en montaña también.

Y así duermen los dos amantes, resguardando mis riberas.

Mirtayú yace al oriente, sus pechos son dos montañas que desafían al abuelo Sol.



Matambo yace al Occidente,
tendido boca arriba.

Su perfil sereno saluda a las campesinas y a los pescadores del territorio del Huila.

Si los llamamos con suficiente corazón de pronto, algún día, los amantes despierten...

MATAMBOOOOOOOOOOOOOOOOOOO
MIRTAYUUUUUUUUUUUUUUUUUU

La Jagua

Estrecho del Tuma



CUERPO

EL CUERPO CUENTA: comunicar las memorias de las violencias y las resistencias inscritas en los cuerpos

Luis Carlos Manjarrés
Museo de Memoria Histórica de
Colombia
2018

Ahora sé que lo que realmente produce la guerra es deshumanización, odio y destrucción. Aprendí con el teatro que todos los que estábamos allí guardábamos inmensos dolores, unos por terminar convirtiéndose en victimarios y otros por todo el daño recibido”ⁱ
(CNMH, 2014, p. 61)

“El cuerpo cuenta la guerra, pero no sólo por las marcas sino por las expresiones y prácticas artísticas que interpretan esta guerra que han vivido. Los gestos también cuentan la guerra: llantos, expresiones y movimientos de las manos; cómo se gesticulan las ausencias y los sufrimientos; miradas perdidas durante las conversaciones...”ⁱⁱ
(Conversación del equipo de museología del MMHC, 2016)

El objetivo de este texto es volver la hoja sobre cómo edificamos una red de afecto con el fin de *decir lo indecible y hacer audible lo ya dicho*ⁱⁱⁱ por medio del eje Cuerpo en la exposición “Voces para transformar a Colombia”.

El legado investigativo del CNMH nos anticipó que mientras continúe la guerra seguirán emergiendo nuevas e inimaginables formas de *deshumanizar* al otro. Las investigaciones también nos advirtieron que no

se trata solo de hablar de un antes y un después sino de un *continuum* de violencias, de conquistas y de resistencias. Esto nos permitió preguntarnos: ¿qué le hace la guerra al cuerpo?, ¿qué hace el cuerpo en la guerra? y ¿cómo el cuerpo cuenta la guerra? Descubrimos que sus respuestas son circunstanciales, contextuales y cambiantes.

Sabíamos que para tratar de comprender el conflicto armado a través de un eje como el cuerpo debíamos conocer y reconocer cada historia de viva voz. Gracias a estas voces pudimos ver la multiplicidad de niveles de cada una de estas vidas representadas y que la guerra impactó. También pudimos comprender lo complejo que fue recomponerse, reencontrarse, reinventarse para continuar siendo, para sobrevivir y para volver a ser común-unidad.

Junto con cada una de las 48 personas que trabajamos enfrentamos el horror, pero cada una de ellas nos permitió también recorrer y reconocer los vínculos afectivos y emocionales que conservan de su familiar ausente y/o de sí mismos. Conocimos sus luchas cotidianas, sus sueños y anhelos. Y por encima de todo nos transmitieron esas emociones y motivaciones que hacen posible que continúen resistiendo la vida.

El reto de esta curaduría fue la concreción, sintetizar los nutridos insumos de las fuentes secundarias, las conversaciones individuales y colectivas, pero también aprender a leer sus gestos, entender lo que no se dijo en palabras. Nos preguntábamos cada día: ¿cuál es el énfasis de esta historia?, ¿cuál es su intención?, ¿por qué aceptaron la invitación para participar en este proceso?, ¿cuáles son sus reclamos actuales? Y ¿qué es lo que los cuerpos colectiva e individualmente quieren comunicar?

Comunicar

En su libro *Ser y tiempo*, Heidegger define la comunicación como "co-permitir ver" y añade que ello conlleva a "ser uno con otro". No se trata de transmitir vivencias de un interior a otro, sino de co-encontrarse, de ser 'ser-ahí-con' y entenderse reconociendo la diferencia.^{iv}

La comunicación posibilita el entendimiento de significados y sentidos. Dicha definición alude directamente a la función comunicativa, sensorial y experiencial de los museos. Y justamente eso fue lo que hicieron las víctimas involucradas en este proceso, involucrarse con la curaduría del eje Cuerpo, la exposición y el preguion del Museo de la Memoria Histórica de Colombia como un canal de amplificación de sus voces y sus emociones.

Lo hicieron poniendo como énfasis y denominador común las transformaciones, rupturas y tensiones que se dan en las personas cuando la experiencia de vida es atravesada por la guerra. Para evidenciar que el cuerpo en la guerra se transforma, los daños o impactos causados en el marco del conflicto armado son para los cuerpos un punto de no retorno.

En este aspecto hubo un reto muy importante en términos de la representación: teníamos que dar cuenta de lo sucedido a través de las historias, de cómo han sido marcados los cuerpos por la guerra, equilibrando contextos, intencionalidades y hechos fácticos con la sensibilidad y las emociones de cada uno. Además, teníamos que narrar cómo la violencia también busca desarticular proyectos sociales, que por ser considerados diferentes, indeseables e inconvenientes fueron objeto de persecución, afectando así la posibilidad de una sociedad democrática e incluyente.



Minelia Palomeque. Foto por César Romero para el CNMH.

Para hacerlo, concretamos junto con las organizaciones una narración que agrupó la memoria colectiva, los testimonios, lo contextual, lo sucedido y lo vivido desde las emociones. Privilegiamos los lenguajes artísticos de la memoria ya utilizados como el grafiti y el mural político para el caso de la Unión Patriótica - UP y el tejido para la Organización Femenina Popular – OFP. Fue así como trabajamos guiones sobre las narrativas que deja la guerra, basados en relatos historiográficos, y a la vez buscamos capturar la enorme sensibilidad que vivimos en los talleres de representación que sirvieron de insumo para las obras.

Era de suma importancia evidenciar que la intención de deshumanización recae también en los grupos, pueblos u organizaciones sociales y políticas que fueron afectadas por la violación de los derechos colectivos, la violación de los derechos individuales de

los miembros de los colectivos o el impacto colectivo de la violación de derechos individuales^v. Dado que el cuerpo es en medio de situaciones relacionales, cuerpos en colectivo hace referencia al conjunto de vínculos, prácticas y acciones mediante los que un grupo de personas crean y se sienten parte de un todo y/o de un cierto sentido de comunidad que se arraiga en la identidad y construcción de subjetividades colectivas.

En ambos casos, la comunicación fue principalmente simbólica y representativa, como con los símbolos de la OFP o en la selección de imágenes para el mural de la UP. Con ambos casos debíamos poder dar cuenta de la historia colectiva, no desde los relatos de cada una de sus víctimas ni desde todo lo acontecido con los cuerpos colectivos, pero dejar una constancia contundente de las apuestas actuales como organización y partido político. En el caso de la UP, su compromiso con la paz, y en el de la OFP, con continuar resistiendo y trabajando en el territorio, en lo público.

A partir de esos mensajes, sin despolitizarlos, y a través de líneas de tiempo colectivas representadas en el tejido y en el mural, se comunicó que hay cuerpos, familias, amigos, personas y que cada una posee o poseía unas historias de vida muy ricas y proyectos de vida específicos. Y que cada uno de ellos fue transformado, al igual que su colectividad: que ya no son los mismos, como se puede percibir en el Observatorio de DD.HH. de la OFP o en el proyecto de Memoria Viva de Reiniciar. Son otros por causa de su resistencia al conflicto. Sin la guerra estos cuerpos colectivos no hubieran tenido la necesidad fortalecer sus procesos de memoria y posicionarlos de manera central en su agenda organizativa. Por eso hoy contamos con un legado y experiencia tan rica en conmemoraciones, marchas, plantones, acciones e iniciativas de memoria, que se hace visible en la representación del eje Cuerpo.

Lo mismo ocurrió con los cuerpos biográficos: a través de la historia de vida de cada perfil, el visitante puede “ver” que dicho daño se hizo basado en **la estigmatización, la intolerancia, la eliminación de las diferencias y del disenso político**, que han caracterizado y nutrido por años los engranajes estructurales del conflicto armado en Colombia.

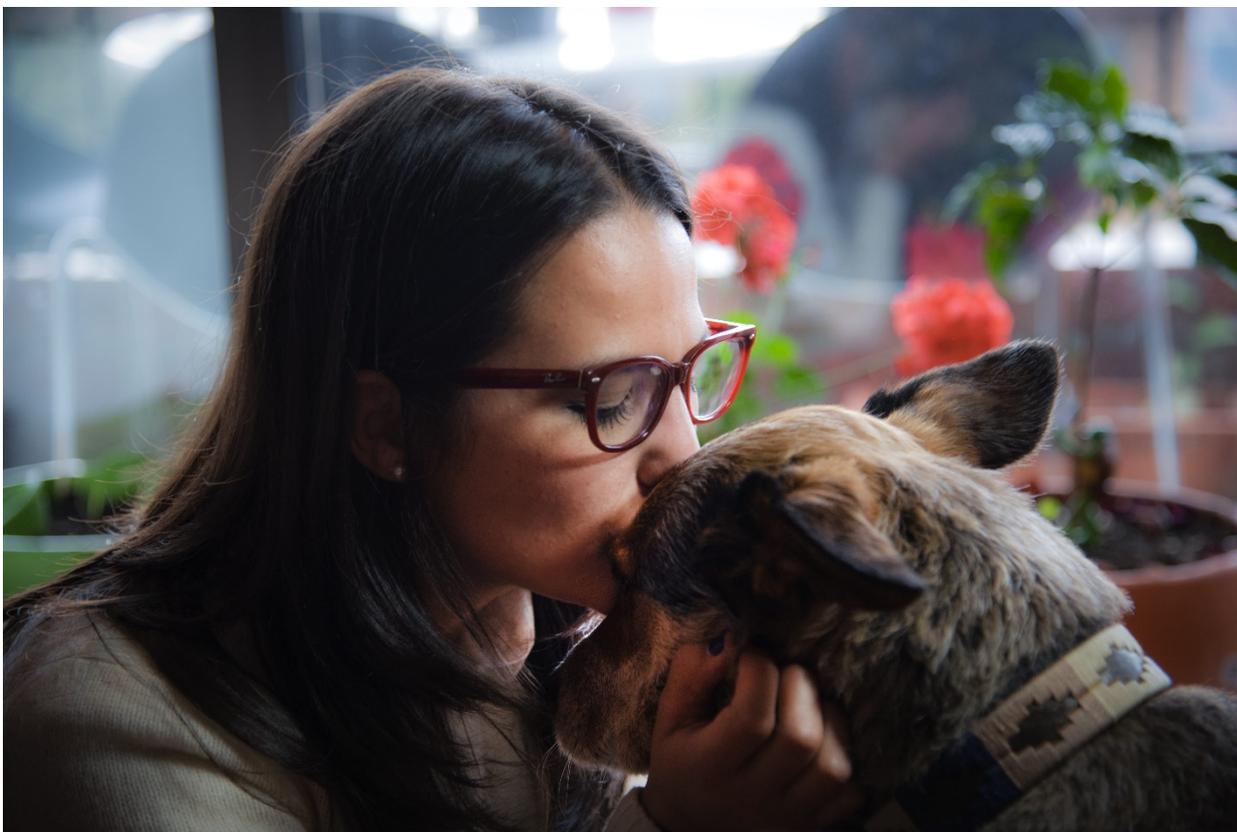
Para comunicar el mensaje, responder las preguntas centrales del eje y hacer visibles las transformaciones que la guerra ocasionó en los cuerpos se seleccionaron doce casos nodales:

Es decir, lugares de interconexión de procesos y relaciones desde los que se puede construir un relato integrador, plural y relacional sobre la guerra. Son casos que nos permitirán construir, visualizar o mostrar la red de relaciones, procesos, territorialidades y estructuras que explican los hitos, los cambios, casos emblemáticos, procesos de resistencia y el día a día de la guerra.
(Riaño, P. 2016)

Para garantizar la diversidad y el equilibrio en la selección de los doce casos nodales se propusieron diez criterios fundamentales que fueron: el tiempo, entendido como la diversidad en la temporalidad y profundidad histórica; el espacio, representatividad regional y territorial; la sedimentación e intersección de violencias, casos que permitieran trazar la relación con aquellas violencias estructurales y procesos históricos que vinculan las dinámicas y estrategias de la guerra; casos que den cuenta de las luchas por el poder locales y la espesa red de relaciones de complicidad, alianza y disputa entre actores armados y no armados, y casos que hacen visibles los repertorios de resistencias y dignidad.

