

010419

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
MAESTRÍA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

COMUNIDADES DE AUTODETERMINACIÓN, VIDA Y DIGNIDAD:
Construcción de la identidad y conflicto integral.

TESIS
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRO
PRESENTA
JORGE RUIZ CUESTA

TUTOR PRINCIPAL:
DR. ANTONIO GARCÍA DE LEÓN
FACULTAD DE ECONOMÍA, UNAM

MÉXICO, D.F., diciembre de 2004

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**COMUNIDADES DE AUTODETERMINACIÓN, VIDA Y
DIGNIDAD:**

Construcción de la identidad y conflicto integral.

JORGE RUIZ CUESTA

A. INDICE GENERAL

I. MARCO TEÓRICO, CONCEPTUAL Y METODOLÓGICO.

1. PROBLEMAS TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS.
 - 1.1. Crisis de los paradigmas.
 - 1.2. Universalización de la razón instrumental o eurocéntrica.
 - 1.3. Pensamiento binario y separación tradicional de las ciencias sociales.
 - 1.4. Noción de “totalidad”.
 - 1.5. La distancia entre lo que se dice y lo que se hace.
2. CULTURA Y RESISTENCIA CULTURAL.
 - 2.1. Cultura y culturas.
 - 2.2. La cultura en crisis.
 - 2.3. Cultura y territorio.
 - 2.4. Cultura, identidad, territorio.
 - 2.5. Culturas, pueblos y territorios.
 - 2.6. Hacia un diálogo entre culturas.
3. PROBLEMAS CONCEPTUALES Y METODOLÓGICOS REFERIDOS A NUESTRO ESTUDIO.
 - 3.1. Análisis de los testimonios.
 - 3.1.1. Historia oral y memoria colectiva
 - 3.1.2. Antropología y Lingüística.
 - 3.1.3. Enfoque psicosocial de la violencia.
 - 3.1.4. Crítica de textos (análisis semántico).
 - 3.2. Desde una perspectiva integral: aclaraciones sobre el uso de algunos términos.

II. MARCO LEGAL Y REALIDAD SOCIAL DE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y AFROCOLOMBIANOS.

1. INTRODUCCIÓN.
 - 1.1. Premisas.
 - 1.2. Realidad social y marco legal internacional
 - 1.3. Crisis del Estado y su Derecho.
2. FUENTES DE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y AFROAMERICANOS EN EL MARCO DE LOS DERECHOS HUMANOS.
 - 2.1. Los derechos humanos universales e individuales.
 - 2.1.1. Declaración Universal de los Derechos Humanos (DU).

2.1.2. Pactos Internacionales de Derechos Humanos.

2.1.2.1. La protección de las minorías.

2.1.2.2. El derecho a la libre determinación de los pueblos.

2.1.3. Proyecto de declaración de Derechos de los Pueblos indígenas (ONU).

2.2. El Convenio 169 de la OIT.

2.3. El Proyecto de Declaración Interamericana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (OEA).

3. LAS CONSTITUCIONES LATINOAMERICANAS Y EL DERECHO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS. EL CASO COLOMBIANO.

4. RESUMEN Y PERSPECTIVAS

III. EL CONFLICTO DE “CAVIDA” EN EL CONTEXTO DEL CHOCÓ.

1. INTRODUCCIÓN

2. CONTEXTO SOCIO-HISTÓRICO

3. EL CONFLICTO.

3.1. Conflicto social.

3.2. Conflicto político.

3.3. Conflicto económico.

3.4. Conflicto geopolítico y geoestratégico.

3.5. Conflicto armado.

3.6. Conflicto cultural.

4. ALGUNAS REFLEXIONES A CERCA DEL CONFLICTO.

4.1. Desde un enfoque latinoamericano y global.

4.1.1. Áreas de resistencia que coinciden con zonas de reciente colonización agraria.

4.1.2. Áreas de resistencia que reivindican su autonomía.

4.1.2.1. La autonomía Zapatista en Chiapas (México)

4.1.2.2. Las Comunidades de Población en Resistencia (CPR) en Guatemala

4.1.2.3. Las Comunidades de Paz del Bajo Atrato, Chocó, Colombia.

4.1.2.4. Las Comunidades de Autodeterminación, Vida y Dignidad del Cacarica, Chocó, Colombia.

4.1 3. Resumen y consideraciones finales.

4.2. Debate sobre el proyecto paramilitar y el papel del Estado.

IV. CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD EN LAS COMUNIDADES DE AUTODETERMINACIÓN, VIDA Y DIGNIDAD (CAVIDA).

1. INTRODUCCIÓN

2. LA CONFORMACIÓN DE LA IDENTIDAD AFROCOLOMBIANA.

3. LA CONFORMACIÓN DE LA IDENTIDAD DE CAVIDA A TRAVÉS DE LOS TESTIMONIOS

3.1. RECUERDO Y NOSTALGIA DE LA VIDA EN COMUNIDAD ANTES DEL DESPLAZAMIENTO.

3.1.1. Primera fase (1948-1974)

3.1.2. Segunda fase (1974-1984/85)

3.1.3. Tercera Fase (1984/85-1996/97)

3.2. EL DESPLAZAMIENTO: MIEDO E IDENTIDAD

3.2.1. Crónica de una muerte anunciada.

3.2.2. El bloqueo económico

3.2.3. El terror

3.3. EL RETORNO: EL FORTALECIMIENTO DEL NOSOTROS.

3.3.1. Desestructuración de su identidad organizativa y nacimiento de otra.

3.3.2. Fortalecimiento de un nuevo NOSOTROS en el contexto de guerra. El NOSOTROS y el ELLOS.

3.3.2.1. Cómo se organizan.

3.3.2.2. Pliego de exigencias

3.3.2.3. La Comisión Mixta de Verificación.

3.3.3. Proyecto de Vida: la nueva identidad de CAVIDA.

3.3.4. El retorno: identificación del ELLOS en confrontación

3.4. LA APERTURA DEL NOSOTROS AL MUNDO.

4. EN RELACIÓN CON LA CONSTRUCCIÓN SEMÁNTICA DE ESE "NOSOTROS".

V. CONSIDERACIONES FINALES

1. LAS RELACIONES ENTRE IDENTIDAD, MEMORIA COLECTIVA Y TEJIDO SOCIAL.

2. LA TENSIÓN ENTRE PODER Y CONTRAPODER.

3. LA LUCHA POR EL TERRITORIO Y EL NOSOTROS.

VI. BIBLIOGRAFÍA POR CAPÍTULOS.

B. PRESENTACIÓN.

Presentamos esta tesis de maestría como un **estudio de caso**: el de las **poblaciones de origen africano de la Cuenca del Cacarica**, en la desembocadura del Río Atrato, **Chocó (Colombia)**, en el límite con Panamá. Estas poblaciones ocupan un área geoestratégica. actualmente en disputa entre las FARC y el Estado colombiano (la Cuenca del Cacarica), y fueron desplazadas a causa de un operativo bélico (febrero de 1997) en el que intervinieron conjuntamente militares y paramilitares. Estas comunidades estuvieron desplazadas más de tres años en la localidad de Turbo construyendo un proceso de resistencia y exigencia para su retorno. Retornaron a sus lugares de origen en el año 2000 en el marco de la guerra que actualmente continúa. Para fortalecer su proceso de resistencia se constituyeron como “**Comunidades de Autodeterminación, Vida y Dignidad del Cacarica**” (CAVIDA). Con el acompañamiento y la asesoría de la Comisión Intereclesial de Justicia y Paz, han construido mecanismos para la exigencia de sus derechos, reparación del daño causado y para la protección y prevención de nuevos hechos violatorios.

Desde nuestro punto de vista, el caso de CAVIDA es comparable al de otras poblaciones campesinas de América Latina (fundamentalmente indígenas), que se han visto obligadas a sobrevivir en medio de la guerra y buscan el respeto a los derechos humanos, los derechos económicos, sociales y culturales (DESC) y el Derecho Internacional Humanitario (DIH) en el marco de los derechos colectivos y de los PUEBLOS.

Nuestra intención para la tesis de doctorado es incorporar a este análisis que proponemos para CAVIDA, otros dos casos: el de las Comunidades de Población en Resistencia (CPR Sierra) en el departamento del Quiché (Guatemala) y el de las comunidades zapatistas en Chiapas (México) que recientemente constituyeron su autonomía en base a las Juntas de Buen Gobierno

El análisis que proponemos para el caso de las CAVIDA (y más adelante para otros casos) se basa en **dos perspectivas fundamentales**:

- 1) La que se deriva de una **concepción integral del conflicto** en el que viven.
- 2) **La que nos proporcionan las víctimas** desde su condición de sujetos históricos autoadscritos a una cultura no occidental.

Desde la primera, analizamos el conflicto en sus diversos componentes o aspectos políticos, sociales, económicos y culturales y desde sus ámbitos local, nacional y global. Aspectos y ámbitos que consideramos indisolublemente unidos o interrelacionados. En consonancia con numerosas interpretaciones de la violencia consideramos que todos estos aspectos y ámbitos se retroalimentan entre sí, constituyendo lo que podríamos denominar la “espiral” del conflicto. A esta parte del análisis la llamamos “integral” porque trata de integrar todos esos aspectos y ámbitos que consideramos interrelacionados de una forma compleja, variable, con permanentes tensiones y cambios. (capítulos II y III)

Para la segunda, analizaremos desde una **perspectiva semántica y extralingüística los testimonios de CAVIDA** recogidos en **“Somos Tierra de esta Tierra: Memorias de una resistencia civil”**.¹ (capítulo IV)

C. PREMISAS

a) A cerca de la identidad

Entendemos la identidad como un concepto flexible pero que se concretiza en un discurso determinado, que puede fundamentarse en raíces ancestrales pero evoluciona, se transforma y se reconstruye constantemente no sólo hacia el pasado, sino también hacia el futuro, como proyecto de vida individual y colectiva fundamentado en una memoria. Para el análisis de la identidad de CAVIDA, partimos como veremos al tratar los aspectos teórico-metodológicos de este trabajo, de la definición que hace Luis Villoro en torno a la identidad de los pueblos: “Por identidad de un pueblo podemos entender lo que un sujeto se expresa cuando se reconoce o reconoce a otra persona como miembro de ese pueblo. Se trata pues de una representación intersubjetiva, compartida por la mayoría de los miembros de un pueblo que constituiría un “sí mismo” colectivo”.²

Esta *“representación intersubjetiva de un “sí mismo” colectivo*, constituye lo que denominamos el NOSOTROS. Dicho de otro modo, el NOSOTROS es el modo en que se enuncia esa representación intersubjetiva colectiva. Por supuesto, esta formulación colectiva, no es la única manera en que los individuos expresan su identidad, pero nuestro análisis se refiere a la construcción de un NOSOTROS en resistencia, es decir, un proceso colectivo: el desplazamiento de, y el retorno al territorio.

b) A cerca del conflicto.

Concebimos el conflicto como una disputa integral con muchos elementos catalizadores pero con uno de larga duración en el sentido braudeliano del término que es la lucha por la tierra. Lucha en la que se observa una continuidad histórica desde la Colonia hasta nuestros días, entre otros aspectos, por la vigencia de dos concepciones contrapuestas: la concepción de la tierra como susceptible de acaparamiento, explotación y extracción indiscriminada a gran escala (que podríamos denominar concepción occidental, capitalista), a través de la cual lo que se busca es el dominio territorial, la dominación política, la extracción económica, el control social y cultural, frente a la concepción histórica y cultural de las comunidades indígenas y negras del continente latinoamericano que consideran la tierra no como un bien susceptible de poseerse, comprarse o venderse, sino como “dadora de vida”, a través del alimento y el trabajo (con todas las relaciones socio-económicas y culturales que conlleva) y por tanto a través de la concreción de una relación que se considera sagrada, entre la tierra (es

¹ CAVIDA: **Somos tierra de esta tierra: Memorias de una resistencia civil**, Diakonia Suecia, “Pan para el mundo”, Misereor, Consejería de Bienestar Social del Gobierno de las Islas Baleares. Cacarica, Chocó, Colombia. noviembre de 2002. En esta publicación se recogen los testimonios orales de los protagonistas de este proceso de desplazamiento y retorno aún inconcluso.

² Villoro, Luis, **“Sobre la identidad de los pueblos”**, en *Homenaje a Leopoldo Zea*, México. Peadós-FFyL-UNAM, p. 398.

decir, el TERRITORIO según su concepción) y la VIDA.

Desde luego esta confrontación por sí sola no explica el conflicto pero condiciona el diálogo necesario para resolverlo de formas pacíficas.

De hecho, consideramos que esta continuidad es un fenómeno demasiado complejo y problemático que rebasa nuestro ámbito de investigación. Baste señalar como premisa el lugar que históricamente han ocupado las comunidades como lugares de refugio ante la exclusión, la explotación y el despojo imperantes. Procuraremos, además, dejar constancia de la diversidad de visiones que conabitan, armónicas o en conflicto, dentro de cada cultura.

Al plantear nuestros problemas teóricos y metodológicos (capítulo I), hemos tratado de poner en relación los debates de las disciplinas sociales y sus consecuencias prácticas en casos como el que nos ocupa. Debates que a nuestro juicio representan la “base intelectual” sobre la que se asientan los problemas que vive CAVIDA y las comunidades que son comparables. Debates en torno a la escisión conceptual típica del pensamiento occidental que realiza separaciones epistemológicas a las que otras culturas son ajenas (entre otras las escisiones naturaleza-cultura, cultura-territorio); las consecuencias de la posición dominante por parte de la cultura occidental, lo que nos aboca entre otros, al dilema entre particularismos y universalismos; el papel del Estado en los conflictos donde se involucra a la población civil; el papel de los organismos nacionales e internacionales de derechos humanos...

Teniendo en cuenta que esta investigación puede enmarcarse mejor en el análisis socio-cultural (donde incluimos lo histórico, lo político, lo económico) que en el análisis histórico propiamente dicho, plantearemos en el capítulo I (por tanto, desde un punto de vista analítico más “sociocultural” que “histórico”) los problemas teóricos y metodológicos que hemos detectado, concretamente aquellos que atañen a los temas de nuestra investigación en el marco de los Estudios Latinoamericanos.

D. EJE TEMÁTICO, OBJETIVOS E HIPÓTESIS

Podríamos decir que la tarea fundamental de este trabajo es **analizar la construcción de la identidad de CAVIDA desde dos perspectivas:**

Por un lado, desde lo que denominamos **enfoque “integral”** tratamos de encuadrar el asunto a partir de lo local pero en su interacción conflictiva con lo nacional e internacional, siempre desde la perspectiva (crítica) de occidente; mientras que, por otro lado, el **análisis de los testimonios consiste en rastrear la construcción del sujeto de la enunciación** (en nuestro caso las CAVIDA) desde la **memoria colectiva** de sus protagonistas (testimonios, declaraciones, denuncias, publicaciones, páginas web), a partir de lo que denominamos eje temático.

Este “eje temático” contiene las **categorías e hipótesis fundamentales** de nuestro estudio:

- 1) Las relaciones entre **Identidad/Memoria colectiva y tejido social**. Cuando un grupo en resistencia rememora su pasado, lo que nos narra es su memoria colectiva, y al hacerlo, nos está definiendo su identidad. Esta identidad, ultrajada por la violencia, sólo puede recomponerse partiendo del pasado, para proyectarse en el porvenir. De hecho, entendemos que esos ataques a la

identidad, actúan como resorte o acicate para la resistencia. Este recorrido de la identidad violada hacia el fortalecimiento del tejido social del grupo en resistencia es lo que denominamos en nuestro trabajo: “construcción del NOSOTROS en resistencia”. En definitiva, entendemos que los procesos de resistencia que vamos a analizar, pasan por una serie de fases o premisas: primero, la oposición a un dominio que se quiere imponer desde arriba y desde fuera; es decir, se sustentan en una identidad que podríamos denominar “ancestral” (indígena o negra). A partir de la destrucción, la represión o la guerra empiezan a elaborar la construcción de un nuevo referente identitario para oponerse al poder, referente materializado en la memoria colectiva, que implica la reconstrucción y el fortalecimiento del tejido social. Partiendo de estos procesos es como logran llegar a construir una identidad en resistencia, sobre la cual, establecen la proposición de un proyecto propio o alternativo en consonancia con su cultura y las condiciones de conflicto, y en oposición al modelo estructural vigente (las Juntas de Buen Gobierno en el caso de las comunidades mayas zapatistas, las Comunidades de Población en Resistencia, en Guatemala, o las Comunidades de Autodeterminación, Vida y Dignidad en el caso afrocolombiano).

- 2) **La tensión entre poder y “contrapoder”**. La construcción de esos procesos de resistencia y de esos “proyectos integrales alternativos” irrumpe en el contexto de una crisis del poder (que se está reestructurando en función de los fenómenos de globalización, y del nuevo papel de los Estados nacionales y las transnacionales en la nueva etapa del capitalismo). Crisis de redefinición del poder que afecta directamente a las llamadas “ciencias sociales” y que tiene que ver con la crisis de las instituciones nacionales e internacionales, las nuevas redes de resistencia, las reformas constitucionales (en materia de derechos y cultura indígenas), la legitimación del poder frente a propuestas fundamentadas en otras culturas, como es el caso, etc. etc. Esta tensión, es la que obliga a las comunidades a construir una alternativa como PUEBLOS. Y así, reivindican una autonomía (autodeterminación territorial, económica, política, social, ecológica, en definitiva, cultural, o según nuestra denominación “integral”) que les proporcione una base sólida y real para la resistencia de sus proyectos y no sólo para sobrevivir, sino también para construir.
- 3) Una vez construido ese proyecto, la memoria colectiva, manifestada en el caso de CAVIDA, en testimonios (como los recogidos en “Somos tierra de esta tierra: Memorias de una resistencia civil) declaraciones (como el Pliego de Exigencias y el Proyecto de Vida), denuncias, publicaciones, páginas web..., ya expresa la construcción del sujeto de la enunciación de ese **NOSOTROS en resistencia** y documenta su lucha. En ese NOSOTROS, que se enmarca en el pensamiento de las cosmovisiones comunitarias maya y afrocolombiana, es donde se funda la capacidad de resistencia cultural y de todos los órdenes, al modelo que se quiere imponer desde arriba y desde fuera.

Lo que denominamos NOSOTROS, que es la expresión en construcción de la identidad de CAVIDA, es lo que analizaremos con los testimonios como fuente. A partir de ese análisis trataremos de dilucidar cómo se ha llegado a la concreción del “NOSOTROS en resistencia”. Analizaremos además cómo ha sido: su relación con los “OTROS” (por un lado Estado, transnacionales, actores armados y, por otro, Iglesia, Ong’s, acompañantes nacionales o internacionales), las cohesiones o fortalezas y los aspectos conflictivos del proceso de resistencia, así como los episodios más

significativos (fases de la colonización agraria del Cacarica, desplazamiento, fases del retorno, situación actual), en esa construcción del NOSOTROS,

Por otro lado, como dijimos, realizaremos un análisis del conflicto integral que vive CAVIDA en el contexto del Chocó, con sus implicaciones nacionales e internacionales, desde la perspectiva (crítica) de occidente. Precisamente porque consideramos el conflicto “integral”, nuestro análisis tratará de ser también integral y por eso, además del enfoque interno abordaremos el conflicto desde las perspectivas jurídica, latinoamericana y global.

La perspectiva jurídica la consideramos una buena puerta de entrada para el análisis del conflicto por varias razones: 1) Los organismos internacionales de derechos humanos están definiendo muchos de los conceptos importantes para este trabajo como los “derechos colectivos”, las categorías “etnia”, “pueblo”, “territorio” y las formas de caracterizar la pertenencia. 2) Pero además nos sirve para documentar un tipo de impunidad que sólo podrá evitarse con profundas reformas en el sistema que fundamenta el derecho nacional e internacional.

La “dimensión latinoamericana” nos servirá para establecer comparaciones con otros procesos equiparables ya mencionados. Y la “dimensión global”, por su parte, nos permitirá enmarcar las políticas locales en aquellas directrices que no provienen originariamente del Estado, (en nuestro caso, Colombia), sino que tienen relación con las llamadas políticas de “Seguridad Nacional”, o de contrainsurgencia. Consideramos que estas ideologías y estrategias, diseñadas por los organismos de Seguridad Nacional norteamericanos a partir de la Guerra Fría, persisten con diversas modificaciones hasta nuestros días, y se expresan en las nuevas doctrinas de la seguridad “preventiva” y las llamadas políticas neoliberales que se nos presentan como consustanciales a una “inevitable” globalización económica.

Nos hallamos así inmersos de antemano en una red de conceptos metodológicamente interrelacionados y culturalmente plurales. Todos estos temas implícitos o explícitos a lo largo del texto forman una especie de tapiz: nuestra labor consistirá en formar una imagen (o hipótesis), lo más nítida (o argumentada) posible.

En este sentido, otro objetivo fundamental de esta tesis de maestría será lograr la aplicabilidad de este esquema de construcción de las identidades en resistencia al caso de las CAVIDA (en esta tesis) y a los otros casos (en la tesis de doctorado).

I. MARCO TEÓRICO, CONCEPTUAL Y METODOLÓGICO.

1. PROBLEMAS TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS.

- 3.3. Crisis de los paradigmas.
- 3.4. Universalización de la razón instrumental o eurocéntrica.
- 3.5. Pensamiento binario y separación tradicional de las ciencias sociales.
- 3.6. Noción de "totalidad".
- 3.7. La distancia entre lo que se dice y lo que se hace.

2. CULTURA Y RESISTENCIA CULTURAL.

- 2.1. Cultura y culturas.
- 2.2. La cultura en crisis.
- 2.3. Cultura y territorio.
- 2.4. Cultura, identidad, territorio.
- 2.5. Culturas, pueblos y territorios.
- 2.6. Hacia un diálogo entre culturas.

3. PROBLEMAS CONCEPTUALES Y METODOLÓGICOS REFERIDOS A NUESTRO ESTUDIO.

- 3.1. Análisis de los testimonios.
 - 3.1.1. Historia oral y memoria colectiva.
 - 3.1.2. Antropología y Lingüística.
 - 3.1.3. Enfoque psicosocial de la violencia.
 - 3.1.4. Crítica de textos (análisis semántico).
- 3.2. Desde una perspectiva integral: aclaraciones sobre el uso de algunos términos.

Este capítulo lo subdividimos en tres grandes apartados. En el primero hacemos un repaso al origen de las oposiciones binarias en el pensamiento occidental. Pensamiento en posición hegemónica que a nuestro modo de ver, al considerarse superior y universalizante acaba siendo excluyente. Tal pensamiento, llamado occidental o eurocéntrico, constituye una de las bases más sólidas y constantes del capitalismo e incide por tanto, activamente en la resolución de problemas, políticos, sociales, económicos y culturales. Nos proponemos hacer una crítica al pensamiento occidental porque la crisis de los paradigmas teóricos no la consideramos sólo como problema teórico-metodológico para las disciplinas sociales, sino que en algunos casos está imposibilitando un diálogo de igual a igual con las culturas no occidentales que reivindican sus derechos individuales y colectivos, como personas, comunidades y pueblos. De entre estas escisiones ontológicas, la que más repercusiones prácticas tiene sobre nuestro trabajo es la escisión cultura-territorio. A ella le dedicamos el apartado 2 que hemos titulado "Cultura y resistencia cultural". En la tercera parte, nos planteamos

los problemas metodológicos y conceptuales en relación al tema de nuestro trabajo para acabar con la aclaración de algunos conceptos clave como el concepto “conflicto integral”.

1. PROBLEMAS TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS DEL ANÁLISIS POLÍTICO Y SOCIAL EN AMÉRICA LATINA.

1.1. Crisis de los paradigmas.

En la actualidad, una abrumadora mayoría de científicos sociales no sólo de Latinoamérica, sino de todo el mundo, en consonancia con una situación mundial de caos e incertidumbre permanentes, están planteando la necesidad de abrir nuevos caminos para las “ciencias sociales”, a la vista del desmoronamiento de los paradigmas en que éstas venían fundándose. Muchos de estos autores se han esforzado por esclarecer los mecanismos del sistema que ha llegado a vivir tal desmoronamiento de su aparato crítico manteniendo, sin embargo, intactos, e incluso fortalecidos, sus resortes de dominación, con su cohorte funesta de violencias, explotaciones, desigualdades y opresiones de toda índole. Y es precisamente este uno de los aspectos que nos gustaría resaltar: el abismo cada vez mayor que separa a los investigadores sociales de las sociedades que son “objeto” de su estudio. Mientras los investigadores se esfuerzan por encontrar nuevos caminos e incluso nuevos paradigmas, las jerarquías, los desequilibrios y las injusticias en que se asienta el propio sistema (en estado terminal para algunos) continúan reforzándose, pese a unas transformaciones que son documentables y están en la base de la necesidad de establecer nuevos planteamientos metodológicos y de análisis más acordes, precisamente, con esas realidades sociales en constante transformación.

Como documenta Sergio Bagú en “Tiempo, realidad social y conocimiento”, ha habido históricamente una fascinación por las “estructuras”, esas redes más o menos orgánicas que explicarían las tramas sociales, porque estas explicaciones dan seguridad frente a los frecuentes cambios, las rupturas y violencias que conforman la realidad social. Lo mismo cabría decir de los paradigmas o “modelos de explicación científica” a que se han aferrado las disciplinas sociales. De ahí que los científicos sociales se estén planteando un cambio en los modelos explicativos o paradigmas. José Ferrater Mora en su “Diccionario de Filosofía” señala: “La aparición de anomalías dentro del paradigma no obliga, en los primeros momentos a descartar este: los conceptos y las teorías se reajustan, pero el paradigma se mantiene. Cuando las anomalías, sin embargo, son excesivas, se empieza a poner en duda la propia validez del paradigma adoptado. Tiene entonces lugar una revolución científica, que termina por consistir en un cambio de paradigma”.³

Parece claro, en esta nueva etapa del capitalismo global y cibernético, que las “anomalías” comienzan a ser excesivas y a cuestionar la vigencia de los viejos planteamientos de las llamadas “ciencias sociales”. La cuestión es que muchos de esos modelos o paradigmas, como los asideros de Ciencia, Razón y Progreso incubados

³ Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*. Ariel, Barcelona, 1994, p. 2692.

durante ese periodo de la historia occidental que se instituyó universal, habrán caído en desuso o estarán siendo superados, pero la realidad construida sobre esos conceptos y otros sustentadores no menos importantes del “estado de cosas”, continúan ejerciendo su dominio sobre los pensamientos y las acciones de una inmensa mayoría.

1.2. Universalización de la razón instrumental o eurocéntrica.

Casi todos los críticos de la Modernidad, desde Marx a Wallerstein, consideran que la expansión de esta imparable -hasta el momento- idea de Razón, Ciencia y Progreso, se inicia en el siglo XVI, coincidiendo con la primera expansión geográfica importante del modo de producción capitalista (la incorporación de América al capitalismo mundial). Lo que caracteriza este sistema para Wallerstein, que también coincide con Marx en esto, es la acumulación incesante de capital y, -nosotros destacamos-, la violencia “integral” necesaria para mantenerla y legitimarla. No cabe duda que la Ciencia ha sido el instrumento fundamental de dominación de la naturaleza al servicio de las empresas humanas, adscritas por leyes al modo capitalista de producción bajo el principio de que los derechos individuales prevalecen sobre los colectivos en que se funda la legitimación de la propiedad privada. Puede entenderse que la Ciencia, más que instrumental, ha sido instrumentalizada. En cualquier caso, debemos mirar el desarrollo de la Ciencia indisolublemente unido al desarrollo del capitalismo:

“Alrededor de esa actividad científica se creó toda una visión del mundo. Se decía que los científicos eran, y se les exhortaba a ser “desinteresados”. Se decía que eran, y se les exhortaba a ser, “empíricos”. Se decía que buscaban, y se les exhortaba a buscar, “verdades universales”. Se decía que eran, y se les exhortaba a ser, los descubridores de lo “simple”. Se esperaba que analizaran realidades complejas y establecieran las simples, las sencillísimas reglas subyacentes que las gobernaban. Y finalmente, y quizá lo más importante de todo, se decía que los científicos eran, y se les exhortaba a ser, descubridores de causas eficientes y no de causas finales. Además se decía que todas las descripciones y exhortaciones constituían un paquete: había que tomarlas todas juntas”.⁴

Esta estrategia de universalización de la razón occidental o eurocéntrica, de lo que podríamos denominar ciencia instrumental, o mejor, instrumentalizada, se ha descubierto como manifiestamente antiética, depredadora de culturas y ecosistemas supeditados a objetivos supuestamente “rationales” que justifican la explotación de recursos naturales, materiales y hasta “humanos” sin importar las consecuencias, sólo en función de la ganancia capitalista.

1.3. Pensamiento binario y separación tradicional de las ciencias sociales.

Esta idea de “Ciencia” tuvo sus repercusiones en todos los campos del saber. A partir de ella se estableció la división entre “ciencias naturales”, “humanidades” y “ciencias sociales” vigente hasta hoy, sobre todo en los niveles más básicos de la enseñanza. Durante el siglo XIX estas ideas positivistas de las ciencias sociales y humanas se habían desarrollado sin más crítica que las teorías marxistas y anarquistas, pero a partir de la segunda guerra mundial, y sobre todo de los años setenta, la idea de la

⁴ Wallerstein, Immanuel, *Conocer el mundo, saber el mundo*, S. XXI, México, 2001, pp. 160-161.

misión civilizadora de occidente: había quedado en entredicho incluso en el campo académico occidental.

Es entonces cuando se propone no pensar la globalidad en términos de “historia universal” y dar salida a aquellas historias locales que no encajan en la concepción eurocéntrica del mundo. Es entonces cuando comienza a cuestionarse, sobre todo desde el llamado Tercer Mundo, la vigencia de la división de las ciencias sociales en idiográficas, que se refieren exclusivamente al pasado (como la historia) y las ciencias nomotéticas que explican las estructuras como permanentes y universales, aquellas que estudian el mercado, el estado y la sociedad occidentales (economía, ciencias políticas y sociología), quedando “fuera” aquellas disciplinas sociales creadas para explicar las sociedades no occidentales (antropología, etnología, estudios orientales).

Esta separación entre pasado y presente, entre lo que es occidental (civilización) y lo no occidental (“barbarie”, el “otro”), entre lo social, lo político, lo económico y lo cultural, estarían en la base de lo que Edgardo Lander llama la “fisura ontológica” de la cultura occidental: la separación dicotómica de las categorías cuerpo-mente, razón-mundo, sujeto-objeto⁵, a las que Santiago Castro Gómez añade las oposiciones binarias centro-periferia, cultura-raza, civilización-barbarie, modernidad-tradición, sociedad-comunidad, ciencia-mito, desarrollo-pobreza, etc⁶. Según Wallerstein, esta separación contribuyó a empujar las trayectorias de las ciencias sociales alejándolas del equilibrio. Por eso propone su reunificación fundándose en que “todo el saber es saber social”.

La actual crisis de legitimación de los Estados nacionales soberanos, producida por la globalización o transnacionalización de la economía pone en peligro, según Wallerstein, el sistema capitalista mundial tal como veníamos conociéndolo, con una evolución muy clara del capitalismo productivo (en sus primeras fases) al especulativo, del mercado restringido (de los monopolios nacionales) al mercado global computerizado (igualmente oligopolístico, pero “transnacional”), de lo rural a lo urbano (o dicho de otro modo, de la “comunidad” a la “ciudadanía”), de la sociedad de clases a la sociedad de consumo...etc. Esta nueva fisonomía del sistema capitalista, con innumerables repercusiones que no podemos analizar en este trabajo, es la que legitima la necesidad de un cambio de categorías en el análisis social, tanto en Latinoamérica como en otras partes del mundo, puesto que ni los Estados nacionales, ni las clases sociales se pueden definir en términos del siglo XIX europeo, ni la división internacional del trabajo responde a la misma lógica, aunque el capitalismo siga basándose en los mismos presupuestos ya enunciados (la acumulación incesante de capital y la violencia “integral” necesaria para mantenerla).

Incluso la idea que la ciencia tiene de sí misma ya no es igual a la que se tenía en el siglo XIX. El descubrimiento de la relatividad, la matemática del caos, el cálculo de probabilidades, la física de los procesos fortuitos..., han acabado con la idea de una ciencia clásica basada en la noción de un universo geométrico constituido por repeticiones, estabildades y equilibrios, para pasar a concebirse como “ciencia de la complejidad” donde lo que hay son inestabilidades, evoluciones, fluctuaciones... De hecho, la propuesta de remodelación de las ciencias sociales que hace Wallerstein, la reunificación epistemológica y organizacional basada en la crítica de las tres grandes

⁵ Lander, Edgardo. **Ciencias sociales: saberes eurocéntricos**, en “La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Edgardo Lander (comp.) Santiago Castro Gómez, Fernando Coronil, Enrique Dussel, Arturo Escobar, Edgardo Lander, Francisco López Segre, Walter Mignolo, Alejandro Moreno, Aníbal Quijano, Buenos Aires, CLACSO, febrero de 1993, pp. 11-40.