La selección privilegia casos comprometidos con la defensa de la vida, construcción de paz y procesos de memoria que responden o resisten a los repertorios de violencia descrita o que presentan proyectos y aspiraciones presentes y futuras de una sociedad diferente. Este es un elemento crucial de la curaduría, ya que el mensaje principal que se quiere dar es de dignidad, resistencia y resignificación, por lo que cada historia debía contener esto. Se representa en la lucha de Kimy Pernía por preservar el bienestar de su comunidad Embera Katío, en Minelia Palomeque reconstruyendo los cuerpos de la masacre de Bojayá, o en los mensajes de paz y reconciliación que dejan los mellizos García Mugno.

La selección de casos consideró también: diversos grupos poblacionales (género, étnico, etario), identidades sexuales y capacidad/discapacidad, y pluralidad entre perfiles de víctimas reconocidas y anónimas o personas que no estuviesen inmersas en las tensiones políticas, culturales o económicas. Por último, se buscó mantener el equilibrio en la representación al garantizar que los casos dieran cuenta de la victimización de diversos actores armados, cuidando que dicho balance visibilizara los grupos sociales y políticos particularmente afectados por la guerra.



Xiomara Urán. Foto por Daniel Sarmiento para el CNMH.

Es así como en el eje se encuentran narraciones que han tenido visibilización “mediática” como es el caso de Johan Stiven Martínez, Carlos Horacio Urán y Fair Leonardo Porras, con muchos otros que no, como Jesús Pipicano, Lina Palacios y Eduardo Franco. Vale la pena mencionar que ninguno está satisfecho con lo mucho o poco que trascendió en la narración mediática, ya que se basaba en el hecho violento y de carácter noticioso, subordinando su sufrimiento, sus resistencias y sus proyectos de vida a la intención del victimario.

Además, reflexionamos porque ningún esfuerzo mediático o expositivo, incluido este, será suficiente para resarcir el daño que la guerra les ocasionó.

Es importante decir que este ejercicio no se podía realizar a partir de

fuentes secundarias. Nos dimos cuenta de que solo hablando con las víctimas podríamos salirnos de la retícula y de la narración tradicional de la víctima. Hasta que las conocimos y las reconocimos, se pudo construir un nuevo relato en el cual no se limitan a contar su historia únicamente desde el episodio trágico. Sobre sus afectaciones hay informes, documentos y videos, pero el relato sobre su cotidianidad no ha circulado, y este fue nuestro reto: queríamos cambiar el foco, el medio y el canal de comunicación desde el cual relatarlos.

Conscientes de ello, invitamos a participar a los familiares y organizaciones de los doce casos concretos en una actividad planeada por el equipo curatorial, porque que era importante darles rostro a esas narraciones y porque para ellos este sería un paso más para recordar y dignificar a estos sobrevivientes, así como a sus muertos.

Así consolidamos la red de afectos de la que hablamos al principio, cuerpos que permiten comprender que el conflicto afecta a un amplio espectro de la sociedad, que los daños se ocasionan en cuerpos muy diversos y plurales, por diferentes actores armados legales e ilegales, así como por variadas motivaciones e intencionalidades. Los perfiles y la conversación que logramos construir colectivamente fueron con:

- Lina Palacios, profesora, lesbiana y afrodescendiente del Urabá, sobreviviente de violación sexual correctiva a manos de un grupo de paramilitares. Actualmente continúa dictando clases, escribe y describe cómo la escritura ha sido su herramienta de sanación, la comparte y enseña a otras mujeres víctimas de la violencia.
- Representantes del Comité de Víctimas de Bojayá, quienes consideran como sabedora de la comunidad a Minelia Palomeque, mujer con trastorno mental que se quedó en el

templo de Bellavista ese 2 de mayo de 2002, acompañando a los heridos a morir y reconstruyendo los muertos.

- Ñoko Alejandro, Leyder y Dahiana, familiares de Kimy Pernía, así como otros miembros de la comunidad de este líder de los indígenas Embera Katío del alto Sinú, quien fue desaparecido por paramilitares mientras defendía el territorio de la construcción de la represa hidroeléctrica de Urrá I, en el departamento de Córdoba.
- Gladys Fernández, sobrina, y Ludivia Vanegas, compañera de la parroquia del padre Tiberio Fernández Mafla, asesinado y torturado por paramilitares en Trujillo, Valle del Cauca. Durante años, el padre propició el empoderamiento comunitario y el cooperativismo, razón por la que fue estigmatizado.
- Eduardo Franco, deportista parapanamericano, quien siendo paracaidista del Ejército, en plena operación, fue víctima de una mina antipersonal colocada por las FARC-EP.
- *La Papuchina*, mujer trans sobreviviente de paramilitares en Puerto Boyacá, que continúa incomodando y resistiendo.
- Johan Stiven Martínez, joven que desde los dos años inició una cruzada para pedir por la liberación de su padre, secuestrado y posteriormente asesinado por las FARC luego de 14 años de cautiverio.
- Carolina, mujer que ingresó al M-19 desde los 10 años, que hoy pertenece a la Red de Mujeres Excombatientes de la Insurgencia y actualmente trabaja en temas sociales y de memoria.
- Xiomara Urán, abogada que creció en el exilio e hija de Carlos Horacio Urán, magistrado auxiliar del Consejo de Estado desaparecido durante la Toma y Retoma del Palacio de Justicia.
- Luz Marina Bernal, defensora de derechos humanos, artista y

madre de Fair Leonardo Porras, uno de los jóvenes de Soacha presentados como falsos positivos por el Ejército.

- Doña Emérita Mosquera, mujer campesina, trabajadora y madre de Jesús Antonio Pipicano, víctima de desaparición forzada en las escuelas de la muerte de paramilitares en Belén de Andaquíes.
- María Camila García Mugno, diseñadora, y Santiago García Mugno, administrador, mellizos, sobrevivientes del atentado al Club de El Nogal perpetrado por las FARC-EP.

Contar

Esa es la tarea prioritaria de los comunicadores en Colombia y de los investigadores de la comunicación: tejer los relatos en que los que este país pueda verdaderamente reconocerse. Y para ello se torna más que nunca expresiva la polisemia en castellano del verbo *contar*. *Contar significa narrar historias, pero también ser tenidos en cuenta por los otros, y también hacer cuentas*. O sea que en ese verbo tenemos la presencia de las tres dimensiones del comunicar y sus dos relaciones constitutivas: la relación del contar historias o relatos, con el contar para los otros y el ser tenido en cuenta. *Para ser reconocidos necesitamos contar nuestro relato, ya que no existe identidad sin narración y esta no es solo expresiva sino constitutiva de lo que somos, tanto individual como colectivamente. Y especialmente en lo colectivo, las posibilidades de ser reconocidos, tenidos en cuenta, esto es de contar en las decisiones que nos afectan, dependen de la capacidad que tengan nuestros relatos para dar cuenta de la tensión entre lo que somos y lo que queremos ser^{vi}.*

Inspirado en el llamado de Martín-Barbero, los representantes de los perfiles y el equipo del eje nos asumimos como comunicadores por medio del guión de esta exposición. Así surgió el encuentro

“Contémonos: si yo cuento, tú cuentas”, que tuvo como objetivo propiciar un escenario de diálogo que permitiera el reconocimiento y visibilización de las historias de dolor pero también de resistencia y dignidad.^{vii}



Mural de la Unión Patriótica en la exposición *Voces para transformar a Colombia*.

Foto por Luis Manjarrés para el CNMH.

En ese espacio íntimo, de autocuidado, de crear y compartir, se *tejieron relatos*, y ese fue el insumo para producir en colectivo una narración para los visitantes. Una polifonía poética, un diálogo compuesto de múltiples voces que forman un solo cuerpo, para responder estas preguntas centrales del eje desde la singularidad y subjetividad que caracterizan cada perfil, nutriendo la conversación de disenso y

diversidad. La curaduría permite que historias tan disímiles como la de los mellizos García Mugno con la de *La Papuchina* se complementen, que se comprenda que tanto siendo una mujer trans en Puerto Boyacá como unos niños de clase alta en Bogotá se puede padecer el conflicto, y que hay una interrelación de los actores armados que victimizaron a estos individuos, que obedecen a las mismas dinámicas de la guerra, pues el conflicto armado en Colombia es solo uno que afectó a variados sectores sociales y a personas muy plurales.

Fue así como diseñamos un dispositivo museográfico para presentar los casos, relacionados unos con otros. Minelia y Kimy comparten espacio para denunciar el racismo estructural que hizo posible la afectación a sus comunidades, de la misma manera que se encuentran juntas las madres, doña Emérita y Luz Marina, que continúan trabajando por la memoria de sus hijos, así como Xiomara y Johan, hijos que crecieron sin su padre. También hablan de infancias distintas Carolina, Johan y Fair, que comparten juguetes. Incluso hay relaciones más finas como la de Tiberio, sacerdote de Trujillo, con *La Papuchina*, mujer trans, ambos decididos a denunciar, a no quedarse callados y a poner su vida en riesgo por cuenta de la verdad, o Eduardo y Carolina, orgullosos de su pasado y en lugares muy distintos, el primero como soldado del Ejército y la segunda como miliciana del M-19, ambos trabajan por seguir adelante con sus vidas transformadas. Incluso se cierra el dispositivo con la idea del poder de la familia, ese vínculo irrompible que comparten todos.

Dicho dispositivo se nutre de la co-creación con los doce casos y se compone de objetos, fotografías, textos y una pieza audiovisual. Este gran mueble tiene por título *Muchas voces, una conversación* y permite conocer las historias de cada perfil por medio de sus objetos e imágenes. El dispositivo brinda una oportunidad para que el visitante

se acerque a estos proyectos de vida uno a uno y, simultáneamente, pueda visitar la pieza como un todo, una unidad, una conversación y un cuerpo compuesto de múltiples voces y fragmentos. El dispositivo museográfico incluye las pruebas de supervivencia que le mandaban a Johan Stiven cuando era tan solo un niño preadolescente y su padre estaba secuestrado por las FARC-EP, pero también tiene las fotos que Luz Marina Bernal guarda de su hijo, Fair Leonardo, falso positivo acusado de ser parte del mismo grupo que secuestró al padre de Johan Stiven. De esta manera conversan los cuerpos biográficos, sus historias se entretajan para dar cuenta de la inmensa complejidad y diversidad del conflicto colombiano.

El objetivo de la pieza es comprender tanto la magnitud del daño y las afectaciones en los cuerpos como mostrar las prácticas corporizadas de resistencia, memoria y recuperación de la dignidad que han surgido ante los actos violentos y/o de sobrevivir y convivir con la guerra. Lo anterior hace de dichos cuerpos agentes activos de cambio que evidencian lo que dice Sartre: “lo importante no es lo que han hecho de nosotros, sino lo que hacemos con lo que han hecho de nosotros”.