⁶ Castro Gómez. **Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro**, en “La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas, pp. 145-161.

segmentaciones de la ciencia: pasado-presente, civilización-“otros” y la división entre estudios del Estado (ciencias políticas), el mercado (economía) y la sociedad civil (sociología), no es un cuestionamiento a las ciencias sociales como “ciencias”, sino la sustitución de un concepto de ciencia, la “positiva” por otro que admita la complejidad.

La perspectiva colonial ha dado a los estudios socio políticos latinoamericanos una posición cuestionadora y crítica de la racionalidad occidental que justificó y posibilitó tal colonización. Es lógico que fueran culturas “no occidentales” las que plantearan las críticas más fundadas y radicales a unas ideas de Progreso, de Razón y de Ciencia de las que quedaban excluidas o subordinadas.

Estas teorías, que han recibido el nombre de “poscoloniales”, critican y superan a Occidente y la Modernidad por su fracaso en el Tercer Mundo. Los teóricos poscoloniales critican las oposiciones binarias de occidente y proponen una deconstrucción de esos términos desde el punto de vista del “subalterno”.

Esta tarea la llevaron a cabo, durante los últimos años en América Latina y el Caribe, numerosos investigadores sociales. Así se fueron poniendo sobre la mesa del debate académico conceptos como “capitalismo colonial” (Sergio Bagú), “marginalidad” (Gino Camani), “centro-periferia” (Prebisch, CEPAL), “dependencia” (Cardoso, Falleto), “colonialismo interno” (Pablo González Casanova, Rodolfo Stavenhagen), “país real-país formal” (Lommiit Adler, Guillermo Bónfil Batalla), “transmodernidad” (Enrique Dussel), ... y muchos más. En este ambiente surgen además algunas de las más genuinas aportaciones latinoamericanas que significan a la vez críticas a la modernidad y alternativas para la acción: Teología y Filosofía de la Liberación, Pedagogía del Oprimido... Se crea la Fundación del Grupo Latinoamericano de estudios subalternos, se desarrollan los estudios culturales...

Simultáneamente, los posmodernos occidentales, en base a una metodología fundamentada en el análisis de textos y en las teorías estructuralistas (Lacan, Barthes), de la “deconstrucción” (Derrida) o de la “genealogía” (Foucault), acumulan argumentos para la crítica a la modernidad eurocéntrica.

Pero el problema sigue siendo fundamentalmente de índole metodológica, puesto que las teorías poscoloniales y posmodernas hacen una deconstrucción crítica de la modernidad y, por tanto, siguen utilizando y discutiendo conceptos occidentales. Muchos de estos investigadores consideran una incongruencia usar una metodología “no latinoamericana” para analizar conceptos de nuestra realidad. Critican al posestructuralismo teórico por ignorar la nueva división internacional del trabajo y reprochan a quienes han considerado que la crisis de la modernidad ha llevado al fin de los proyectos emancipatorios, porque eso supondría negar a otros pueblos la posibilidad de nombrar y crear su propia historia.

Sergio Bagú, partiendo de la premisa de que el conocimiento y la acción están interconectados y son complementarios ya en el propio sistema nervioso del cerebro humano, (es decir, emoción, energía y conducta están genéticamente interconectados); y que la capacidad para percibir lo social es generada, en parte por la sociedad respectiva, en parte por la función del sujeto en esa sociedad, propone transformar la “actitud gnoseológica” occidental y superar así la clásica división sujeto-objeto. Por eso concluye promoviendo la necesidad de una “ciencia del hombre” (=social) con una visión unificada del hombre y su sociedad, con especialidades (por necesidades metodológicas) pero sin los fantasmas mecanicista, teológico y metafísico, para explicar lo humano incorporado a la lógica de las opciones y la complejidad, sabiendo que el hombre se expresa con símbolos, con capacidad creadora constantemente renovada⁷.

⁷ Bagú, Sergio. *Tiempo, realidad social y conocimiento*, Siglo XXI, México, 1990.

Mucho antes, este mismo autor, en su obra *La economía de la sociedad colonial (1949)* había realizado una crítica demoledora de la idea de progreso occidental al demostrar que las culturas anteriores a la colonización (concretamente los incas) habían logrado resultados superiores en cuanto a organización, eficiencia y productividad agrícola. Es decir, que en términos de la propia cultura occidental habría que hablar de un retroceso en la economía de la sociedad colonial respecto de los logros de la producción agrícola incaica.

Alejandro Moreno propone, según Edgardo Lander, una redefinición de la investigación social a partir de una relación sujeto-objeto que sea constructora de conocimiento, y una revisión de métodos a partir del carácter histórico, indeterminado, indefinido y relativo del conocimiento social.⁸

Fernando Coronil, propone la reconstrucción de las identidades (religiosas, territoriales, de raza, de clase, étnicas, de género, de nacionalidad...) con discursos universales como los derechos humanos, la ecología, el feminismo... y la reconstrucción de las ciencias sociales, puesto que la desestabilización de las fronteras geográfico-políticas y de los paradigmas teóricos, evidencia sus limitaciones y fragmentaciones.⁹

Arturo Escobar propone la defensa política y epistemológica del conocimiento "local" (algo parecido proponemos en este trabajo) y reivindica con Ranajit Guha el "ecologismo de los pobres", la resistencia cultural a la valorización capitalista de su "lugar" (el de las comunidades por ejemplo), mediante redes o coaliciones con activistas de las Ong's que, basadas en el "lugar", creen "supralugares".¹⁰

Santiago Castro Gómez propone hacer visibles los nuevos mecanismos de producción de las diferencias que las ciencias sociales tradicionales han hecho invisibles con sus metarelatos del progreso y la modernidad.¹¹

Todos estos autores y muchos otros¹² proponen una revisión de las disciplinas sociales. Consideran que tanto nuestra dimensión, al menos doble (individual y social), como nuestra realidad, múltiple (en lo económico, en lo social, en lo político y en lo cultural) son **indivisibles**. En la totalidad todo está interconectado, parecen decirnos, pero el problema sigue siendo si podemos describir una "totalidad".

1.4. Noción de "totalidad".

Esta idea, la posibilidad de concebir la realidad social en términos de "totalidad", surge en consonancia con el proceso de universalización de la ciencia occidental, muy ligada, como hemos visto, al desarrollo del capitalismo. La cultura occidental ha dado sucesivas respuestas a esta idea de totalidad tratando de integrarlas en sistemas que se postulaban como universales o globalizantes. La actual crisis de las

⁸ Lander, Edgardo, Op. cit. pp. 11-40.

⁹ Coronil, Fernando, **Naturaleza del poscolonialismo: Del eurocentrismo al globocentrismo**, en "La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas", pp. 87-111.

¹⁰ Escobar, Arturo, **El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o posdesarrollo?**, en "La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas", pp. 113-143.

¹¹ Castro Gómez, Santiago, **Op. cit.** pp.145-161.

¹² No podemos dejar de señalar aquí que existen abiertos muchos otros debates entre los pensadores latinoamericanos que podrían aportar mayor riqueza a esta argumentación. Por ejemplo, en la misma compilación de Edgardo Lander que venimos glosando Anibal Quijano y Walter Mignolo, (así como D. Ribeiro en otros estudios), debaten sobre la posibilidad del ser occidental y sobre los fundamentos de poder, así como sobre los referentes étnicos que trascienden los límites de la cuestión nacional. Estos y muchos otros aspectos, dadas las numerosas ramificaciones del pensamiento crítico latinoamericano, trascienden los objetivos de este estudio por lo que no podemos extendernos más en este punto.

explicaciones universalistas, no así de los procesos de globalización que, pese a todo, siguen adelante, nos sitúa en el debate entre universalismos y particularismos.

Al respecto de si es posible concebir una "totalidad" el geógrafo brasileño Milton Santos nos aclara: "El desafío es separar de la realidad total un campo particular, susceptible de mostrarse autónomo y que, al mismo tiempo, permanezca integrado en esa realidad total. (...) Construir el objeto de una disciplina y construir su metadisciplina son operaciones simultáneas y conjugadas. El mundo es uno solo. Es visto a través de un determinado prisma, por una determinada disciplina pero, para el conjunto de disciplinas, los materiales constitutivos son los mismos. Es esto, más propiamente lo que une las diversas disciplinas y lo que para cada una, debe garantizar como una forma de control el criterio de la realidad total. Una disciplina es una porción autónoma, pero no independiente, del saber general. Así se trascienden las realidades truncadas, las verdades parciales, aún sin la ambición de filosofar o de teorizar".¹³

En la actualidad podríamos simplificar este debate en dos posturas: la de aquellos que consideran la humanidad en su conjunto y continúan desarrollando la idea de que es posible adquirir una concepción total del mundo y su historia, por la suma de las visiones parciales de cada disciplina considerada en términos de ciencia; y la de aquellos que consideran que la "realidad social total" es incognoscible, incluso descompuesta en múltiples porciones o partes. Los estudios culturales, la antropología, la psicología, entre otras disciplinas, nos enseñan que hay muchas formas de concebir el mundo, que los valores, las categorías y las cosmovisiones son variadas "por naturaleza" y que los intentos de uniformación, unificación y universalización, necesariamente conllevan mecanismos de dominación, hegemonía y legitimación de unas visiones sobre otras.

En resumen todos estos autores proponen el cambio del punto de vista, la revisión de los paradigmas, la superación de los universalismos; la eliminación de la mencionada "fisura ontológica" (también llamada "violencia epistémica occidental") y de las separaciones tradicionales de las ciencias sociales; así como la búsqueda de una metodología de análisis más acorde con una realidad social no necesariamente occidental. Sin embargo, ninguno de estos intentos, excepto como veremos el de Carlos Lenkersdorf, abandona las categorías occidentales, aunque las deconstruya o las critique desde su génesis.

Por su parte, Carlos Lenkersdorf, al mostrarnos el modo de pensar tojolabal no recurre a las categorías occidentales según las cuales, toda la filosofía ha de estar fundada en una especie razón crítica superadora del instinto, la magia o el mito, sino que nos documenta este pensamiento con la base material del lenguaje (en este caso tojolabal). Y así descubre que este pensamiento, fundado en una lengua donde no existe la distinción entre sujeto y objeto, es capaz de trascender el individualismo por medio de la intersubjetividad y el sentimiento comunitario expresado en la constante repetición idiomática del "tik" (=nosotros).

"Dicho de otro modo, el NOSOTROS desempeña la función de un principio organizativo. La presencia casi ubicua del concepto caracteriza no solamente el filosofar en clave tojolabal, sino una filosofía bien pensada, bien reflexionada por parte de los tojolabales. Pero no se ha cristalizado en tratados elaborados. (...) la importancia del NOSOTROS excluye el énfasis en el individuo, en particular el ego. El NOSOTROS absorbe al individuo y requiere

¹³ Santos, Milton. *La naturaleza del espacio*, Editorial Ariel S.A., Barcelona, 2000, p. 17.

su incorporación al NOSOTROS, al exigir la aportación de cada uno, mujer y hombre, al grupo nosótrico. Dicho aporte exige y moviliza todas las capacidades del individuo retado. El NOSOTROS, pues, no borra al individuo, sino que le da espacio para desarrollar todo su potencial".¹⁴

1.5. La distancia entre lo que se dice y lo que se hace.

La sociedad occidental carece de este principio organizativo "nosótrico" y, a través de un sistema capitalista basado en la ganancia individual y sostenido por la violencia, camina hacia un futuro incierto de posible autodestrucción. El futuro es igualmente incierto para los estudios o disciplinas sociales.

Si nada humano le fuera ajeno a las disciplinas sociales en Latinoamérica (o en cualquier otra parte del planeta), el término "ciencia" aplicado a lo social, ni siquiera habría podido surgir. La aparición y, más aún, la universalización de este concepto sólo fue posible que se diera en el seno de una sociedad con arraigados hábitos de individualismo, competitividad y violencia. En lo que se refiere a lo humano, entendemos que no puede haber ciencia en el sentido positivista del término. Puede haber tentativas de explicación, basadas en los conocimientos de los niveles psicológico y social del ser humano. Entre otras razones porque es evidente que nada humano es estrictamente "racional" (hablamos de la razón eurocéntrica instrumentalizada), "explicable", "entendible", siempre interviene lo emocional, lo inconsciente, lo simbólico, lo ideológico, lo creativo...

Con base en estos argumentos, a lo largo de este estudio, quisiéramos proponer, junto a los autores comentados, que los estudios sobre lo social (donde incluimos lo histórico, lo político, lo económico y lo cultural) tuvieran en cuenta estas circunstancias humanas (emocionales, inconscientes, simbólicas, ideológicas, creativas...). Los estudios sociales, son estudios de lo humano y, por tanto, las incertidumbres entre "cambios" y "permanencias", "racionalidades" e "irracionalidades", no van a cesar por mucho que el sistema camine hacia un colapso o hacia una nueva consolidación.

Precisamente, consideramos que, por esta necesidad intrínsecamente humana de "entendernos a nosotros mismos" tenemos esta necesidad de explicar los hechos humanos, sean psicológicos o sociales. Así mismo, las divisiones o separaciones (el dualismo que se le reprocha a la cultura occidental) se explica por esta "necesidad de entendernos", en este caso, eso es claro, del modo más simplista posible (puesto que todo dualismo reduce la múltiple y multívoca realidad a dos expresiones, normalmente opuestas y excluyentes). El dualismo de opuestos significa el mayor nivel de violencia (epistemológica) en la conformación de un pensamiento. Y este es el caso de la ideología y la cosmovisión que sustentan el capitalismo. A éste régimen, así concebido y sostenido por estas ideologías políticas, jurídicas, científicas, económicas, culturales... le han dado el nombre de "Democracia". Hermosa palabra, pero si nos atenemos a su etimología, "gobierno del pueblo", no es precisamente lo que define nuestros sistemas políticos.

Por lo que se refiere las disciplinas sociales en Latinoamérica y fuera de ella -y de ahí la digresión- esta situación de "democracia formal", pero no "real", tiene un efecto doblemente perverso: Por un lado, les afecta (como a todos) por el desenvolvimiento de unos poderes económicos, jurídicos, políticos, científicos, culturales... sin control por parte de quienes los sufren y, por otro, en cuanto a que esta situación de "falsedad" atañe a su misma materia de estudio, desfigurando los resultados

¹⁴ Lenkersdorf, Carlos, *Filosofar en clave tojolabal*, Porrúa, México, 2002, pp. 12-13.

teóricos e impidiendo toda proposición reformista, puesto que lo que nos paraliza a todos es la imposibilidad de un cambio integral sobre la base de la actual concepción de poder económico, político, militar, jurídico, social y cultural. En palabras de Sergio Bagú: "En todas las comunidades en la historia, en la medida en que su desarrollo las va haciendo más complejas, se va expandiendo el universo de los valores sociales. No quedan sino sólo prácticamente escritos, pero en la vida diaria pueden llegar a adquirir proyecciones de muy distinta magnitud".¹⁵

En efecto, este abismo (insalvable desde la esfera estrictamente teórica) entre "democracia formal" y "democracia real" también se observa en otros conceptos claves dentro de lo social, como las ideas de justicia, libertad, autonomía, derechos humanos... Este es uno de los escollos fundamentales con el que se topan todas las críticas a la modernidad eurocentrista: plantean y documentan la insuficiencia de los paradigmas teóricos que sustentan esos conceptos, sin capacidad para proponer alternativas que logren construir la "auténtica" democracia, la "auténtica" justicia, la "auténtica" autonomía, los "auténticos" derechos humanos..., porque dichas proposiciones quedan circunscritas en la esfera de lo teórico, de aquello que no se puede implementar sin cambios estructurales previos. Dicho de otro modo, no pueden cuestionar los conceptos o paradigmas de la modernidad sobre los que descansa la propia teoría social porque esto supondría promover cambios que están en la base del propio sistema, como los que atañen a la propiedad privada y sus contratos, o los que atañen a la violencia integral necesaria para mantener esa acumulación incesante de capital, propia del capitalismo. Únicamente pueden denunciar su insuficiente desarrollo o implementación en la realidad social, pero no pueden acceder a transformarla. En definitiva, hay un abismo entre las ideas y las acciones que la razón occidental no ha logrado "llenar", ni en el ámbito social ni en el psicológico.

Carlos Lenkersdorf nos demuestra que conceptos como "filosofía", "democracia", "justicia", "autonomía"... no son exclusivos del mundo occidental. Por el contrario, estos conceptos y muchos otros han entrado en un verdadero colapso en occidente, precisamente al agrandarse el alejamiento entre lo que se dice y lo que se hace.

Por todo lo dicho, creemos que el problema fundamental que afrontan los investigadores sociales, más que de orden metodológico es de orden estructural, o si se quiere sistémico, pues no atañe sólo a la parte material representada por el capitalismo, sino que atañe incluso al lenguaje, a las estructuras de pensamiento del idioma en el que se escriban las explicaciones ("científicas" o no) de la realidad social, con su cosmovisión subyacente.

2. CULTURA Y RESISTENCIA CULTURAL.

La palabra "cultura" es una de las más inaprensibles del vocabulario de las disciplinas sociales. Puede haber tantas definiciones de "cultura" como individuos adscritos (o socializados) en culturas de diferente raíz temporal, lingüística, geográfica y hasta "cosmogónica". La palabra "cultura" contiene, pues, un sinnúmero de significados, todos ellos "culturales".

¹⁵ Bagú, Sergio. *Catástrofe política y teoría social*, S. XXI, México, 1997, p. 142.

No vamos a tratar de definir por tanto tal concepto inaprensible, pero vamos a realizar un recorrido histórico por los significados hegemónicos que la palabra ha obtenido en la llamada “cultura occidental” (hegemónica a su vez).

Trataremos además de evaluar las implicaciones que se derivan de preconizar un concepto u otro de “cultura”, pues una concepción amplia, que incluya nociones como “desarrollo material” u “organización social, territorial, política, económica y –como no- cultural”, tendrá repercusiones importantes a la hora de caracterizar las culturas ajenas (o que no lo son propias por condiciones de lengua, origen o cosmovisión), a la hora de respetar sus derechos, y a la hora de valorar sus significados. Por el contrario, una visión restringida, como aquella que reduce la cultura a sus expresiones artísticas o estéticas, será restrictiva a la hora de caracterizar, respetar o valorar otras culturas.

Esto es importante, porque las definiciones teóricas de “cultura”, por muy “asépticas” que se presenten, tendrán implicaciones en campos que parecen ajenos como la justicia, la ética, la autonomía política, económica, social y cultural de los pueblos o comunidades que no se identifican con la cultura dominante “occidental”.

Una vez contemplado el concepto dominante de “cultura” a lo largo de la historia de occidente, estaremos en condiciones de confrontar esos “modelos de culturas”, tal como los denomina Terry Eagleton, con otros modelos de cultura, siempre en resistencia, si no quieren ser deglutidos o asimilados por dicha cultura dominante o hegemónica. En el recorrido por estas definiciones nos basaremos en teóricos de la cuestión como el ya mencionado Terry Eagleton, Clifford Geertz, Raymond Williams, Edward Said... y prestaremos especial atención a las definiciones del término “pueblo” que se recogen en las declaraciones, pactos y convenciones del sistema internacional sobre Derechos Humanos, por su incidencia práctica en cuanto al reconocimiento de los derechos y cultura indígenas. Para finalizar expondremos la aportación de Luis Villoro a la cuestión de la identidad de los pueblos, el dilema singularidad-universalidad y el diálogo entre culturas.

2.1. Cultura y culturas

El concepto de cultura surge en la llamada civilización occidental por oposición al concepto naturaleza. Terry Eagleton critica esta primera bifurcación diciendo: “En su sentido original, como “producción”, la cultura evoca un control y, a la vez un desarrollo espontáneo. Lo cultural es lo que podemos transformar, pero el elemento que hay que alterar tiene su propia existencia autónoma, y esto le hace participar del carácter recalcitrante de la naturaleza. Pero la cultura también es un asunto de seguir reglas y en esa medida también implica una interacción entre lo regulado y lo no-regulado. (...) La palabra “cultura” contiene en sí misma una tensión entre producir y ser producido, entre racionalidad y espontaneidad que se opone a la idea ilustrada de un intelecto inmaterial y desencarnado, pero que también desafía el reduccionismo cultural imperante en gran parte del pensamiento contemporáneo”.¹⁶

Este “cultivo”, no es sólo algo que los individuos podamos ejercer sobre nosotros mismos, también es algo que otros pueden ejercer sobre nosotros, especialmente a través de los aparatos de dominación y control político. “Para que el Estado se desarrolle debe inculcar a sus ciudadanos unos tipos adecuados de disposiciones espirituales. (...) Este proceso es lo que conocemos como cultura

¹⁶ Eagleton, Terry, *La idea de cultura*, Barcelona, Paidós ibérica, 2000, pp. 15-17.

(nacional), o sea, un tipo de pedagogía ética que nos prepara para la ciudadanía política mediante el desarrollo libre de un ideal o yo colectivo que todos llevamos dentro, un yo que encuentra su expresión suprema en la esfera del Estado. (...) La cultura y el Estado son una especie de utopía anticipada que suprime el conflicto a un nivel imaginario, conflicto que, por tanto, no necesitan resolver a nivel político”¹⁷.

Son pues los intereses políticos los que normalmente gobiernan los culturales y, al hacerlo, definen un modelo particular de cultura.

Esta relación entre cultura y Estado se desarrolló históricamente de forma compleja, asociada a los conceptos de ideología y hegemonía que emanan del propio Estado y sus adecuaciones continuas a nuevas formas de dominación.

En este sentido Raymond Williams¹⁸, rastreó sus tres significados modernos más básicos: En la Ilustración, la ciencia de las ideas crea la ideología de los Estados nacionales que al hacerse hegemónica es aceptada como “beneficiosa” porque “otorga” los “derechos de ciudadanía”. Como sinónimo de “civilización”, el término “cultura” formó parte del espíritu general de la Ilustración, con su culto al desarrollo económico, el progreso secular y la idea “universal” de ciencia. A finales del siglo XIX, el término “civilización” adquirió connotaciones imperialistas, por eso los alemanes, en contraposición a la idea francesa de civilización, crearon el concepto “Kultur” que da origen a las primeras visiones críticas de la cultura de occidente, (por ejemplo, “La decadencia de Occidente”, de Spengler) y aquellas interpretaciones donde la idea de cultura adoptó su significado moderno como “forma particular de vida”. Herder, propone entonces “pluralizar” el término “cultura”, hablando de “las culturas de diferentes naciones y períodos”

De ahí, al posmodernismo actual hay un paso que Eagleton critica diciendo: “La cultura, entendida como civilización, tomó prestadas las distinciones entre lo elevado y lo bajo de los primeros antropólogos, según los cuales algunas culturas eran manifiestamente superiores a otras; pero conforme el debate creció, la visión antropológica del mundo se volvió más descriptiva y menos evaluativa. (...) Para el posmodernismo, en cambio, las formas totales de vida son dignas de alabanza cuando corresponden a las de grupos disidentes o minoritarios, pero han de castigarse cuando pertenecen a mayorías”.¹⁹

El mismo autor, más adelante, resume y concluye: “Aunque la palabra “cultura” se ha vuelto popular con el posmodernismo, sus fuentes principales siguen siendo premodernas. Como idea, la cultura empieza a adquirir importancia en cuatro momentos de crisis histórica. Primero, cuando se convierte en la única alternativa aparente a una sociedad degradada; segundo, cuando parece que sin un cambio social de profundo calado, la cultura como arte y excelencia de vida ya no volverá a ser posible; tercero, cuando proporciona los términos en los que un grupo o un pueblo busca su emancipación política; y, cuarto, cuando un poder imperialista se ve forzado a transigir con la forma de vida de aquellos a los que subyuga. De estos momentos, quizás sean los dos últimos los que, con diferencia, han convertido a la cultura en un tema prioritario del siglo XX. En gran parte, debemos nuestra noción de cultura al nacionalismo y al colonialismo, así como al desarrollo de una antropología al servicio del poder imperial”.²⁰

¹⁷ Eagleton, Terry, *Ibid.*, pp. 19-20.

¹⁸ Williams, Raymond, *Marxismo y literatura*. Barcelona, Península, 1980.

¹⁹ Eagleton, Terry, *Op. cit.*, p. 30.

²⁰ Eagleton, Terry, *Op. cit.*, p.

A medida que en Occidente se pasa de las naciones premodernas a los Estados modernos, la estructura tradicional de poderes ya no puede mantener unida a la sociedad y, entonces, la cultura es utilizada para dar “cohesión social”, por medio de los sistemas educativos, jurídicos, administrativos, militares,... del Estado, e incorporada por la nación, como “cultura nacional” al entenderla en el sentido de un lenguaje, una tradición, un sistema de valores comunes. Esta operación “cultural”, pero evidentemente política, deja fuera a las culturas anteriores a la conformación de los Estados nacionales mismos y está en la base del actual debate que se cuestiona si son compatibles los diferentes modelos de cultura.

2.2. La cultura en crisis.

En el contexto de la crisis de los Estados nacionales, a partir del fenómeno llamado “globalización”, los investigadores sociales consideran un problema no tener una definición más acotada y consensuada para significar el término “cultura”.

Para Clifford Geertz la cultura son redes de significación en que se halla envuelta la humanidad: “Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones”.²¹

Raymond Williams, en “Cultura y sociedad” enumera cuatro significados distintos de cultura: 1) como hábito mental individual; 2) como un estado de desarrollo intelectual de toda una sociedad; 3) como el conjunto de las artes; y 4) como una forma de vida de un grupo o de un pueblo en su conjunto. Pero en “Marxismo y literatura” la define además, como: un “sistema de significación”, una “estructura de sentimiento” y una “interrelación de elementos en una forma de vida”. Sin ponernos a analizar cada una de estas definiciones, consideramos con Eagleton que: “seguimos atrapados entre unas nociones de cultura tan amplias que no valen para nada y otras que resultan exageradamente rígidas”. Por eso hay que situarse “más aliá de todas ellas”.²²

Llegamos así al debate entre particularismos y universalismos que señalábamos en las premisas. Como escribe el propio Eagleton: “Tradicionalmente, la cultura era un modo de sumergir nuestros insignificantes particularismos en un médium más amplio y englobante. Como una forma de subjetividad universal, implicaba aquellos valores que compartimos simplemente por virtud de nuestra naturaleza humana. La cultura entendida como las artes, era tan importante por eso, porque producía esos valores en un formato fácilmente transferible. (...) Desde 1960, sin embargo, la palabra “cultura” (...) ha empezado a significar prácticamente lo contrario. Ahora significa la afirmación de identidades específicas –nacionales, sexuales, étnicas, regionales- en vez de su superación. (...) O sea, la cultura, ha pasado de ser parte de la solución a ser parte del problema.”²³

²¹ Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1997, p. 20

²² Eagleton, Terry. *Op. cit.*, p. 55.

²³ Eagleton, Terry. *Op. cit.*, p. 64.

Por eso, para Edward Said: "Lejos de ser un plácido rincón de convivencia armónica, la cultura puede ser un auténtico campo de batalla en el que las causas se expongan a la luz del día y entren en liza unas con otras".²⁴

El propio Said, estudiando cómo la literatura genera "estructuras de sentimiento" (Williams) que no se pueden separar de lo social, lo económico, lo político... concluye que las narrativas de los autores que estudia (vistos como "actores" profundamente vinculados a la historia, moldeándola y moldeados por ella) encarnan esas voces "a favor y en contra" del imperialismo. Entonces la cultura es el escenario de un conflicto interno ideológico, de un campo de intereses variados, donde no están excluidas las posturas antiimperialistas o según nuestra denominación, los "contrapoderes".

Frente a la cultura occidental, en descomposición según la mayoría de autores que participan en el debate de los modelos culturales, se alzan las culturas que ésta pretende incorporar con el argumento de su superioridad y universalismo. Esta visión dominante hasta hoy ha constituido una dialéctica, como señala Luis Villoro, entre el relativismo cultural y el universalismo ético: "La dominación de una cultura sobre otras consideradas inferiores ha aducido regularmente una justificación: la existencia de valores universales que esa cultura tendría el deber de realizar. El dominador se cree siempre portador de un mensaje "universal". (...) De parecida manera, la rebeldía contra el dominio colonial ha aducido la justificación contraria: todo valor es relativo a una cultura. La pretensión de una cultura de dominar a otras se destruye si debajo de su pretendida universalidad, se descubre una operación ideológica: la falsa universalización de los valores de una cultura particular".²⁵

En palabras de Terry Eagleton: "La escisión entre la Cultura y la cultura no es cultural y no se puede remediar con simples medios culturales (...). No, esa escisión hunde sus raíces en la historia material, en un mundo que vacila entre un universalismo vacío y un estrecho particularismo, entre la anarquía de las fuerzas del mercado global y los cultos de la diferencia local que tratan de resistirse a esas fuerzas".²⁶

Aquí vemos caracterizada una parte importante, aunque invisible, del conflicto que viven estas comunidades en resistencia, pero si hay una escisión conceptual que atañe a nuestro trabajo y que ha provocado tanto el debate teórico como la reivindicación sociopolítica y cultural (en este caso también "étnica"), esa es la escisión cultura-territorio.

2.3. Cultura y territorio

Para Gilberto Jiménez, esa escisión es producto de un proceso histórico que él llama "proceso de etnización", que se inicia con la expansión colonialista del siglo XVI y continúa con el nacionalismo de Estado y el internacionalismo proletario de los Estados socialistas. Según este autor es necesario deconstruir la idea de Estado-Nación que ha establecido interesadamente la confusión entre los conceptos "Estado" y "Nación" para esclarecer el concepto "Etnia". "Según la propuesta de una nueva conceptualización dinámica que estamos presentando, la nación y la etnia comparten el mismo contenido cultural, salvo la relación con el territorio. En

²⁴ Said, Edward. *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 14.

²⁵ Villoro, Luis. "Sobre relativismo cultural y universalismo ético" en *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Padiós-FFyL-UNAM, 1988, p. 141.

²⁶ Eagleton, Terry. *Op. cit.*, p. 73.

efecto, ambas son comunidades culturales que comparten una denominación común, mitos de origen, lengua propia o adoptada, historia común, cultura distintiva y sentido de lealtad y solidaridad. La diferencia específica radica en la relación con el territorio. (...) Contrariamente a la nación una etnia es, si se quiere, una nación desterritorializada, es decir una comunidad cultural disociada real o simbólicamente de su territorio ancestral por desplazamiento forzado, despojo o por la legislación basada en su relación con la tierra en términos instrumentales. (circunscripción político-administrativa, régimen de propiedad) y ya no en términos simbólico expresivos. (...) En realidad, el territorio étnico reviste las mismas características simbólicas y culturales que el territorio nacional, pero lo que para el grupo nacional es objeto de identificación y de apropiación plena, para las etnias es permanente objeto de reclamo, de disputa y, en muchos casos de nostalgia y recuerdo"²⁷.

Desgraciadamente, debido al sistema jurídico, político y geoestratégico de Naciones Unidas, muchos pueblos, no sólo etnias, siguen siendo "naciones desterritorializadas". Como veremos en el siguiente capítulo, esa confusión entre los términos "Nación", "Etnia", "Pueblos", que está dirimiendo en el sistema internacional de derechos humanos, es una confusión interesada. En nuestra concepción preferimos el uso del concepto "pueblos" (indígenas y afrocolombianos en nuestro caso), tal como se define en Convenio 169 de la OIT. En este instrumento del derecho internacional del que hablaremos más adelante, a la hora de precisar qué personas pueden ser consideradas indígenas se señala: "*la conciencia de su identidad indígena deberá ser el criterio fundamental para determinar a quienes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas*". Según esto, la forma de saber a qué "etnia" o pueblo se pertenece es la autoadscripción.

El mismo autor, para superar las visiones generalistas, aplicables a gran cantidad de situaciones diversas, propone la Teoría General de las Identidades Sociales, según la cual carece de sentido hablar de identidad étnica en general, porque ésta es siempre un enigma concreto que se debe resolver desde la perspectiva de sus miembros, es decir, de manera endógena. Así, señala que las identidades remiten a contextos históricos específicos y son diferentes en cuanto a su composición y significados según los procesos de etnización que les dieron origen. Para explicar cuál es ese repertorio (endógeno) que los grupos indígenas proponen para reivindicar su dignidad y su autonomía frente al Estado, propone una serie de componentes básicos como "una tradición compartida, un territorio cultural, la lengua como "modelo de mundo", el parentesco y la religión como referentes de identidad"²⁸. Pero al aplicar este modelo al caso zapatista se ve obligado a matizar que la tradición "es una noción dinámica compatible, en principio con el cambio, la modernización y el desarrollo"²⁹ y que "algunas identidades étnicas, como las que se van gestando en las zonas dominadas por el movimiento zapatista, prescinden deliberadamente de toda dimensión religiosa, por lo que podrían ser consideradas identidades étnicas secularizadas"³⁰. Desde nuestro punto de vista, si no se pueden hacer generalizaciones tampoco tiene caso una Teoría General de las Identidades Sociales.

²⁷ Jiménez, Gilberto. **Identidades étnicas: estado de la cuestión**, en *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*, Rema, Leticia (coord.), México, Ciesas/INI/Porrúa, 2000, pp. 51-52.

²⁸ Jiménez, Gilberto. **Op. cit.**, pp.60-64.

²⁹ Jiménez, Gilberto. **Ibid**, p. 60

³⁰ Jiménez, Gilberto. **Ibid**, p. 60 (nota 18)

2.4. Cultura, identidad, territorio.

Considerado en términos abstractos, el concepto “identidad” resulta tan inaprensible como el concepto “cultura”.

Pese a los numerosos intentos de teorización, resulta imposible concebir cualquier identidad (sea individual o colectiva) en abstracto. Del mismo modo que la cultura no se entiende si no es referida a un contexto histórico, a un territorio, a unas identidades en construcción permanente (identidades que pueden llegar incluso a romper con su propia tradición cultural), la identidad siempre es necesario circunscribirla a un contexto, encarnarla en un sujeto, en una cultura. Pero además, contexto histórico, territorio, identidades, no significan lo mismo en unas culturas que en otras. Esto hace que la identidad sea un elemento fundamental para definir una cultura y que la construcción de la identidad sea una construcción cultural.

Esta imprecisión conceptual plantea serios problemas como el dilema singularidad-universalidad, o la cuestión de si la identidad es una realidad dada o construida, una herencia que preservar o un ideal por alcanzar. Como señala Luis Villoro, si definimos la identidad como lo que singulariza a un pueblo frente a los demás, estaríamos excluyendo los caracteres universales que puede compartir con cualquier otro pueblo. El mismo Villoro propone una salida a estos dilemas: concluye que “el problema de la identidad de los pueblos remite a su cultura” y define: “Por identidad de un pueblo podemos entender lo que un sujeto se expresa cuando se reconoce o reconoce a otra persona como miembro de ese pueblo. Se trata pues de una representación intersubjetiva, compartida por la mayoría de los miembros de un pueblo que constituiría un “sí mismo” colectivo”³¹.

Esta definición es la que nos ha servido para caracterizar lo que estamos denominando el NOSOTROS. Dicho de otro modo, ese NOSOTROS es el modo en se enuncia esa representación intersubjetiva compartida por la mayoría de los miembros de un pueblo que constituiría un “sí mismo” colectivo. En cualquier caso, como estos problemas de definición no podemos evitarlos, nosotros no vamos a definir la identidad de CAVIDA desde fuera, sino que vamos a recurrir a los testimonios para que sean los propios sujetos pertenecientes a esa identidad quienes nos muestren su proceso identitario.

Por supuesto, el NOSOTROS no es la única forma en que se expresa la identidad, pero en el caso de CAVIDA, consideramos que es la expresión más significativa y constante.

Por otro lado, si no podemos separar los conceptos identidad-cultura y dentro de la cultura que nos ocupa no se pueden separar los conceptos cultura-territorio, esto nos lleva, en el caso de CAVIDA, a plantear la relación estrecha entre identidad y territorio, pues para las culturas indígenas y negras del continente, el territorio no se refiere solo al ámbito material de la tierra y mucho menos a los aspectos de propiedad, extracción, explotación, sino que cada cultura le da sus propios significados a través de sus formas de apropiación, construcción, producción, simbolización..., que corresponden a ese lugar y a esa cultura. A partir de ahí la identidad se construye sobre esas condiciones, por tanto nunca es una identidad abstracta, monolítica, general.

Como decíamos en las premisas, nosotros entendemos la identidad como un concepto flexible que puede fundamentarse en raíces ancestrales pero evoluciona, se

³¹ Villoro, Luis, “Sobre la identidad de los pueblos”, en *Homenaje a Leopoldo Zea*, México, Padiós-FyL-UNAM, p. 398.

transforma y se reconstruye constantemente no sólo hacia el pasado, sino también hacia el futuro, como proyecto de vida individual y colectiva.

Por otro lado, tampoco queremos caer en el llamado relativismo cultural, ya que dicho relativismo tiende a reducir la moral de una cultura a los "usos y costumbres" establecidos en la sociedad, transmitidos por la educación y aceptados por la mayoría. Así, para Villoro, "si la identidad de un pueblo no es un conjunto de características que lo distinguen, sino una imagen construida, la antinomia que suelen presentar los relativismos culturales no existe. (...) Lo que destruye la identidad de un pueblo no es, entonces, el cambio en sus formas de vida o de pensamiento, sino la negación de su capacidad para proyectar y realizar una imagen ideal de sí mismo, en la que el pasado se integre con la realidad actual".³²

Por tanto, en el contexto de conflicto integral que vive CAVIDA, los desplazamientos, ataques, señalamientos, exclusiones, campañas difamatorias pueden entenderse como desplazamientos, ataques, señalamientos, exclusiones, difamaciones de su identidad. En este sentido, al analizar los testimonios de CAVIDA, podremos rastrear cuáles han sido los efectos del conflicto que viven en la conformación de tal identidad.

2.5 Culturas, pueblos y territorios.

En el contexto del sistema internacional de los Derechos Humanos, auspiciado por las Naciones Unidas, se han establecido declaraciones, tratados, convenios y pactos de derecho humanos que, por el momento, no reconocen los derechos de los pueblos y comunidades indígenas. Los únicos instrumentos que reconocerían este derecho están todavía en proyecto. La ausencia de un reconocimiento efectivo a la integralidad de estos derechos que incluyen todos los aspectos de la vida colectiva deja por el momento en la impunidad, la violencia que se está ejerciendo en todo el mundo en contra de estos pueblos para los que la comunidad (lo colectivo, el NOSOTROS) constituye la referencia primordial.

"Los gobiernos por lo general rechazan que los indígenas sean considerados como "pueblos", y debido al uso internacional que se ha hecho del derecho a la libre determinación, niegan que los indígenas sean poseedores de este derecho. (...) Numerosos pueblos indígenas rechazan ser tildados de "minoría", ya que en algunos países constituyen, efectivamente, una mayoría demográfica. En segundo lugar, han insistido en que son pueblos originarios, cuya soberanía fue violentada por un proceso de conquista y colonización y que han sido incorporadas contra su voluntad al dominio de Estados modernos que les fueron impuestos desde arriba y desde fuera. Sin duda esta caracterización se aplica más al continente americano que a otras regiones. (...) En cambio, los Estados latinoamericanos han considerado históricamente a sus poblaciones indígenas no como minorías diferenciadas sino más bien como ciudadanos en situación de desventaja social y económica. (...) Como quiera que sea, la línea divisoria entre "minorías étnicas" y "pueblos indígenas" es tenue y el tratamiento de ambas problemáticas en el seno de la

³² Villoro, Villoro, Luis, "Sobre relativismo cultural y universalismo ético" en *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós-FFyL-UNAM, 1988, p. 150.

ONU responde a preocupaciones comunes: los derechos humanos colectivos de los grupos sociales subordinados y marginados”.³³

Por eso, para respetar la identidad de los pueblos indígenas y campesinos la cuestión de la tierra y los derechos colectivos sobre ella sigue siendo crucial, pues para las comunidades indígenas y afrodescendientes de América, la tierra, entendida en el sentido amplio del término, es decir, como territorio, constituye la única posibilidad de alcanzar un nivel de vida adecuado y en correspondencia con su cultura, ya que tales culturas se encuentran estrechamente vinculadas a la realización de un derecho considerado eje de la misma: el derecho a la tierra entendida como territorio.

Como veremos en el siguiente capítulo, según el Convenio 169 de la OIT, el concepto de territorio y recursos naturales abarca “la totalidad de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna manera”.³⁴ Destacamos esta definición porque desde la perspectiva de las comunidades que vamos a estudiar es importante que un instrumento internacional de obligado cumplimiento para los Estados nacionales que lo ratifican, entienda que, “el territorio no es sólo la tierra, también incluye las aguas, el medio ambiente, el espacio aéreo, las cuevas y todo lo que forma parte de este hábitat”. El problema para quienes desearían usar este instrumento en la lucha legal por las tierras entendidas como territorio, es que al hablar de tierras se hace referencia a derechos jurídicos sobre las mismas, pero al hablar de territorios se hace referencia a “la exigencia de respeto a la concepción que estos pueblos tienen de sus territorios y el valor que le otorgan”.

2.6. Hacia un diálogo entre culturas

Estamos viendo que la cuestión fundamental de la controversia entre los Estados-nación y los pueblos y comunidades indígenas, tiene, por un lado, raíces históricas y culturales (que podrían superarse sentando las bases de un diálogo que tenga en cuenta a la parte indígena, excluida hasta ahora) pero, por otro lado, también tiene raíces jurídicas, políticas, económicas y sociales que requieren soluciones o cambios integrales que los Estados-nación no están dispuestos a acometer.

Respecto a los problemas de orden cultural que ya analizamos históricamente al hacer un recorrido por los diversos conceptos de cultura, hasta llegar al actual debate entre universalismos y particularismos, Luis Villoro propone superar los obstáculos que históricamente han impedido el reconocimiento del otro basándose en que: los valores sólo pueden ser reconocidos en el marco de una cultura particular y una cultura particular no sólo comprende los valores vigentes consensuales (moral positiva), sino también la proyección de valores disruptivos de la moral vigente (moral crítica). Y entonces propone que: “El primer paso en la comprensión de una cultura ajena es tratar de reducir su otredad a una serie de creencias básicas. El otro se presenta entonces como un objeto ante nuestro marco conceptual, juzgado según nuestra escala de valores y nuestro concepto de racionalidad. En un segundo paso, sin embargo, podemos intentar descubrir la manera como se configura el mundo para el otro y comprenderlo a partir de sus propias creencias y actitudes básicas”³⁵

³³ Stavenhagen, Rodolfo, *El marco internacional del derecho indígena*, en *Derecho Indígena*, Magdalena Gómez (coordinadora), Instituto Nacional Indigenista (INI), 1997, pp. 60-61-62.

³⁴ *Lectura Comentada del convenio 169 de la OIT*, INI, p. 80.

³⁵ Villoro, Luis, “Sobre relativismo cultural y universalismo ético” en *Estado plural, pluralidad de culturas*, México. Pados-FFyL-UNAM, 1988. pp. 143-144.

Con las aclaraciones anteriores podemos plantearnos mejor la cuestión de los principios que normarían la relación entre distintas culturas.

En relación con esto y a partir de la noción de “coto vedado” planteada por Garzón Valdés³⁶, Villoro, fundado, como decíamos más arriba en que toda cultura contiene la posibilidad de actitudes y creencias disruptivas de las vigentes, plantea que: (...) En el caso de las relaciones entre culturas distintas, el respeto a la integridad de vida y a la autonomía de cada una forma necesariamente parte de la constitución del “coto vedado”. (...) Además, la autonomía no puede ejercerse si el grupo en cuestión está sometido a un control ajeno. Para poder entrar sin coacción y en un mínimo plan de igualdad en el convenio democrático, los pueblos tienen que tener el control de sus propias organizaciones representativas y poder sostener sus decisiones sin estar obligados a renunciar a su forma de vida. (...) Un segundo nivel en los “derechos comunes” que constituyen el “coto vedado” correspondería a los valores comunes que las partes convienen libremente respetar. (...) esos valores sólo pueden entrar en el “coto vedado” si han sido reconocidos en forma autónoma por las partes”.³⁷

Pero a pesar de intentos conciliatorios muy loables, como este de Luis Villoro y otros muchos pensadores de la cultura, la situación de las comunidades y pueblos que reclaman sus “derechos y cultura indígenas” continúa sin ser reconocida, respetada y valorada. Aunque las responsabilidades fundamentales recaen en otros campos, no sólo teóricos, como la política, la justicia, la economía, la ética, etc, etc, no podemos soslayar un hecho que ya comentábamos al inicio de este apartado: las implicaciones que se derivan de preconizar una definición más o menos amplia, del concepto “cultura” son muchas y se reflejan, por ejemplo, en la caracterización que los tratados internacionales y las constituciones nacionales hacen de categorías como “etnia”, “cultura”, “territorio” y “pueblos indígenas”.

Si consideramos que los conflictos que afectan a estos pueblos y comunidades indígenas, marginadas, aisladas, son el resultado del histórico conflicto entre el expansionismo capitalista (imparable desde el siglo XVI) y las culturas autóctonas preexistentes, que se han visto obligadas a transformarse y resistir para sobrevivir, podemos concluir que este es un proceso complejo, cambiante e inacabado, donde la negación ideológica, política, jurídica, territorial, económica, social y cultural de una visión impide el diálogo “de igual a igual” con la otra. En este marco de imposiciones, dominaciones y hegemonías, incluso cuando lo que se quiere imponer son los “derechos humanos”, el “desarrollo”, el “progreso” (siempre desde la óptica occidental), es imposible el diálogo; ese diálogo insoslayable si se pretenden solucionar los conflictos de formas no violentas. Más aún, en este contexto, en el que los conflictos territoriales, políticos, económicos, sociales y culturales se dirimen por la fuerza, los Estados (que, según la definición clásica de Max Weber, son “aquellas comunidades humanas que, dentro de un territorio determinado, reclaman para sí el monopolio de la violencia física legítima”), se convierten en mecanismos de presión y mediación a la vez, pervirtiendo la entraña del diálogo, en el caso de que éste se produzca.

³⁶ Garzón Valdés. En **Representación y democracia.**, Doxa, no. 6. Madrid, 1989: “Todo miembro de una sociedad homogénea tiene derecho a esos bienes básicos, que es posible considerar también como un conjunto de valores que no pueden ser objeto de negociación ni de compromiso (...) forman una especie de “coto vedado”.

³⁷ Villoro. Luis. **Op. cit.**, pp. 151-154.

Para concluir con este punto, consideramos que, pese a los efectos de la llamada “globalización económica” sobre la soberanía de los Estados nación (ante todo sobre la soberanía económica, pero a través de ella, también política, social y cultural), el control político, social, económico y cultural de los Estados nacionales sigue tan vigente como en tiempos del análisis sociológico clásico de Max Weber.

Algunos teóricos han anunciado el futuro colapso más o menos próximo del llamado sistema-mundo (véase la obra de Immanuel Wallerstein). Sin embargo, estos procesos de “globalización”, “mundialización” o “mercantilización” siguen adelante, afectando a todos los aspectos de la vida pública, tal vez sin más oposición que la que enarbolan precisamente los pueblos y comunidades que, desde otra óptica cultural, reclaman para sí el derecho a una autonomía que les permita preservar su cultura. Cultura que, para ser posible, incluye un derecho, un territorio y una organización (política, económica, social y cultural) propias.

Con estas afirmaciones no pretendemos “concluir” el debate, ni tampoco establecer las estrategias que “deben” seguir las comunidades y pueblos indígenas para conseguir que se respeten sus derechos integrales y su cultura. En todo caso lo que postulamos es que la cuestión del “reconocimiento de” y el “diálogo con” las culturas indígenas no es sólo cultural. Consideramos, con José Carlos Mariátegui, (el primero en vincular la cuestión indígena al problema de la tierra) que la solución deberá ser social (y aquí incluyo lo económico, lo político y lo cultural), y contemplar la participación activa y autónoma de los pueblos indígenas.³⁸

3. PROBLEMAS CONCEPTUALES Y METODOLÓGICOS REFERIDOS A NUESTRO ESTUDIO.

Como decíamos en la introducción, el análisis que proponemos para el caso de las CAVIDA (y más adelante para otros casos) se basa en dos perspectivas fundamentales: La que se deriva de una concepción integral del conflicto en el que vive CAVIDA (con sus perspectivas jurídica, latinoamericana y global) y la que nos proporcionan las víctimas desde su condición de sujetos históricos autoadscritos a una cultura no occidental.

A continuación expondremos las premisas conceptuales y metodológicas de ambas perspectivas.

3.1. ANÁLISIS DE LOS TESTIMONIOS.

Hay muchas formas de abordar las realidades sociales (desde diversas disciplinas y enfoques ideológicos, metodológicos o conceptuales) y, por tanto, hay muchas formas de “clasificarlos”. También hay muchas formas de abordar los discursos (historia oral, crítica literaria, antropología, psicología social, sociología...).

En el caso de los testimonios de CAVIDA se trata de las voces de campesinos

³⁸ Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Madrid. Editorial Crítica, 1976. p. 40: “la solución del problema del indio tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios”.

afrocolombianos y mestizos (1%) que fueron asentándose desde los años 60 en las cuencas del Cacarica (región del Bajo Atrato, Chocó, Colombia). Un operativo conjunto de militares y paramilitares (“Operación Génesis”, febrero de 1997), provocó el desplazamiento masivo y forzado de estas comunidades. Desde entonces, en consonancia con su tradicional organización colectiva iniciaron un proceso comunitario integral por el que se constituyeron como Comunidades de Autodeterminación, Vida y Dignidad para exigir al Estado un retorno digno, el cumplimiento del Estado de Derecho nacional e internacional, y el resarcimiento moral de la memoria colectiva ultrajada por el desplazamiento y la muerte de más de 90 personas hasta el momento.

A partir de esta somera descripción de la situación de enunciación del hablante (CAVIDA) y según la perspectiva que adoptemos, podemos inferir numerosas consecuencias de cara al análisis semántico de los testimonios.

En un trabajo multidisciplinar y con un enfoque suprarregional, no se pueden introducir todos los debates que actualmente se están dando en cada una de las diferentes disciplinas, baste señalar a continuación cómo cada enfoque disciplinario de los testimonios nos ofrece una perspectiva que no podemos olvidar a la hora del análisis.

3.1.1. Historia Oral y memoria colectiva.

Un aspecto que consideramos muy importante para este trabajo es el que se refiere al uso metodológico que haremos de la **Memoria colectiva**. La memoria colectiva nos va a permitir rastrear todas las categorías mencionadas, porque es en ella donde se recogen sus expresiones comunitarias. Los testimonios, las historias de vida, los libros que recogen la memoria, las declaraciones, denuncias, comunicados, publicaciones, páginas web elaboradas por CAVIDA tendrán un peso fundamental en la elaboración de todo el trabajo.

Partimos de la consideración de que las llamadas ciencias sociales y la historiografía occidental, ya han admitido que los testimonios orales de los protagonistas constituyen documentos, cuando menos de igual valor para el análisis histórico y social, que los escritos o elaborados “desde fuera”: (...) se ha constatado que para el estudio de los sectores populares, o de aquellos grupos usualmente “olvidados por el registro de la historia” –las minorías étnicas, el mundo campesino, las mujeres, los ancianos, los jóvenes, cada cual con sus experiencias humanas ancladas con frecuencia en la vida cotidiana y microsocio-, la historia oral se ha vuelto insustituible”.³⁹

Nuestra fuente fundamental: “Somos tierra de esta tierra: Memorias de una resistencia civil”, recoge los testimonios de un pueblo (CAVIDA) que narra su memoria antes, durante y después del desplazamiento. Es decir, se trata de la **Historia Oral** de un proceso organizativo: el que les llevó a conformarse como lo que ahora se reivindican: Comunidades de Autodeterminación, Vida y Dignidad. Desde este enfoque los testimonios nos servirán para elaborar la historia del conflicto desde la perspectiva de la comunidad.

3.1.2. Antropología y lingüística

Se trata de testimonios orales de familias campesinas afrocolombianas. Formulan, por tanto, sus enunciados desde un ámbito cultural diferente al occidental.

³⁹ Aceves-Lozano, Jorge E. (compilador), **Historia Oral**, Instituto Mora UAM, México, 1993, p.15.

Entendemos que las lenguas y las expresiones idiomáticas se insertan en, y reflejan, ideologías, visiones del mundo o cosmovisiones. Creemos que para fundamentar teóricamente la validez de este tipo de análisis, es importante el planteamiento de Carlos Lenkersdorf⁴⁰ en cuanto a la relación entre lengua y realidad. Igualmente, la relación entre lenguaje y pensamiento, pues, lo que los testimonios ponen en evidencia no es sino la visión de la realidad desde la perspectiva de la comunidad. En cualquier caso esta vinculación no la entendemos de una forma rígida, por eso no partimos de las estructuras lingüísticas aisladamente, dada la intrínseca condición social del lenguaje. Entendemos que los enunciados son siempre dialógicos (presuponen la existencia de “otro” interlocutor) pero consideramos el análisis de los testimonios como la mejor **“puerta de entrada” a la comprensión de una cosmovisión en construcción** (en este caso la de CAVIDA).

3.1.3. Enfoque psicosocial de la violencia

Interpretamos que estas voces son las de las víctimas, pero no unas víctimas pasivas que aceptan con resignación, sino unos sujetos históricos activos que formulan salidas creativas al complejo conflicto que las envuelve. Los testimonios nos van a permitir hacer un recorrido por los impactos de la violencia y la impunidad en la memoria colectiva de la comunidad. Tal violencia e impunidad la interpretamos muy ligada a las tácticas de ruptura del tejido social, control del enemigo interno, instauración del miedo y el terror e implantación de la impunidad cuyo objetivo último es la transformación de la identidad de la población, precisamente en una identidad pasiva, que acepte la dominación.⁴¹ Creemos que esta vinculación obvia entre los objetivos de quienes usan la violencia como instrumento para la transformación de la población y las repercusiones de esta violencia en la vida de la comunidad evitará que planteemos el asunto exclusivamente en términos de confrontación de “imaginarios colectivos”, “identidades étnicas”, “proyectos civilizatorios” o “culturas ancestrales”, conceptos que consideramos demasiado ambiguos y escurridizos.

3.1.4. Crítica de textos.

Desde esta perspectiva nos planteamos el problema del sujeto (individual y colectivo) de la enunciación que vamos a analizar (los testimonios de las CAVIDA). La crítica literaria latinoamericana ha destacado en numerosas ocasiones la histórica dificultad para la identificación de un sujeto homogéneo desde donde mirar la realidad latinoamericana así como para lograr un diálogo sociocultural no excluyente en América Latina. Como ha ocurrido en otras disciplinas sociales, al tratar de elaborar categorías analíticas que sirvan para describir la realidad sociocultural latinoamericana los críticos literarios han tenido que recurrir a expresiones como literatura “mestiza” (Ángel Rama) literatura “otra” (Edmundo Bendezú), literatura “alternativa” (Martín Lienhard), literatura “heterogénea” (Antonio Cornejo Polar). Sin entrar en los debates que estas caracterizaciones han provocado sugiriendo todas ellas la heterogeneidad y contradicción intrínseca del lugar de la enunciación en latinoamérica, lo que nos

⁴⁰ Lenkersdorff, Carlos. **Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales.** México. S. XXI. 1996.

_____, **El Diario de un tojolabal. (Prólogo).** Plaza y Valdés, México, 2001.

_____, **Filosofar en clave tojolabal,** Porrúa, México, 2002.

⁴¹ Martín Beristain, Carlos, **Reconstruir el tejido social. Un enfoque crítico de la ayuda humanitaria.** Barcelona, Icaria Antrazyt. 1999.

interesa es lo que señalan entre otros Martín Lienhard y Antonio Cornejo Polar, que han llamado la atención sobre la tensión entre oralidad y escritura, desde los tiempos de la Colonia, “un campo de batalla semiótica”⁴² cuya continuidad en los modos de vida y expresión actuales “no se explica únicamente a partir de una hipotética continuidad cultural”, sino a partir del lugar (político, económico, social) que los indios ocupan desde el siglo XVI.

“De aquí la proliferación de visiones dicotómicas que describen a las naciones en términos de polos de muy distinta naturaleza pero siempre (o casi) inconciliables: ciudad-campo, sierra-costa, provincia-capital, explotados-explotadores, nacionalismo-cosmopolitismo, tradición-modernidad, etc, etc. Por razones del todo obvias, estas reflexiones no pueden dejar de examinar prioritariamente la situación también dicotómica, que enfrenta a indios y “blancos”, que eventualmente se complejiza con reflexiones sobre el negro, y que casi nunca encuentra en el mestizo otra cosa que la interiorización del conflicto entre ambos polos”.⁴³

Esta dicotomía cuyo simplismo trataremos de evitar está tan presente en el caso de CAVIDA porque el fortalecimiento del NOSOTROS como sujeto de la enunciación lo detectamos al ser rememorado como nostalgia del pasado (anterior al desplazamiento) y base de la lucha futura (tras su constitución como CAVIDA).

Somos conscientes de la importancia que tiene para la construcción de un NOSOTROS la existencia o reconocimiento de un ELLOS, así como el carácter complejo, conflictivo y en construcción constante que caracteriza a los individuos que componen ese NOSOTROS. Procuraremos no minimizar las variadas formas discursivas que intervienen en esas variantes pues consideramos que el sujeto monolítico no existe en ninguna parte y menos en situaciones de conflicto integral.

3.2. DESDE UNA PERSPECTIVA INTEGRAL: ACLARACIONES SOBRE EL USO DE ALGUNOS CONCEPTOS BÁSICOS.

Para hablar del conflicto en Colombia muy a menudo se emplean expresiones como “conflicto armado”, “violencia política”, etc. Nosotros consideramos que es más oportuno hablar de “conflicto integral”, por el agregado de aspectos psicológicos, sociales, jurídicos, económicos, ecológicos, humanitarios, geoestratégicos, militares..., que intervienen en este conflicto.

Así, por ejemplo, en congruencia con nuestras premisas epistemológicas y metodológicas, hablamos de “**conflicto integral**” porque en nuestro análisis, incluimos: aspectos jurídicos como las legislaciones en materia de derechos colectivos de los pueblos a nivel nacional e internacional); aspectos políticos nacionales (como las políticas socioeconómicas de Estado), internacionales (como la doctrina de Seguridad Nacional norteamericana); aspectos “económicos” (intereses macroeconómicos, megaproyectos de “viejas” o “nuevas” tecnologías); aspectos sociales (los impactos de pobreza, la exclusión y las ideas de “desarrollo”, “progreso”, “democracia”, etc, que son “culturales”); aspectos “estatales” (que a su vez incluyen lo militar y lo paramilitar), aspectos humanitarios, psicológicos, etc, etc.

⁴² Lienhard, Martín, *La voz y su huella*, Ed. Casa Juan Pablos, México, Universidad de Ciencias y de Artes de Chiapas, 2003, p.33.

⁴³ Cornejo Polar, Antonio, *Escribir en el aire*, Ed. Horizonte, Lima, 1994, p. 180.

La inevitable interrelación de estos aspectos nos impide separarlos de modo tajante o rígido, pero en aras de una exposición más estructurada vamos encuadrando el asunto sucesivamente desde todos estos enfoques. Por eso nos inclinamos por el calificativo “integral”, porque en él podemos resumir toda esta red de interrelaciones y porque consideramos que una visión amplia del conflicto nos ayuda a entender su complejidad.

Aunque en este tipo de conflictos, sus aspectos más visibles nos remitan a violencias o enfrentamientos armados (la guerra y sus efectos) y se desarrollen en un ámbito concreto (para nuestro caso, el departamento del Chocó en Colombia), consideramos que dirimen intereses e influencias nacionales e internacionales, además de incluir aspectos de todos los órdenes.

De hecho, los Estados nacionales al seguir las directrices de la llamada Seguridad Nacional norteamericana combaten este tipo de conflictos de forma integral, es decir, poniendo en juego todos los recursos humanos y materiales del Estado contra el llamado “enemigo interno”, tal como se señala en algunos manuales de guerra psicológica o de baja intensidad. El General Golbery do Couto e Silva, teórico de la Seguridad Nacional y segundo hombre al mando de la dictadura brasileña en 1974 resume muy bien el espíritu común de todas estas estrategias de “Seguridad Nacional” para el caso de los Estados latinoamericanos que las aplicaron: “El instrumento de la acción estratégica (...) sólo puede ser el que resulta de la integración de todas las fuerzas nacionales, de todos los recursos físicos y humanos de que dispone cada nación, de toda su capacidad espiritual y material, de la totalidad de medios económicos, políticos, psicosociales y militares que pueda reunir para la lucha, de su Poder Nacional en definitiva”.⁴⁴

Por esta razón, consideramos que las propuestas de solución a la violencia o el conflicto colombiano deberán ser, a su vez, integrales.

A pesar de todo, las sucesivas caracterizaciones de la lucha contrainsurgente como “guerra total”, “guerra sucia”, “guerra psicológica” o “guerra de baja intensidad” (GBI), no han logrado describir todo lo que ocurre en la vida cotidiana de las poblaciones que sufren la represión. En este sentido, un pequeño manual de la Red de defensores comunitarios de Chiapas, de reciente y modesta edición, respaldado por varios centros y comités de derechos humanos que trabajan en la entidad, propone otra denominación, la de **Guerra Integral de Desgaste (GID)** y define “**guerra integral**” como aquella “que usa elementos militares, políticos, económicos, psicológicos, propagandísticos, sociales y culturales y busca afectar todos los ámbitos de la vida”. Esta definición se completa con “**desgaste**”, cuyo “objetivo a largo plazo es cansar a la población civil, considerada base de apoyo, para que deje su lucha”.⁴⁵

Cabría preguntarse aquí si esta estrategia de “guerra integral de desgaste” se está implementando en las Comunidades de Autodeterminación, Vida y Dignidad. Al responder esta pregunta para el caso de Chiapas, el mismo manual nos aclara que la respuesta es afirmativa si: “la población civil tiene un lugar importante en esa estrategia y hacia ella se dirige el control y el hostigamiento que incluyen

⁴⁴ Guerrero Paz, Manuel, **Colombia: objetivo estratégico y los conflictos de baja intensidad**, imprenta de las Fuerzas militares, Bogotá, enero 1989, p. 22.

⁴⁵ Red de Defensores Comunitarios, **Guerra de baja intensidad o guerra integral de desgaste**, folleto de la Red de Defensores Comunitarios, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, 2003. (Las citas textuales las hemos extraído del periódico “La Jornada”: Hermann Bellinghausen, “Guerra integral de desgaste en zona rebelde de Chiapas”, 21 de enero de 2004, p. 15).

acciones militares-paramilitares, de espionaje y contrainsurgencia, judiciales y propagandísticas". Pero como se señala en el mismo Manual, la estrategia no acaba aquí. Así, la militarización "afecta la vida de las comunidades", mientras la paramilitarización ("usada donde se ha aplicado la GBI") consiste en "armar y entrenar grupos civiles para atacar a la población civil". Los grupos paramilitares "sirven para hacer el trabajo sucio de asesinar, amenazar y controlar a la población civil, y cuidar la imagen del Ejército, aunque está bien documentado que éste entrena, financia, arma y protege a grupos paramilitares. La paramilitarización, prosigue el mismo Manual, "al mismo tiempo sirve para legitimar la presencia del Ejército federal, argumentando que los indígenas se matan entre ellos y el Ejército está aquí para evitarlo, como dijeron cuando ocurrió la masacre de Acteal". A esto se añade que: "El gobierno usa recursos públicos para dividir a las comunidades con apoyos. Peor aún, en muchos casos los gobiernos municipales se encargan de canalizar recursos públicos para los grupos paramilitares". Nosotros consideramos que todas estas estrategias, con las lógicas variantes dada la dinámica diferente de los conflictos en Colombia y Chiapas, nos sirven también para definir algunas de las situaciones de represión que vive CAVIDA.

En cualquier caso, el análisis de los conflictos es un área especialmente compleja del análisis social, entre otras razones, porque en ellos, se exageran las pasiones y por tanto, las irracionalidades (sobre todo desde la perspectiva occidental).