Esto se hace evidente en las historias que se cubren en los perfiles, las historias de resignificación de individuos como Lina Palacios, en la que canalizó todas sus experiencias traumáticas de violencia sexual y ahora hace talleres para ayudar a otras mujeres a sanar las heridas de su pasado, o la de Eduardo Franco, quien tomó el accidente que lo dejó invidente y lo enrutó en convertirse en un deportista de alto nivel que deja en alto el nombre del país en los juegos paralímpicos. La intención de la curaduría fue que los perfiles contaran esas historias, por medio de los textos de los perfiles biográficos y de los objetos que se ven en la pieza. En ese sentido, la representación de las historias se logra por esos tres medios: el lenguaje artístico, los relatos escritos de

cada uno de los perfiles y en las piezas documentales. De esta manera se logra que no solo se cuente una historia de ciertos individuos alejada de los visitantes, sino que la combinación de estos lenguajes acerca al espectador al perfil, le permite interiorizarlo en su contexto y genera empatía con la víctima, hasta comprender que cada una de estas personas podría ser el mismo visitante.

La conversación también hace énfasis en lo que el cuerpo hace para sobrellevar, convivir y sobrevivir en medio de la guerra, un homenaje a las acciones cotidianas de resistencia y de superación de duelo. En palabras de Lina, una de las participantes: “que nuestra voz se escuche, queremos compartir qué hemos hecho para sobrevivir, de seguro es de ayuda para varios de los pasen por el lugar (la exposición)”.



La Papuchina. Foto por Daniel Sarmiento para el CNMH.

Conversar

De la conversación y comunicación constante se respondieron las tres preguntas que se materializaron en propuesta expositiva:

¿Qué les hace la guerra a los cuerpos biográficos?

El conjunto de cuerpos biográficos permite dar cuenta de algunas de las dimensiones del sufrimiento infligido por el actor armado a través de múltiples modalidades de violencia corporizadas en la guerra, donde los cuerpos son deshumanizados, cosificados, animalizados, instrumentalizados, adiestrados, comercializados, desaparecidos, objetivizados, usados como un botín de guerra, etc. Dichos impactos de la guerra sobre el cuerpo de las víctimas hacen que estas cambien, que deban construir nuevos discursos sobre un nuevo sujeto e identidad que se reconoce, reinventa, resiste, sobrevive y lucha. Por consiguiente, el cuerpo en la guerra se transforma dado que los daños causados en el marco del conflicto armado, son para los cuerpos un punto de no retorno. Esto se puede ver con claridad en la historia de todos los cuerpos, la representación muestra principalmente una historia del cambio que sufrieron. Se ven de manera bastante literal las heridas que se les infligieron a los cuerpos: María Camila García pierde una pierna y Eduardo Franco su visión, pero también se da cuenta de la violencia psicológica que han vivido los cuerpos. En la inmensa potencia de Luz Marina Bernal en su lucha por defender los derechos humanos se entiende la cicatriz que le dejó haber perdido a su hijo, al igual que se representa el duelo tan difícil que debió haber pasado Xiomara Urán al no saber por décadas qué había pasado con su padre, desaparecido por el Ejército durante la retoma del Palacio de Justicia, como pudo comprobarse años después.

Esta conclusión se materializa en la representación, al encontrarnos con juguetes y ropa que no se volvieron a usar, trazos en dibujos y palabras que línea a línea, letra a letra, eran un esfuerzo por volverse a encontrar, extensiones del cuerpo que entran a intentar ocupar la ausencia, prótesis, bastones y fotografías de las que nunca se desprenden. Pero por la resistencia que dan estos cuerpos se puede concluir que frente a la intención deshumanizante del actor lo que aflora es la dignidad.

¿Qué hacen los cuerpos biográficos en la guerra?

Los cuerpos que participaron en este nodo, al igual que muchos otros durante la guerra, realizan actos sutiles, visibles, cotidianos y/o heroicos para propender por la protección, supervivencia, resistencia, dignificación, oposición y conmemoración de los hechos violentos de los cuales fueron víctimas. Asimismo, los cuerpos biográficos en su conjunto evidencian la diversidad de estrategias a las que recurren las víctimas para avanzar en su reclamo por la verdad, la justicia, la denuncia y la exigencia de reparación y no repetición. Al propiciar la conversación entre ellos y ellas se evidencia que la persistencia e insistencia son las características más demostrativas de estos cuerpos, donde busca develar los encuentros, tensiones y diferencias entre ellos al afrontar los impactos de la guerra.

En la pieza se ven objetos de maquillaje, símbolo de la persistencia para decir “yo soy”, fotografías de sonrisas actuales porque consienten en que vivir y sobrevivir es su mayor logro, carteles que son un grito continuo de búsqueda para la aparición de un cuerpo, un árbol que evoca el cuidado y conservación de la memoria de ese ser querido, o una imagen que se construye pixel a pixel o mostacilla a mostacilla.

¿Cómo los cuerpos cuentan la guerra?

Los cuerpos biográficos tienen la posibilidad de contar lo desgarrador de la guerra a través de sus marcas corporales y psicológicas. Los cuerpos de las víctimas narran lo sucedido por medio de un relato que se tramita a través de los traumas, los miedos, los silencios, la rabia, la impotencia, la desesperanza, la negación y toda esta complejidad de sentimientos que se originan de la victimización. Pero mucho más importante, estos cuerpos biográficos pueden contar la guerra desde la vida en familia, desde el día a día de la sobrevivencia, o desde las solidaridades y apoyos que encontraron en el camino, de lo que vivieron o de lo que dejaron de vivir y desde lo que fueron testigos.



Eduardo Franco. Foto por César Romero para el CNMH.

Desde luego que se ven cicatrices y marcas sobre la materialidad del

cuerpo, pero lo que más comunica en esta pieza es el silencio: lo que no se dice, lo que no se muestra, es el mensaje más doloroso y esperanzador. Cada una de las personas reflexionó mucho sobre el mensaje de su perfil, sobre el énfasis y sobre cómo no herir, cómo no hacer daño al contar lo que les hicieron. Sin conocer al visitante ellos tuvieron la consideración de no exponerlo al horror.

Las víctimas del conflicto esperan ser genuinamente reparadas y reconocidas. El reconocimiento y la reparación no son términos técnicos vacíos de sentido, cada quien puede comprometerse con la invitación que les hacen las 48 personas con las que se tuvo comunicación directa y constante para condensar estas doce historias. Personas que por compromiso en la transformación del país decidieron participar en el proceso para que nadie más sufra lo que ellos padecieron, para que aprendamos la lección que el horror nos deja, para que por ellos y por los miles de personas que no tienen voz en Colombia se defienda y celebre la diferencia y el disenso.

En este caso es importante resaltar la intención política de estas víctimas, pues su participación se asienta principalmente en ser agentes de cambio en la historia de Colombia. Sus narrativas permiten generar un cambio verdadero en el país para que un conflicto armado como el nuestro no vuelva a suceder. Desde un soldado del ejército, como lo fue Eduardo Franco, hasta una excombatiente del M-19, como Carolina, el mensaje que buscan representar es que todos los colombianos debemos luchar para reconciliarnos con nosotros mismos. Este es nuestro mensaje, altamente emocional.

Este método posibilita, tanto en las víctimas como en los visitantes, pasar de la representación: ¿dónde estoy yo?, a la representatividad: esto o aquello se acerca a mi experiencia. Buscábamos que los relatos

contados por cada caso nodal propiciaran una conversación, señalaran un *iceberg* o propusieran un *insight* en la memoria colectiva que introdujera al visitante a sumergirse y entender por qué pasó y a quién le pasó esto.

Este caso nodal me permite deconstruir la idea de la guerra como algo inevitable, y devela que detrás de cada modalidad de victimización corporalizada hay una intención. Por ejemplo, con *La Papuchina* hay una militancia en una transfobia socialmente aceptada y el actor armado quiere ejercer un control moral en el cuerpo. Esto ayuda a “desaprender” y “desnaturalizar” la violencia y/o devela aquellas prácticas “culturalmente aceptadas” que nutren las violencias y se arraigan en el conflicto armado.

Nos dimos cuenta de que los perfiles posibilitan pasar de la conmoción a la reflexión, orientando a quien visite la exposición a asumir el compromiso de cuestionar y deslegitimar los discursos y prácticas violentas que se mantienen vigentes en la sociedad que cultiva el conflicto armado.

Otras intenciones y discusiones que abre esta propuesta narrativa por casos nodales son:

- Entender que el cuerpo, en el marco de los hechos de violencia y guerra en Colombia, se ha constituido como un espacio en disputa. La guerra sobre el cuerpo ha sido fundamental para perpetuar el conflicto. Esto último se debe a que los discursos violentos han ejercido una violencia simbólica y material sobre la intimidad corporal, dejando huellas y daños significativos e irreversibles en él, con el objetivo de eliminar la diferencia, el disenso, el cuestionamiento y disputarse el poder sobre ellos.

Intención que se profundiza en la OFP, Lina Palacios y *La Papuchina*.

- Ningún cuerpo siente igual, ni vive las modalidades de violencia de la misma manera. La desaparición de Fair Leonardo Porras, de Jesús Antonio Pipicano y de Carlos Horacio Urán responden a dinámicas de la violencia distintas y sus impactos en sus familiares y allegados son disímiles. La experiencia corporal en medio de la guerra es una categoría íntima, velada y subjetiva. Por lo que se entiende que el discurrir de los cuerpos en la guerra es heterogéneo y caracterizado por roles particulares y distintivos.
- Dar cuenta de cómo el cuerpo también es un agente activo que se inscribe en el espacio social y en los cuerpos de otros. Se reivindica la capacidad de los cuerpos para resistir el horror, para organizarse en su contra. De esta manera se expone la complejidad del posicionamiento de los sujetos frente a la guerra. La experiencia subjetiva de cada individuo se representa en los textos que acompañan los perfiles, donde se intenta capturar los contextos en los que sucedió la historia de victimización de cada individuo. En cada relato se explica cómo su subjetividad vive la guerra, desde la inmensa agencia de Johan Stiven, que lo único que quería era volver a ver a su padre, hasta la inmensa vitalidad de un Kimy Pernía, quien defendió los intereses de su pueblo hasta la muerte. Así se denota una complejidad psicológica en cada uno de los individuos en su subjetividad.
- Por último, propiciar una reflexión sobre cómo la violencia es

significada en el presente, cómo la corporalidad comunica o se encuentra con la dificultad - capacidad de decir lo indecible o cómo se construye un relato acerca de las marcas que la guerra ha dejado en la materialidad, en lo simbólico del sí mismo y en las relaciones sociales. Lo anterior se ilustra con mayor detalle en dos nodos que agrupan los casos nodales, que se concretan en narración por medio de diferentes dispositivos museográficos y lenguajes artísticos y testimoniales.

- El primero de ellos es *el nodo de los cuerpos biográficos*, espacio dedicado a ahondar en doce historias de vida marcadas por la violencia y comprometidos con la resistencia, con el objetivo tanto de reivindicar la dignidad, identidad, humanidad y complejidad de la historia de vida como de dar cuenta de la severidad de los daños que se inscriben en sujetos heterogéneos y plurales.
- El segundo nodo está dedicado a *los cuerpos colectivos*, espacio dedicado a narrar de qué manera la violencia también busca desarticular proyectos sociales, que por ser considerados diferentes, indeseables, subversivos e inconvenientes fueron objeto de violencia y persecución, afectando así la posibilidad de una sociedad democrática e incluyente.

Reflexionar

¿El cuerpo es nada?

El cuerpo es nada en sí mismo, es decir, no tiene un significado esencial. Hace falta lo que interpretamos culturalmente para que tenga

un significado. Como lo dice Elizabeth Grosz en el artículo *Cuerpos-Ciudades*, del 2005, el cuerpo es biológicamente incompleto, y si uno se pone a imaginárselo en un vacío sin cultura y sin contexto, es simplemente “una organización concreta, material, animada de carne, nervios, órganos, músculos y estructura esquelética... es indeterminado, amorfo, una serie de potencialidades descoordinadas que requieren activación social”.



Organización Femenina Popular en la exposición *Voces para transformar a Colombia*.
Foto por Luis Manjarrés para el CNMH.