Como decíamos, desde la perspectiva integral analizaremos el conflicto en sus diversos componentes o aspectos políticos, sociales, económicos y culturales y desde sus ámbitos local, nacional y global. Aspectos y ámbitos que consideramos indisolublemente unidos o interrelacionados de una forma compleja, variable, con permanentes tensiones y cambios. Por todo ello, nosotros enfocaremos este conflicto que consideramos "integral" desde varias perspectivas:

- 1) Primero, como "puerta de entrada", desde un enfoque jurídico (capítulo II) y después desde una perspectiva "integral" (capítulo III), concebidos de forma descriptiva, aunque estableciendo nuestros puntos de vista críticos para pasar a analizar después, con el máximo de elementos posible,
- 2) los testimonios de los afrocolombianos integrados en CAVIDA, lo que nos permitirá incorporar finalmente la visión de las víctimas al análisis de este conflicto. Víctimas que no quieren ser consideradas como sujetos pasivos de la violencia, sino que por el contrario, proponen soluciones integrales al mismo desde su circunstancia histórica y su adscripción cultural.

Si no calificamos el conflicto como estructural es porque consideramos, con los autores mencionados en el primer apartado de este capítulo que, en "teoría social", las estructuras no siempre encajan en las realidades. Por eso encontramos que el calificativo que mejor define la complejidad multifacética de los conflictos es el concepto "integral".

A la vista de todo lo dicho, podemos deducir que en este trabajo, al hablar de "realidad social" estamos pensando de forma "holística" en realidades que son también políticas, económicas y culturales.

II. MARCO LEGAL Y REALIDAD SOCIAL DE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y AFROCOLOMBIANOS.

1. INTRODUCCIÓN.

- 1.1. Premisas.
- 1.2. Realidad social y marco legal internacional
- 1.3. Crisis del Estado y su Derecho.

2. FUENTES DE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y AFROAMERICANOS EN EL MARCO DE LOS DERECHOS HUMANOS.

2.1. Los derechos humanos universales e individuales.

2.1.1. Declaración Universal de los Derechos Humanos (DU).

2.1.2. Pactos Internacionales de Derechos Humanos.

2.1.2.1. La protección de las minorías.

2.1.2.2. El derecho a la libre determinación de los pueblos.

2.1.3. Proyecto de declaración de Derechos de los Pueblos indígenas (ONU).

4.2. El Convenio 169 de la OIT.

4.3. El Proyecto de Declaración Interamericana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (OEA).

5. LAS CONSTITUCIONES LATINOAMERICANAS Y EL DERECHO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS. EL CASO COLOMBIANO.

6. RESUMEN Y PERSPECTIVAS

1. INTRODUCCIÓN.

La primera aproximación al conflicto integral que vive CAVIDA la realizamos desde el marco del derecho porque una de las cuestiones que estamos queriendo mostrar es precisamente que tal “estado social de derecho” no existe para las poblaciones indígenas y afrocolombianas. Y no existe ni en el derecho nacional ni en el internacional, puesto que el derecho de los Estados se basa en la consideración de que los derechos son de carácter individual y de aplicación universal, lo cual excluye aquellas concepciones –como la que nos ocupa- que no conciben el derecho sino en su dimensión colectiva.

Esta concepción del derecho restringida a lo individual, en el derecho internacional se traduce en un sistema, el de Naciones Unidas (que se considera “per se” universal), basado en una unión de “naciones” y no de “pueblos” o “étnias” del que, por tanto quedaron excluidas aquellas poblaciones humanas que se autodefinen o se reivindican como etnias o como pueblos. El derecho a ser pueblo o etnia sólo comenzó a tomarse en serio (Convenio 169 de la OIT, Proyectos de declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas de la ONU y de la OEA), cuando la propia ONU se dio cuenta de que la naturaleza de los conflictos había cambiado radicalmente desde el fin de la Segunda Guerra Mundial. Esta concepción estrecha del derecho, más que regular los conflictos teniendo en cuenta los ideales de la justicia y las circunstancias como sería su función (según la teoría general del derecho) configura un panorama de tensión y exclusión, es decir, de conflicto.

Por un lado, este enfoque nos servirá para analizar las definiciones de conceptos clave para este conflicto. Conceptos como “pueblo” o “territorio”, cuya definición condicionará el tipo de soluciones jurídicas que se aborde.

Por otro lado, hemos abordado los aspectos estrictos del derecho nacional e internacional que atañe a estas poblaciones, campos en los que se está dirimiendo una batalla mundial por el reconocimiento de los derechos colectivos protagonizada por las comunidades indígenas en un sentido amplio (que en América Latina incluye a las poblaciones afrodescendientes). Estas poblaciones luchan en todo el mundo por el reconocimiento de sus derechos colectivos, territoriales, humanos, en definitiva integrales (políticos, económicos, sociales y culturales), lo que les lleva a exigir (y, a veces, como en el caso de las Juntas de Buen Gobierno, practicar) una autonomía a su vez integral de la que los Estados recelan en aras de su soberanía. Si consideramos crucial el campo del derecho es porque sólo en él se ha podido mantener viva la llama de la reivindicación de los derechos colectivos, étnicos, territoriales y humanos a través sobre todo de un instrumento internacional (ratificado por Colombia, Guatemala y México entre otros 9 países) que es el Convenio 169 de la OIT. El derecho por tanto, ha sido la puerta de entrada para el emerger de las identidades étnico territoriales que están presentes en el 90% de los conflictos que se dirimen en todo el mundo.

Los pueblos indígenas viven en amplias zonas de la superficie de la Tierra repartidos por todo el continente desde el Ártico al Pacífico Sur. Según un cálculo aproximado en el mundo hay por lo menos 5000 grupos indígenas compuestos de unos 300 millones de personas que viven en más de 70 países. Se han denominado pueblos

indígenas o aborígenes porque estaban viviendo en sus tierras antes de que vinieran los colonizadores de otros lugares; según una definición, *"son los descendientes de las personas que habitaban un país o una región geográfica en el momento en que llegaron poblaciones de culturas y orígenes étnicos diferentes"*⁴⁶

Pero esa definición dejaría fuera a aquellos pueblos que, con o los africanos esclavizados llegaron posteriormente. Por eso, nosotros empleamos el término "pueblos indígenas" en un sentido más amplio. Como aquellas poblaciones, colectivos o comunidades con raíces históricas, sociales, económicas, políticas y culturales propias, o que se autoidentifican como tales.

Las amenazas contra las culturas y las tierras de los pueblos indígenas, contra su situación jurídica y contra sus demás derechos establecidos por la ley, como grupos diferentes y como ciudadanos, no siempre asumen las mismas formas que en el pasado. Excluidos de los procesos de toma de decisiones, muchos han sido marginados, explotados, asimilados forzosamente y sometidos a represión, tortura y asesinato cuando levantan la voz en defensa de sus derechos. Por miedo a la persecución, a menudo se convierten en refugiados y a veces tienen que ocultar su identidad y abandonar sus idiomas y costumbres tradicionales. Aunque algunos grupos han alcanzado un éxito relativo, los pueblos indígenas se esfuerzan en casi todo el mundo por obtener el reconocimiento de sus identidades y de sus formas de vida. Como señala la propia ONU: "Los problemas de la pobreza extrema y de la inequidad distributiva de la riqueza son unos de los más graves. Cabe destacar el porcentaje de la tenencia de la tierra, donde el 1% de propietarios posee más del 53% del área cultivable. El 67% de la población se encuentra bajo la línea de pobreza, rebasando ligeramente el nivel promedio observado desde los años ochenta, y cerca del 25% bajo la línea de indigencia, porcentaje incrementado sustancialmente en los últimos años. En el área rural más del 40% de la población vive bajo la línea de indigencia. Aún más grave es la situación de la niñez, ya que el 24% de la población que vive bajo la línea de la pobreza es menor de 10 años y cerca del 14% de los menores de 5 años padecen desnutrición crónica. Particularmente grave es la situación de la población desplazada, cuyas oportunidades en materia de trabajo, educación y salud se reducen considerablemente. El acceso de los desplazados a la atención de salud, a pesar de estar establecido legalmente, presenta dificultades de carácter administrativo que limitan la ejecución de los recursos asignados".⁴⁷

Suele haber notables semejanzas entre los problemas, las quejas y los intereses de los diferentes pueblos indígenas, pese a su diversidad cultural y étnica, y, por consiguiente, en la manera en que los presentan ante los foros internacionales. La participación de las comunidades y organizaciones indígenas en las reuniones de las Naciones Unidas ha servido para poner de relieve estas semejanzas. También podríamos decir que sus demandas (si exceptuamos la cuestión del derecho indígena) podrían

⁴⁶ Extraído del Folleto informativo N° 9 de la ONU/Rev. 1. ONU, **Los derechos de los pueblos indígenas**, que "se ocupa brevemente de la labor que realizan actualmente las Naciones Unidas, su evolución y los planes de acción futura para promover y salvaguardar los derechos de las poblaciones indígenas en todas partes". (<http://www.mapuexpress.net/biblioteca/internacional/folleto-onu.htm>).

⁴⁷ **Comisión de Derechos Humanos de la ONU (Apartado 297)** "Durante el período de este informe, la situación de los grupos étnicos continuó agravándose y empeorando progresiva y sistemáticamente". (...) Situación de los derechos humanos y del derecho internacional humanitario. Principales violaciones e infracciones (Anexo):

equiparse a las de cualquier sector social subalterno, pero esto significaría pasar por alto sus cosmovisiones o formas de interpretar y organizar el mundo.

Con mucha frecuencia -especialmente desde que surgieron nuevas naciones a raíz de la descolonización que siguió a la segunda guerra mundial- los pueblos indígenas insisten en mantener su identidad y su patrimonio cultural propios. Ahora se ha llegado a la conclusión de que, en general, las políticas de asimilación e integración destinadas a integrar plenamente a estos grupos en las poblaciones mayoritarias suelen ser contraproducentes.

Los efectos de las actividades de las organizaciones no gubernamentales, por un lado, y de las iniciativas intergubernamentales, por otro, se han reforzado mutuamente. La primera conferencia internacional de organizaciones no gubernamentales sobre cuestiones indígenas se celebró en Ginebra en 1977. A ésta siguió otra conferencia internacional de las organizaciones no gubernamentales sobre los pueblos indígenas de la Tierra, celebrada también en Ginebra en 1981. Estas reuniones y un estudio especial de las Naciones Unidas que se estaba terminando por entonces, influyeron en los acontecimientos que llevaron a la creación, en 1982, del Grupo de Trabajo de las Naciones Unidas sobre Poblaciones Indígenas.

Tanto en las Naciones Unidas como en la Organización Internacional del Trabajo se reconoce, aunque con restricciones que han impedido hasta ahora reconocer el derecho de los pueblos indígenas a ser pueblos, que la determinación y la protección de los derechos de los pueblos indígenas constituyen una parte fundamental de los derechos humanos y una legítima preocupación de la comunidad internacional.⁴⁸

1.1. Premisas.

Al analizar los testimonios de CAVIDA trataremos de poner de relieve los postulados que fundamentan a lo interno el derecho en las comunidades o pueblos que vamos a estudiar. Esto es importante porque desde nuestro punto de vista el derecho indígena visto por sí mismo, sin la intervención de la concepción dominante (lo que Carlos Lenkersdorf llama "la justicia del NOSOTROS"), deslegitima innecesariamente el mismo concepto de derechos humanos que se quiere imponer desde arriba y desde fuera. Unas palabras de Carlos Lenkersdorf pueden ayudarnos a redimensionar la visión eurocéntrica del derecho indígena: "La justicia de la sociedad dominante, al proponerse castigar a los delincuentes, la llamamos punitiva y vengativa. La JUSTICIA DEL NOSOTROS, en cambio, nos parece "restitutoria", al tratar de reincorporar a los delincuentes a la comunidad, mostrarles un camino de recuperación y manifestarles su solidaridad con ellos. El término de justicia restitutoria nos parece más idónea y explicativa que la de consuetudinaria. Porque no se trata de una justicia acostumbrada de una vez para siempre, sino de una justicia históricamente flexible (...). La JUSTICIA DEL NOSOTROS no es ni idealizada ni utópica, sino que representa relaciones sociales exigentes. Todos, y cada miembro de la comunidad, tienen que reconocerse corresponsables de los demás miembros del conjunto social nosotrico. La gente individualizada de la sociedad dominante difícilmente aceptaría tal corresponsabilidad con todo lo que implica (...)"⁴⁹

Por otro lado, aunque vamos a prestar una atención especial a los aspectos jurídicos "occidentales" del problema, esto no quiere decir que sea el único enfoque

⁴⁸ ONU Folleto informativo N° 9 de la ONU/Rev. 1, Los derechos de los pueblos indígenas, (<http://www.mapuexpress.net/biblioteca/internacional/folleto-onu.htm>).

⁴⁹ Lenkersdorf, Carlos, *Filosofar en clave tojolabal*, Porrúa, México, 2002, pp. 168-169.

posible de la cuestión. De hecho, como veremos, el proceso de reconocimiento de la jurisdicción del derecho indígena no ha sido generado por la voluntad de los Estados nacionales ni su sistema interestatal (las Naciones Unidas), sino por la organización y movilización de los propios pueblos indígenas y otros sectores de la sociedad que en medida creciente les están apoyando.

Esto nos lleva a adoptar una concepción de los derechos humanos que va más allá del establecimiento de su aplicabilidad jurídica. Es decir, los derechos son obligaciones que el Estado Nacional contrae con sus ciudadanos para poder ejercer legítimamente su poder sobre ellos. Esto es importante, porque el binomio derechos-poderes, debe ser lo más equilibrado posible, si los regímenes que en ello se fundan quieren llamarse "democráticos". De ahí que no podamos quedarnos en la simple relación Estado-individuo (que es la que consagra el derecho público interno) porque al reducir los derechos humanos a ese ámbito tan estrecho es cuando no tienen cabida los derechos económicos, sociales y culturales (aquí es pertinente recordar que los derechos culturales necesariamente entrañan derechos jurisdiccionales, territoriales y, en definitiva de autonomía económica, social, política y cultural) que necesariamente son colectivos pues es imposible que un individuo haga economía, sociedad, política o cultura: siempre necesitará de "los otros" aunque sólo sea para extorcionar económicamente, presionar política y socialmente o ignorar culturalmente. A pesar de todo esto, la simple apertura de considerar que los Estados contraen obligaciones que sólo pueden satisfacerse mediante derechos colectivos no soluciona los problemas estructurales y multicausales o según nuestra denominación "integrales" que se producen en estos conflictos entre los sistemas estatales y supraestatales y los sistemas comunitarios.

En definitiva, adoptaremos un enfoque jurídico de la cuestión del derecho indígena, no por considerarlo el más importante de los elementos que afectan al cumplimiento de los derechos humanos, sino porque a través de este enfoque podemos observar la cuestión fundante y fundamental del derecho estatal: el equilibrio de poderes que lo justifica y los intereses e influencias particulares (políticas, económicas, sociales y culturales) que lo sustentan. Así podremos ver cómo los derechos humanos pueden ser usados con fines contrarios a su espíritu y cómo su incumplimiento queda en la impunidad.

La situación jurídica es por tanto un aspecto más del problema pues si las legislaciones no se cumplen, ya no es por causa del derecho. Y las legislaciones no pueden cumplirse porque están atravesadas (o envenenadas) por las leyes invisibles de la propiedad privada y sus contratos, por los intereses privados internacionales y los intereses geoestratégicos de los Estados y las corporaciones hegemónicas, en definitiva por el sistema económico, político, social y cultural que llamamos capitalismo.

El modelo de inserción en la economía global ha puesto en riesgo la viabilidad (seguridad alimentaria y económica) de muchas comunidades indígenas en el mundo. Por circunscribimos al caso que de Colombia: "Las comunidades y familias indígenas sufren de manera especial los efectos de la violencia imperante en Colombia. Más de 500 dirigentes indígenas fueron asesinados en estos últimos 25 años por razones políticas. Organizaciones no gubernamentales reportaron que 25 indígenas fueron asesinados entre octubre de 1996 y septiembre de 1997. Dicha violencia proviene de las fuerzas públicas de seguridad del Estado, de los paramilitares, de los grupos armados disidentes, de los narcotraficantes y de la delincuencia común. Ocurren también con frecuencia amenazas y tentativas de reclutamiento ilegal de jóvenes por parte de los grupos armados disidentes y los paramilitares. La violencia política en Colombia se concentra en

las zonas rurales y especialmente en las zonas más alejadas, que son en general donde existen los resguardos indígenas".⁵⁰

A pesar de los tímidos avances en cuanto a la inclusión de los derechos colectivos de los PUEBLOS, los intereses económicos nacionales y transnacionales continúan ejerciendo presiones sobre los territorios que aún están en poder de los pueblos indígenas. Se han identificado como zonas de importancia vital tierras baldías o zonas boscosas del interior que antes se consideraban de escaso valor económico, político o militar. Esa evolución puede afectar a la economía, el hábitat y los sistemas sociales, religiosos y culturales de los pueblos indígenas.⁵¹

A continuación haremos un recuento de los instrumentos internacionales de derechos humanos a los que pueden "apelar" los pueblos y comunidades indígenas del continente americano. Al contrastarlos con la realidad social (económica, política y cultural) que viven y tratan de transformar los pueblos indígenas comprobaremos hasta qué punto se respetan, protegen y garantizan⁵² sus derechos. Después analizaremos algunas constituciones latinoamericanas prestando especial atención a la Constitución colombiana. A lo largo del texto, comentaremos los aspectos restrictivos y problemáticos de la realidad social o del sistema jurídico que afectan a las comunidades y pueblos indígenas, para retomarlos al final a modo de conclusiones.

1.2. Realidad social y marco legal internacional

Las transformaciones geopolíticas que viene experimentando el mundo desde el fin de la llamada guerra fría, el mantenimiento de viejas políticas de seguridad nacional (guerra contrainsurgente, guerra sucia, guerra de baja intensidad junto a otras nuevas como la llamada guerra preventiva), la consolidación de la potencia militar y económica más importante del planeta (los Estados Unidos), la globalización o mercantilización de todos los aspectos de la vida social, económica, política y cultural, influyen, como no podía ser de otro modo, en las causas, desarrollo y consecuencias de los actuales conflictos, así como en el reconocimiento y justiciabilidad de los derechos (étnicos o no). Todo esto, que podríamos denominar "el modo en que influye el contexto internacional en los conflictos locales" ha venido transformándose. El ámbito donde mejor podemos seguir la pista a estos cambios es el de la Organización de Naciones Unidas que, desde su creación en 1948, tiene su razón de ser en la solución pacífica de los conflictos. (Recuérdese que muchos de estos conflictos internos tienen que ver con la ausencia de un reconocimiento explícito y operativo de la cultura y el derecho indígenas por parte de los Estados nacionales). Como dice la propia Organización en una de sus publicaciones:

"En los años 90, las características de los conflictos cambiaron mucho, lo mismo que la respuesta de la comunidad internacional. Uno de los motivos del cambio es que más del 90% de los conflictos se produjeron en el interior de los Estados en lugar de entre Estados. Así pues, las Naciones Unidas tuvieron que modificar y aumentar el tipo de instrumentos de que disponían para poder hacer hincapié en la prevención de los conflictos, adaptar constantemente las operaciones de mantenimiento de la paz a las nuevas situaciones, aumentar la

⁵⁰ CIDH, Tercer Informe sobre las situación de ddhh en Colombia, Capítulo X: Los derechos de los indígenas, apartado 36, 1998.

⁵¹ ONU Folleto informativo N° 9 de la ONU/Rev.1, "Los derechos de los pueblos indígenas", (<http://www.mapuexpress.net/biblioteca/internacional/folleto-onu.htm>).

⁵² Todos los derechos humanos implican para el Estado estas tres obligaciones generales.

participación de las organizaciones regionales y fortalecer la consolidación de la paz después de los conflictos. Los enfrentamientos civiles plantean complejos problemas en relación con cuál debe ser la respuesta de la comunidad internacional, entre ellos el dilema de si se debe o no intervenir para proteger a los civiles en peligro. (...) La experiencia de los años recientes ha hecho también que las naciones unidas se concentren más que nunca en la consolidación de la paz, es decir, en las medidas de apoyo a las estructuras que habrán de fortalecer y consolidar la paz. La experiencia demuestra que mantener la paz, en el sentido de evitar el conflicto militar, no es suficiente para establecer una paz segura y duradera. Tal seguridad sólo puede lograrse ayudando a los países a fomentar el desarrollo económico, la justicia social, la protección de los derechos humanos, la buena gestión pública y el proceso democrático".⁵³

Una de las anomalías del sistema internacional de protección de los derechos de los pueblos indígenas proviene de este hecho que podríamos calificar como constitutivo de la Organización de las Naciones Unidas. El Consejo de Seguridad, único órgano con capacidad de decisión en materia de seguridad y resolución de conflictos, no parece el sistema más adecuado para la protección a los derechos humanos y la solución pacífica de los conflictos que mayoritariamente se desarrollan dentro del territorio soberano de los Estados nacionales. Las únicas excepciones en Latinoamérica serían las soluciones, auspiciadas por la ONU, de los conflictos en El Salvador y Guatemala, soluciones que, entre otros temas, dejaron pendientes los problemas referidos a los derechos de los pueblos indígenas.

Precisamente los países que forman el Consejo de Seguridad, son los que más gastan en armamento en el mundo. EEUU, por sí sólo invierte más del 40 % de los gastos militares de todo el planeta y produce el 70% de los armamentos y explosivos que se consumen (según cifras de la Fundación para la Paz de Barcelona, España).

En esta situación, los países que forman por separado el Consejo de Seguridad elevan constantemente sus gastos militares y, al unirse en torno a la Carta de las Naciones Unidas, se otorgan paradójicamente un mandato de paz. La paradoja no parece que pueda continuar sosteniéndose, sobre todo después de estos últimos tiempos en que la ONU se está usando por parte de la potencia militar hegemónica como fuente legitimadora de sus acciones militares unilaterales.

A esto hay que añadir otro hecho constitutivo de la Organización de Naciones Unidas: el hecho de que hay que ser Estado para ser miembro de pleno derecho. Las controversias entre los pueblos indígenas y sus Estados nacionales quedan, en sentido estricto, fuera del ámbito de atribución de las Naciones (=Estados) Unidas. Sin embargo, como señala el profesor Bartolomé Clavero: "(...) respecto a otros intentos anteriores de asociación multilateral de Estados (...) las Naciones Unidas presentan desde su origen una importante novedad. Quieren representar algo más. Pretenden responder no sólo a intereses, sino también e incluso antes a derecho".⁵⁴

En efecto, tal como señala la Carta de las Naciones Unidas, Carta que podríamos considerar su constitución política: "*Nosotros los pueblos de las Naciones Unidas, resueltos (...) a reafirmar la fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y valor de la persona humana, en la igualdad de derechos de hombres y*

⁵³ ONU, *A B C de las Naciones Unidas, Naciones Unidas*, Nueva York, 2000, p. 77.

⁵⁴ Clavero, Bartolomé, *El proyecto de declaración internacional: derechos indígenas y derechos humanos*, en *Derecho indígena*, INI, 1997, p. 186.

mujeres (...)"'. Esos "derechos fundamentales" son derechos individuales pero también se habla de derechos de otros sujetos: los pueblos y no sólo los individuos.

Artículo 1. "Los propósitos de las Naciones Unidas son: (...) Fomentar entre las Naciones relaciones de amistad basadas en el respeto al principio de la igualdad de derechos y al de la libre determinación de los pueblos".

Sin embargo, tal como comenta el propio Clavero: "Tales pueblos con derechos, tales sujetos colectivos, son las Naciones que constituyen Estados y no otros pueblos ni otras naciones (...) Ahí, una parte de la humanidad, la mayoritaria entonces, ya no aparece en calidad de sujetos de derechos, de pueblos que lo sean, sino como objeto de protección y promoción por gracia de la otra parte, la formada por Estados separados y Naciones unidas. Las Naciones Unidas puede decirse sin exageración que se fundan entonces como club colonial de Estados para disciplina de lo propio por principio de derechos individuales y dominio de lo ajeno bajo dicho mismo predicamento".⁵⁵

Pero ¿cuál es entonces el sistema que permite hablar de protección internacional de los derechos de los pueblos indígenas?

Como concluye Rodolfo Stavenhagen⁵⁶, en una publicación que será extensamente citada en este capítulo: "En resumen, son tres las fuentes de los derechos de los pueblos indígenas en el marco de los derechos humanos en el sistema internacional: los derechos humanos universales e individuales, la protección a las minorías y el derecho de los pueblos a la libre determinación. Cada una de estas áreas ha sido desarrollada en diversos instrumentos legales y mecanismos institucionales del sistema de la ONU. Además constituye una referencia obligada, como hito importante, el Convenio 169 de la OIT, cuyos términos rebasan grandemente el campo específico de competencia de la propia Organización Internacional del Trabajo"⁵⁷

1.3. Crisis del Estado y su Derecho.

Todo el derecho del Estado moderno se sustenta en la concepción de los derechos individuales, es decir, la organización estatal del derecho fue creada para garantizar, individualmente, el ejercicio de derechos.

En palabras del profesor Carlos Federico Marés: "El derecho se construye sobre la idea de la propiedad privada capaz de ser patrimonializada, esto es de ser un bien, una cosa que pudiese ser usada, disfrutada, gozada. Por lo tanto, esta propiedad es material, concreta. Esto significa que el derecho individual es también físico, concreto. (...) Muy pronto estos principios de derecho individual tuvieron que resolver problemas no individuales, como la propiedad común de todos y las propiedades comerciales, independientes de los individuos que las componen".⁵⁸

Así se creó el concepto ficticio de "persona jurídica", que reafirma la idea de individualidad patrimonial asociada al derecho y excluye todo lo que no pudiera ser materializado en patrimonio, así el titular de derecho ha de ser siempre una persona

⁵⁵ Clavero, Bartolomé, *Ibid*, p.187.

⁵⁶ Relator Especial de la ONU para los derechos humanos y libertades fundamentales de los indígenas e investigador del Colegio de México.

⁵⁷ Stavenhagen, Rodolfo, **El marco internacional del derecho indígena**, en Derecho Indígena, Magdalena Gómez (coordinadora), Instituto Nacional Indigenista (INI), 1997, pp. 63-64

⁵⁸ Marés, Carlos Federico, Los indios y sus derechos invisibles. en Derecho indígena. Magdalena Gómez (coordinadora, INI, 1977, pp. 144-145.

individual que inclusive pueda ser responsabilizada de sus actos. "Por eso mismo, los derechos colectivos son invisibles todavía hoy. Cada vez que son propuestos o reivindicados, es descalificado su sujeto: si el pueblo indígena reivindica un derecho colectivo, debe hacerlo como persona jurídica, o bien sólo puede ser visto como reivindicante de derechos individuales, como la propiedad de lotes de tierra".⁵⁹

Aquí es donde se enmarca la lucha por el reconocimiento de derechos que sólo pueden ser colectivos como el derecho al territorio y a la autodeterminación de los pueblos: esta "invisibilidad" de los derechos colectivos en el sistema jurídico internacional sigue condicionando su imposibilidad en el marco actual del derecho. Sin embargo, "el Estado del Bienestar Social o Estado-providencia revisó su función. (...) Así, por ejemplo, el derecho civil era quien definía lo que era dominio público, en tanto que en el Estado del Bienestar Social es el derecho público quien define cómo se ejerce la propiedad para que ella cumpla la función social. (...) En el orden político, al lado de los partidos y sindicatos, ganan estatus las ONG's, organizaciones no gubernamentales, que sin ser el Estado, practican colectivamente políticas públicas y defienden derechos que no son individuales".⁶⁰

En esta situación los viejos modelos de Estados federados unitarios o regionales no sirven para solucionar esta problemática. Por otro lado, los pueblos indígenas tampoco pretenden crear nuevos Estados, simplemente reivindicar el reconocimiento de sus derechos colectivos, garantía insoslayable para un efectivo respeto a sus derechos individuales. "Así, la lucha de los pueblos indígenas ha de ser por la manutención de un Estado tan débil que no pueda impedirles realizar plenamente su cultura, religión y derecho, pero tan fuerte que pueda reprimir a todos aquellos que violenta o sutilmente intenten impedirles la realización plena de su cultura, de su religión y de su derecho".⁶¹

2. FUENTES DE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN EL MARCO DE LOS DERECHOS HUMANOS

2.1. LOS DERECHOS HUMANOS UNIVERSALES E INDIVIDUALES

2.1.1. Declaración Universal de los Derechos Humanos (DU)

La Declaración Universal de los Derechos Humanos (DU) constituye la piedra angular del sistema, pero no es el único instrumento de que disponen los pueblos indígenas. Los dos principios fundamentales sobre los que descansa la DU son, el de la igualdad entre todos los seres humanos, y el de la no discriminación. Estos principios son aceptados casi universalmente en la actualidad, pero esto no era así en el momento de su promulgación tras la Segunda Guerra Mundial. Pero, ¿cuál es la naturaleza jurídica de la DU?:

"Los principios de derechos humanos incorporados en la DU son generalmente aceptados como derecho consuetudinario internacional o jus

⁵⁹ Marés, Carlos Federico, *Ibid*, p. 148.

⁶⁰ Marés, Carlos Federico, *Ibid*, p.152-154

⁶¹ Marés, Carlos Federico, *Ibid*, p. 180.

cogens, lo que significa que los países del sistema tienen cuando menos la obligación moral y política de comportarse de acuerdo con sus preceptos".⁶²

Es decir, tienen obligación "moral y política" pero no "jurídica". Esta primera gran ausencia de juricidad del sistema es, desde nuestro punto de vista, la razón fundamental de su debilidad, su fragilidad y su inoperancia. A consecuencia de esto, no se ha podido impedir que muchos gobiernos violen estos preceptos con el argumento de que los derechos humanos son un asunto interno que no incumbe a la comunidad internacional, es decir, invocando el viejo principio de la soberanía nacional.

Muchos autores acusan a la DU que se base en un concepto individual del derecho, "que considera a la persona -sujeto de derecho- como un individuo atomizado, aislado, desvinculado de su contexto cultural y social específico, lo cual no corresponde a la realidad que se vive en numerosos países, sobre todos los no occidentales. Se ha dicho incluso que la DU refleja la idea "burguesa" de los derechos humanos, vinculada al surgimiento del capitalismo".⁶³

2.1.2. Pactos Internacionales de Derechos Humanos.

Pronto resultó evidente para el propio sistema, que la DU no bastaba para construir un sistema jurídico efectivo para la protección de los derechos humanos. Por consiguiente en el seno de la ONU se iniciaron trabajos que culminaron en el año 1966 con la adopción por parte de la Asamblea General de dos convenios internacionales, conocidos como el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP) y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC).

"Los pactos desarrollan los derechos establecidos en la DU y, a diferencia de ésta, constituyen instrumentos jurídicos vinculatorios para los Estados signatarios. De acuerdo con el Derecho Internacional, un tratado internacional tiene carácter de ley interna del Estado que lo ratifica".⁶⁴

Mientras que el PIDCP consagra los derechos de la Declaración Universal, el PIDESC establece una gama más amplia de derechos, que hasta la fecha no son reconocidos como tales por todos los Estados. Entre otros, el derecho al trabajo, a condiciones adecuadas de trabajo, a la seguridad social, a un nivel de vida decente, a la salud, a la educación a la participación en la vida cultural. Algunos Estados consideran que éstos no son propiamente derechos humanos, sino más bien objetivos y aspiraciones de política social, por lo que no han ratificado este instrumento internacional. Pero incluso aquellos Estados que sí lo han ratificado, reconocen que estos derechos no pueden ser efectivos inmediatamente, sobre todo en los países pobres, sino que deben ser considerados más bien como aspiraciones a alcanzar en el porvenir.

Los pueblos indígenas, como todos los demás pueblos, tienen en principio todos los derechos consagrados en los dos Pactos Internacionales, y en la medida en que estos han sido ratificados, pueden también exigir su cumplimiento a las autoridades correspondientes. Hay quienes afirman que si los indígenas no disfrutan plenamente de todos sus derechos humanos no es porque requieran de derechos especiales, sino porque existen lagunas y deficiencias en la administración de justicia y en la aplicación de los instrumentos jurídicos que consagran sus derechos humanos. Sin embargo, en los Pactos, "(...) se tiene en cuenta la existencia de minorías étnicas, religiosas o

⁶² Stavenhagen, Rodolfo, **El marco internacional del derecho indígena**, en Derecho Indígena, Magdalena Gómez (coordinadora, Instituto Nacional Indigenista (INI). 1997, p. 45.

⁶³ Stavenhagen, Rodolfo, **Ibid.**, p. 46.