Para que el cuerpo sea “legible” es necesario que una cultura con unas creencias, prejuicios e imaginarios que existen en un momento específico de la historia, un legado o herencia, en un lugar concreto,

lo interprete, lo lea y le asigne un significado, un conjunto de signos y símbolos sociales que conforman un lenguaje estético, verbal, de expresión hacia el otro. “Un marcador de tablero significa una cosa en un salón de clase y significa otra muy diferente en una orgía: todo puede cambiar de significado de acuerdo del contexto”.

¿El cuerpo es todo?

Piedad Bonnet, en su libro *Lo que no tiene nombre*, que escribió después del suicidio de su hijo, dijo:

“La vida es física”. Siempre me gustó ese verso de Watanabe. Y también este de Blanca Varela: “[...] es la gana del alma/ que es el cuerpo”. A pocas horas de su muerte lo que me empieza hacer falta hasta la desesperación son las manos de Daniel, las mejillas por las que pasaba el dorso de mi mano cuando lo veía triste, la frente que besé, tantas veces cuando era niño, la espalda morena de tanto sol. Su singularidad. Su modo de reír, de caminar, de vestirse. Su olor. Una idea absurda me persigue: jamás el universo producirá otro Daniel.

Siempre vendrá, quien me diga que nos queda la memoria, que nuestro hijo vive de una manera distinta dentro de nosotros, que nos consolemos con los recuerdos felices que dejó, Una obra... pero la verdadera vida es física, y lo que la muerte se lleva es un cuerpo y un rostro irrepetibles: el alma que es el cuerpo [...] a continuación escuche, serenamente sus condolencias, las formalidades de la ley, sus agradecimientos anticipados y, el luego, una lista impensada de órganos, que iban mucho más allá, de su corazón, sus riñones, sus ojos.

- *La piel de la espalda.*
- *Los huesos de las piernas.*
- *Y Daniel, mi hijo entrañable, el muchacho de labios carnosos y piel bronceada, se fue deshaciendo con cada palabra mía. La vida es física.”*

La vida se siente en el cuerpo, uno muere con el cuerpo. En cierta

manera el cuerpo es todo. Entonces, si la vida es física, ¿qué sentido tiene si no tenemos el derecho a elegir sobre nuestro cuerpo? Si el cuerpo es nada pero al mismo tiempo es todo, ¿cuál es el límite?^{viii}, se preguntaba Matilda González, en el texto introductorio de la exposición *Machi: cuerpos desconocidos*.

El encuadre de dichos nodos consistió en entender el cuerpo ausente, sobreviviente y presente como el archivo de las vivencias de esos acontecimientos y el lugar de las memorias. Igualmente, se comprende el cuerpo en cuanto organismo, como totalidad física, emocional, sensorial y de agencia, la cual existe y actúa porque hay un sujeto-persona que lo potencia. No obstante, ese organismo no existe de manera fragmentada, sino que forma parte de una red de subjetividades, identidades y vínculos afectivos, sociales y políticos. Aunque no se puede negar la materialidad del cuerpo, es fundamental comprender los procesos sociales y culturales que lo construyen. El cuerpo-materia, cargado de sentidos y contenidos, no puede entenderse sin su dimensión sociocultural y simbólica, que lo define y le otorga identidad. Representar esto es también la intención de la pieza museográfica del inicio, cada uno de los objetos específicos que han dejado las historias de los perfiles biográficos está enmarcado en un momento sociohistórico, por eso nos podemos encontrar con cartas, dibujos como el de Xiomara Urán, libros como el del Padre Tiberio, fotografías y demás objetos. Cada uno contiene una historia que involucra actores políticos y armados, paramilitares, agentes del Estado y guerrillas.

El cuerpo, entonces, es depósito de normas, esquemas y símbolos culturales: se inscriben en él reglas de comportamiento, se le ubica en el espacio social, se le diferencia en relación con el género, la edad, el fenotipo, etc. Estos procesos de clasificación y valoración del cuerpo

pasan por la asignación de categorías, móviles, circunstanciales y contextuales, dadas por los sujetos-cuerpos que interactúan entre sí. Además, esta valoración está condicionada por quien valora y está influenciada por las figuras de poder y represión presentes en torno al cuerpo. Las categorías sociales son muy palpables en estos cuerpos biográficos. Por medio de un perfil como el de *La Papuchina* se representa el inmenso rechazo que existe en el conflicto hacia lo diferente, hacia lo que no se ajusta a lo normativo. La apuesta de la curaduría es que se entienda que esas son precisamente las dinámicas del conflicto: cómo la violencia sexual que sufrió Lina Palacios o el genocidio contra los integrantes de la Unión Patriótica se enmarcan en relaciones de poder que necesitaban de la violencia para subsistir.

Es así como los nodos de la exposición se centran en los repertorios de violencia visibles en el conflicto armado colombiano que implican una interpretación particular del cuerpo dadas unas condiciones contextuales y relacionales específicas, con las cuales se busca no solo infligir sufrimiento sino también despojar a las personas de su dignidad y humanidad mediante el trato brutal y degradante inherente a tales acciones.



Lina Palacios. Foto por María Durán para el CNMH.

En este escenario, las prácticas como la tortura, la violencia sexual, la desaparición, las masacres, el secuestro e incluso el entrenamiento de los combatientes, buscan el borramiento del sujeto, que a la vez implica que el cuerpo se escinda del sujeto y se convierta en un mero objeto de la represión (Aranguren, J. 2016). Dicha intención de separación del sujeto-cuerpo es lo que se entiende por deshumanización. Pero la intención de deshumanización de los perpetradores no resulta efectiva dados los procesos conmemorativos de dignificación, resistencia y reivindicación que impiden el olvido de esta víctima. La memoria restituye su humanidad. El ejemplo de la Unión Patriótica es evocador, pues el mural que representa su historia da cuenta de los muertos, de la estigmatización que significó la muerte de sus miembros. Se ve a Bernardo Jaramillo siendo victimizado, pero al mismo tiempo alzando el brazo para luchar en contra de la guerra y asegurar que el cuerpo

resiste. Las ilustraciones muestran a las mujeres que se integraron a la lucha popular, apelando a la emocionalidad del visitante; la potencia de esta obra se explota en la inmensa emocionalidad que genera comprender que estos individuos fueron asesinados precisamente por luchar por un país distinto.

Los nodos también hacen énfasis en lo que el cuerpo y los cuerpos hacen para sobrellevar, convivir y sobrevivir en medio de la guerra. Son un homenaje a las acciones cotidianas de resistencia y de superación de duelo.

Ahora queda evaluar si los dispositivos museológicos y de representación del eje Cuerpo para el guion museográfico del Museo de Memoria Histórica de Colombia comunicaron, contaron y propiciaron la reflexión sobre el mensaje central que este proyecto plantea: que la estigmatización, la intolerancia, la eliminación de las diferencias y del disenso político hacen parte de las dinámicas del conflicto armado en Colombia. Además, si con la activación de este mensaje los visitantes comprendieron los mecanismos empleados para justificar y naturalizar las violaciones a los derechos humanos y los crímenes de lesa humanidad, y si también concibieron los daños y los impactos causados en las víctimas y la sociedad colombiana. Por último, si reconocieron en sus vidas cotidianas las creencias, las ideas y los valores sociales que construyen y reiteran los estereotipos, la discriminación, la intolerancia, la estigmatización y la violencia, con el fin de quitarle a la guerra su apariencia de normalidad.

Tendremos que verificar si logramos que los asistentes concluyeran por cuenta propia que la paz y la democracia residen en el reconocimiento de la diferencia, el disenso y la diversidad en todas las interacciones, para lo cual es fundamental demostrar los beneficios de

una sociedad que valore la diferencia, la pluralidad y luche contra la injusticia y la desigualdad.

ⁱ CNMH (2014). Narrativas de vida y de memoria, Cuatro aproximaciones biográficas a la realidad social del país. Bogotá: Dirección de Museo - CNMH, 2014.

ⁱⁱ Relatoría Interna Eje Cuerpo. Página 13. Documento no publicado

ⁱⁱⁱ BELLO, M. (2017) <http://www.centrodehistoriahistorica.gov.co/noticias/noticias-cmh/decir-lo-indecible-o-hacer-audible-lo-dicho>

^{iv} RESTREPO, M. (2003, Agosto – Septiembre), “Comunicación, filo de la organización”, en Revista Razón y Palabra [En línea], núm. 34, disponible en <http://www.razonypalabra.org.mx/antiores/n34/mrestrepo.html>, recuperado: 10 agosto de 2015

^v UARIV, Unidad de víctimas <http://www.unidadvictimas.gov.co/es/%C2%BFqu%C3%A9-es-la-reparaci%C3%B3n-colectiva/203>

^{vi} BARBERO, J.M. (2005) Poner a este país roto a comunicar. Javeriana. Bogotá

^{vii} Encuentro de cuerpos biográficos; dialogo se llevó a cabo en la ciudad de Medellín los 3, 4 y 5 de diciembre del 2017.

^{viii} GONZALEZ, M (2018) Texto introductorio La Machi cuerpos desconocidos. Bogotá.

**COMPONER/
DESCOMPONER
UNA PIEZA:
¿cómo darles rostro
a las víctimas?**

Claudia Marcela Velandia
Museo de Memoria Histórica de
Colombia
2018

Joaquina Centeno, de Marbel Sandoval, es un libro que narra la historia de la desaparición forzada de un hijo y la constante búsqueda por parte de su madre. Ese libro nos permitió construir una imagen y una representación de lo que significaba perder un hijo y enfrentarse a la inconsolable incertidumbre de su paradero. Con la narración pudimos imaginar poco a poco de qué color eran los ojos de Joaquina, cuál era su mirada y cómo expresaba su dolor. Cada detalle y palabra leída nos permitió reconstruir y conectarnos con lo que significa la desaparición forzada, sus impactos, las afectaciones en su núcleo familiar y en el entorno. Esta propuesta narrativa logró contar la desaparición a través de la creación de personajes y la construcción de una historia compuesta por distintos elementos, como el uso de gestos, detalles, contextos y situaciones que conectan la historia con el lector y transmiten este hecho doloroso.

Mientras leíamos el libro, dentro del equipo del eje Cuerpo nos preguntábamos cómo darles rostro a las víctimas del conflicto armado a través de objetos, imágenes y sonidos que contaran el dolor, pero

también la historia de vida que se encontraba detrás. En primer lugar, tuvimos que comprender que lograr la representación de las víctimas y amplificar su voz significaba utilizar diversos lenguajes que permitieran representar y evocar este tipo de sentimientos, daños y afectaciones. Como primera aproximación al proceso investigativo, nos desligamos de las imágenes que los medios de comunicación proyectan de las víctimas: imágenes de cuerpos inertes, ríos de sangre, y en algunas ocasiones rostros con expresiones dolientes, miradas perdidas que evocaban silencios ensordecedores, acompañadas de titulares nefastos sobre el número de muertos, heridos, secuestrados o desaparecidos, señalando o buscando además a los responsables de tan macabro hecho. Ese tipo de imágenes se reproducen reiteradamente en periódicos, y con el pasar del tiempo parecen formar parte del paisaje nacional sobre el conflicto armado, se normalizan entre el común de las personas. Por lo tanto, representar a las víctimas significaba abstraerse de usar imágenes estereotipadas que revictimizan y no dan cuenta de los daños, afectaciones y consecuencias que sufren las personas que estaban detrás de la cifra.

Entonces comenzamos por aproximarnos a sus historias a través de la revisión de libros, archivos, videos, fotografías, obras de arte, objetos y otros elementos que nos permitieron acercarnos a conocer quiénes eran, cuáles eran sus gustos y pasiones, qué sueños quedaron truncados, cómo son actualmente, cuáles han sido las redes de apoyo familiares, sociales y afectivas que los han acompañado en procesos como el duelo, pedidos de justicia y procesos de resistencia. Poco a poco fuimos construyendo, con distintos elementos, partes de sus historias, pero aún no lográbamos dilucidar cómo representarlos en la exposición.