⁶⁴ Stavenhagen, Rodolfo, **Ibid.**, p. 48.

lingüísticas [artículo 27 del PIDCP] cualificando el propio derecho. (...) Mas es la persona y sólo ella quien cuenta con el derecho [artículo 15.1 del PIDESC]. La minoría solamente constituye condición y define ámbito. El poder de amparar el propio derecho del individuo, esta jurisdicción, no le corresponde a ella, a la comunidad, sino al Estado. (...) Está pendiente todavía la cuestión realmente principal de los sujetos y su contrapartida de los objetos, los sujetos de libertad y los objetos de protección. Entre declaraciones y pactos, estamos viendo que sujetos, lo que se dice sujetos, sólo tenemos de momento un par: uno jurídico y otro político, el sujeto de derechos y el sujeto de poderes, el individuo y el Estado, o éste también de derechos en cuanto que se identifica con el Pueblo. Así, y con todo lo visto, adicionalmente tenemos, entonces como objetos los pueblos que no constituyen Estados y las minorías que tampoco o todavía menos, unos colectivos humanos que temporal o definitivamente no parecen reunir a escala internacional condiciones para acceder, como Naciones, a la condición de sujetos".⁶⁵

El sistema de derechos humanos de la ONU se fue construyendo con otros instrumentos jurídicos y políticos, tales como las Convenciones sobre los Derechos de la Mujer, en 1979, los Derechos del Niño, en 1989; la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo; el Estatuto de Refugiados, de 1951; un viejo tratado internacional contra la esclavitud, adoptado en la época de la Sociedad de Naciones en 1926 y la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial, adoptada en 1965, que es de particular importancia para el derecho indígena. Pero "(...) el problema siguen siendo los procedimientos para que estos tratados sean cumplidos efectivamente. Ni la Organización de las Naciones Unidas ni los organismos regionales tales como la Organización de Estados Americanos (OEA), están dotados de mecanismos que obliguen a los Estados a cumplir con sus compromisos internacionales. En otras palabras, los países que no quieren cumplir los compromisos asumidos y ratificados, pueden hacerlo impunemente. Es por ello que también se han hecho intentos en la ONU para dotar a los textos jurídicos aprobados de mecanismos institucionales para que tengan alguna efectividad, aunque sea mínima".⁶⁶

Así se crearon el Comité de Derechos humanos (para el PIDCP) y el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (para el PIDESC), compuestos por 18 miembros cada uno. Sin embargo, ninguno de los dos puede recibir comunicaciones y denuncias individuales, limitándose a pedir informes a los gobiernos sobre la situación en sus respectivos países. Esta situación hace pensar que las potencias occidentales utilizan el lenguaje de los derechos humanos para intervenir en los asuntos políticos internos de otras naciones y para fines políticos muy propios.

"No cabe duda que conforme se vaya construyendo un aparato jurídico internacional en pro de los derechos humanos, cuya garantía tendrán que dar los organismos multilaterales de la ONU, será necesario revisar cuidadosamente los conceptos tradicionales de "soberanía nacional". Por otra parte, en la medida en que actualmente ejerce su hegemonía sobre los organismos multilaterales la única superpotencia militar y económica existente, es decir, los Estados Unidos, los países pequeños y débiles tienen justificada razón para sentirse vulnerables y eventualmente amenazados por estos organismos, aun cuando en ocasiones logran obtener también la necesaria

⁶⁵ Clavero, Bartolomé, **El proyecto de Declaración Internacional: derechos indígenas y derechos humanos**, en Derecho indígena, Magdalena Gómez (coordinadora), INI, 1997, pp. 193-194.

⁶⁶ Clavero, Bartolomé, *Ibid*, p.50.

protección frente a agresiones y amenazas de otra índole. Uno de los graves problemas de nuestra época es precisamente que la temática de los derechos humanos en los organismos internacionales ha llegado a ser un elemento más del gran juego geopolítico de nuestros tiempos y que se ha vuelto un rehén de intereses políticos que con frecuencia tienen poco que ver con el respeto por la persona humana en sus diversas vertientes".⁶⁷

La concepción comunitaria que tienen las culturas indígenas de todo el mundo entra en colisión con la concepción del individuo como un ente abstracto, aislado de su entorno social y comunal de Occidente. De ahí que tratar al individuo como sujeto de derechos humanos generales, desvinculado de su grupo, constituye una amenaza para la identidad y a veces incluso la supervivencia del grupo mismo. Frente a estas concepciones se sitúan quienes afirman que las colectividades y comunidades no constituyen en realidad unidades ideales, como a veces se pretende y señalan que en nombre de ese colectivismo o comunitarismo se violan a veces los derechos humanos fundamentales de las personas. El debate en el seno de la ONU y otros organismos multilaterales continúa en estos términos.

2.1.2.1. La protección de las minorías.

Desde las primeras redacciones de la DU, hubo delegados (de Europa oriental, entonces bajo regímenes comunistas) que pidieron atención especial para grupos minoritarios culturalmente diferenciados, y propusieron que la Declaración y posteriormente los Pactos, incluyeran dispositivos para la protección de los derechos humanos de las minorías étnicas. La mayoría de los delegados occidentales rechazaron esta posición insistiendo en la visión de los derechos humanos como individuales y universales, pero se reconoció que la cuestión merecía más atención.

Así, "(...) si bien la Declaración Universal no contiene referencia a la problemática de las minorías, en cambio el artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (...) establece que:

Art 27:

En los Estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma.

Este artículo constituye la única referencia a minorías étnicas en los Pactos Internacionales pero, como se advierte, su redacción es vaga y débil. En primer lugar deja abierta la cuestión de cómo se decide si existen o no minorías en algún Estado, y como se sabe, en muchos Estados es negada la existencia de minorías. (...) En segundo lugar, el artículo 27 del PIDCP no reconoce derechos a las minorías como tales, sino simplemente a las "personas que pertenezcan a dichas minorías", manteniendo así la visión individualista de los derechos humanos, a la que ya se ha hecho referencia. En tercer lugar, no se afirman los derechos en forma positiva, sino se dice simplemente que no se negarán estos derechos a dichas personas".⁶⁸

Las evidentes limitaciones de este artículo llevaron a la Subcomisión para la Prevención de Discriminaciones y la Protección a Minorías (perteneciente a la Comisión de Derechos Humanos) a preparar nuevos textos jurídicos para una protección efectiva de más derechos de las minorías. "Este trabajo culminó, después de muchos años, en la Declaración de los Derechos de las Personas

⁶⁷ Clavero, Bartolomé, *Ibid*, p.52.

⁶⁸ Clavero, Bartolomé, *Ibid*, pp. 54-55.

pertenecientes a Minorías Nacionales o Étnicas, Religiosas y Lingüísticas (DM), aprobada por la Asamblea General de la ONU en 1992. Al igual que la DU, la DM no tiene carácter vinculatorio (es decir, no es un convenio ratificado por los países), pero tiene también fuerza moral y política. (...) La DM establece que los Estados protegerán la existencia y la identidad de las minorías nacionales o étnicas, culturales, religiosas y lingüísticas en sus territorios, y que adoptarán medidas legales y otras que favorezcan la identidad y el desarrollo cultural, (...) y especifica los derechos que tienen las personas pertenecientes a minorías, ya sea en forma individual o colectiva, pero no reconoce a las minorías en sí como portadoras de derechos".⁶⁹

2.1.2.2. El derecho de libre determinación de los pueblos.

Además de la protección universal de los derechos humanos y la protección específica a personas pertenecientes a minorías, el sistema internacional de derechos humanos brinda un tercer elemento que muchos consideran básico para la lucha de los pueblos indígenas.

El Artículo primero de los dos Pactos Internacionales dice:

Art 1º: Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural.

"Hay quienes afirman que "pueblo" es un concepto sociológico, semejante al de nación, que se refiere a grupos humanos que comparten identidades étnicas y culturales (lengua, religión costumbres), mientras que otros insisten en que "pueblo" es un concepto político y legal referido al conjunto de poblaciones de un territorio o de un Estado, independientemente de sus elementos étnicos y culturales. En la práctica, la ONU se ha inclinado por la segunda interpretación, mientras que muchos grupos étnicos y nacionales (minorías así como comunidades indígenas y tribales) sostienen que le corresponde al grupo mismo decidir si es o no "pueblo" y si desea ejercer el derecho de libre determinación (lo cual constituye precisamente uno de sus derechos humanos fundamentales)".⁷⁰

2.1.3. El Proyecto de Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DPI) (ONU)

Este Proyecto contiene un preámbulo de 19 párrafos y 45 artículos en que se abordan los derechos y libertades, inclusive el mantenimiento y el desarrollo de características e identidades étnicas y culturales; la protección contra el genocidio y el etnocidio; los derechos relativos a las religiones, los idiomas y las instituciones educacionales; la propiedad, posesión y uso de las tierras y recursos naturales indígenas; la protección de la propiedad cultural e intelectual; el mantenimiento de estructuras económicas y modos de vida tradicionales, incluidas la caza, la pesca, el pastoreo, la recogida de cosechas, la explotación forestal y los cultivos; la protección del medio ambiente; la participación en la vida política, económica y social de los Estados interesados, en particular en cuestiones que pudieran afectar las vidas y el destino de los pueblos indígenas; la libre determinación, el autogobierno o la autonomía de los pueblos

⁶⁹ Clavero, Bartolomé, *Ibid.* pp. 55-56.

⁷⁰ Clavero, Bartolomé, *Ibid.* pp. 57-58.

indígenas en cuestiones relacionadas con sus propios asuntos internos y locales; los contactos y cooperación tradicionales a través de las fronteras estatales; y la observación de los tratados y otros acuerdos concertados con los pueblos indígenas

El proyecto de declaración prevé además que los derechos que enumera constituyen las normas mínimas para la supervivencia y el bienestar de los pueblos indígenas del mundo.

La novedad fundamental del proyecto es la inclusión de la palabra PUEBLO con todas sus consecuencias en términos del derecho internacional. Esto se aprecia claramente desde los primeros artículos y sobre todo en los tres iniciales:

Art. 1. Los pueblos indígenas tienen derecho al disfrute pleno y efectivo de todos los derechos humanos y libertades fundamentales reconocidos por la Carta de las Naciones Unidas, la Declaración Universal de Derechos Humanos y el derecho internacional relativo a los derechos humanos.

Art. 2. Las personas y los pueblos indígenas son libres e iguales a todas las demás personas y pueblos en cuanto a dignidad y derechos y tienen el derecho a no ser objeto de ninguna discriminación desfavorable fundada, en particular, en su origen o identidad indígenas.

Art. 3. Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de este derecho, determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural.

Art. 4. Los pueblos indígenas tienen derecho a conservar y reforzar sus propias características políticas, económicas, sociales y culturales así como sus sistemas jurídicos, manteniendo a la vez sus derechos a participar plenamente, si lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del Estado.

A la vista de estos artículos, "si prospera el proyecto de Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas, los pueblos podrían existir en el seno de los Estados "sin que la circunstancia haya de producir pérdida ni menoscabo de derecho propio, de un derecho humano de carácter colectivo, el derecho a la libre determinación, derecho que se conserva en dicha misma situación a disposición siempre del pueblo, no ya del Estado".⁷¹

Desgraciadamente, no todo son ventajas, también hay problemas. "Los principales se encierran en este par de artículos:

Art. 5. Toda persona indígena tiene derecho a una nacionalidad.

Art. 45. Nada de lo señalado en la presente Declaración se interpretará en el sentido de que confiere a un Estado, grupo o persona derecho alguno a participar en una actividad a realizar un acto contrarios a la Carta de Naciones Unidas.

"El quinto aplica (...) la competencia de la ciudadanía indígena que hemos visto, una ciudadanía compatible con la nacionalidad de Estado. Sin necesidad de constituirse como tal, como Estado, el mismo pueblo ya es nación según nuestro proyecto. (...) El problema del artículo quinto pudiera entonces despejarse, mientras que mayor dificultad encierra el artículo cuadragésimo quinto. (...) Condiciona el ejercicio del derecho a la libre determinación intentando excluir la alternativa de constitución de nuevo Estado, pues esto, dividiéndolo, resultaría contrario a la Carta de Naciones Unidas".⁷²

Con todo esto lo que se prueba es que, al margen de que este proyecto sea aprobado y después ratificado se hace necesaria una reforma de esa Constitución internacional que es la Carta de Naciones Unidas, que resulta colonial y por tanto no

⁷¹ Clavero, Bartolomé, **El proyecto de declaración internacional: derechos indígenas y derechos humanos**, en Derecho indígena, INI, 1997, p. 203.

⁷² Clavero, Bartolomé. *Ibid.*, pp. 205-206.

universal, no sólo por su trasfondo histórico sino incluso por sus manifestaciones literales. Como concluye el Profesor Clavero. "(...) Sólo el reconocimiento eficaz, tras la concepción efectiva, de los derechos colectivos no de unos territorios, como en la colonización, sino, como en nuestro proyecto, de los mismos pueblos, de quienes más han padecido hasta hoy el colonialismo y sus secuelas inclusive entre estas la descolonización misma, sólo así podrá acabar de superarse una historia en la que el derecho e incluso el derecho humano ha venido interesadamente confundiendo con el poder, la libertad propia con la dominación dada".⁷³

2.2. EL CONVENIO 169 DE LA OIT.

La Organización Internacional del Trabajo (OIT) fue el primer organismo internacional que se ocupó de las cuestiones indígenas. Desde su creación en 1919, la OIT ha defendido los derechos sociales y económicos de los grupos cuyas costumbres, tradiciones, instituciones o idioma los separan de otros sectores de las comunidades nacionales. En 1953, la OIT publicó un estudio sobre poblaciones indígenas y en 1957 adoptó el Convenio N° 107 y la Recomendación N° 104 sobre la protección e integración de las poblaciones indígenas y tribales. Esos fueron los primeros instrumentos jurídicos internacionales creados específicamente para proteger los derechos de las poblaciones cuyos estilos de vida y cuya existencia estaban entonces, como ahora, amenazados por las culturas dominantes.

En junio de 1989, al cabo de cuatro años de labor preparatoria, la Conferencia Internacional del Trabajo aprobó una versión revisada del Convenio N° 107 (actualmente Convenio N° 169) sobre pueblos indígenas y tribales. Este nuevo instrumento elimina las actitudes paternalistas y asimilacionistas frente a las poblaciones indígenas que eran corrientes en el decenio de 1950. El Convenio N° 169 sirve de base para las actividades operacionales y de asistencia técnica de la OIT destinadas a las poblaciones indígenas. Hasta julio de 1996, habían ratificado el Convenio N° 169 de la OIT los Estados siguientes: Bolivia, Colombia, Costa Rica, Dinamarca, Guatemala, Honduras, México, Noruega, el Paraguay y el Perú. En su calidad de tratado internacional, el Convenio 169 de la OIT impone obligaciones jurídicas a los Estados que ratifican oficialmente su texto.

Resulta ilustrativo el modo en que se consolidó el único instrumento que por el momento alimenta la jurisprudencia internacional en materia de derechos indígenas: Durante las negociaciones de paz en Guatemala, al abordar el tema de la identidad de los pueblos indígenas, se preguntó al secretario general de la ONU, "cuál era la normativa de referencia, ya que por la larga pero infructuosa discusión del instrumento de la ONU sobre derechos indígenas no existían normas de este organismo. El entonces secretario general, Boutros Boutros Gali, declaró al respecto que los instrumentos de la OIT son también instrumentos del sistema de Naciones Unidas y, por lo tanto acondicionaron las negociaciones en Guatemala de igual manera que las convenciones de la ONU misma. Correspondió a la propia OIT determinar si caracterizaba o no al Convenio 169

⁷³ Clavero, Bartolomé, *Ibid*, pp. 211-212.

como un instrumento de derechos humanos. Mediante respuesta afirmativa por parte de la OIT sobre esta pregunta, así se trató en la negociación".⁷⁴

El artículo 7.1 del Convenio 169 aborda el derecho a la libre determinación, lo que nos permite ubicar mejor su contenido esencial así como las obligaciones de los gobiernos al respecto: *"Los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural. Además dichos pueblos deberán participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente"*.

Podría decirse que sólo con el cumplimiento de esta norma, o el enjuiciamiento de quienes la violasen o permitieran su violación contra su propio mandato, como es el caso de los Estados nacionales que ratificaron la norma y están obligados a cumplirla mediante preceptos constitucionales que así lo establecen, cambiaría sustancialmente la problemática en torno al reconocimiento de los derechos indígenas. Por el contrario, como veremos, los Estados nacionales "en la medida de lo posible" desarrollan normativas restrictivas a los artículos de este Convenio y a sus propias Constituciones. Podría decirse, pues, que la ausencia de "reconocimiento" no es tanto por falta de instrumentos jurídicos como por falta de voluntad política para que los que existen se cumplan, o se mejoren los que están en proyecto.

De hecho, en su artículo 1º, el Convenio, introduce una cláusula restrictiva en cuanto a la utilización del término "pueblos": *"La utilización del término pueblos en esta Declaración no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a otros derechos que puedan atribuirse a dicho término en el derecho internacional"*.

Donde el Convenio 169 resulta más útil y esclarecedor es a la hora de precisar qué personas pueden ser consideradas indígenas, y al proponer una definición de territorio. En el primer caso al expresar que *"la conciencia de su identidad indígena deberá ser el criterio fundamental para determinar a quienes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas"*. Con esta disposición quedan atrincheradas todas aquellas disquisiciones sobre qué personas deben ser consideradas indígenas: "Como bien se sabe, a través de la historia se hicieron muchos esfuerzos por encontrar los rasgos distintivos de los pueblos indígenas, para lo cual se utilizaron criterios biológicos, económicos, lingüísticos y culturales. En la actualidad el primero ha sido rechazado por su carácter racista y el segundo porque siendo un efecto del sistema económico, no aporta elementos de diferenciación, pues nada impide que haya indígenas ricos o pobres. El tercero se sigue usando, aunque se reconoce su carácter reductivo, pues existen indígenas que ya no hablan su lengua y personas que no siendo indígenas han aprendido algunas lenguas indígenas. Es ese sentido, el criterio más aceptado es el cultural, también denominado de la autoadscripción, lo que se traduce en que una persona es indígena si acepta su pertenencia a un pueblo indígena, se

⁷⁴ Chambers, Ian, *El Convenio 169 de la OIT: avances y perspectivas*, en *Derecho indígena*, Magdalena Gómez (coordinadora) INI, 1977, pp. 123. (Ian Chambers fue representante de la OIT durante las negociaciones de paz en Guatemala)

identifica con su cultura, actúa conforme a ella y el pueblo indígena al que se adscribe la reconoce como parte de él".⁷⁵

En cuanto al territorio, según el Convenio 169 de la OIT se establece:

Artículo 13.-

"Al aplicar las disposiciones de esta parte del Convenio los gobiernos deberán respetar la importancia especial que, para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados, reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos, según los casos que ocupan o utilizan de alguna manera y, en particular, los aspectos colectivos de esa relación.

2: La utilización del término "tierras" en los artículos XV y XVI deberá incluir el concepto territorio, lo que cubre la totalidad de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna manera".

Desde esta perspectiva, el territorio no es sólo la tierra, también incluye las aguas, el medio ambiente, el espacio aéreo, las cuevas y todo lo que forma parte de este hábitat. En este aspecto, es donde el Convenio se vuelve fundamental para las comunidades y pueblos indígenas y afrocolombianos, pues para las culturas indígenas, el territorio es el eje de su cultura ya que no conciben la vida sin la relación con la tierra, a través del alimento, el trabajo y el respeto a la naturaleza con todas las relaciones productivas, culturales, simbólicas que esto conlleva. Por eso reivindican el derecho a un territorio, no sólo a la parcela individual, familiar o comunal, sino a la tierra entendida en el sentido amplio del término, es decir, como territorio, dada su relación integral con el mismo en los términos que, sin aplicabilidad jurídica por omisión de los Estados nacionales, reconoce el Convenio 169 de la OIT.

Los problemas para los pueblos indígenas surgen, como dijimos, cuando el Convenio establece la diferencia entre tierra y territorio, ya que al hablar de tierras se hace referencia a "derechos jurídicos sobre las mismas", mientras que al hablar de territorios sólo se hace referencia a la "exigencia de respeto a la concepción que estos pueblos tienen de sus territorios y el valor que le otorgan".⁷⁶

Para Magdalena Gómez Rivera este Convenio "efectivamente le permite a los países un marco programático, no máximo, pero sí programático, en cuya trascendencia está la concepción de derechos colectivos, la apertura a una concepción que, hoy por hoy, no está impresa de manera suficiente en las Constituciones. (...) Si vemos la trayectoria de ratificaciones del Convenio, vamos a encontrar que en algunos casos se ha convertido en un programa político luchar por la ratificación. (...) En Guatemala, de ese proceso de consulta de alguna manera vino el planteamiento no sólo de la ratificación, sino otros relacionados con los acuerdos de paz. (...) En conclusión, la jurisprudencia de ratificación y aplicación del Convenio revela que el movimiento indígena se apropió de este instrumento y lo utiliza crecientemente como parte de su programa de reivindicaciones tanto jurídicas como políticas".⁷⁷

Para Ian Chambers, director de la Oficina OIT para América Central y Panamá, la mera existencia del Convenio, "(...) prueba dos cosas muy importantes. En primer lugar, que el reconocimiento y la protección de ciertos derechos fundamentales de los pueblos indígenas es una preocupación legítima de la

⁷⁵ López Barcenas, Francisco, **Reforma constitucional y derechos indígenas en México: entre el consenso y la ilegitimidad**, en Los Derechos Indígenas y la Reforma Constitucional en México, Varios autores, Centro de Orientación y Asesoría a pueblos Indígenas, México, 2001, p.18.

⁷⁶ **Lectura Comentada del convenio 169 de la OIT**, INI, México, 2002, p. 80.

⁷⁷ Gómez, Magdalena, **Ibid**, pp. 139-141.

comunidad internacional. En segundo lugar, que existe un marco de referencia internacionalmente convenido en cuanto a las normas mínimas que los gobiernos tienen que respetar y aplicar en el tratamiento hacia los pueblos indígenas que les atañen. (...) Se trata de la "regla de interconexión" -principio emergente en el derecho internacional [que todavía no se incluye en la teoría]-, según el cual cualquier omisión en el respeto a la normatividad internacional en un sector o área de las actividades estatales puede legítimamente justificar sanciones internacionales en otros campos o sectores. El ejemplo más obvio y frecuente es el de las sanciones comerciales por violaciones de derechos humanos"⁷⁸.

Sin embargo, estas sanciones se están aplicando con criterios políticos bien diferentes, como en el caso de las sanciones a los países señalados en el "Eje del mal" según la nueva doctrina de Seguridad Nacional norteamericana, tras los atentados del 11 de septiembre del 2001.

Por lo demás, como es bien conocido en casos como el Plan Puebla-Panamá, o el Plan Colombia, concebidos por los gobiernos respectivos como detonadores del desarrollo económico y social, no se miden las consecuencias en materia de aplicación de derechos humanos y jamás fueron consultados los pueblos indígenas afectados. Por el contrario, se han detectado impactos negativos en términos económicos, sociales y ambientales en zonas de biodiversidad a consecuencia del desarrollo de estos proyectos impulsados por la inversión extranjera. Algunos de los costos sociales vinculados a estos proyectos son: contaminación, explotación y desequilibrio ecológico, que afecta a los habitantes de la zona, generalmente tratándose de comunidades que son vulnerables por su alta dependencia del medio ambiente, como las comunidades indígenas; o bien, el desplazamiento de poblaciones, lo que implica, en muchas ocasiones, planes de reasentamiento para los que las poblaciones afectadas no fueron debidamente consultadas. Todo ello a pesar de las siguientes disposiciones: Artículo 6: "*Al aplicar las disposiciones del presente Convenio, los gobiernos deberán: a) Consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y, en particular, a través de sus instituciones representativas, cada vez que prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente*". Y el Artículo 8: 1. "*Al aplicar la legislación nacional a los pueblos interesados deberán tomarse debidamente en consideración sus costumbres y su derecho consuetudinario*". Artículo 15: 1. "*Los derechos de los pueblos interesados a los recursos naturales existentes en sus tierras deberán protegerse especialmente. Estos derechos comprenden el derecho de esos pueblos a participar en la utilización, administración y conservación de dichos recursos*".

Otros fenómenos paralelos que demuestran el incumplimiento estos artículos del Convenio 169 de la OIT por parte de los Estados nacionales, son las expropiaciones de tierra justificadas en aras del "interés general o nacional", los desplazamientos y reubicaciones producto de presiones militares, paramilitares o transnacionales, los macroproyectos y los tratados comerciales internacionales que nunca son consultados con las poblaciones afectadas.

2.3. PROYECTO DE DECLARACIÓN INTERAMERICANA SOBRE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS (OEA).

⁷⁸ Chambers, Ian. Ibid, pp. 125-126

La Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) de la Organización de Estados Americanos (OEA), también viene desplegando esfuerzos en pro del derecho internacional de los derechos indígenas.⁷⁹

Siguiendo a Osvaldo Kreimer⁸⁰, el Proyecto de declaración reconoce los siguientes principios:

-El reconocimiento del "*valor y dignidad de los pueblos indígenas y sus culturas*", (preámbulo 1.3, 3 y 5).

-El "*pluriculturalismo de nuestras sociedades*" (preám. 5).

-La "*unidad e integridad del Estado*". El preámbulo 1.1 señala: "*los Estados recuerdan que los pueblos indígenas constituyen un segmento (...) de su población*" y "*con un papel especial en el fortalecimiento de las estructuras del Estado y de la unidad nacional*".

-El principio de la "*inherencia de los derechos indígenas*", que se justifica por su condición originaria, anterior a la constitución del mismo Estado.

- El principio de "*autogobierno y autonomía*". "*Los Estados lo reconocerán en lo referido a los sistemas de educación, salud y temas culturales, a los sistemas de justicia internos, a los planes y proyectos que tengan que ver con su medio ambiente y hábitat*" (sección tercera). La sección cuarta especifica los alcances del autogobierno y autonomía (art. XV); reconoce la vigencia del derecho indígena (art. XVI) y garantiza la participación indígena en el diseño de las instituciones de servicio del Estado que los atiendan (art. XVII). En lo referido al desarrollo les reconoce el derecho "*a decidir democráticamente respecto a los valores, objetivos, prioridades y estrategias que lo presidirán y lo orientarán*" (art. XXI).

-"*La primacía de los derechos humanos*". (Según Kreimer el Proyecto "adopta y desarrolla la posición filosófica que los derechos colectivos nacen como y en tanto son condición necesaria para el pleno goce de los derechos humanos individuales").

-La necesidad de medidas compensatorias que reparen "*la discriminación y el despojo históricos*".

En cualquier caso, el proyecto no ha sido aprobado y en cuanto a la incidencia o impacto que tendría, Diego Iturralde comenta: "(...) lo que pasa en el seno de las Naciones Unidas puede incidir, por ejemplo en las políticas y estrategias del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo y, por lo menos en nuestros países y en el sector indígena(...) y en general como administradores de recursos para el desarrollo, tiene un peso bastante significativo(...) que la OEA prácticamente no tiene (...). Por otro lado (...) lo que pasa en términos políticos en las Naciones Unidas, términos políticos más amplios, tiene menos impacto que lo que pasa en la OEA; (...), por ejemplo en términos de democratización, de adopción de sistemas electorales, del ejercicio del voto".⁸¹

⁷⁹ <http://www.cidh.org> "Cómo presentar denuncias en el sistema interamericano (OEA). "La Comisión puede formular recomendaciones a los Estados, publicar sus conclusiones sobre los distintos casos de violaciones a los derechos humanos y/o iniciar acción contra un Estado en representación de la víctima ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos. La fuerza de la Comisión radica en la persuasión y en la publicación de los abusos, ya que no puede forzar a los Estados miembros a que tomen medida alguna".

⁸⁰ Kreimer, Osvaldo, *Una lectura a través del Proyecto de Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, en Derecho Indígena, Magdalena Gómez (coordinadora), INI, 1977, pp. 221-227.

⁸¹ Iturralde, Diego, (Comentario) en *Derecho indígena*, Magdalena Gómez (coordinadora), INI, 1997, p. 229.

En definitiva, y para concluir con este punto, habría que analizar el valor, la utilidad, los límites y las posibilidades de cada uno de los instrumentos internacionales mencionados: tratados, convenios (de carácter vinculatorio para los países que los ratifican), declaraciones, protocolos (de carácter "moral y político"). Nótese que los instrumentos que serían más útiles para el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos históricos y de derechos están todavía en proyecto. Para decir algo positivo, y como concluye Diego Iturralde, todos estos instrumentos impulsan "banderas de lucha de los movimientos indígenas que se han ido alimentando de contenidos de carácter jurídico".⁸²

3. LAS CONSTITUCIONES LATINOAMERICANAS Y EL DERECHO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS. EL CASO COLOMBIANO.

Los países latinoamericanos han sido los más afectados por esta situación de colonialidad interna y externa, pues tras su independencia siguieron sin reconocer a los indígenas como sujetos históricos y de derecho. A pesar de todo y dada la imposibilidad de negar la existencia de tales poblaciones (sobre todo de sus respectivas lenguas), y aunque sólo fuera con el objetivo encubierto de asimilarlas, las constituciones latinoamericanas actuales registran la presencia indígena, pero esto no significa que las reconozcan como sujetos de derecho propio o específico.

Tras un análisis exhaustivo de las constituciones de América Latina, el profesor Bartolomé Clavero resume: "Guatemala reconoce un derecho a la propia cultura, el derecho de las comunidades a su identidad cultural. Nicaragua también se refiere a un derecho a la identidad cultural de las comunidades indígenas. Colombia lo que reconoce es la diversidad étnica y cultural; México, una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas, Perú, la pluralidad étnica y cultural, con un derecho de toda persona a su correspondiente identidad. Bolivia se declara ella misma multiétnica y pluricultural. Lo propio hace Ecuador asignándole los atributos de pluriculturalidad y multiétnicidad al Estado mismo. Panamá ha reconocido la pluralidad de lenguas en términos que, porque la impliquen, no parecen extenderse a la de culturas, pues asume al tiempo como objetivo constitucional un cambio cultural de dirección previsible. Posición similar presenta Argentina con una referencia a la educación intercultural o de transición entre culturas en sentido igualmente imaginable".⁸³ (Evidentemente la tendencia "previsible" de tales postulados es la asimilación cultural de las minorías).

En cualquier caso estos registros constitucionales de la presencia indígena no implican el reconocimiento explícito de un derecho indígena propio. El Estado no queda vinculado a tal reconocimiento e incluso puede cancelarlo por reforma o cambio constitucionales. "Constitucionalmente, lo que interesa no es si una realidad se constata, mas si el registro se efectúa bajo la forma del reconocimiento de un

⁸² Iturralde, Diego, *Ibid.*, p. 232.

⁸³ Clavero, Bartolomé, **Multiculturalismo y monoculturalismo de la lengua castellana en América**, en *Derecho indígena*, Magdalena Gómez (coordinadora), INI, 1997, p. 77.

derecho. (...) Y pueden presentarse reconocimientos por otra vía, sea por norma interna, sea también por ratificación de instrumento internacional".⁸⁴

Así, si los Estados pretenden reconocer el multiculturalismo, tendrán que "reconocer de partida unas autonomías jurisdiccionales con capacidad para determinar no sólo el contenido, sino también la forma del propio derecho. Quiere decirse que una autonomía no puede limitarse para la parte indígena a mantenimiento de unas costumbres con la jurisdicción tradicional comprendida sino que ha de extenderse a la producción de un ordenamiento por los medios que la misma igualmente determine sin sustracción previa de ninguno".⁸⁵

Para impedir esta concepción generalmente los Estados argumentan que tal autonomía lesionaría radicalmente la igualdad, principio constitucional por excelencia y, los que pueden, recurren al argumento de que se trata de "defender" a las mayorías frente a las minorías. "Mas una cuestión constitucional tan primaria como la de unos derechos colectivos de alcance constituyente no es cuantitativa, sino cualitativa. No es de demografía, sino precisamente de derecho y de un derecho tal, constitucional".⁸⁶

Luis Villoro, comentando este artículo del profesor Clavero, va más allá al afirmar: (...)lo decisivo de la ponencia del profesor Clavero es señalar que los derechos indígenas son anteriores a las constituciones de los Estados nacionales. (...)Si debe haber un reconocimiento (...) este debería señalar con toda precisión que no es más que el de derechos previos e independientes de los derechos constitucionales que el Estado nacional promulga".⁸⁷

Esto es así en el caso de la constitución paraguaya, donde se reconoce que los pueblos indígenas son anteriores a la formación y organización del Estado paraguayo. Y podría darse esa interpretación al artículo 4º de la Constitución mexicana, cuando se acepta la composición pluricultural de la nación dice que esta composición pluricultural está sustentada "originariamente" en los pueblos indígenas.