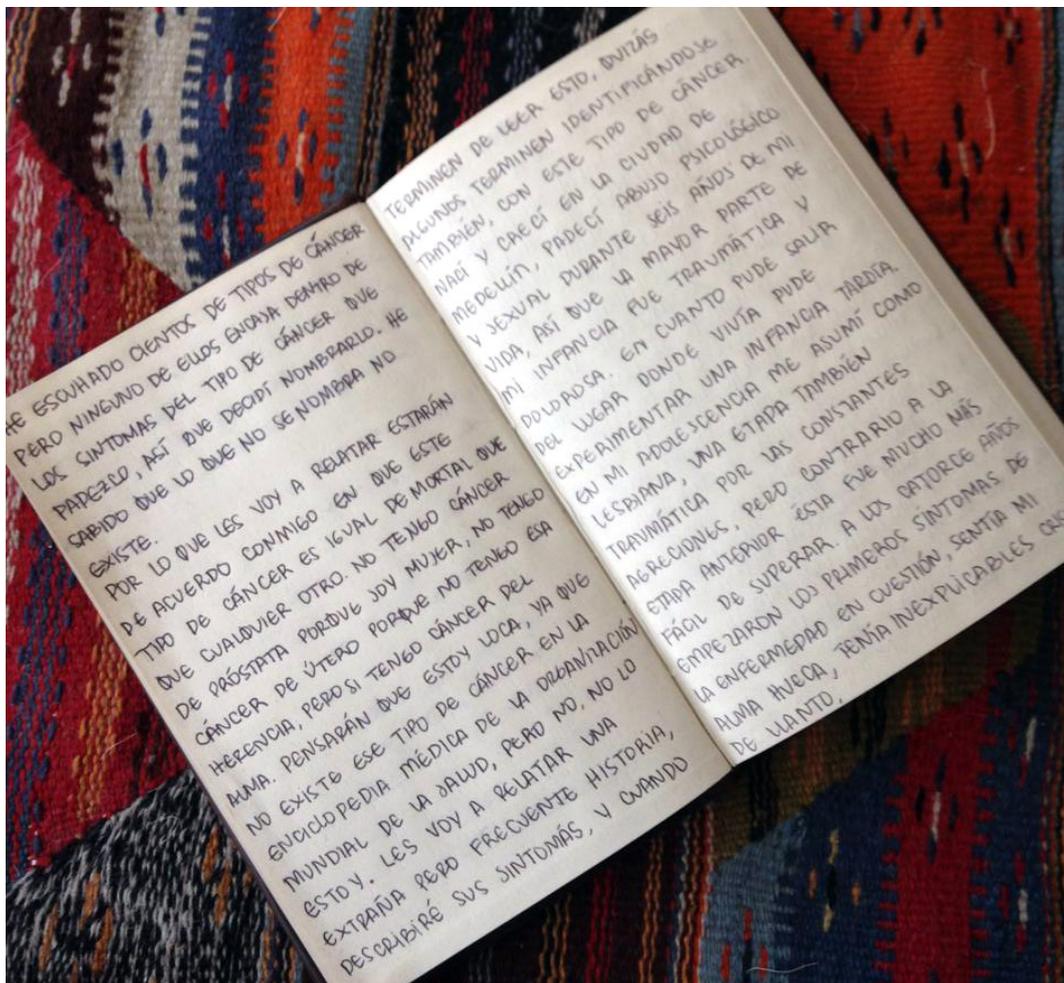


Imagen 1. Fragmento del diario de Lina Palacios.

El proceso de investigación buscó **dar cuenta de la diversidad y pluralidad de las víctimas**. Esto significó reconocer que estas personas provenían de distintos lugares, los habían violentado en distintos tiempos, que los responsables no eran solo uno, sino que provenían de diferentes grupos armados con distintas motivaciones. Que los daños ocasionados a sus cuerpos les habían dejado marcas, cicatrices físicas, emocionales y psicológicas difíciles de borrar, y que ninguno de ellos sufría de la misma manera. Después de lo sucedido nunca habían vuelto a ser los mismos, algunos habían transformado su dolor en ejemplo de resistencia y dignidad y otros habían decidido no resistir más.

Lina Palacios, Minelia Palomeque, Kimy Pernía, Tiberio Fernández, La Papuchina, Eduardo Franco, Carolina, Johann Stiven Martínez, Jesús Antonio Pipicano Mosquera, Fair Leonardo Porras, Carlos Horacio Urán, María Camila y Santiago García. Cada una estas personas con nombre y apellido llevan consigo una historia de vida, cargada de sentimientos, emociones, recuerdos y experiencias que nos permitieron contar y validar su representación a través de un trabajo conjunto de constante retroalimentación. La elaboración de sus historias y la selección de objetos estuvo mediada por distintas situaciones dadas a partir de las revisiones de investigadores del Centro Nacional de Memoria Histórica, quienes nos recomendaron revisar y corregir los contenidos propuestos porque en algunas ocasiones utilizábamos imprecisiones en el lenguaje que podrían revictimizar o no conseguíamos transmitir con ciertos objetos lo que los participantes de las piezas nos compartían. Esto nos llevó a repensar, componer y descomponer continuamente el proceso curatorial que nos permitiera traducir y poder representar a través de distintos lenguajes lo que ellos han vivido y sentido.

¿Por qué una pieza audiovisual y una composición de objetos y textos?

Cada historia nos llevaba a profundizar en otras historias. La fuerza narrativa de los objetos que nos compartían nos permitía entender que estos contaban una parte de su vida pero que se conectaban con otras historias de personas que habían vivido lo mismo en diferentes momentos. Buscamos que cada uno le contara al visitante quien había sido Kimy Pernía, por qué era importante para su comunidad y que tenía en común con Lina Palacios, quien actualmente dicta talleres de escritura curativa para sanar el dolor con otras mujeres también violentadas. La decisión de juntarlos en una sola pieza permitía

profundizar en una historia de vida, conocer sus cotidianidades, dolores, sufrimientos, formas de resistencia, procesos de lucha y a la vez conocer en su totalidad a los demás perfiles que integran la pieza, quienes en su conjunto nos permitieron reconocer una parte del universo de las víctimas del país.



Imagen 2. Topo Gigio de Fair Leonardo Porras que conserva Luz Marina Bernal

En el camino las preguntas sobre *qué le ha hecho la guerra al cuerpo, cómo cuenta el cuerpo la guerra y qué hace el cuerpo en la guerra* no fueron fáciles de responder. Nosotros, como investigadores, no solo no hemos vivido de manera directa el conflicto, sino que en el proceso investigativo no logramos responderlas. Entonces propiciamos un encuentro que permitió que cada una de estas historias se conocieran entre sí a través de la conversación, pues sabíamos que los textos y los objetos eran insuficientes para reconocer las marcas, los dolores y afectaciones dejados por el conflicto armado. Esta conversación nos permitió descubrir otros elementos representativos.

A través del diálogo y en el intercambio de experiencias se evocaron emociones, recuerdos y sensaciones entre los participantes. Por ejemplo, Xiomara Urán, hija de Carlos Horacio Urán, quien fue asesinado luego de salir del Palacio de Justicia, reconoció parte de su historia en Johann Stiven, hijo de José Libio Martínez, secuestrado y asesinado en cautiverio, y el mayor Alejandro Domicó, en representación de la comunidad Emberá, resaltó el valor de resiliencia de Lina Palacios, víctima de violencia sexual.

Con la palabra se logró encontrar la conexión narrativa entre los objetos y textos propuestos. Los gestos, movimientos y sensaciones, como componentes corporales que acompañaron la conversación de cada uno de los participantes, permitieron componer esta pieza museográfica con diversos elementos que representan particularidades, tensiones y conexiones entre las historias. Sin embargo, ¿logramos comunicar el mensaje central?



Imagen 3. Labial mágico de La Papuchina.

Retos, dilemas y tensiones en las representaciones. Comunicar el mensaje central

Dentro del proceso curatorial, como equipo nos enfrentamos a importantes retos y a inquietantes dilemas sobre la representación. Lo anterior expone una pequeña parte del proceso investigativo y del producto final que se montó y expuso en la Feria Internacional del Libro de Bogotá. Aquí, sin embargo, esbozamos algunas de las complejidades de la representación:

Dilema de la representación del hecho violento: ¿Cómo representar la violencia sexual?

Entender lo que significó para alguien el ser violentado física y sexualmente es imposible. El relato, además de ser gráfico y crudo, nos sacudió y evocó distintas emociones y sensaciones que son difíciles de olvidar. La violencia sexual es difícil de describir y de representar. No tiene nombre el dolor que se debe sentir. Repetir lo sucedido constantemente conlleva a una revictimización y a transmitir el mensaje que quisieron dejar los responsables. Entonces: ¿cómo representar el dolor y las secuelas dejadas sin generar un impacto psicológico sobre quien la vivió y quien está leyendo u observando la pieza?, ¿cómo representar lo indecible? Centrar la representación en el hecho violento implica desconocer su proceso de resistencia y la reconstrucción de su identidad, es desconocer que Lina Palacios tenía una vida antes y después del conflicto y que transformó lo sucedido. Nos enfrentamos a una cuestión ética sobre la representación cruda y literal de la deshumanización, evitando el protagonismo de los victimarios. A través de objetos, como el diario de Lina (véase imagen 1), buscamos contar lo sucedido desde su voz, sin desconocer la responsabilidad de los actores armados, pero situando el valor del relato de Lina como elemento representativo, potencializando su voz e identidad a través de lo que iba narrando.

Dilema de la representación a través de objetos

¿El objeto en sí mismo es un contenedor de emociones?, ¿da cuenta de la historia de vida? Reconocemos que un objeto en sí mismo adquiere valor con la historia que se narra a partir de él. Por ejemplo, el significado de los juguetes de Fair Leonardo para Luz Marina solo es comprendido cuando ella cuenta lo que le había pasado al Topo Gigio, uno de los peluches favoritos de Fair Leonardo (véase imagen 2), y por qué aún lo conserva. O el valor del labial mágico para La Papuchina (véase imagen 3), el que usó por primera vez cuando decidió transitar

de género a sus 16 años. Sin embargo, sabíamos de las limitaciones de seleccionar y situar un objeto u otro, ya que de eso se trata la representación: lograr traducir el o los sentidos y significados a través del objeto, lograr imprimir la esencia del dibujo realizado por José Libio Martínez (véase imagen 4) para su hijo Johann Stiven. Optamos entonces por el tipo de representación donde dejamos a juicio del visitante y del público su potencial comunicativo y su fuerza narrativa. Quisimos dejar de lado otros referentes representativos, como el relato testimonial de la víctima que se para frente a una cámara con un fondo blanco y narra lo sucedido. A riesgo de reconocer nuestras limitaciones, decidimos apostarles a los objetos, las fotografías e imágenes en movimiento como elementos que permiten apelar desde la cotidianidad y desde lo que nos conecta, que evocan los recuerdos, sensaciones, olores y emociones como la forma más primitiva del sentir y ser humano.



Imagen 4. Dibujo hecho por José Libio Martínez para su hijo Johann Stiven
Martínez

Retos de las validaciones ¿Realmente me siento representada?

El trabajo curatorial estuvo mediado por la participación de las personas que aparecen en la pieza y de sus familiares, que de manera continua hicieron parte del proceso investigativo. Con sus aportes y valoraciones permitieron co-construir y repensar la pieza museográfica en distintas etapas, desde la construcción de sus historias de vida hasta la selección de los objetos. Esto significó para el equipo curatorial integrar sus visiones y percepciones de manera que se lograra establecer un equilibrio entre lo que se pretendía representar desde el ojo investigativo y lo que ellos habían vivido. En distintas ocasiones, la pieza se descompuso y recompuso como un ejercicio de constante aprendizaje, puesto que no pretendíamos recrear sino interpretar los momentos que de manera íntima nos compartieron, poder transmitir y lograr de distintas maneras que ellos se sintieran representados. Cada uno nos impuso retos: descolocarnos de nuestras visiones y percepciones de las palabras e imágenes sobre las víctimas para comprender lo que nos querían transmitir, llevándonos a lugares y situaciones de interpelación y reflexión. Dejamos a la valoración de los participantes si realmente logramos o no representar sus inquietudes, sueños y expectativas en el montaje museográfico de la pieza.

Reflexión final. Una pieza museográfica en constante construcción

En este texto intentamos describir de manera general cómo fue el proceso investigativo y cuáles fueron los dilemas y retos curatoriales a los que nos enfrentamos cuando nos preguntamos cómo darles rostro a las víctimas del conflicto armado en Colombia. No queremos caer en pretensiones de establecer conclusiones o hacer cierres sobre lo que significó para nosotros hacer parte de este proceso. Las preguntas siguen abiertas. Lo que le hace la guerra al cuerpo es algo inacabado, en constante construcción y reinterpretación, como la memoria histórica que se encuentra en movimiento, cambio y transformación. Esta pieza museográfica todo el tiempo busca reinventarse, destruirse y recomponerse: los objetos no buscan ser estáticos y quedarse permanentes en el Museo. Las historias de dolor, deshumanización y resistencia que se representan no siempre serán las mismas. Los relatos se nutren de los visitantes y espectadores directos, quienes no solo reciben el mensaje, sino que buscan reescribir sus propios relatos sobre la guerra y la paz, reconocer al otro como diferente e igual. Ahora el reto está en los visitantes, que tienen la decisión y la capacidad de darle continuidad o no a esta pieza.

REPRESENTANDO COLECTIVOS: los retos de la reparación simbólica

Lina Pinzón
Santiago Llanos
Centro Nacional de Memoria
Histórica
2018

La representación con el fin de recordar y rendir homenaje no es un esfuerzo nuevo. Pirámides, obeliscos, esculturas, monumentos y templos se han levantado a lo largo y ancho del mundo para recordar las hazañas de quienes desafiaron el curso de la historia. Y aunque muchos de estos espacios monumentales se hicieron para plasmar victorias, en esta ocasión queremos entablar un diálogo sobre lo que ha sido darle la voz y representar colectivos, también empeñados en cambiar el curso de la historia, pero que no han sido vencedores sino víctimas del conflicto armado interno que sucede en Colombia desde hace décadas. Las víctimas, individuales o colectivas, tienen derecho a conocer la verdad sobre los hechos de violencia, que se haga justicia en sus casos y a ser reparadas.

Una jarra que se rompe

El primer paso para reparar es reconocer los daños que se causaron con ocasión del conflicto armado interno, pues estos son los que nos indicarán la manera idónea de hacerlo. Por eso, plantearse las preguntas “¿qué es el daño?” y “¿qué tipos de daños existen?” es el

inicio para pensar en las formas de reparación. El daño es un concepto que tiene diversas interpretaciones pero que mantiene dos partes clave: las afectaciones, entendidas como las acciones perjudiciales y los sujetos sobre quienes recayeron, y las consecuencias, en las que se encuentran los sujetos que causaron el daño y su grado de responsabilidad.

Es necesario tener en cuenta que el daño no es el hecho en sí mismo. Frente a un único hecho pueden existir diversos daños. Para entenderlo podemos utilizar un ejemplo simple: si se rompe la jarra de leche que iba a ser usada en la comida de mi familia, este fue el hecho: se rompió la jarra y se regó la leche, pero se generan varios daños: ya no tendremos una jarra para servir; debemos responder por la pérdida de la jarra y de la leche y nuestra familia ya no tendrá la leche. Ante un solo hecho se generaron varios daños y, en este caso, no solo para el sujeto que tiró la leche, sino también para las personas a su alrededor.

Como un solo hecho puede tener varios daños, podemos establecer ciertos criterios para la caracterización del daño. En primer lugar, encontramos las causas: ¿tiré la jarra intencionalmente o la puse en un lugar inestable y se cayó? Es decir, el daño fue resultado de mi acción (romper la jarra) o de mi omisión (dejar la jarra en un lugar en el que se pudiera caer fácilmente). Luego encontramos los impactos: ¿era lo último que quedaba de leche o podemos abrir otra bolsa? Esto diferencia si vamos a pasar un día sin leche o simplemente sacamos otra bolsa. Y por último las personas afectadas: ¿la bolsa era para mí solo o era para toda mi familia?, ¿alguien más intervino en la serie de errores para que tumbara la jarra de leche o fue solo mi culpa?

Hay que tener en cuenta la diferencia entre los daños materiales o patrimoniales y los daños inmateriales o extrapatrimoniales. En el primer caso, el daño material, que se concreta en la pérdida de la leche y de la jarra, es fácilmente valorable: se perdieron un litro de leche y una jarra, que tienen un costo determinado en el mercado. En el segundo caso, el daño inmaterial: la pérdida de la leche me generó un espacio de hambre que me hizo sentir mal. La valoración de este daño es más difícil, pues no es algo que podamos cuantificar, pero es algo que pasó.

Así como diferenciamos entre daño material e inmaterial, se puede diferenciar entre el daño individual y el colectivo. En el primer caso, si solo yo iba a tomar leche es más fácil identificar el afectado y reunir las pruebas para demostrar el daño que se generó: me quedé una noche sin leche. En el segundo caso, el daño colectivo, podemos suponer que la leche iba a ser usada para una reunión familiar: aquí cuesta más identificar quiénes se vieron afectados por la falta de leche, pues no sabemos si todos tomaban leche, qué cantidad tomaban o si iba a ser su única comida.

En el marco normativo colombiano se han identificado las siguientes condiciones para que se considere un daño colectivo en el marco del conflicto armado:

- El daño ocasionado por la violación de los derechos colectivos. Siguiendo con el ejemplo, podemos decir que este daño se ocasiona cuando no podemos acceder a tener leche y eso impide que podamos tener nuestra reunión familiar.
- La violación grave y manifiesta de los derechos individuales de los miembros de los colectivos: Si varios miembros de mi

familia intentan ir a la tienda a comprar leche y se les niega por ser parte de mi familia estaríamos hablando de un daño independiente del individual, porque está afectando de manera sistemática al colectivo, es decir, a mi familia¹.

- El impacto colectivo de la violación de derechos individuales: Por último, pensemos un escenario en el que al encargado de comprar toda la leche para la reunión no se la venden y la reunión no se puede hacer por ese motivo. Esto ya no implica una afectación sistemática hacia las personas de un colectivo sino las consecuencias que tiene el daño a un solo individuo sobre el colectivo.

Reparando la jarra

Una vez hemos caracterizado el concepto de daño podemos darle paso a la reparación, que también puede ser individual y colectiva, lo que implica distintas acciones y alcances. La reparación colectiva busca mitigar los daños e impactos ocasionados por el conflicto armado en un grupo, comunidad u organización social y política, por medio de la implementación de medidas o acciones de reparación que se encuentran enmarcadas en las siguientes categorías: i) restitución, ii) indemnización, iii) rehabilitación, iv) satisfacción y v) garantías de no repetición. Para el caso de los colectivos, esta reparación busca llegar a las dimensiones sociales, económicas, simbólicas y emocionales de cada uno de los casos.²

¹ En el artículo 152 de la Ley 1448 se establece los sujetos que pueden ser reparados colectivamente: 1. Grupos y organizaciones sociales y políticos; 2. Comunidades determinadas a partir de un reconocimiento jurídico, político o social que se haga del colectivo, o en razón de la cultura, la zona o el territorio en el que habitan, o un propósito común

² En Colombia, las medidas de reparación colectiva son creadas en escenarios de justicia transicional y se dan a través de dos vías: i) una sentencia -bien sea de un juez de Justicia y Paz, Restitución de Tierras o del Consejo de Estado-, o ii) un plan de reparación colectiva expedido por la Unidad de Atención y Reparación Integral a Víctimas. La ley 1448 de 2011 creó a la Unidad de Atención y Reparación Integral de Víctimas, como coordinadora del sistema para la reparación. Dentro de esta ley el artículo 151 estableció la creación del Programa de Reparación colectiva, dirigido a comunidades, grupos y organizaciones sociales y políticas que haya sufrido violaciones graves y manifiestas de los derechos individuales de los miembros del colectivo, o un impacto colectivo por la violación de derechos individuales.

Dentro de la reparación colectiva, las medidas de satisfacción son aquellas acciones tendientes a reconocer y enaltecer la dignidad de las víctimas por medio de la reconstrucción de memoria y la reparación simbólica, a partir sus relatos y sus iniciativas en torno a lo simbólico. En este sentido, las medidas de satisfacción no solo están dirigidas a las víctimas sino a la sociedad en general, y buscan garantizar que los hechos no vuelvan a repetirse y que se fortalezcan la democracia y la inclusión en un país pluriétnico y multicultural.

En ese contexto actúa el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH), una entidad creada por la Ley 1448 de 2011 que tiene como misión contribuir a la reparación integral y al derecho a la verdad del que son titulares las víctimas y la sociedad en su conjunto. Esta contribución se hace a través del cumplimiento del deber de memoria que tiene el Estado colombiano frente a las violaciones de Derechos Humanos en el marco del conflicto armado. Con todo esto se busca aportar a la construcción de la paz, la democratización y la reconciliación. Con este propósito, entre muchas otras acciones, el CNMH creó el Grupo de Trabajo de Respuesta a Requerimientos Administrativos y Judiciales Orientados a la Reparación Integral y Colectiva de las Víctimas del Conflicto Armado Interno³ (en adelante Grupo de Reparaciones), con el objeto de liderar la implementación de las medidas de satisfacción de su competencia,⁴ buscando la articulación entre las distintas áreas de la entidad.

Algunas de las medidas de satisfacción que son implementadas por el CNMH implican procesos de representación como respuesta a casos de reparación colectiva y enfrentan retos sobre la

³ El grupo se creó a través de la Resolución 146 de 2014 expedida por el CNMH

⁴ Esto implica que no todas las medidas de satisfacción son de competencia del CNMH, lo cual depende de la naturaleza misma de la medida y de qué manera esta se relacione con la construcción de memoria.

heterogeneidad de los mismos. Se plantean acá dos casos a manera de ejemplo: las organizaciones defensoras de derechos humanos en Meta y la Organización Femenina Popular en el Magdalena Medio. Ambas tienen en sus medidas de satisfacción acciones en torno a la representación expositiva de sus historias y sus símbolos.

El caso de las organizaciones defensoras de derechos humanos del Meta surge como una de las medidas de la sentencia del Consejo de Estado que condena a la Policía Nacional y a la Unidad Nacional de Protección por su omisión en la prestación del servicio de escolta que permitió el asesinato de Josué Giraldo, quien presidió el Comité Cívico por los Derechos Humanos del Meta e hizo parte de la Unión Patriótica. Esta medida ordenó crear una exposición itinerante sobre las luchas e ideales de los defensores de derechos humanos en el departamento del Meta. Para ello, el CNMH realizó una mesa de concertación, donde llamó a las organizaciones que defienden los derechos humanos en el departamento y que quisieran hacer parte de este proceso. La construcción de la exposición pasó por concertar los mensajes, contenidos y líneas de trabajo, finalizando con la aprobación de las piezas gráficas por parte de las organizaciones. Este proceso se hizo en la ciudad de Villavicencio durante un año y medio, dando como resultado la exposición “Galopando en la Memoria: Meta, Derechos Humanos y Construcción de Paz”.