EL CASO COLOMBIANO

Suele decirse que la Constitución colombiana de 1991 es la más avanzada de América Latina en materia de reconocimiento del derecho y cultura indígena. El texto mismo recoge de manera explícita la existencia en la sociedad colombiana de grupos discriminados y marginados. Esta constatación fue determinante a la hora de abrir, por la vía de lo que podría llamarse "discriminación positiva", instrumentos que pusieran remedio a esa injusticia (aunque sin poner remedio a la ausencia de juridicidad).

Al hablar de "grupos indígenas colombianos", hablamos de alrededor de 82 pueblos indígenas étnicamente diferenciados e incluimos implícitamente a las comunidades que no se consideran indígenas u originarias, puesto que son descendientes de las poblaciones africanas esclavizadas e importadas durante la época colonial (las llamadas poblaciones afrocolombianas).⁸⁸ En el transcurso de la lucha por

⁸⁴ Clavero, Bartolomé, *Ibid*, p. 79.

⁸⁵ Clavero, Bartolomé, *Ibid*, p. 84.

⁸⁶ Clavero, Bartolomé, *Ibid*, p. 87.

⁸⁷ Villoro, Luis, (Comentario), en *Derecho indígena*, Magdalena Gómez (coordinadora), INI, 1997, p. 113.

⁸⁸ CIDH (OEA), *Tercer Informe sobre la situación de ddhh en Colombia*, Capítulo XI: Los derechos de las comunidades negras, **Apartado 17**. (...) Los afrocolombianos, término empleado cada vez más frecuentemente por los propios colombianos negros o con ascendencia negra, viven primordialmente a lo

Faltan páginas

N° 55-56

su futuro), se ven reducidas o mortalmente quebrantadas por el avance del nuevo modelo económico. Con la expresión muy colombiana: lo escrito con la mano se borra con el codo, los indígenas traducen su desconcierto".⁹⁸

En cuanto a los **derechos de tipo político**, "por un lado están los que tienen como todo ciudadano a elegir y ser elegidos, pero también se establece una circunscripción para el Senado; en la Cámara de Representantes se establece un cupo de cinco para minorías, incluyendo no solamente a los indígenas sino a otras minorías étnicas y también políticas. Hasta ahora sigue sin reglamentarse para indígenas; solamente se ha hecho para comunidades negras".⁹⁹

En cuanto al desarrollo de **políticas del Estado**, es ahí donde empezamos a ver las contradicciones porque no se desarrolló una norma posterior sobre descentralización en materia de planeación en que se tuviera en cuenta las políticas de desarrollo regional y de los propios pueblos indígenas. Un ejemplo de esto es el desarrollo de los llamados megaproyectos, como la carretera panamericana que vendría a romper el tapón del Darién, la explotación petrolera en el territorio Uwa, la explotación maderera en el Atrato Medio y Bajo por la empresa llamada Maderas del Darién...

En este último caso, "la Corte Constitucional concretó que hay una estrecha relación entre la comunidad, su territorio, sus recursos naturales; si se lleva a esquemas de explotación comercial, se romperían ciertos sistemas o un modelo adaptativo que tienen las comunidades y que es garantía de supervivencia, además de la serie de conflictos internos que se generarían".¹⁰⁰

A pesar de todo esto, las explotaciones incontroladas continúan, en connivencia, en algunos casos, con grupos paramilitares, que son incorporados como adquirentes de tierra y defensores o propiciadores de los megaproyectos.¹⁰¹

Por otra parte, hemos observado cómo han decrecido los programas de titulación de los resguardos, después de la constitución de 1991 y no solamente eso, sino que como medida legislativa se estableció que para constituir resguardos indígenas o sanearlos se requiere una especie de licencia

⁹⁸ Roldán, Roque. *Ibid*, pp. 249-250

⁹⁹ Valencia, M. Del Pilar, *Ibid*, p. 256.

¹⁰⁰ Valencia, M. Del Pilar, *Ibid*, p. 257.

¹⁰¹ CIDH (OEA). **Tercer Informe sobre la situación de ddhh en Colombia, Capítulo X: "Los derechos de los indígenas", Apartado 39.** Sostienen los líderes indígenas que de estas acciones, las más devastadoras son las de los paramilitares, ya que no sólo los atacan acusándolos de apoyar o comerciar con la guerrilla, sino que además están interesados en apoderarse de sus tierras. (...) La relación entre paramilitares y las fuerzas públicas de seguridad del Estado, a veces estrecha, está analizada en el Capítulo IV del presente Informe. **Capítulo XI: "Los derechos de las comunidades negras". Apartados: 26.** Un gran número de afrocolombianos reside en algunas de las zonas más conflictivas del territorio nacional. Aunque el tema de la violencia ha sido examinado extensamente en capítulos anteriores de este informe, es válido llegar a la generalización de que el terror y la violencia que practican todas las fuerzas contenciosas de Colombia han afectado particularmente a los colombianos que viven en condiciones de pobreza extrema, de los cuales, un número desproporcionado son negros. Por ejemplo, la Comisión, en sus visitas a Turbo y Apartadó, en Urabá, tomó conocimiento de las consecuencias terribles de la lucha entre los grupos armados disidentes, especialmente las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia ("FARC"), y los paramilitares comandados por la familia Castaño, así como del papel activo y a veces pasivo del Ejército en la represión de las poblaciones locales. La Comisión pudo constatar que la mayor parte de los desplazados internos residiendo en albergues y campamentos en la zona eran personas negras. **27.** La Comisión también recibió denuncias de casos de aparente "limpieza social", en cuyo contexto se ha asesinado a prostitutas y jóvenes de la calle negros. En algunos de estos casos, es probable que, al menos en parte, las víctimas se hayan convertido en objetos de ataque a causa de su raza.

o de concepto sobre la función ecológica del resguardo, requisito que antes no existía, como si el derecho de los indígenas a que se les haga titulación colectiva dependiera de que tengan que probar su vocación ecológica".¹⁰²

En relación con la **jurisdicción especial**, las autoridades indígenas pueden "ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su territorio, siempre y cuando no contravengan la Constitución y las leyes generales de la República. A la ley solamente le corresponde establecer cómo se coordinarán estas autoridades con la jurisdicción ordinaria de la República. Aquí cabe resaltar que el ejercicio de la jurisdicción indígena no depende de ninguna forma reglamentaria, sino que es el reconocimiento de un hecho preexistente, donde las comunidades con o sin permiso del estado ya lo venían ejerciendo".¹⁰³

Por lo que se refiere al reconocimiento de los **Derechos de las comunidades negras** queda pendiente de aprobación del Plan de desarrollo afrocolombiano. Con la aprobación del artículo 55 transitorio ya citado, el Estado colombiano avanzó positivamente en la tarea emprendida de corregir el maltrato histórico de los negros en Colombia. De manera que en 1993 el Congreso aprobó y el Ejecutivo promulgó la Ley 70/93 que estableció dentro del Plan de desarrollo nacional, el Plan de desarrollo afrocolombiano.¹⁰⁴

Según el Estado, la gestión del Gobierno estará encaminada a la superación de los obstáculos que impiden la consolidación de los miembros de estas comunidades como integrantes de la nacionalidad colombiana, así como de aquellos que no les permiten elevar su nivel y calidad de vida.

Impactos de las políticas estatales en el cumplimiento de los derechos indígenas.

Los megaproyectos, la violencia política y las nuevas prácticas económicas que "escapan" al control de los Estados, en un contexto donde aún faltan los reconocimientos jurídicos más elementales, están transformando las relaciones de los pueblos indígenas con la tierra, tal como documentan los reportes de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos.

¹⁰² Valencia, M. Del Pilar, *Ibid*, p. 258.

¹⁰³ Valencia, M. Del Pilar, *Ibid*, p. 256.

¹⁰⁴ CIDH (OEA), **Tercer Informe sobre la situación de los derechos humanos en Colombia, Capítulo XI: Los derechos de las comunidades negras: Apartados: 29.** Una de las características más salientes de la Ley 70/93 incluye la creación de un distrito electoral especial para asegurar dos escaños en el Congreso a las comunidades negras. Además, la Ley reconoce el derecho a la propiedad colectiva por las comunidades negras de ciertas tierras ribereñas del Pacífico, así como los derechos al subsuelo en esas tierras y la necesidad de aportar nuevos recursos para el cumplimiento de la garantía constitucional de la educación para todos los ciudadanos. **30.** Para implementar el Plan, la Ley 70/93 prevé la formación de consejos autónomos de planificación territorial y de asambleas regionales. La participación comunitaria de los segmentos afectados son ingredientes importantes del Plan. De manera que las organizaciones comunitarias tienen posibilidades de hacerse oír y de que se tengan en cuenta sus opiniones dentro de ese Plan. **31.** Si bien se han formulado críticas respecto de la definición de "afrocolombiano" establecida en el Plan, lo que explicaría las discrepancias en los datos demográficos a que se hizo referencia en este capítulo, el mayor descontento deriva de la lenta implementación y de los insignificantes efectos en la vida de los beneficiarios de la Ley. **32.** Sea como fuere, el reconocimiento formal de injusticias centenarias y el establecimiento de mecanismos para establecer metas y supervisar la aplicación del Plan constituyen pasos singularmente importantes en un proceso que aún los más optimistas reconocen apunta a objetivos muy ambiciosos que llevará mucho tiempo materializar.

Además hay que considerar otros impactos como los efectos de la creación de "Zonas especiales de orden público" o el proceso de implantación de cultivos ilícitos.¹⁰⁵ Sin embargo, "La globalización de las comunicaciones, el reconocimiento del valor ecosistémico de amplias zonas geográficas de Colombia, tales como la Cuenca Amazónica o el Chocó biogeográfico, y el incremento del comercio internacional, inciden sobre el proceso de internacionalización de las relaciones sociales, económicas y políticas. A su vez estas tendencias influyen en el campo legal, motivando un creciente cuerpo de legislación que regula la dimensión internacional. Los pueblos indígenas colombianos no son ajenos a estas tendencias. Ellos mismos constituyen alianzas y confederaciones que trascienden los límites del estado nacional, negocian con corporaciones internacionales (por ejemplo la Corporación Farmacéutica Monsanto), y se constituyen en cuerpos de apoyo a organismos internacionales de desarrollo (por ejemplo como consejos de asesores en proyectos, tales como el relativo al Darién panameño-colombiano).¹⁰⁶

4. RESUMEN Y PERSPECTIVAS.

Reconociendo que en los últimos años se está dando un proceso de ampliación creciente del marco jurídico de los derechos humanos, hay que comenzar por señalar que aún falta mucho para que podamos decir que se reconoce internacional y constitucionalmente el derecho indígena (como se deduciría del reconocimiento de su cultura).

En cualquier caso el reconocimiento jurídico del derecho indígena y de los derechos humanos no solucionaría el problema pues, como señala Germán Gutiérrez, "el reconocimiento jurídico no es más que el reconocimiento de la legitimidad de una demanda determinada. Este reconocimiento es un elemento que da fuerza legal a la demanda, pero no la garantiza en absoluto. En segundo lugar

¹⁰⁵ CIDH (OEA), **Tercer Informe sobre las situación de ddhh en Colombia, Capítulo X: los derechos de los indígenas, Apartados 48.** En su lucha contra el narcotráfico y los grupos armados disidentes, el Estado colombiano ha utilizado el recurso de establecer "zonas especiales de orden público" con el objetivo declarado de facilitar la intervención policial o militar necesaria. En dichas zonas se han facilitado la comisión de violaciones que afectan a los indígenas. **50.** En el caso de los pueblos indígenas colombianos, la represión de los cultivos ilícitos (especialmente de plantas de coca, amapola y marihuana) y de su tráfico tiene consecuencias de incremento de la violencia, de invasión de territorios indígenas por colonos cocaleros y de pérdida de identidad cultural y deterioro de la organización y autoridad propias. Ese impacto se acentúa en Colombia porque los cultivos ilícitos en este país no son una extensión de prácticas comerciales indígenas ancestrales, sino un fenómeno relativamente nuevo para ellos. **51.** La Comisión ha recibido información indicando que aunque algunos indígenas aparecen estar involucrados directamente en los cultivos ilícitos (caso amapola en el Cauca, coca en Orinoquia y en la Amazona media) en otros casos se trata de un fenómeno que los afecta más que los involucra. Un estudio sostiene que "el 41.12% de los indígenas (colombianos) se encuentran afectados por dichos cultivos, o en algunos casos involucrados en ellos". El 17% de los cultivos ilícitos en Colombia se localiza en resguardos o reservas indígenas, es decir, al interior de los territorios indígenas legalizados: 18,95% de los cultivos de amapola; 71,43 % de los de marihuana y 10,8% de los de coca. (C.S. Perafan-Simmonds, Impacto de cultivos ilícitos en pueblos indígenas de Colombia, Unidad de Pueblos Indígenas y Desarrollo Comunitario, Departamento de programas sociales y desarrollo sostenible, Banco Interamericano de Desarrollo, 17 de noviembre de 1997).

¹⁰⁶ Julio Tresierra, **Derechos de los Pueblos Indígenas sobre los recursos naturales del bosque tropical**, Informe al Banco Interamericano de Desarrollo, p. 7.

(...) el derecho reconocido vincula igualmente al demandante al sistema del derecho, pues aunque el reconocimiento logrado es sólo formal y sólo de un derecho específico, la defensa de éste implica el reconocimiento de la legitimidad del sistema que lo ha consagrado".¹⁰⁷

Los problemas que se plantean al abordar el tema de los derechos indígenas bajo una concepción jurídica occidental, en el contexto de los sistemas nacionales e internacionales de Derechos Humanos, se derivan fundamentalmente del abismo que separa la esfera de las intenciones de la esfera de las realidades. Es decir, al tratar de poner en relación el marco internacional de derechos humanos con la realidad de pobreza económica, desplazamiento, presión militar y política y marginación social que sufren la mayor parte de poblaciones indígenas de América Latina y del mundo, da la impresión de que existen dos realidades. Una recogida en convenciones, declaraciones y pactos de derechos humanos, con carácter de aspiración prácticamente virtual y otra - que podríamos llamar redundantemente "realidad real"- que es la que constatan las cifras de pobreza y violaciones a los derechos humanos (en constante aumento) y el hecho de que los derechos de los pueblos indígenas sigan aún sin ser reconocidos en su integridad por los Estados nacionales y su sistema de Naciones Unidas.

Por eso consideramos **ineludibles** las **reformas** en los múltiples ámbitos jurídicos que atañen a este conflicto.

A) En el orden supranacional.

El sistema internacional de derechos humanos, basado en una organización de Estados (=Naciones Unidas) y no de pueblos (los que reivindican a través de un reconocimiento jurídico una autonomía que les permita mantener sus relaciones culturales, sociales, económicas y políticas) ha impedido hasta el momento convertir estos instrumentos de defensa de los derechos humanos y del derecho indígena, más allá de su carácter de recomendación política o moral, en instrumentos jurídicos aplicables. Dicho en otros términos se necesita incorporar a los pueblos indígenas como sujetos de derecho (y no sólo como objetos específicos de tal derecho) en el orden jurídico internacional.

Como decía el profesor Clavero "el derecho humano ha venido interesadamente confundiéndose con el poder, la libertad propia con la dominación dada".¹⁰⁸ Sólo el reconocimiento eficaz, y efectivo, de los derechos colectivos no de unos territorios, como en la colonización, sino, como en los proyectos de la ONU (Declaración de Derechos Indígenas) y la OEA (Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas), de los mismos pueblos, podrá sentar las bases para una solución jurídica del problema. Seguirá pendiente, no obstante el problema de su aplicación y operatividad.

No obstante, para nadie es una novedad, tal como muestra en estos días la política exterior y de Seguridad Nacional norteamericana, que la unilateralidad y la falta de respeto al derecho internacional, colocan estas reivindicaciones en el terreno de las utopías, como lo demuestra el hecho de que uno de los productos de la orientación imperialista y militar de los Estados Unidos es, precisamente, el sistema de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, que la potencia militar hegemónica promovió

¹⁰⁷ Gutiérrez, Germán, **Globalización y liberación de los derechos humanos: una reflexión desde América Latina**. En "El vuelo de Anteo: Derechos Humanos y crítica de la razón liberal", Joaquín Herrea Flores (Recopilador), Ed. Desclé de Brouwer, S. A., Bilbao, 2000, p. 186.

¹⁰⁸ Clavero, Bartolomé, *Ibid*, pp. 211-212.

mientras le fue útil y desechará en el momento que deje de serlo. Se puede decir, ahora con más claridad que nunca, que el sistema de Naciones Unidas fue siempre un instrumento "legal" del imperialismo, un espejismo de libertades, justicia y democracia, en un mundo más bien militarizado, autoritario y progresivamente empobrecido. basado en un terrorismo de Estado, encubierto legalmente, que no viene sino a justificar el terrorismo que dice combatir.

El asunto de los Derechos Humanos (y dentro de este, los Derechos Indígenas) debe enfocarse, pues, en el contexto de las luchas sociales (y dentro de estas, indígenas) por la justicia, primero por los derechos laborales, después políticos y, de estos a los Derechos Humanos entendidos inicialmente como civiles y políticos. Tendencia que en los años 70 se revirtió hacia un enfoque colectivo (el reconocimiento de los derechos sociales, económicos y culturales), es decir, hacia un enfoque integral de los derechos humanos. Este ha sido, esquemáticamente el proceso ideológico, abstracto de la integralidad de los derechos humanos, un proceso muy alejado de su realidad práctica, dado que las violaciones a los derechos humanos no disminuyen y que, incluso, la reivindicación de los derechos humanos se convierte en un arma política demagógica (como promesa que nunca se cumple).

B) En el campo del derecho estatal, concebido tradicionalmente como una relación unidireccional entre sujetos individuales y el Estado, es necesario dar cabida a la noción de derechos colectivos (económicos, políticos, sociales y culturales) sobre todo a los derechos de los PUEBLOS, y poner fin a la supremacía de los derechos individuales sobre los colectivos, ya que esta situación deja en la indefensión a las poblaciones que reivindican precisamente derechos colectivos o de PUEBLOS.

Desde la mentalidad del derecho estatal y de algunas tendencias de la antropología, como el indigenismo, el estudio y conceptualización del derecho indígena ha sido precedido de enfoques diversos, entre los que destaca el planteamiento del llamado "derecho consuetudinario indígena", o la "costumbre jurídica" o los "usos y costumbres", expresiones que implican subordinación del derecho indígena al derecho nacional, predominantemente homogeneizador de la diversidad cultural. "Estos "usos" conceptuales nunca fueron avalados por las organizaciones que han reivindicado históricamente su derecho al derecho propio y que en la última etapa proponen una nueva relación del Estado con los pueblos indígenas. Nueva relación que supone una reforma del Estado y del orden jurídico que lo expresa y organiza".¹⁰⁹

Son necesarias, por lo tanto, **reformas constitucionales y normativas** para que el reconocimiento de la pluriculturalidad y la multiétnicidad se expresen en el reconocimiento de un derecho indígena, de su carácter "restitutivo" y no "consuetudinario", que por lo demás es, "originario" o anterior a la promulgación de las propias constituciones nacionales. "Para ello es necesario otorgar rango dogmático y constitutivo al estatus de derecho colectivo, rompiendo así con la visión hegemónica de los derechos individuales que, en el caso de los pueblos indígenas, sólo se realizan si se les reconocen sus derechos colectivos, históricos, precedentes, originarios, constitutivos de la nación"¹¹⁰. Así mismo es necesario armonizar las legislaciones del derecho público interno y el derecho internacional público (las constituciones y los tratados internacionales) para evitar solapamientos y contradicciones, siempre restrictivas cara al reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas (o no indígenas).

¹⁰⁹ Gómez, Magdalena. **Presentación**, en Derecho Indígena, INI, 1997, p. 25.

¹¹⁰ Gómez, Magdalena. **Ibid**, p. 21.

Según la teoría existen dos tipos de fuentes: las reales y las formales. Villoro Toranzo señala "El contenido del derecho es el resultado de dos coordenadas: la de los ideales de justicia, que son el fruto de las aspiraciones sociales más elevadas del espíritu humano, y la de las circunstancias históricas, que son el conjunto de particularidades a que se halla sometido el hombre (estas serían las fuentes reales). (...) las fuentes formales no son sino modos en que nace el derecho, procesos de manifestación de las normas jurídicas".¹¹¹

Según su propia teoría, los legisladores debieron haber tenido en cuenta las fuentes reales en relación a las reformas constitucionales sobre derecho y cultura indígenas, ya que los pueblos indígenas han venido exigiendo el reconocimiento de sus derechos colectivos desde la propia formación de los Estados, y a pesar de esto, se les dejó fuera de todo reconocimiento jurídico. En cuanto a las fuentes formales, las constituciones establecen sus procedimientos para crear, modificar, transformar o reformar leyes. Así pues, el problema no es un asunto de procedimientos, ya que con el reconocimiento de los derechos indígenas no se pretende, como muchos se han cansado de señalar, la destrucción del orden jurídico, sino su transformación para incorporar nuevos contenidos o mejor dicho a antiguos sujetos de derecho que no habían sido considerados parte de la nación.

Por esta razón y por la propia teoría del derecho, se hacen no sólo necesarias, sino obligatorias reformas constitucionales que reformulen, precisamente, la constitución de los Estados nacionales. La teoría general del derecho señala la importancia de la función de legislar, así "al legislador le compete no únicamente crear las leyes que van a regir el orden jurídico del país, sino también debe interesarse por examinar los efectos de esas leyes, y las consecuencias que las políticas públicas producirán en el contexto social al que se destinan".¹¹²

Por otro lado, muchos Centros de Derechos Humanos de América Latina recomiendan un **Uso Alternativo del Derecho**, entendido como "las diversas acciones jurídicas encaminadas a que la normatividad y su aplicación por parte de los Tribunales e instancias administrativas, favorezcan a los intereses del pueblo".¹¹³

Resumiendo, podemos decir que el uso alternativo del derecho es la práctica jurídica que llevan a cabo los miembros de grupos organizados, las comunidades, promotores jurídicos y los abogados, para apoyar acciones que son parte de un proceso de lucha por el cambio. En América Latina, esa práctica ha adquirido las siguientes características:

"1. Tiende a la crítica y transformación del sistema de administración de justicia, de la ley y de la sociedad. 2. No se ocupa de la formación del abogado, sino de educar a la comunidad, para que sean los sectores populares, las organizaciones y las comunidades quienes participen directamente en la solución de los problemas y de las necesidades. Uno de sus principales objetivos es plantear la organización de una sociedad realmente democrática y participativa. 3. Busca jugar un papel emancipador (liberador) y concientizador frente a los destinatarios. 4. Intenta formar la participación amplia y activa de los grupos en las actividades jurídicas y extrajudiciales. 5. se plantea como una

¹¹¹ Villoro Toranzo, Miguel. *Introducción al estudio del derecho*, Porrúa, México, 1990, pp. 155-157.

¹¹² Zúñiga Balderas, Abigail, *El proceso legislativo en México y la reforma constitucional sobre derechos y cultura indígena*, en *Los Derechos Indígenas y la Reforma Constitucional en México*, Varios autores, Centro de Orientación y Asesoría a pueblos Indígenas, México, 2001, p. 47.

¹¹³ Torre Rangel, Jesús Antonio de la. *El Uso del Derecho por Fray Bartolomé de las Casas*, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 1991, p. 4.

visión crítica ante las políticas del Estado. (...) De esta manera, el concepto de lo jurídico no lo entendemos reducido a lo legal, y tratamos de asociarlo en todo momento a la necesidad de las personas y de la comunidad" ¹¹⁴. Dicho de otro modo, algunos centros de derechos humanos, tienen que recurrir a estrategias alternativas (de mayor alcance que el jurídico), pues la legalidad vigente les deja inoperantes por la vía estrictamente jurídica; por eso tienen que ampliar su concepción del derecho hasta asociar la justicia al cumplimiento de las necesidades básicas.

A partir de estas consideraciones podemos extraer una serie de problemáticas jurídicas (con implicaciones políticas) que exigen solución para que los mecanismos del sistema internacional de derechos humanos reconozcan finalmente los derechos de los pueblos indígenas.

1. La primera cuestión problemática es el **principio de autodeterminación**, reconocido en los Pactos Internacionales (PIDCP Y PIDESC). La autodeterminación sólo puede cumplirse si el sujeto de ese derecho es un pueblo. Es decir, si verdaderamente se quiere admitir el principio de autodeterminación de los pueblos, lo primero que debe reconocerse es la existencia de estos pueblos. Para ello tenemos que definir qué es pueblo como sujeto de derecho. Para Villoro y éste es el problema que estoy planteando, "Es evidente que la definición de pueblo como sujeto de derecho no puede provenir del derecho mismo, debe ser un supuesto conceptual previo a la formulación jurídica. Así como en el derecho individual la definición de individuo no puede partir de la formulación de los derechos individuales, así la definición de pueblo debe ser anterior". ¹¹⁵

El mismo Villoro propone una definición ligada a tres puntos en los que coincidirían probablemente las principales definiciones de la antropología y de la historia: Según esta definición, pueblo es un grupo que está constituido, determinado, en primer lugar por una cultura (que implica muchas cosas: lengua, instituciones y relaciones sociales, y -nosotros añadiríamos- relaciones económicas, políticas y culturales específicas). En segundo lugar, tiene que tener una relación, sea directa o indirecta, simbólica o real con un territorio (señalaba muy bien Clavero cómo los derechos están ligados a territorios). Y en tercer lugar la autoidentificación: cualquier persona de ese grupo tiene que poder identificarse a sí misma como miembro de ese pueblo. "En ese sentido, todo grupo que tenga estas características tendría que ser aceptado como sujeto de un derecho previo a los Estados nacionales". ¹¹⁶

2. **La relación entre derechos colectivos e individuales.** Ya hemos mencionado cómo para el pensamiento occidental, el único agente moral y de derechos es el individuo. Pero una condición indispensable para que un individuo pueda ejercer derechos y deberes es la pertenencia a un grupo social. En palabras de Villoro: "Esta pertenencia es un derecho colectivo, pero no es un derecho en el mismo nivel de los derechos individuales; porque no es un derecho para una especie de supersujeto, una especie de superego, que sería el sujeto de la colectividad, porque ese supersujeto no existe. (...) El derecho colectivo, por tanto, se justifica en la medida en que es condición indispensable, necesaria para el ejercicio de derechos individuales. Esto me parece que sería una posibilidad para salir del aparente conflicto entre derechos individuales y colectivos;

¹¹⁴ Extraído de un **Manual sobre derechos humanos** elaborado por el Centro de Derechos Humanos José Agustín Pro Juárez, A.C., 1998. pp. 2-3.

¹¹⁵ Villoro, Luis, en *Derecho Indígena*, INI, 1997, p.115.

¹¹⁶ Villoro, Luis, *Ibid*, p. 116.

entonces los derechos de los pueblos indígenas son condición indispensable para el ejercicio de sus derechos individuales".¹¹⁷

3. El reconocimiento constitucional del derecho indígena, no caracterizado como "consuetudinario", sino como "restitutivo". Si hemos dicho que los derechos de los pueblos indígenas son originarios y anteriores a la constitución, no se trata de que el Estado nacional los "reconozca", el problema, es que los sistemas normativos indígenas deben incluir, si ese pueblo forma parte del Estado (y ningún movimiento indígena latinoamericano está proponiendo separarse del Estado nacional) los derechos establecidos en la Constitución nacional. Es pues necesario compatibilizar ambos derechos (el nacional o constitucional y el indígena), según Villoro a través de "un derecho que parta de la relación entre dos sistemas normativos diferentes y en el cual tengan representación, por lo tanto, los pueblos indígenas como sujetos de su propio derecho".¹¹⁸

Aunque estas reformas jurídicas y constitucionales son muy necesarias, no bastarán sin una voluntad política decidida a implementarlas y una voluntad jurídica decidida a castigar su violación, provenga esta de Estados o particulares.

C) Reformas políticas. Evidentemente los Estados han negado hasta ahora este derecho (el indígena) por el peligro que entraña reconocer a unos sujetos de derecho que demandan autonomía constitucional frente a sus aspiraciones neoliberales y globalizadoras. "no sólo se requiere avanzar en el proceso reglamentario de las normas constitucionales vigentes, sino transformar la política de los Estados, para que su política nacional, su política económica, excluya medidas que afecten a los pueblos indígenas; tal es el caso concreto de acuerdos multilaterales que rompen las economías tradicionales al abrir los territorios indígenas a la inversión nacional e internacional".¹¹⁹

D) En el campo económico, resulta evidente -como lo prueban anualmente los reportes del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD)- que las soluciones neoliberales auspiciadas por organismos del sistema de la ONU como el Fondo Monetario Internacional (FMI) el Banco Mundial (BM) y la Organización Mundial del Comercio (OMC), han traído como resultado un agravamiento de las cifras y expresiones de la pobreza y la marginación en todo el mundo.

La propiedad privada de la tierra (intocable desde la propia concepción del derecho dominante) se ha convertido en fuente estructural de conflictos no sólo sociales y económicos, sino también políticos y culturales. Como es sabido, para el pensamiento moderno liberal (o neoliberal) la atención a la pobreza es un problema de orden "moral", es decir, es un problema de benevolencia, no de justicia. En palabras de Germán Gutiérrez: "En realidad, la sociedad capitalista consagra dos derechos fundamentales como derechos inviolables y que relativizan todos los demás: la propiedad privada y el contrato. Estos son los derechos fundamentales reales. El primero se hace porque se mimetiza con el derecho de toda persona humana a poseer los bienes que requiere para su subsistencia. Oculta que los verdaderos derechos de propiedad inviolables hoy en día son los derechos de propiedad de las empresas transnacionales por encima de todo Estado nacional,

¹¹⁷ Villoro, Luis, *Ibid*, p. 117.

¹¹⁸ Villoro, Luis, *Ibid*, p. 119.

¹¹⁹ Gómez, Magdalena, *Ibid*, p. 29.

de toda nación y de toda legislación. El segundo se deriva del sagrado derecho de propiedad y su correlativo concepto de libertad mercantil".¹²⁰

De ahí que las comunidades y pueblos afectados por la ausencia de juricidad de los derechos humanos, en sus acciones reivindicativas, se vean en la disyuntiva de elegir la vía "legal", obstruida por esa falta de reconocimiento, o la construcción de otros mecanismos y propuestas "alternativas" de justicia que no son aceptadas por el sistema, enfrentando entonces la presión militar, política, económica, social y cultural de los estados nacionales.

De hecho, al cerrarse las vías legales o resultar estas inoperantes, dada la ausencia de juricidad y de políticas públicas congruentes con tal reconocimiento, tal como venimos señalando en este trabajo, las comunidades y pueblos afectados se ven obligados a adoptar diferentes posturas o estrategias. Por ejemplo: I) aceptar la presencia civil del Estado y de las ONG's nacionales e internacionales para que verifiquen sobre el terreno la situación de los derechos humanos y (en caso de conflicto armado) el Derecho Internacional Humanitario; y II) rechazar toda presencia del Estado en la zona y declararse autónomos mal que le pese a las autoridades (civiles y militares) y a la sociedad misma.

Inclusive, en los casos que vamos a estudiar, se observa que, han tenido que acudir a mecanismos del Estado (denuncias, declaraciones, constancias históricas) y crear simultáneamente otras alternativas, dado el nivel de represión e incumplimiento por parte de los Estados nacionales. De este modo, la creatividad para construir un proyecto de vida propio, de carácter integral, se convierte en la mejor vía de defensa de sus derechos.

En cualquier caso, tomen la opción que tomen, estas comunidades y pueblos, si quieren seguir resistiendo como comunidades o como pueblos, se verán obligadas a tomar diferentes opciones, frente a los acosos, las muertes, los desplazamientos, en definitiva, los sufrimientos.

Las Comunidades de Autodeterminación, Vida y Dignidad de la Cuenca del Cacarica, en el río Atrato, Chocó (Colombia) y las Juntas de Buen Gobierno de Chiapas (México), por ejemplo, han optado por utilizar de manera diferente las vías oficiales y construir otras alternativas, que explicaremos más adelante.

Y cuando "todo" se convierte en obstáculo, significa que se está muy sólo. Así se encuentran estas comunidades, que pese al sistema de Derechos Humanos (con todo su aparato jurídico signado o en proyecto) y al acompañamiento (nacional e internacional) siguen desprotegidas, abandonadas y condenadas a su suerte y a su capacidad organizativa.

Lo que en cualquier caso resulta paradigmático es, sobre todo, constatar la injusticia y la impunidad que sufren estas poblaciones frente a los aparatos represivos de los Estados (que incluyen el paramilitarismo). De hecho, los conflictos continúan desarrollándose, perpetrando sus diversas formas de genocidio, tomando a estas poblaciones como rehenes o como víctimas, como si las "instituciones de amparo" (Organismos de Naciones Unidas, Ong's nacionales e internacionales de defensa de los derechos humanos, Iglesias...) no existiesen.