Por el otro lado, la Organización Femenina Popular (OFP) es una organización que se encuentra en el proceso de reparación de víctimas en el marco de la Ley 1448 de 2011, es decir, su caso es coordinado desde la UARIV, quien convoca a las demás instituciones para implementar las medidas que correspondan según los daños colectivos generados por el conflicto armado a la organización. Dentro de ellos está el daño al buen nombre y a la

memoria de la OFP, por lo que se convoca al CNMH para apoyar la construcción de la Casa de la Mujer – Museo de la Memoria con la identificación de los símbolos y líneas generales del contenido de este espacio para reflejar las luchas de la organización. Aunque este trabajo se verá reflejado en la Casa de la Mujer – Museo de la Memoria, en Barrancabermeja, se logró vincular a la exposición *Voces para transformar a Colombia*.

En ambos casos se presentaron retos que tuvieron que ser asumidos por el Grupo de Reparaciones, en compañía de otros equipos del CNMH, para tramitar las visiones y conformar espacios de representación coherentes con los procesos de concertación desarrollados para cada caso. Algunas de estas particularidades se presentan a continuación.

La creación y concertación de la exposición en honor a los defensores y defensoras de derechos humanos del Meta supuso enfrentar una serie de retos para representar de manera coherente la visión de las organizaciones que fueron parte del proceso. Se reunieron trece organizaciones con diversos enfoques en la defensa de derechos humanos, lo que generó una gran riqueza temática en el grupo de trabajo pero que hizo necesario establecer unos consensos básicos que sirvieran como horizonte narrativo unificado para la elaboración de la exposición.

Dentro de estos consensos se estableció una visión clara sobre lo que significaba ser defensor de derechos humanos en el Meta y cuáles eran las temáticas mínimas que se debían incorporar en la exposición para dar una visión integral de su problemática. También se consensó un símbolo que pudiera ser representativo para todas las organizaciones pero que no hubiera sido utilizado por ninguna

para no generar protagonismos dentro del grupo. Para su búsqueda se recurrió a la fauna o flora del departamento, hasta que se llegó a utilizar la *Vellozia tubiflora* o *Vellozia macarenensis*, una planta endémica de la Sierra de la Macarena que tiene características similares a las organizaciones con quienes se trabajó: puede soportar una alta desecación y tras los incendios forestales reverdece y florece. Allí se encontró como una metáfora apropiada para representarlas.

Otro de los retos que fue necesario enfrentar fue la disparidad en la cantidad de material visual y de archivo de cada una de las organizaciones. En algunos casos, estas tuvieron que cerrar temporalmente por la persecución y el asesinato de sus miembros, y en estos cierres perdieron material de archivo que documentaba su acción en el pasado. También hubo algunas que poseían muy poco material visual, por lo que fue necesario conseguir el material con organizaciones más dedicadas a la comunicación que documentaban sus procesos.

El proceso con la OFP implicó trabajar en la representación de una organización que nació hace más de 30 años y se ha desarrollado en medio de conflicto interno, resistiendo las dinámicas de los actores armados. Su larga trayectoria facilitó la tarea de encontrar los símbolos y mensajes claves por su cohesión y la claridad en sus luchas y posiciones políticas. Además, la representación a través de estos símbolos resultó ser incluyente y coherente con las acciones que desarrolla la organización.

Sin embargo, uno de los grandes retos del proceso con la OFP fue superar la desconfianza frente al Estado colombiano después de los daños causados en medio del conflicto armado y agravados por la revictimización a la que son sometidas con la impunidad frente a los

casos de violación a los derechos, tanto de la organización como de las mujeres que hacen parte de ella. Esto se enfrentó través de una relación sincera sobre los alcances y acciones que se desarrollarían y la amplia participación que tuvo el proceso.

Otro gran reto se presentó al momento de iniciar el proceso, pues no se tenían claras la manera y los recursos para la construcción física del Museo de la Memoria en Barrancabermeja, lo cual fue un desafío para el proceso mismo de encontrar los mensajes, formas de representación y líneas de trabajo. No saber en dónde se va a plasmar aquello con lo que se sentían representadas las mujeres fue uno de los pasos más difíciles en este proceso.

Conclusiones

Si bien no se anotó de manera explícita en el caso de Josué Giraldo, la desconfianza fue un factor con el que se tuvo que lidiar en ambos procesos por la precedencia de procesos fallidos con estas organizaciones o deudas históricas del Estado colombiano para con estos sectores. Esta situación es un llamado a la sensatez y a mantener claros los límites de la gestión que las entidades estatales son capaces de cumplir en los proyectos en conjunto con estas poblaciones, pues el repetido incumplimiento estatal en estos casos o la falta de claridad sobre el alcance de los proyectos generan malos entendidos y fracturas en la relación con estas organizaciones.

De este acto de sensatez y claridad también se desprende un segundo componente: la superación de la visión del Estado asistencialista para pasar al planteamiento de proyectos que generen empoderamiento al interior de las organizaciones y se establezcan

compromisos en esta vía. Es decir, que se acuerden las responsabilidades desde cada una de las partes y se sienten bases para el desarrollo autónomo. Eso supone la consolidación de una capacidad instalada que les permita desarrollar nuevos proyectos y continuar con los existentes de manera independiente.

En el proceso de representación no se debe asumir que las organizaciones tienen claridad frente a cómo representarse. Si bien en algunas oportunidades los símbolos existen, la construcción en torno a un espacio o momento específico puede ser significativo como proceso mismo para la reparación. También es importante reconocer la capacidad de agencia de las organizaciones, que, si bien fue afectada por las dinámicas del conflicto armado y la relación con el Estado, es clave para llamar a otros actores bien sea para hacer parte del proceso o para visibilizarlo en otros espacios.

Por último, vale la pena resaltar las diferencias entre ambos procesos. En el caso de los defensores, la diversidad del grupo supuso un mayor trabajo en la generación de consensos dentro del proceso de concertación, pero lo enriqueció con la diversidad de miradas y formas de trabajo. En el caso de la OFP, la cohesión de la visión de la organización facilitó la llegada a resultados consensuados, pero a su vez minimizó la capacidad de creación en el transcurso del proceso.

CUERPO Y MEMORIA

Rocío Martínez Montoya
Centro Nacional de Memoria
Histórica
2018

El primer espacio-territorio que cada persona habita es su propio cuerpo. Es el espacio de las acciones, de los pensamientos, de las emociones y de las memorias. Es el espacio de lo íntimo, pero a la vez es el espacio de lo público y lo político. Es el espacio en donde se sienten los miedos, las frustraciones, los dolores, las nostalgias, pero también es el espacio en el que las resistencias y los liderazgos emergen y cobran fuerza.

El cuerpo no es simple materialidad. Se trata más allá de la anatomía y la fisiología de las vivencias, de nuestro primer espacio de memorias, de construcción de la subjetividad. El cuerpo, la mente, las emociones, la identidad, el pensamiento, las sensaciones son uno sólo. No somos pensamiento por un lado y emociones por el otro, porque nuestro cuerpo es una unidad. En el cuerpo se inscribe lo que somos, nuestra historia, nuestro contexto, nuestras preferencias, nuestros gustos y sentires, e incluso la forma en que los otros nos ven y nos perciben.

Cada persona siente, vive y habita su propio cuerpo de manera muy personal. Pero lo hace en constante diálogo con lo que socialmente se espera. Hemos naturalizado formas de ser y habitar el mundo que consideramos normales: que el mundo se divida en hombres y mujeres, por ejemplo. Y consideramos normal que ciertos cuerpos sean femeninos y ciertos cuerpos masculinos, y asumimos que esta división binaria es universal y natural. Otros cuerpos, otras miradas y otras formas de ser son con frecuencia miradas con sospecha, temor y rechazo.

Construimos entonces normalidad, y a la par construimos socialmente aquello que consideramos anómalo, en tanto no se ajusta a estos estereotipos hegemónicos y binarios, sustentados en jerarquías socialmente aceptadas. En estas categorizaciones algunos cuerpos quedan al margen, son excluidos, rechazados e ignorados. Trágicamente estas vidas parecieran valer menos.

En Colombia, en medio de la guerra, no todos los cuerpos son valorados de la misma forma. No todas las vidas parecen ser valoradas por igual. No todos los dolores, sufrimientos y angustias preocupan por igual a la sociedad. La guerra se ha inscrito en millones de cuerpos, pero no lo ha hecho de manera homogénea.

La guerra ha inscrito de manera distinta los cuerpos de los hombres, que han emergido en la construcción de unas masculinidades guerreras, que privilegian el uso de la fuerza para afianzar su hombría. Cuerpos que se construyen a partir de la construcción de un enemigo

al que hay que aniquilar a toda costa. Cuerpos que han silenciado y cercenado las posibilidades de sentir o expresar empatía, temor o fragilidad. Cuerpos que se construyen a partir del rechazo absoluto de toda característica o rasgo que se considera femenino. Cuerpos que aprendieron a disciplinarse a través de la violencia hacia sí mismos y hacia otros cuerpos.

La guerra ha inscrito de manera diferencial los cuerpos de las mujeres. Sobre ellas, los grupos armados se han ensañado, bajo la cruel metáfora que las convierte en territorios por colonizar. Han sido despojadas de su propio cuerpo, cosificadas. En sus cuerpos los actores armados han inscrito mensajes de silenciamiento, castigo y dominación. La violencia sexual les ha arrebatado a muchas de ellas la posibilidad de ser-estar en su propio cuerpo. Algunas sobreviven en sus cuerpos deshabitados, cuerpos que ya no son propios, que sienten ajenos, molestos, adoloridos, con rabia. Para muchas el silenciamiento de su dolor anestesiando su cuerpo es la forma de afrontar lo que la guerra ha dejado inscrito en ellas.

La guerra se ha inscrito en los niños y niñas. Cientos de ellos han sido usados, manipulados y apropiados para la guerra. Sus cuerpos han sido acallados, invisibilizados y silenciados por una sociedad adultocéntrica que no los reconoce como personas y los ve aún como cuerpos inconclusos. Algunos de ellos llevan ya sobre su piel las marcas de una guerra que no les pertenece, que han heredado, pero en la cual están involucrados. Sus territorios, como el parque, la escuela y su hogar, han sido invadidos y usados para la guerra, dejándolos absolutamente expuestos. Algunos niños y niñas incluso han sido llevados a la guerra,

han cambiado sus zapatos por botas de caucho y en el proceso han dejado atrás la posibilidad de habitar su infancia.

Otros cuerpos, miles de ellos, han sido desaparecidos. El Observatorio Nacional de Memoria y Conflicto armado afirma que por lo menos 82.998 personas han sido desaparecidas en el país entre 1958 y 2017. Los actores armados han usado de manera sistemática la desaparición forzada como cruel estrategia para borrar los cuerpos, las memorias, las vidas de cientos de personas. Miles de cuerpos son extrañados, añorados, esperados, sufridos por sus familiares, en su mayoría mujeres: mamás, compañeras, amigas, hijas. Estos cuerpos desaparecen, pero perduran de manera infinita en la memoria de otros cuerpos adoloridos que los buscan incansablemente.

Millones de cuerpos en Colombia han sido desplazados, despojados, desarraigados de sus tierras, de sus hogares y de sus propias vidas. Sus cuerpos deambulantes andan en las ciudades receptoras, ante la mirada incómoda de la sociedad que no pocas veces los estigmatiza, margina y violenta.

La guerra se ha ensañado contra los cuerpos que se consideran incómodos porque sus orientaciones sexuales y/o identidades de género no tienen cabida en los idearios morales de los actores armados. Sobre ellos se ha inscrito una violencia cruel, que no sólo refleja las nociones de normalidad de los actores armados sino el silencio social que considera tolerable e incluso justificable la violencia que se ejerce sobre ellos. En sus cuerpos se ha inscrito el mensaje socialmente

extendido de aniquilación de la diferencia, de otras formas de habitar el mundo.

Sobre los territorios indígenas y sobre los cuerpos que los habitan la violencia ha tenido una marca colonizadora. Los cuerpo-territorio de las mujeres han sido apropiados bajo la perpetuación del imaginario que deshumaniza sus cuerpos y los considera disponibles. Sobre sus cuerpos, cuyas fronteras sobrepasan la materialidad de cada sujeto, se ha extendido la inscripción de una violencia depredadora, colonizadora y expropiadora. Sus cuerpos han sido observados, aniquilados y desaparecidos. Sus liderazgos han sido acallados, su movilidad restringida: se ha prohibido a sus pies caminar los lugares sagrados.