Por eso también es pertinente llamar la atención sobre un hecho, quizá profundamente humano: la resistencia convierte a estas comunidades en ejemplos vivos

¹²⁰ Gutiérrez, Germán, **Globalización y liberación de los derechos humanos: una reflexión desde América Latina**. En *"El vuelo de Anteo: Derechos Humanos y crítica de la razón liberal"*, Joaquín Herrea Flores (Recopilador), Ed. Desclé de Brouwer, S. A., Bilbao, 2000. p. 197.

de ese "SER NOSÓTRICO" que describe Carlos Lenkersdorf. No por vía de un nuevo "indigenismo idealizado" sino porque enraiza con profundas convicciones culturales, además de por pura necesidad y por reivindicación de su dignidad como seres humanos: los desplazamientos, las muertes, los acosos, las humillaciones, en definitiva, los sufrimientos, hermanan a quienes los sufren, los hermanan en el dolor.

Teniendo en cuenta todo esto, consideramos con Germán Gutiérrez que "para salvar la vida de las mayorías urge liberar los derechos humanos. Liberarlos del formalismo jurídico que no sólo ha mostrado ser funcional al sistema de muerte, sino que desarrolla hoy en día una utopía de ciudadanía del mundo cosmopolita a partir de un imaginario jurídico de derechos humanos como ley planetaria. No se trata de rechazar la juridicidad actual fruto de trascendentales luchas emancipatorias. Se trata de liberarla del utopismo institucional que se ha constituido a partir de ella, y que hoy es instrumento de poder imperial occidental. (...) los derechos humanos sólo son salvables mediante la crítica al derecho fundamental del sistema cual es el de la propiedad privada, en otras palabras, mediante la crítica a la ley. Lo cual abre una nueva lucha contra uno de los llamados derechos humanos fundamentales del paradigma liberal, base de todos los posteriores desarrollos. En este sentido hablamos de la necesaria liberación de los derechos humanos de su propia raíz. La que declara la propiedad como derecho absoluto sobre la propia vida humana. (...) En esta misma línea, derechos humanos es la reconstrucción del tejido social roto por el orden mundial neoliberal, la reconstrucción de las comunidades locales, regionales e incluso nacionales fragmentadas por el capital. Es el fortalecimiento de las redes de solidaridad entre excluidos e incluidos que deciden en comunidad resistir la actual ofensiva del capital contra los derechos de las personas, comunidades, naciones y pueblos de todo el mundo. (...) Liberar los derechos humanos es no considerar nunca que están realizados en algún lugar, a pesar de su existencia de víctimas en otro lugar. Es no confundirlos nunca con los derechos de ciudadanía (es decir, derechos de ley). (...) es considerarlos no una apuesta moral, sino una necesidad de vida".¹²¹

Como último comentario queremos añadir que estas poblaciones y otras muchas quedan atrapadas en el laberinto jurídico del sistema de los derechos humanos, "laberinto jurídico" que las ignora culturalmente (y por tanto integralmente) puesto que se constituye basado en el individuo y no en las colectividades, lo que conforma su rasgo identitario predominante.

Las violaciones a los derechos humanos que sufren estas poblaciones, en constante aumento, están amparadas por sistemas jurídicos inoperantes (de carácter "ético" y a veces "formal", pero nunca "operativo" o "real") que finalmente promueven y permiten la impunidad. De hecho se van sumando las legislaciones y sistemas jurídicos que les afectan en sus diversas condiciones de víctimas: consideradas como **personas** ("universales e individuales" en la DU y en los Pactos); como "**indígenas**" o como minorías o grupos en desventaja social ("discriminados y marginados" según la Constitución colombiana, o como "entidad pública" y no de "derecho público", en la Constitución mexicana); como **pueblos**, supeditados a Estados (en el Convenio 169 de la OIT y en los Proyectos de declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas de la ONU y la OEA); o como **desplazados** (Principios Deng sobre desplazamiento), para que finalmente queden desamparados jurídica, política, económica, social y

¹²¹ Gutiérrez, Germán, *Ibid.*, pp. 198-200

culturalmente, y en la disyuntiva ya señalada, abocados a seguir resistiendo el genocidio o a incurrir en la “ilegalidad”.

III. EL CONFLICTO DE “CAVIDA” EN EL CONTEXTO DEL CHO CÓ.

1. INTRODUCCIÓN

2. CONTEXTO SOCIO-HISTÓRICO

3. EL CONFLICTO.

3.1. Conflicto social.

3.2. Conflicto político.

3.3. Conflicto económico.

3.4. Conflicto geopolítico y geoestratégico.

3.5. Conflicto armado.

3.6. Conflicto cultural.

4. ALGUNAS REFLEXIONES A CERCA DEL CONFLICTO.

4.1. Desde un enfoque latinoamericano y global.

4.1.1. Áreas de resistencia que coinciden con zonas de reciente colonización agraria.

4.1.2. Áreas de resistencia que reivindican su autonomía.

4.1.2.1. La autonomía Zapatista en Chiapas (México)

4.1.2.2. Las Comunidades de Población en Resistencia (CPR) en Guatemala

4.1.2.3. Las Comunidades de Paz del Bajo Atrato, Chocó, Colombia.

4.1.2.4. Las Comunidades de Autodeterminación, Vida y Dignidad del Cacarica, Chocó, Colombia.

4.1.3. Resumen y consideraciones finales.

4.2. Debate sobre el proyecto paramilitar y el papel del Estado.

1. INTRODUCCIÓN.

En este capítulo, trataremos de hacer una primera aproximación al conflicto que viven las **Comunidades de Autodeterminación, Vida y Dignidad** de la Cuenca del

Cacarica (en adelante **CAVIDA**), en el contexto local del Chocó (Colombia), pero sin perder de vista las perspectivas o dimensiones latinoamericana y global del conflicto.

La “dimensión latinoamericana” como adelantamos al inicio, nos servirá para establecer comparaciones con otros procesos equiparables, por ejemplo, las colonizaciones agrarias iniciadas en los años 50, fundamentalmente por familias indígenas, mestizas y negras que colonizaron varios “espacios de frontera” o “territorios baldíos” con su modo de vida y sus cultivos, continuando su relación cultural con la tierra, sobreviviendo en territorios antes vacíos e inhóspitos y donde la presencia del Estado sólo se hizo notar a través de la guerra.

La “dimensión global”, por su parte, nos permitirá enmarcar las políticas locales en aquellas directrices que no provienen originariamente del Estado, (en nuestro caso Colombia), sino que tienen relación con las llamadas políticas de “Seguridad Nacional”, o de contrainsurgencia. Consideramos que estas ideologías y estrategias, diseñadas por los organismos de seguridad nacional norteamericanos desde los años 60, persisten con diversas modificaciones hasta nuestros días, y se expresan en las nuevas doctrinas de la seguridad “preventiva” y las llamadas políticas neoliberales que se nos presentan como consustanciales a una “inevitable” globalización económica.

Uno de los debates fundamentales de nuestro tiempo es el que se refiere a la llamada “Globalización”, fenómeno contemporáneo por excelencia, que consiste fundamentalmente en una nueva readaptación del capitalismo internacional a los nuevos modos tecnológicos y científicos, resultado de la última revolución industrial (especulación financiera en gran escala, medios de comunicación, cibernética, biotecnologías, etc, etc). “Readaptación” que, refuerza la mercantilización de todas las esferas de la vida humana y que, por tanto, como veremos, no se ha traducido en un uso más racional de los recursos naturales o en un aumento del respeto a las poblaciones que habitan esos territorios de antiguo y nuevo interés económico.

Las influencias que este fenómeno llamado “globalización” ejerce en todos los campos de la vida social, política, económica y cultural, se escapan a este estudio, por lo que nos centraremos en aquellos que atañen a las comunidades y pueblos sujeto de este trabajo (fundamentalmente las CAVIDA). Entre otros el que se refiere a la “pérdida de la comunidad” como modo de vida, a consecuencia de lo que algunos sociólogos han denominado “**desruralización y desterritorialización del mundo**”¹²².

Esta “**pérdida de la comunidad**” como principio organizativo y de la vida humana, no ha sido simultánea en todo el mundo. No cabría aquí hablar de fechas y lugares geográficos, sino más bien, recordar que ha sido un proceso muy ligado a la expansión del capitalismo, con sus ritmos diferentes en cada área geográfica, política, social, económica y cultural. Por lo que esta nueva expansión del capitalismo llamada “globalización” o “mundialización” no es sólo económica o financiera, sino también territorial, política, social y cultural.

Antes de la aparición de la llamada globalización, los investigadores sociales no habrían tenido ninguna duda en caracterizar estos conflictos como “locales” o “regionales”. Pero hoy, debido precisamente a estos fenómenos podemos ver esclarecidos los intereses político-económicos y la participación militar y civil internacional que se dan en este tipo de conflictos.

“Existe una ligazón estrecha entre la desaparición de recursos aprovechables y la homogeneización de patrones culturales a nivel mundial. La

¹²² Ver Wallerstein, Immanuel (**Conocer el mundo, saber el mundo**, S. XXI, México, 2001) y Castells, Manuel (**La Era de la Información: Economía, Sociedad, Cultura**. Tres tomos: I. La Sociedad Red, II. El Poder de la Identidad, III. Fin de Milenio, Madrid, S. XXI. 1999)

extinción de culturas milenarias, de sus conocimientos y prácticas ambientales, ha corrido paralela con la expansión de modelos culturales que implican presiones y demandas crecientes sobre los recursos naturales”¹²³.

En este contexto o marco general, trataremos de acercarnos a la realidad de las Comunidades de Autodeterminación, Vida y Dignidad del Cacarica (CAVIDA) en el Bajo Atrato, Chocó, Colombia. Comunidades que, además de defenderse contra las tendencias globales (empobrecimiento, desruralización, desterritorialización, explotación local o transnacional, terrorismo de Estado, actores armados ilegales...) tienen que sobrevivir en medio de enfrentamientos armados que por su “extrema visibilidad” enmascaran conflictos de toda índole, de carácter estructural y, según nuestra categorización “integral”. Así, estas poblaciones, para mantener íntegras su dignidad y su memoria, se ven obligadas a organizarse y resistir civil y colectivamente y, entre otras acciones, denunciar las numerosas violaciones a los derechos humanos de que son víctimas.

Trataremos de considerar sólo los elementos que nos parecen “claves” en esta pugna, no para hacer un “balance”, mucho menos para establecer una teoría, sino para considerar el máximo de elementos posibles que nos permitan analizar esta realidad “integral”, que nos parece crucial para entender o, si se quiere, diagnosticar, el “grado de preservación de la comunidad” en sus puntos –por así decirlo– más dramáticos.

Tras una introducción socio-histórica, haremos un recorrido por los diversos aspectos que intervienen en el conflicto, separándolos por razones de claridad expositiva, pero tratando de interrelacionarlos en todo momento. En la última parte nos permitiremos exponer algunas reflexiones a cerca del conflicto, en relación con lo que consideramos sus aspectos más polémicos.

2. CONTEXTO SOCIO-HISTÓRICO.

Las poblaciones de origen africano de la Cuenca del Cacarica, en la desembocadura del Río Atrato, Chocó (Colombia), ocupan un área considerada geoestratégica, actualmente en disputa entre las FARC y el Estado colombiano. Estas poblaciones fueron desplazadas de su territorio a causa de un operativo bélico en el que intervinieron conjuntamente militares y paramilitares (la llamada “Operación Génesis” en febrero de 1997). Las comunidades desplazadas se reorganizaron en Turbo (Antioquia), Bocas del Atrato (Chocó), Bahía Cupica (Pacífico) y la frontera con Panamá, desde donde iniciaron un proceso reunificación, resistencia y exigencia para su retorno. Para fortalecer su proceso de resistencia se constituyeron como “*Comunidades de Autodeterminación, Vida y Dignidad del Cacarica*” (CAVIDA). Con el acompañamiento y la asesoría de la Comisión Intereclesial de Justicia y Paz, han construido mecanismos para la exigencia de sus derechos, reparación del daño causado y para la protección y prevención de nuevos hechos violatorios, con el objetivo de lograr mantenerse con vida en su propio territorio. Después de lograr la firma de unos acuerdos con el Gobierno nacional para un retorno digno iniciaron las primeras fases de retorno en el año 2000 en el marco de la guerra que actualmente continúa. A pesar de haber logrado parcialmente esos acuerdos, su situación incierta se mantiene hasta hoy

¹²³ Jimeno, Myriam, Sotomayor, María Lucía y Valderrama, Luz María, **Chocó: Diversidad Cultural y Medio Ambiente**, Biblioteca virtual Banco de la República. Página web: <http://www.lablaa.org/blaavirtual/letra-c/choco/indice.htm> (Introducción).

no sólo por los incumplimientos del gobierno sino porque el nivel de presión, hostigamiento y persecución ha crecido en los últimos meses.

La Cuenca del Cacarica se adscribe administrativa y jurídicamente al municipio de Riosucio, Departamento del Chocó (Colombia). La vida en la zona se ha visto geográfica e históricamente condicionada por la imponente presencia de uno de los ríos más caudalosos del mundo, el Atrato, que conecta la región por medio de un nutrido sistema de afluentes, vías de comunicación ineludibles para cualquiera que desee entrar o salir de la zona¹²⁴.

Comunidades indígenas Cunas, Emberas y Katios habitan la región desde tiempos prehispánicos. La debilidad del dominio español en esa parte del territorio favoreció la presencia de piratas y bucaneros que contrabandearon armas con los pueblos indígenas en resistencia.

Por su parte, las comunidades afrocolombianas llegaron al Chocó como esclavos para la explotación de las minas, pero a partir de su manumisión (siglo XIX) fueron asentándose en las orillas de los ríos en grupos unidos por vínculos familiares y de compadrazgo, y fueron desarrollando una cultura fundamentalmente oral y reivindicativa de sus raíces africanas, lo que les permitió recientemente acceder a un reconocimiento constitucional (Constitución de 1991) y territorial por medio de la Ley 70 (en 1993).

La "Ley de las comunidades negras", o "Ley 70" de 1993, reglamentó el artículo transitorio 55 de la Constitución de 1991, por el cual se hace un reconocimiento sociohistórico de las comunidades negras, así como de sus raíces africanas y, en consecuencia, se delimitan derechos territoriales y culturales. Por esa ley "*el Estado adjudicará a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico*" (Artículo 1o.), la propiedad colectiva sobre las áreas "*(...) que vienen ocupando de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción*" (Artículo 4o.).

Hasta mediados del siglo XX, la región del Chocó se consideró como un "territorio de baldíos" pero después comenzó su proceso de colonización agraria y, a través de él, su inclusión en el complejo conflicto colombiano que aún perdura.

"Jacques Aprile, sugiere que la historia del Pacífico se divide en dos ciclos históricos: uno amerindio, que entra en declinación con la conquista española, y el afroamericano, que se fortalece a partir de la abolición de la esclavitud, con una expansión demográfica y territorial endógena, y la colonización agraria con base en cultivos como plátano, arroz, yuca, maíz y coco. Actualmente podemos hablar de una tercera fase... marcada por la intensificación de la urbanización y el desarrollo. Más que nacional esta fase es transnacional, ya que obedece a tendencias globalizantes del capital, la multiculturalidad y la irrupción de lo biológico como hecho social vital a muchos niveles"¹²⁵.

El poblamiento de la región del Cacarica, adscrito a la colonización agraria de tierras baldías ha pasado por las tres fases que consideran J. Aprile (1991), A. Escobar y A. Pedroza (1996) y nos remite a otros procesos similares (aunque con ritmos y manifestaciones concretas diferentes) que se repiten en las décadas de los años 50 y hasta los 80 en algunos lugares de Latinoamérica: por ejemplo, en la colonización de la

¹²⁴ Las culturas que ancestralmente habitan la región, se han desarrollado, por tanto, igualmente vinculadas a la vida terrestre y fluvial de su entorno.

¹²⁵ Escobar, Arturo; Pedroza, Alvaro. **Pacífico, ¿Desarrollo o diversidad?**, 1996. Citando, Aprile, Jacques "La colonización del Chocó". En: *Colonización del Bosque Húmedo Tropical*. Corporación Araracuara. Bogotá, 1991, pp: 249-274.

selva Lacandona en Chiapas, o las selvas del Ixcán y el Petén en Guatemala. Procesos de colonización de territorios considerados “baldíos” o de “frontera”, que tienen relación con transformaciones en el orden geopolítico y socio-económico de aquellos años y con el fortalecimiento de iniciativas políticas populares de adscripción comunitaria, indígena o negra que están reclamando de modos diversos una autonomía integral que les permita sobrevivir como campesinos y como pueblos.

Destacaremos en el apartado de las reflexiones, al final de este capítulo algunos de sus paralelismos, pues pensamos que una mirada conjunta a estos conflictos puede iluminar ciertos aspectos de la guerra fría “anticomunista”, ahora transformados en guerras “preventivas” contra el terrorismo internacional. (Desde esta perspectiva es como adquieren vitalidad los postulados sociológicos de la “perdida de comunidad” y la “desruralización y desterritorialización del mundo”).

Desde inicios de los años 60 se ocupó la franja oriental baja del río Atrato por madereros y colonos provenientes del interior del país y la Costa Atlántica. Se trataba de una colonización sabanera de campesinos cordobeses que se ubicaron en la parte baja oriental del río Atrato, donde se encuentran relativamente establecidos como economía campesina. Su límite inferior de expansión, según Valencia y Villa¹²⁶, se detuvo en la transición entre el bajo y medio Atrato, pues en este último se encuentra el campesino nativo chocoano en forma estable.

Como patrones distintivos de asentamiento, varios estudios mencionan la vivienda rural ribereña tanto para nativos negros como indígenas, que incluso se reproduce en la ocupación del litoral Pacífico (ver Aprile, J., 1991). El patrón rural básico para negros e indios, parte de la “Vía acuática como elemento estructurador e integrador del hábitat” (*Ibid*: 270). El río facilita el establecimiento de viviendas aisladas y la conformación de aldeas de distinto grado de desarrollo. El poblamiento en el Chocó, dice Aprile con base en lo ocurrido en el Atrato, no se sustenta en una red urbana regional extensiva, tal como la surgida en el eje cafetero. El poblamiento chocoano se ubica en las orillas fluviales, donde “proliferan aldeas y caseríos de reducido tamaño físico y demográfico que conforman un sistema articulado a nivel regional, con Quibdó como polo urbano” (*Ibid*: 274).

La década de 1980, que supone la última fase de recuperación de zonas baldías en América Latina, terminó con la condición inexpugnable y remota de aquellas selvas que se habían constituido de algún modo en territorios de refugio para las familias campesinas más presionadas. Los planes macroeconómicos o de explotación en gran escala hicieron entonces su irrupción en estas áreas y con ellos llegó o se recrudeció la violencia. Los Estados Nacionales que hasta entonces habían ignorado estas regiones comenzaron a tenerlas en cuenta en sus planes macroeconómicos, con la misma mentalidad extractiva de otros tiempos históricos. Simultáneamente en las tres áreas y con toda seguridad como reacción a estas políticas excluyentes, la influencia de diferentes grupos guerrilleros fue extendiéndose. De este modo, conflictos locales por la tierra pasaron a incluirse en el contexto de la guerra fría contrainsurgente que por esos años dominaba el discurso y las acciones de los gobiernos de Washington. (En Chiapas va conformándose clandestinamente el EZLN, en el Ixcán ejerce su influencia la URNG y en el Chocó comienzan su penetración las FARC y el ELN). Simultáneamente la Iglesia realiza una labor pastoral cada vez más social (después del Concilio Vaticano II)

¹²⁶ Valencia, Emperatriz y William Villa, “Evolución del poblamiento del Chocó en el siglo XX: el caso del Medio Atrato”. En: Colonización del Bosque Húmedo Tropical, Corporación Araracuara, Bogotá. 1991, pp: 229-248.

que fortalece la organización colectiva de las comunidades con los símbolos bíblicos del “Éxodo” y la “Tierra Prometida” y con las prácticas de la Teología de la Liberación.¹²⁷

Para el caso de la Cuenca del Cacarica **las razones de la colonización agraria**, según testimonios de CAVIDA, fueron estas:

“El poblamiento del Cacarica fue a través de un primer desplazamiento de 1948 para acá, cuando a nuestros antepasados les tocó salirse de Baudó y de otros lugares del Chocó hacia el Bajo Atrato. Debido a la situación de violencia que en ese entonces se llamaba chusma, llegaron familias bastante numerosas. Era una guerra muy similar a la de hoy día, pero entonces se disputaban sólo dos partidos: el partido liberal y el partido conservador”¹²⁸.

“El desplazamiento de Córdoba no fue masivo sino más bien selectivo, porque la estrategia fue diferente a la aplicada aquí en el Cacarica en el año 1997, cuando nos obligaron a un desplazamiento forzoso masivo. Primero empezaron a comprarles las tierras y en la medida que vendían, se quedaban sin dónde trabajar. Ellos se dieron cuenta que eso no les servía y algunos salieron a buscar dónde trabajar. Muchas veces un capitalista se las quitaba por cualquier peso. Otras, cuando un pobre se resistía a vender porque sabía que lo único que tenía era la tierra para trabajar, lo sacaban forzosamente: llegaban y le ofrecían y si no quería vender, lo boleteaban; así que él, para no perder su vida, tenía que salirse y dejar la tierra”¹²⁹.

Estos testimonios nos hablan de que las víctimas no son seres pasivos que sufren la violencia sin comprenderla. Demuestran que el primer desplazamiento y las causas que les obligaron a realizar la “colonización agraria” siguen vivos en la memoria tras el desplazamiento masivo y forzado de 1997 y por eso relacionan ambos desplazamientos, manteniendo un sentido de continuidad que en efecto tienen, como veremos al tratar el tema del “proyecto paramilitar”.

De la lectura de algunos testimonios podemos extraer los principios fundamentales que caracterizaron esa colonización agraria desde la perspectiva de las comunidades:

a) Por un lado, **la concepción comunitaria del trabajo y el ocio, así como la autodeterminación ante el abandono del Estado y el municipio en materia de salud y educación**: “Vivíamos en pequeños caseríos, trabajábamos la agricultura en dos formas: en la mano cambiada, o sea que hoy le trabajaba un compañero a uno, mañana le trabajaba el otro al otro. Los fines de semana hacíamos convites o mingas. Se hacían familiarmente y se repetían en todas las comunidades. La familia dueña del trabajo sólo tenía que ver con la alimentación de los trabajadores y la preparación de las bebidas que llamamos chicha de maíz y guarapo de caña. Durante el día la gente comía muy bueno y ya de noche, las bebidas y la música de chirimías que es nuestra tradición. Nos

¹²⁷ Para establecer estas comparaciones (lo haremos al final, a modo de recapitulación) es conveniente consultar: Le Bot, Yvon, **La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)**, México, F.C.E., 1995; Falla, Ricardo, **Masacres de la selva: Ixcán, Guatemala, 1975-1982**, Guatemala, Ed. Universitaria, 1992; Carrera Damas, Germán, **Los Afroamericanos**, Santafé de Bogotá, Ed. El Búho, 1994; Iglesia Guatemalteca en el Exilio (IGE), **Nosotros conocemos nuestra historia, 500 años de resistencia indígena, negra y popular**, México, IGE, 1992; Rojas, Echeverría, Montemayor y Wallerstein, **Chiapas en perspectiva histórica**, Madrid, Ed. El Viejo Topo, 2001.

¹²⁸ CAVIDA, **Somos tierra de esta tierra: Memorias de una resistencia civil**, Promovido por Diakonía Suecia, Pan para el mundo, Misereor y el Gobierno de las Islas Baleares, Cacarica, Chocó, Colombia, noviembre de 2002, p. 26.

¹²⁹ *Ibid*, p. 26.

amanecíamos. También realizábamos festivales para obtener fondos para las comunidades. Esos fondos eran para conseguir su botiquín de medicinas para los primeros auxilios, pues cada vez que el caso ameritaba, por nuestra cuenta remitíamos el enfermo a Turbo o a Riosucio. Las promotoras de salud salían de las mismas comunidades. Íbamos al municipio de Riosucio, al que aún pertenecemos jurídicamente, para la contratación de las promotoras de salud y los docentes. El municipio solo tenía que ver con el pago de la mensualidad de estos. Que los muchachos salían de la primaria y necesitaban avanzar hacia la secundaria, todo eso corría por cuenta de nuestros propios recursos”¹³⁰

b) Y por otro lado, **las relaciones interculturales que implicó esta colonización agraria**: “Aquí llegamos comunidades negras. Prácticamente fuimos los primeros habitantes, vinientes de algún lugar del Chocó, porque esto era muy rico en biodiversidad y aún lo es. Había mucho qué comer y a nosotros, como al indígena, por lo regular nos gusta vivir donde hay qué comer. De la misma forma que hicimos las comunidades negras hicieron ellos. La diferencia es que los indígenas están viviendo en la parte intermedia porque ellos llegaron cuando ya las comunidades negras habían habitado algunos sectores en las partes bajas, a orillas de los ríos. Aunque la tradición indígena siempre ha sido vivir en las cimas, en la parte alta de los ríos. (...) La relación entre negros, mestizos e indígenas ha sido buena en todo sentido de la palabra. Aunque la ley de ellos fue creada primero que la de nosotros ambos entendemos que la lucha por el territorio es igual, aunque con características diferentes, de acuerdo con la tradición. Entonces nosotros compartimos su forma de vida sin ningún problema. Igual pasa con los hermanos mestizos que también fueron desplazados de sus lugares de origen por los grandes terratenientes, más exactamente en el Departamento de Córdoba. En la medida que ellos se quedaron sin nada, se enteraron de que el Chocó era rico en territorio y les tocó venir a buscar tierra aquí y nosotros mismos los ubicábamos en un sitio donde pudieran trabajar. Y hasta la fecha nos la llevamos muy bien”.¹³¹

Sin caer en una caracterización totalmente idílica de los tiempos anteriores al desplazamiento, muchos testimonios de este tinte nostálgico, humana y psicológicamente explicable, nos permiten vislumbrar una capacidad de sobrevivencia basada en la autoorganización y el trabajo en condiciones congruentes con la propia cultura.

“El modelo ahora denominado afrochocoano para enfatizar la herencia cultural afro, cubre la mayoría de las áreas rurales chocoanas. Se estima que constituyen el 84% de la población del Chocó. En cierta medida, por intercambio de influencias y también por procesos adaptativos similares, este modelo guarda semejanzas con el anterior (el indígena). Sus rasgos centrales son una población dispersa por las riberas y las costas, que aprovecha en forma cíclica y extensiva las terrazas cultivables, la pesca y la minería del oro. La apropiación territorial busca el aprovechamiento de distintos recursos de selva y río. Los grupos de parientes dispersos en una vasta área mantienen numerosos mecanismos de apoyo y encuentros religiosos, festivos o de duelo. En lo religioso se conectan y confluyen lo festivo y lo doloroso, lo sacro y lo profano, con débiles fronteras entre ellos. Alrededor del juego, del baile y del drama y su puesta en escena, con la música omnipresente, se aglutinan,

¹³⁰ CAVIDA, *Ibid.*, p. 27.

¹³¹ CAVIDA, *Ibid.*, pp. 25-26.

resuelven sus conflictos y renuevan sus vínculos. (...) Aunque en el Chocó existió hasta los años cincuenta un sistema de exclusiones raciales que cobijó el acceso a los mejores planteles educativos, señaló el lugar para escuchar las retretas en el parque de Quibdó, fijó el lugar de residencia, prohibió el acceso a las fiestas de blancos, caracterizó la comida de negros o de indios y estratificó las ocupaciones, a pesar de todo ello, se entrecruzaron numerosos hilos culturales entre estos tres modelos (indígena, afro y blanco-mestizo). La muy reciente expedición de la ley 70 de 1993 sobre Comunidades Negras, se propone ofrecer mecanismos para garantizar que no sean arrasadas estas comunidades. Pero la población se encuentra con fuerzas contradictorias, que por una parte cambian sus modelos culturales y su hábitat, pero por otra, ofrecen una oportunidad de mayores ingresos”¹³².

Esta es, muy resumidamente, la situación que vivían las comunidades del Bajo Atrato antes de la denominada “Operación Génesis”¹³³. Teniendo en cuenta que el desplazamiento supone una conculcación integral de los derechos, podríamos decir que ésta fue, por ahora, la expresión más visible de la guerra en la zona pero no la única.

“Como en el resto de violaciones a los derechos humanos, la impunidad es casi total. A pesar de la tipificación del desplazamiento forzado como delito en el 2001, no existe ningún proceso judicial que haya posibilitado la satisfacción del derecho a la verdad, a la justicia y a la sanción de los responsables. Comunidades reubicadas o retornadas a sus tierras que han instaurado, acciones judiciales, exigido el esclarecimiento de los hechos y la sanción de los responsables de las violaciones de derechos humanos que generaron el desplazamiento forzado, se han encontrado con la absolución de los responsables, su ascenso a cargos políticos o militares, a la pérdida de expedientes y de sus declaraciones, a la inversión de la carga de la prueba donde a las víctimas se les exige la entrega de otro tipo de pruebas, más allá de sus testimonios y cuando estas se aportan son invalidadas, 10: Por ejemplo los casos del desplazamiento forzado de Bellacruz (Cesar) de 1996, masacre y desplazamiento forzado del Alto y Bajo Naya (Cauca) de abril de 2001, Operación Génesis, Bajo Atrato, Cacarica y Jiguamiandó (Chocó) en febrero de 1997”.¹³⁴

En relación a la connivencia militares-paramilitares, que bajo el sistema jurídico actual sigue en la impunidad uno de los testigos narra lo siguiente: “Después de veinte minutos de disparos y granadas, como hacia la una y treinta de la tarde obligan a los miembros de la comunidad que no pudimos salir a una reunión en

¹³² Jimeno, Myriam, Sotomayor, María Lucía y Valderrama, Luz María, **Chocó: Diversidad Cultural y Medio Ambiente**, Biblioteca virtual Banco de la República. Página web: <http://www.lablaa.org/blaavirtual/letra-c/choco/indice.htm> (Perfiles de la historia chochoana).

¹³³ Human Rights Watch, **Informe Colombia 1998**, <http://www.hrw.org/spanish/informes/1998/guerra7.html> “El departamento de Chocó estuvo al margen del conflicto hasta 1996, cuando un avance de las ACCU llegó hasta el extremo norte del departamento. En el transcurso de tres meses, las masacres paramilitares, los asesinatos selectivos, y las amenazas combinados con el combate directo y la Operación Génesis del Ejército Nacional provocaron la huida de entre 15.000 y 17.000 personas”.

¹³⁴ **Desplazamiento forzado en Colombia situación y recomendaciones**. Documento para la misión del Sr. Kenzo Oshima, Secretario General de las Naciones Unidas Adjunto y Coordinador de la Respuesta de Emergencia. Elaborado por: Asociación Nacional de Ayuda Solidaria ANDAS, Centro de Investigación y Educación Popular CINEP, Comisión Colombiana de Juristas, Comisión Intereclesial de Justicia y Paz, Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento Forzado CODHES, Corporación AVRE- Apoyo a Víctimas de Violencia sociopolítica pro Recuperación Emocional, Corporación Opción Legal, Fundación Menonita Colombiana para el Desarrollo MENCOLDES, Asociación para la promoción social alternativa MINGA, Sección de Movilidad Humana de la Conferencia Episcopal de Colombia, p. 1.

la escuela. Se identifican como miembros de los paramilitares pero nos quedó la preocupación de ver varios miembros del ejército, de la Brigada XVII Infantería de Marina. Nos preocupó mucho porque nosotros teníamos claro, hasta ese entonces, que el paramilitar era un actor armado y que el ejército y la Infantería de Marina pertenecían al Estado, que sabíamos cuáles eran sus funciones. Nosotros en los uniformes vimos los distintivos. Unos usaban brazaletes que decía ACCU, otros decían Batallón Voltígeros, otros Brigada XVII Infantería de Marina. Entre los que dirigían el operativo se encontraban personas que se identificaron como Taolamba, Richard y Vicente. En la reunión nos dicen que debemos desocupar la zona, que nos daban tres días de plazo para desocupar el pueblo. Los que tuvieron ánimo para hablar preguntaron las razones por las que nos obligaban a salir de la tierra y respondieron que esa era la orden y que sólo teníamos tres días para desocupar y que si no desocupábamos en esos tres días no responderían por lo que nos fuera a pasar. Nosotros entre el miedo y la zozobra, escuchamos, teníamos mucho pánico. Nos dijeron que el desplazamiento era por tres o cuatro meses y que después retornaríamos a nuestras comunidades. Eso fue lo último que nos dijeron en ese momento”¹³⁵.