La guerra se inscribe en los cuerpos, los marca, los señala, los sitúa en los lugares de la exclusión y pobreza. La guerra ahonda las jerarquías previamente establecidas: las exclusiones raciales y de género. La guerra se entromete en los sentidos, en las memorias y aflora con dolor, nostalgias y también resistencias en los recuerdos. El cuerpo es memoria.

El cuerpo recuerda con el olfato. El cuerpo añora con el olor del pasto recién cortado, el olor del río, el olor del sancocho preparado con fuego de leña, el olor de otros cuerpos amados, el olor propio, el olor del hogar. Pero también el cuerpo recuerda con el olfato el miedo: el olor de la pólvora, el olor de la muerte, el olor del victimario.

El cuerpo recuerda con el gusto. El cuerpo añora el sabor de la fruta recién cogida, del pescado recién sacado del río, del agua pura y cristalina, de los huevos de las propias gallinas, el sabor de los besos que se han llevado. Pero también el cuerpo recuerda el sabor amargo de la guerra: la sed, el hambre, el miedo que se saborea en la boca.

El cuerpo recuerda con los ojos. La memoria extraña lo que se deja de ver, el hogar del que hubo que salir, la tierra que arrasó la guerra, el hijo que no vuelve, los amigos y amigas que se ha llevado la guerra, la mamá que se deja en la distancia. El cuerpo recuerda con dolor lo que se ha visto: la muerte, el dolor, la sevicia, lo innombrable, aquello que quedó inscrito en la retina.

El cuerpo recuerda con el tacto. En las manos habita la memoria de lo que se solía hacer, de lo que se podía sembrar y cosechar. En los pies habita la memoria de los caminos que se recorrían, del territorio propio. En el cuerpo está la memoria del clima, del calor intenso, o del frío. También el cuerpo recuerda de manera atroz la voracidad de las manos de los victimarios, el dolor que producen las heridas de la guerra, las partes que ya no están porque se las llevó la guerra. En la piel quedan las señales, marcas y cicatrices de la violencia recibida.

También en el cuerpo se construyen las resistencias: miles de personas en Colombia han recogido sus memorias, han recogido su dolor y con dignidad han resistido a la deshumanización de la guerra. Cuerpos adoloridos han dado la mano a otros cuerpos que lo necesitan, sus cuerpos se han levantado frente a los armados y han sumado sus voces

y acciones en la construcción de la paz. Los cuerpos marchan, se plantan, se pintan, escriben, gritan, y exigen justicia y verdad.

Pero también muchos cuerpos han sido indiferentes. Han desconocido el dolor de la guerra, lo han justificado y sus sentidos indolentes se han acostumbrado al sufrimiento de los otros. Sus cuerpos no han reaccionado: no se han indignado cuando debería, se han acostumbrado a saber que en otros lugares, lejos, otros viven la guerra.

Los cuerpos en la guerra han aprendido a lastimar, a dañar, a aniquilar y a asesinar. Han aprendido a aguantar, a callar y a huir. Pero también han aprendido a resistir. Por eso es posible también desaprender la guerra, pero para ello hay que descorporizarla.

Si el cuerpo de los guerreros se sustenta en la construcción de un enemigo, entonces esos cuerpos tendrán que desaprenderse y construirse desde otros lugares. Si no es la guerra y el uso de la fuerza el referente de la masculinidad hegemónica, tendremos que transitar a otras masculinidades: múltiples, despojadas de la necesidad de dominación, sustentadas en otros valores.

Si muchas personas han sido indiferentes e indolentes, entonces tendrán que reaprender desde el sentipensamiento: recuperar la empatía desde su propia corporalidad, desde la propia percepción de sus sentidos. Si la guerra ha inscrito los cuerpos de millones de personas, que esas inscripciones se conviertan en memorias para la construcción de un país que recupere el sentido de la vida de todas ellas.

Así, en esa posibilidad del cuerpo de ser íntimo y político, es posible agenciar los cambios en los que todos y todas debemos sentirnos interpelados. Y tú, ¿qué estás dispuesto a desaprender?

MEMORIAS Y EMOCIONES: lo psicosocial como una estrategia de acompañamiento a los relatos de la guerra inscritos en los cuerpos

Andrés Cancimance
Centro Nacional de Memoria
Histórica
2018

El 5 de diciembre de 2017 acompañé el primer encuentro entre las personas con las que el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) construyó la pieza *Cuerpos biográficos*, que hace parte de la exposición *Voces para transformar a Colombia*, del Museo de Memoria Histórica de Colombia.

Los y las invitadas a este espacio de narración estaban directamente conectados y conectadas con casos de violencia emblemáticos, de los que seguramente alguna vez vimos o escuchamos hablar. Johann Martínez Tulcán, el hijo del cabo Libio José Martínez, asesinado en cautiverio por las Farc, un joven que durante mucho tiempo y de varias maneras solicitó la liberación de su padre. Xiomara Urán, hija del Magistrado Auxiliar de la Corte Suprema de Justicia Carlos Horacio Urán, asesinado luego de que salió vivo del Palacio de Justicia de Bogotá, durante la toma del M-19, en noviembre de 1985. Luz Marina Bernal, una de las mujeres madres de Soacha, Cundinamarca, que hizo público lo que ahora conocemos como los “falsos positivos”. A ella, el Ejército Nacional le desapareció, asesinó y sindicó a su hijo como parte de un grupo armado ilegal. Fabiola Lalinde Lalinde, una icónica madre

colombiana que decidió buscar, con su propio esfuerzo y autogestión, a su hijo desaparecido el 2 de octubre de 1984, un militante de las Juventudes Comunistas de Antioquia. Lina Palacios, una mujer afrocolombiana y defensora de los derechos humanos de la población con identidades sexuales diversas. Ella, víctima directa del conflicto armado, optó por fundar una organización de mujeres (Ave Fenix) que usan la escritura como forma de sanación. Gladys Fernández, sobrina del sacerdote Tiberio Martínez, secuestrado, torturado y asesinado en Trujillo, Valle, y María Ludivía Vanegas, a quien la guerra le ha quitado a más de 24 familiares. Ellas hacen parte de la Asociación de Familiares Víctimas de Trujillo (AFAVIT). Alejandro y Dayana Domicó, parientes del líder indígena Embera Katio Kimy Pernía, que alzó su voz para defender a su pueblo y el territorio frente a los grupos armados ilegales que operan en la zona del alto Sinú y en contra del proyecto de la hidroeléctrica de Urrá.

Mi rol durante ese día fue generar un espacio de *contención emocional*, es decir, de reconocer y acoger el sufrimiento de cada participante, de cuidarlos y cuidarlas porque las memorias que se iban a compartir podrían desatar emociones y sensaciones que por muchos años y por varias razones han permanecido reservadas para los momentos de la intimidad. O han quedado enterradas y escondidas en alguna parte del cuerpo: el llanto que no se muestra en público y con otras víctimas, sino en la soledad de casa, o los nudos en la garganta que aparecen cada vez que estas personas se enfrentan a la apatía de las entidades del Estado o de la sociedad en general cuando reivindican sus derechos a la Verdad, la Justicia, la Reparación y las Garantías de No Repetición, o la rabia y el enojo porque la guerra continúa y cada caso que acompañan, cada palabra de aliento que dan, cada acción que se inventan para alzar la voz de protesta, las conecta con sus propios muertos, con sus heridas y con sus propias experiencias de maltrato y

fragilidad. Las fatigas del corazón, las pesadillas, el insomnio, los sobresaltos, cualquier malestar físico que se apodera de ellas sin previo aviso, cuando menos se lo esperan.

Además, este era un espacio grupal y compartido con personas que se veían por primera vez. Claro, todas tenían la particularidad de haber perdido a un ser querido o a un referente de liderazgo, tradición e inspiración importante para la vida familiar y colectiva. Compartían incluso el haber vivido la agresión y violencia en sus propios cuerpos. En ese sentido estaban unidas, sin conocerse a profundidad, no solo por todo lo que la guerra les arrebató o por el intenso camino que siguieron para encontrar los cadáveres de sus seres amados y darles un entierro digno sino también por una especie de fortaleza para mantener el buen nombre de sus muertos, para denunciar la atrocidad a la que fueron sometidos, para lidiar con valentía el destierro al que fueron condenadas, para inspirar a otras personas y crear una causa de lucha en función de la defensa de la vida y de los derechos humanos. Las unía una alta capacidad para rearmarse y reinventarse después de que la muerte violenta, el desplazamiento forzado, la violencia sexual, la desaparición forzada, la amenaza permanente las rondaran y rompieran con esos referentes de sentido y de protección, con los vínculos y los afectos con los que como seres humanos nos relacionamos para vivir.

Este acompañamiento y este estar dispuestos a recibir el dolor de los demás es lo que se busca desde eso que nombramos como lo *psicosocial*. Una palabra, un concepto al que cada vez más se acude cuando se piensa en trabajos con quienes han sobrevivido al conflicto armado colombiano. ¿Cómo puede ser definido? Como aquella mirada o aquel lente que un profesional emplea para “entender qué es lo que le hace la guerra a las personas y a las comunidades, qué les quita, en qué

condiciones nuevas las pone, qué es lo que les impide hacer, qué es lo que les niega”¹. También para “reconocer y exaltar la capacidad impresionante de las víctimas para enfrentar la adversidad”.²

Lo psicosocial nos invita permanentemente a comprender que las memorias que una persona que sobrevivió a la guerra nos comparte son antes que nada *emociones*, sentimientos mostrados hacia afuera. Y tales emociones, como lo plantea Babette: “aunque son interpretadas y nombradas por la mente, son fundamentalmente una experiencia del cuerpo. Cada emoción le parece diferente al observador, y tiene una expresión corporal diferente [...] Cada emoción también se siente diferente dentro del cuerpo”³.

Así que usted, que está al frente de esta pieza y de esta exposición, leyendo y escuchando cada relato, observando cada imagen, está siendo un receptor de estas emociones. Y si logramos que por un instante sea empático o empática con esas memorias, es decir, que logre acercarse a ese otro u otra, respetando sus experiencias de vida y diferencias, reconociendo la humanidad de quien está detrás de una historia de vida y una victimización, estamos logrando que usted no solo se vincule a ese sueño colectivo del Nunca Más, sino a que adopte en su vida la mirada psicosocial, a que sea solidario y solidaria con el dolor de quienes por muchos años han experimentado el dolor de la guerra.

De esta manera, estaremos más conectados y conectadas con aquella idea de ciudadanía expuesta por María Emma Wills, una ciudadanía que se asemeja “más a un vínculo de amistad porque supone que las

¹ CNMH (2017) *Al Cuidado de la Memoria. Caja de Herramientas para trabajar en procesos de construcción de memoria histórica. Módulo 1. Conceptos sobre el enfoque Psicosocial y el cuidado de personas y equipos*. CNMH, Bogotá, Página 29.

² *Ibid.*

³ Babette Rothschild (2015) *El cuerpo recuerda. La psicofisiología del trauma y el tratamiento del trauma*. Editorial Eleftheria S.L, Barcelona. Página 92

experiencias por las que atraviesan otros, distintos a mí y que en principio no conozco, me conciernen también a mí. Todo el esfuerzo de memoria histórica está animado por la esperanza de que, al salir a la luz pública, estas historias de sufrimiento humano y de vejación fomenten, no la empatía pasiva sino el surgimiento de una ciudadanía actuante que expresa su condición política en la acción persistente por la no repetición”⁴

⁴ Wills, María Emma (2012), “Porque la guerra nos importa: esclarecer desde la escucha y la empatía”, en *Revista de Estudios Sociales*, núm. 42, pp. 157-159.