En términos estrictamente militares, con la “Operación Génesis” se trataba de controlar el territorio y “aislar” los diferentes frentes guerrilleros para cortar su comunicación o posible abastecimiento por el Océano Pacífico. Pero no podemos reducir el episodio a sus aspectos estratégicos militares o paramilitares, ya que “el paramilitarismo ha sido financiado en la zona por las empresas madereras, los ganaderos, los agroindustriales, los mineros, los incipientes empresarios del turismo (...) y los narcotraficantes, además de haberse contado en muchos casos con la complicidad, la aquiescencia o la impotencia de las autoridades políticas locales. A su vez se ha visto clara la correlación entre esta avanzada y las operaciones militares que se desarrollaron en la zona por la misma época”¹³⁶.

3. EL CONFLICTO.

Para intentar entender el complejo conflicto del Chocó, nos vemos obligados a desglosarlo en sus componentes jurídicos, culturales (ver capítulos sobre derechos colectivos y resistencia cultural respectivamente), sociales, políticos, económicos, geopolíticos y armados (en los siguientes apartados de este capítulo), así como contemplar sus dimensiones locales, nacionales e internacionales, aunque consideremos que todos estos aspectos y espacios se hallan intrínsecamente interrelacionados.

Lo entendemos pues como un conflicto integral, compuesto de innumerables elementos interconectados que se activan entre sí. En consonancia con numerosas interpretaciones de la violencia en Colombia que coinciden en señalar cómo todos estos

¹³⁵ CAVIDA, *Somos tierra de esta tierra: Memorias de una resistencia civil*, Promovido por Diakonia Suecia, Pan para el mundo, Misereor y el Gobierno de las Islas Baleares, Cacarica, Chocó, Colombia, noviembre de 2002, p. 95.

¹³⁶ *Situación de guerra y violencia en el departamento del Chocó, 1996-2002*, Sección Vida, Justicia y Paz. Diócesis de Apartadó, Quibdó e Istmina-Tadó. Colombia. Bogotá, noviembre 2002, p 43.

conflictos superpuestos (los conflictos sociales, políticos, económicos, jurídicos, territoriales, militares, culturales...) se retroalimentan entre sí.

3.1. Conflicto Social.

Entendemos el “conflicto social” como la continua exclusión en la que viven las comunidades afrocolombianas en el departamento del Chocó, sometidas además al desplazamiento, la amenaza, el bloqueo económico y la vulneración de sus derechos más elementales.

La historia de la región se ha visto marcada por el olvido y la violencia. Según datos del Departamento Nacional de Planeación, el 82,8% de las necesidades básicas de la población están insatisfechas. La mayoría de su población es rural (79,5%), mientras el 18,5% se concentra en Quibdó y el 22% restante se ubica en las otras cabeceras municipales. Con un índice de extrema pobreza cercano al 80%, un analfabetismo que supera tres veces el promedio nacional, una mortalidad infantil mayor del 20% y una esperanza de vida 20% inferior al promedio nacional. Además, de 42 municipios de la costa pacífica, sólo 3 presentan adecuadas condiciones de atención en salud. El índice de calidad de vida del departamento es 39%. Once de los 31 municipios del Chocó se encuentran entre los más pobres de la nación¹³⁷. (Entre ellos figura el municipio de Riosucio, que es al que pertenecen las CAVIDA).

El abandono del Estado se documenta no sólo por el grado de insatisfacción de las necesidades básicas, también por la incapacidad de los municipios para generar sus propios recursos vía impuestos dada la pobreza del departamento puesto que la economía mayoritaria es de subsistencia. Los desplazamientos y bloqueos económicos después de 1997 han empeorado la situación, sometiendo al hambre y la miseria a muchas más personas.

La Constitución de 1991, como vimos en el capítulo correspondiente, reconoció que Colombia es un Estado pluriétnico y pluricultural, sin embargo, las comunidades indígenas y negras de la región continúan luchando por el reconocimiento de sus derechos como sujetos colectivos. La organización indígena OREWA lleva más de veinte años congregando las diferentes agrupaciones y etnias indígenas que habitan el Chocó. Las comunidades negras, con el acompañamiento de la Iglesia Católica, generaron organizaciones como ACIA, la Asociación Campesina Integral del Atrato (medio), OCABA, Organización Campesina del Bajo Atrato y ACAMURI, Asociación de Campesinos del Municipio de Riosucio. Estas organizaciones quedaron prácticamente desarticuladas tras el desplazamiento del 70% de la población de Riosucio en 1997 (nos referimos a la llamada “Operación Génesis” y a la consiguiente presencia paramilitar en disputa desde entonces con la guerrilla de las FARC), situación que deja a las comunidades en medio de un juego de fuegos e intereses cruzados que no sólo incumbe a los actores armados ilegales (guerrilla y paramilitares) sino que compromete al Estado colombiano, las transnacionales y los organismos de veeduría y defensa de los derechos humanos y el Derecho Internacional Humanitario.

Sin entrar ahora en los debates a cerca de la connivencia de las fuerzas armadas con el paramilitarismo (ver punto 4.2.) o de la “correlación” entre la penetración paramilitar y los grandes proyectos empresariales (punto 4.1.), lo que nos interesa destacar en este momento es que la actitud ante el “fenómeno paramilitar” divide a la

¹³⁷ Observatorio de DDHH (citando al Departamento Nacional de Planeación), Vicepresidencia de la República, mayo 2002.

Iglesia en dos posturas. La postura oficial de la Iglesia Católica en Colombia y el Chocó es exigir al Estado colombiano “que atienda de manera eficaz la grave situación de orden social y humanitario”, y que “a través del sistema de justicia se investiguen y sancionen las diversas acciones violatorias de los DDHH y el DIH”¹³⁸. La Comisión de Justicia y Paz¹³⁹, por su parte, considera que el sistema jurídico colombiano no permite el enjuiciamiento imparcial e independiente de los casos de violaciones a los derechos humanos en los que está implicado el propio Estado, por eso vienen emitiendo lo que denominan “Constancias y Censuras Morales”¹⁴⁰, en las que realizan la denuncia de los hechos con un carácter moral, dada la impunidad judicial y política de que gozan los agresores, denunciando explícitamente el terrorismo de Estado y la impunidad consiguiente, cara y cruz de la misma moneda estratégica en el sentir y pensar de esta organización católica.

Ante la necesidad humanitaria, jurídica, social y económica del retorno de las comunidades, la Iglesia Católica dio prioridad a la organización de Comunidades de Paz, que en diversas modalidades han ido deviniendo en un movimiento social que se organiza en consejos comunitarios para dar mayor cohesión a sus peticiones y mantener sus derechos de acuerdo con la ley y las formas de organización tradicionales.

Por su parte, la Comisión Intereclesial de Justicia y Paz que se personó en Turbo a raíz del desplazamiento masivo provocado por la “Operación Génesis”, promovió un proceso, junto a los afectados del Cacarica refugiados en Turbo (los desplazados en Bocas del Atrato, Bahía Cupica y Panamá se incorporaron un poco más tarde), por el que estos desplazados se constituyeron como Comunidades de Autodeterminación, Vida y Dignidad y negociaron con el Gobierno Nacional una serie de reparaciones económicas y un “retorno digno”. (Esta estrategia es la que analizaremos pormenorizadamente y desde la perspectiva de sus protagonistas en otro apartado de este trabajo)¹⁴¹.

“Desde hace más de 20 años, las organizaciones sociales y sectores de la Iglesia han estado haciendo una continua denuncia de las condiciones indignas en que viven los habitantes de este rico departamento. Como bien se dice, es la gente más pobre del país viviendo en medio de una gran riqueza natural. La muerte de los niños y niñas por los altos índices de malnutrición, o la muerte de quienes todavía son víctimas del paludismo, los parásitos o de la tuberculosis, la muerte de mujeres embarazadas por no tener acceso a los controles médicos normales, la muerte de la cultura al no ser promovida, al ser atacada por los sistemas educativos inadecuados e insuficientes, esta muerte

¹³⁸ Situación de guerra y violencia en el departamento del Chocó, 1996-2002, p 89, (Capítulo de Recomendaciones).

¹³⁹ La Comisión Intereclesial de Justicia y Paz es una ONG de derechos humanos que estuvo conformada por comunidades religiosas de la Iglesia Católica que no hacen parte de la estructura jerárquica de la Iglesia.

¹⁴⁰ Ver **Constancias y Censuras Morales** en Página Web:

<http://espanol.geocities.com/intereclesial.justiciaypaz>

¹⁴¹ “En 1998, en el marco del cumplimiento de la Ley 70 de 1993, se concedió el Título colectivo a las comunidades del medio Atrato, otorgado al Consejo Mayor de ACIA. En diciembre de 2000 se entregó el título al Consejo Mayor de la cuenca del Cacarica. En mayo de 2001, se entregó el título a las comunidades del Salaquí, Truandó, Domingodó, Curvaradó y Jiguamiandó, que estaban en su mayoría constituidas como Comunidades de Paz. En este mismo mes, (noviembre de 2002), se entregó el título a las comunidades de la ACABA en el Alto Baudó”. Situación de guerra y violencia en el departamento del Chocó, 1996-2002, p 30, (nota n° 43).

es la compañera permanente de los pobladores nativos, los Pueblos Indígenas y el Pueblo Afrocolombiano”¹⁴².

Esta situación, evidentemente va empeorando en la medida en que se mantiene o se recrudece el conflicto armado. Las agresiones, los desplazamientos y los bloqueos judiciales, administrativos y económicos no han dejado de sucederse desde 1997¹⁴³. Dada la riqueza de la tierra la población rural podría sobrevivir en una economía de subsistencia (sin ingresos pero con cierta seguridad alimentaria), sin embargo, los enfrentamientos y la presión de los actores armados imposibilitan en muchas ocasiones que la gente pueda trabajar en sus parcelas, y por tanto se ve en la disyuntiva de enfrentar el hambre o enfrentar la guerra.

Alfredo Molano sintetiza de este modo la situación que viven las Comunidades de Autodeterminación, Vida y Dignidad: “Conocí a Bijao, uno de los asentamientos del Cacarica, hace ya varios años. Gente sencilla, desamparada por el Estado, que vivía del pancoger, del plátano y del arroz. No vi —y miraba bastante— una sola mata de coca. Pero Bijao quedó mal situado. Al norte están los ganaderos y los narcotraficantes del Urabá chocoano—. Castaño¹⁴⁴ tiene allí propiedades— y al sur están las empresas madereras. Por el oriente avanza la carretera Panamericana, impulsada por el capital bananero, pero que encuentra un obstáculo legal en el Parque Katíos. Al oeste, Panamá y su miedo a una invasión colombiana. La comunidad de Bijao fue desalojada por los paras después del bombardeo; el Estado convalidó el hecho, al no hacer ningún esfuerzo para sacar a los invasores y aceptar que los desterrados vivieran cuatro años en el Coliseo de Turbo. ¡Cuatro años!. Tiempo en el que murieron muchos viejos y nacieron niños. La gente de Bijao luchó con dignidad su retorno y apeló a la comunidad internacional, a la Procuraduría y a la Defensoría, para presionar al Gobierno a negociar el regreso. Y lo lograron, muy a disgusto de los militares, que han acusado a estas comunidades cristianas de colaborar con la subversión. (...) Pues bien, en junio pasado, cuando el título fue otorgado, llegó al Cacarica un ambiguo cuerpo armado, mitad militar —distintivos del Batallón Cacique Coyará— y mitad paramilitar —brazaletes Auc—, según denuncias de su gente. (...) se presentaron como Autodefensas y aclararon, eso sí, que ya no eran como las de antes, que ahora venían a quedarse y a traer el progreso que consiste, según gritó el comandante, en sembrar coca y sacar la madera para luego sembrar palma africana; pero además, volvió a gritar el comandante, se va a acabar la vagabundería esa de territorio colectivo, aquí cada cual va a trabajar su tierra por aparte, en forma individual. ACNUR, Procuraduría y Defensoría pueden testimoniar estas directrices dadas el pasado 7 de junio en Bijao. Es lo que se llama hablar claro. Las matanzas, los desplazamientos, los bombardeos, la sangre, el dolor, el engaño, debeían así uno de los grandes objetivos: acabar de hecho con la Ley 70 y dar rienda suelta al (...) programa político de los paramilitares: madera para los madereros tierra para los ganaderos,

¹⁴² Flórez, Jesús A. “Conflicto en la Cuenca del Río Atrato”. Revista Por la Vida N° 24. Quibdó, junio de 2002. (Citado en: Situación de guerra y violencia en el departamento del Chocó, 1996-2002. p. 34).

¹⁴³ Según la Red de Solidaridad Social, un poco más del 4% de la población desplazada (en el país) es indígena y el 19% es afrocolombiana (enero-septiembre 2002). Véase información sobre los retornos en ACNUR, *Balace de la política de atención al desplazamiento interno forzado en Colombia, 1999-2002*.

¹⁴⁴ Carlos Castaño Gil es el líder de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC).

concesiones para los palmeros de aceite y para los bananeros, coca para los narcotraficantes y campo y anchura para la carretera Panamericana”¹⁴⁵.

3.2. Conflicto político.

Si en el apartado de lo social hablábamos del “abandono del Estado”, también es justo señalar que desde mediados de la década de los 60 la política del Estado (en este caso) colombiano se puede encuadrar en lo que se denomina “**doctrina de la Seguridad Nacional**”¹⁴⁶, que a nuestro juicio invalida la tesis de la “debilidad” del Estado, como argumento para explicar la conculcación de derechos políticos, jurídicos, económicos, sociales, culturales o, peor aún, para explicar el paramilitarismo (este tema lo ampliamos en el punto 4.2.).

En efecto, desde esa época, fue implementándose paulatinamente en toda América Latina, un modelo de Estado, el de la “Seguridad Nacional”, caracterizado por la alta transferencia de poderes al aparato militar, la concentración del poder en el órgano ejecutivo y la actividad criminal del Estado con el argumento de contener el desarrollo de las luchas de los pueblos latinoamericanos percibidas, dentro de una visión dicotómica del mundo, como una avanzada del “comunismo” contra la “civilización occidental y cristiana”. Es decir, “En lugar de imponer límites a las fuerzas armadas y a su campaña anticomunista esencialmente, la administración del Presidente Guillermo León Valencia (1962-1966) dejó en sus manos el problema de lo que se sigue llamando en Colombia “orden público”, una división de tareas que se mantiene hoy en día. Esta delegación de responsabilidades se hace principalmente a través de la declaración del “estado de sitio” (que ahora se llama “estado de conmoción interior”). De los últimos 47 años Colombia ha pasado 37 (hasta mediados de 1996) en estado de sitio o de conmoción interior.”¹⁴⁷

Este modelo de “Seguridad Nacional” obedeció fundamentalmente a las directrices usadas por el Pentágono sobre defensa hemisférica frente a la llamada “amenaza comunista”. Según las particularidades de cada país latinoamericano el modelo tomó diferentes formas: dictaduras militares, en unos casos, y regímenes de democracia formal en otros. La doctrina fue evolucionando, asimilando las experiencias de guerras de liberación nacional, y del concepto militar “guerra limitada” (para las víctimas y sus familiares, “guerra sucia”), se pasó la denominación de “conflictos de baja intensidad”.¹⁴⁸

Para algunos estudiosos de estas prácticas bélicas: “Si bien la terminología y algunas de las tácticas características de la GBI son originales, muchos de sus elementos pueden hallarse en episodios previos de la historia estadounidense. Bajo una u otra bandera, Estados Unidos ha estado librando desde hace varias

¹⁴⁵ Alfredo Molano, **Dignidad del silencio**, artículo publicado en “El Espectador” (Prensa), Bogotá, 15 de julio de 2001.

¹⁴⁶ Ver **El terrorismo de Estado en Colombia**, Ediciones NCOS, Bruselas, 1992.

¹⁴⁷ **El terrorismo de Estado en Colombia**, Ediciones NCOS, Bruselas, 1992. Citado en PBI Colombia, Historia de un conflicto, p. 21

¹⁴⁸ “Una de las premisas fundamentales de la doctrina de la Seguridad Nacional (*que se ha mantenido hasta nuestros días*) es la definición del “enemigo interno”. Todo actor político o social que se oponga al estado de cosas existente es incorporado dentro de esa categoría. La destrucción del “enemigo interno” se vuelve el objetivo si no el fin supremo del Estado. Todas las fuerzas de la nación deben movilizarse a ese fin, y bajo la suprema égida del poder ejecutivo”. *Ibid*, p. 11.

décadas guerras de baja intensidad en el Tercer Mundo: desde la de Filipinas (a finales del siglo pasado) hasta la de Nicaragua (a principios de los 30)".¹⁴⁹ Estos mismos autores constatan que las doctrinas y estrategias se han venido acomodando a las sensibilidades de la opinión pública y a la sucesiva catalogación político-militar de las amenazas.

En 1989 el general Manuel Guerrero Paz, Ministro de Defensa de Colombia en ese momento, bajo la inspiración del General Golbery Do Couto e Silva escribió: "Para que la acción antisubversiva alcance este objetivo (destruir al enemigo), debe contar, como premisa insustituible, con la absoluta voluntad del mismo Estado de aplicar en la lucha la totalidad de su poder disponible en los campos político, económico y social".¹⁵⁰

En los primeros años 80, la estrategia represiva se consolidó en Colombia: los mecanismos "legales" de represión perdieron su importancia y se afianzó la criminalidad estatal¹⁵¹. La práctica sistemática del asesinato político y de la desaparición, y posteriormente de las masacres, se vuelven el eje de esta estrategia así como la actividad paramilitar y las operaciones encubiertas o clandestinas de los organismos de inteligencia del Estado. De 260 asesinatos políticos registrados en 1981 se pasa a un promedio mensual de 1266 asesinatos políticos en 1986.¹⁵²

En el caso del Chocó, los años 80 y hasta principios de los 90, los partidos tradicionales (Conservador y Liberal) vieron cómo la Unión Patriótica¹⁵³ propuso modelos políticos "alternativos" (o "subversivos" según la doctrina del enemigo interno) y entró a disputar algunas alcaldías, especialmente en el norte del Chocó y en el bajo Atrato. Sin embargo, este proyecto se vio afectado, como en el resto del país, por la persecución, ejecución y exterminio de sus militantes.

Para Michel T. Klare y Peter Kornbluh, en los años 60, como respuesta a los cambios en los conflictos, EEUU pasa de una táctica disuasiva (la llamada "venganza masiva" de la administración Eisenhower (1952-1960)), a una serie de tácticas ofensivas de Seguridad Nacional que serían: las tácticas contrainsurgentes fracasadas en Vietnam (Kennedy y Johnson). A partir de este fracaso "con la dinámica de la revolución centroamericana como catalizador"¹⁵⁴, surge la doctrina de la GBI, que implica "establecer una alianza con fuerzas y regímenes (...) que no suelen preocuparse por la inquietud democrática ni por el respeto a las reglas de la guerra".¹⁵⁵

Sin entrar ahora a detallar las características que peculiarizan a cada una de estas estrategias políticas de guerra, directrices o doctrinas de Seguridad Nacional, valoramos que para todas ellas ("guerra sucia" o "guerra contrainsurgente", "guerra psicológica" o "guerra de baja intensidad"), el Estado es una maquinaria de guerra cuya función es destruir la "amenaza", sea "interna" (para los Estados del Tercer Mundo) o "externa"

¹⁴⁹ T. Klare, Michel y Kornbluh, Peter (coord.), **Contraingurgencia , pro ingurgencia y antiterrorismo en los años 80**. México, Grijalbo, 1990. p. 19.

¹⁵⁰ Do Couto e Silva, Golbery, **Geopolítica del Brasil**, El Cid Editor, México 1978, p. 32.

¹⁵¹ Guerrero Paz, Manuel, **Colombia: objetivo estratégico y los conflictos de baja intensidad**, Imprenta de las Fuerzas militares, Bogotá, enero 1989, p. 22 (Paréntesis fuera de texto).

¹⁵² **Desarrollo cuantitativo de la represión y la violación de los derechos humanos en Colombia**, Oficina de Derechos Humanos, Cinep, Bogotá, 1987.

¹⁵³ El aniquilamiento sistemático de este partido político de izquierda, único en Colombia fuera del alternismo entre Conservadores y liberales, significa la implementación más cruenta y drástica de este tipo de política de aniquilación del "enemigo interno".

¹⁵⁴ T. Klare, Michel y Kornbluh, Peter (coord.), **Contraingurgencia, proingurgencia y antiterrorismo en los años 80**. México, Grijalbo, 1990, p. 24.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 25.

(para Estados Unidos), “comunista” (como hasta la caída del muro de Berlín) o “terrorista” (tras el 11 de septiembre de 2001). Por eso, manteniendo una ideología según la cual cualquier asunto que atente contra los intereses estratégicos (económicos, políticos o militares) de Estados Unidos es una cuestión de “Seguridad Nacional”, la reciente transformación del “enemigo comunista interno” en “amenaza terrorista interna y externa”, (que es lo que define a las nuevas “guerras preventivas”), aunque ha implicado reformas en el aparato de inteligencia y defensa norteamericana, ha sido relativamente sencilla y sobre todo rápida. Es más, aunque pone en cuestión el sistema de Naciones Unidas (ONU), por su forma unilateral de tomar decisiones, se ampara en los valores de la democracia para legitimarse.

Lo importante para nuestro análisis es que, de hecho, las estrategias de guerra del ejército y la aparición del fenómeno paramilitar en Colombia se encuentran muy ligadas a las tácticas de guerra del Estado norteamericano. Con la excusa de que los conflictos no se planteaban en combates de guerra convencional se normalizaron las llamadas “operaciones especiales”, o “encubiertas”, ideadas y perpetradas con el objeto de que las responsabilidades se diluyan después en un vacío legal o en un régimen de excepción. “La predisposición de los militares colombianos a utilizar a civiles contra un presunto enemigo, ya fueran los rivales políticos o las insurgencias guerrilleras y los sospechosos de apoyarlas, encajó dentro de una estrategia estadounidense de guerra fría que en los sesenta estaba bien desarrollada: suministrar apoyo y entrenamiento militar estadounidense a los gobiernos en lucha contra las insurgencias comunistas y animarles a convertir en aliados (...) a los civiles irregulares (...). Según los teóricos y profesionales de EEUU, los grupos irregulares civiles más eficaces eran los que incluían a reservistas del Ejército, oficiales retirados predispuestos ferozmente contra el comunismo, y hombres familiarizados con los residentes, las costumbres y el terreno locales. Una vez organizados en las llamadas fuerzas de autodefensa, estos civiles recibían armas, entrenamiento del ejército y aportaban tropas para la ayuda de inteligencia y logística, como guías, asistentes en operaciones psicológicas, e incluso combatientes al lado de los soldados regulares”¹⁵⁶.

La doctrina de la seguridad nacional se renueva y se adapta a los cambios de “amenazas” que, al parecer operan en el mundo. Después de Vietnam el modelo de intervención heredero de las prácticas de la Segunda Guerra Mundial ya no era creíble al interior mismo de la sociedad norteamericana. Había que renovar las tácticas de intervención, hacerlas “digeribles” para la población.

En definitiva, las tácticas de GBI son la expresión más acabada de la totalización de la violencia, por la introducción de los factores psicológicos, sociales, económicos y culturales en una maquinaria de guerra cuyo objetivo es acabar con el difuso “enemigo interno”. Las operaciones bélicas más cruentas deben ser encubiertas, delegadas, o amparadas en una legislación especial. Los operativos o sus acciones más cruentas, delegadas en grupos paramilitares que no tienen que rendir cuentas a la sociedad puesto que son ilegales.

Para concluir con este punto, diríamos que en el contexto del Chocó, estas estrategias de Seguridad Nacional implicaron: políticas de Estado que entienden el conflicto en términos militares interpretando que los territorios usurpados a las comunidades son territorios en disputa con la subversión, el terrorismo y el narcotráfico,

¹⁵⁶ Human Rights Watch, **Las redes de asesinatos en Colombia. La asociación militar-paramilitares y Estados Unidos**. <http://www.hrw.org/spanish/informes/1996/colombia3.html> Citado en PBI, Historia de un conflicto, p. 19.

es decir, territorios “ingobernables” en los que el Estado se considera “ausente”¹⁵⁷; un incremento del apoyo táctico, militar y económico en la lucha antiterrorista con la excusa de la lucha antinarco; un aumento, hasta el momento imparable del paramilitarismo y de las violaciones a los DDHH y el DI I, así como el desplazamiento de unas 17.000 personas en el Bajo Atrato y una crisis humanitaria que persiste hasta hoy.

Sin ser el objetivo de este trabajo analizarlas por menorizadamente, entendemos que estas concepciones o “doctrinas” de Seguridad Nacional norteamericana, son básicas para entender el conflicto, pues influyen en las relaciones y las prácticas políticas que imperan en el departamento y que se superponen a las prácticas políticas locales y nacionales:

“Tradicionalmente en el Chocó el bipartidismo se superpuso a unas relaciones políticas marcadas por el clientelismo, el amiguismo y el compadrazgo. Así pues los partidos políticos han avalado, más que a propuestas y proyectos políticos, a “caciques” que aglutinan una clientela y unos votos, que a su vez, son retribuidos con favores y puestos. No es que el Chocó tenga una forma de ejercicio de la política distinta a lo que sucede en el resto del país. Sino que las solidaridades étnicas, de familia extensa y de compadrazgo juegan un papel fuerte y más acentuado en la cultura que en otras regiones. (...) Es por ello que en varias ocasiones se han visto movimientos de protesta contra el Estado central donde los funcionarios locales, además de participar, son parte activa y organizadores(...)”¹⁵⁸

Sumando las relaciones políticas locales a las políticas de Seguridad Nacional, en el departamento del Chocó se configura un panorama donde impera un sistema informal de guerra “total” o “integral” (puesto que la GII incluye todos los aspectos) marcado por el militarismo, el paramilitarismo, el clientelismo, la corrupción y las directrices macroeconómicas en relación a los intereses estratégicos de los poderes nacionales e internacionales sobre un orden legal que la población vislumbra como represivo y ausente puesto que no logra acercarse a la realidad del departamento ni desde una perspectiva socioeconómica y política, ni desde una perspectiva cultural, sino que por el contrario lo que busca es aniquilar o incorporar a las comunidades en sus proyectos económicos e ideológicos.

Paradójicamente, en este contexto de “ausencia” del Estado, pero en aplicación de políticas de “Seguridad Nacional”, es donde se han dado las iniciativas populares basadas en los principios del respeto a la vida, la organización comunitaria y la autonomía, que vamos a analizar desde la perspectiva de los testimonios de CAVIDA.

Estas iniciativas surgieron en el Bajo Atrato después del desplazamiento masivo ocasionado por la llamada “Operación Génesis” (cuyas causas y efectos siguen vigentes en la zona), con el fin de generar sus propios procesos de desarrollo social, político y económico, pero “en los últimos años, estos proyectos de vida han encontrado serios obstáculos por la dinámica del conflicto armado que invadió nuestro

¹⁵⁷ Las autoridades militares suelen emplear la expresión “territorios no liberados” para referirse a estas áreas en disputa.

¹⁵⁸ **Situación de guerra y violencia en el Departamento del Chocó, 1996-2002.** pp. 14-15. “Es significativa la participación del Gobernador del Chocó y el Alcalde de Quibdó en las marchas de protesta contra el gobierno por los problemas de energía, las deficiencias en la interconexión eléctrica y el abandono estatal en el año 2000. También resulta significativo el paro realizado por la población de Riosucio en octubre de 1999, donde se protestaba por la inundación del río Atrato debido al taponamiento en las Bocas, por negligencia gubernamental”. (Ibid, nota 16 en p. 15).

territorio y trata de cerrar cada vez más los espacios para el libre accionar de las organizaciones de base...¹⁵⁹.

La Comisión de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, en su 59º período de sesiones consideró: "Estos grupos étnicos sufren especialmente por el desplazamiento, debido a la estrecha relación de su cultura con sus tierras. Es de particular preocupación la situación de los desplazados que han retornado a su lugar de origen sin las debidas garantías de seguridad, ya que persisten las amenazas de grupos armados ilegales, en especial en las comunidades de paz ubicadas a orillas del río Atrato y las cuencas de Salaquí, Truandó, Quiparadó, Domingodó, Curvaradó y Jiguamiandó, aumentándose así el riesgo de nuevos desplazamientos".¹⁶⁰

3.3. Conflicto económico.

En el contexto de las comunidades que estamos analizando, cuya economía se reduce a una agricultura de subsistencia, se pueden identificar básicamente dos sectores enfrentados en la dinámica de lo que denominamos conflicto económico que, como se verá, tiene raíces culturales: de un lado las comunidades campesinas vinculadas integralmente a la tierra y organizadas según principios comunitarios y, de otro lado, las empresas de explotación y extracción capitalista. (Por supuesto operan muchas otras ubicaciones económicas en la dinámica del departamento pero estas son las que impactan en las comunidades campesinas indígenas y afrocolombianas).

"En la actualidad, **desde la perspectiva agraria**, el conflicto se centra en la confrontación de dos modelos de concebir el país y la tierra como recurso natural: El modelo agroindustrial y el modelo campesino. El primero que ha venido expandiendo sus fronteras desde la producción bananera y ganadera en el Urabá antioqueño; el segundo, el practicado ancestralmente por las comunidades (indígenas y afrocolombianas). Los primeros argumentan que generan riqueza y desarrollo, progreso para la región. Los campesinos sienten que no existe ningún beneficio para ellos, puesto que terminan como peones de las grandes haciendas. Este conflicto se ha visto ligado en gran medida a la expansión del denominado proyecto paramilitar que logró aglutinar diversos intereses de la agroindustria del Urabá, (...) y "necesidades" por librar una guerra contra insurgente, pero al mismo tiempo de expandir la frontera para estas actividades económicas"¹⁶¹.

El uso tradicional que el Estado, los latifundios y las empresas capitalistas han venido haciendo de la riqueza del Chocó, ha sido, como desde la época colonial, meramente extractivo, un modelo de producción que no piensa mucho en los beneficios económicos y sociales de sus empleados (o trabajadores), sino que tiene el efecto contrario de la depredación. Durante la Colonia las minas, después las maderas, más recientemente la explotación bionatural y los megaproyectos, todas las economías que se han desarrollado en la región pueden ser catalogadas como "economías de enclave",

¹⁵⁹ "Para que Tengamos Vida y Vida en Abundancia". Comunicado de los Obispos del Chocó. 10 de febrero de 2001.

¹⁶⁰ Informe del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos sobre la situación de los derechos humanos en Colombia. Apartado 99, E/CN.4/2003/13. 24 de febrero de 2003 <http://www.hchr.org.co/>

¹⁶¹ Situación de guerra y violencia en el Departamento del Chocó, 1996-2002, Sección Vida, Justicia y Paz. Diócesis de Apartadó, Quibdó e Istmina-Tadó. Colombia. Bogotá, noviembre 2002. p. 27.

lo que implica una mentalidad más de explotación, extracción y exclusión que de producción, equilibrio y respeto¹⁶².

“En términos generales puede afirmarse que cinco tipos de mercados mueven intereses en las riquezas naturales del departamento del Chocó **desde la perspectiva de la producción**: la agroindustria, la explotación de madera, la explotación pesquera en la costa (puesto que en los ríos es un trabajo más artesanal, desarrollado por pescadores en las comunidades) la explotación minera y el mercado mundial de productos verdes. En todos estos mercados existe una constante: la riqueza producida es extraída de la zona, el capital que se genera no se reinvierte en las comunidades ni en desarrollo para el departamento, sirve para el enriquecimiento de particulares nacionales o extranjeros, y al mismo tiempo al empobrecimiento de la población nativa, quienes en el mejor de los casos participan como “peones” del más bajo perfil en estos proyectos, que en muchas ocasiones expropian la tierra a los campesinos, afectan contundentemente el medio ambiente y el equilibrio ecológico y terminan por ser un espejismo que después de un tiempo dejan el territorio depredado y las relaciones sociales y culturales violentadas y afectadas”.¹⁶³

En esta categorización puede y debe incluirse al narcotráfico, puesto que pese a su carácter ilegal es una economía que responde a esta misma conceptualización de las economías de enclave: explotación, exclusión, violencia... .

El Departamento del Chocó, la región que une el Pacífico con el Atlántico, contiene además, una de las dos selvas con mayor biodiversidad del mundo, por tanto, los intereses no campesinos sobre estas tierras han operado durante toda la historia de la región y condicionan la vida de todas las comunidades, no sólo de las CAVIDA, y no sólo en su condición de desplazados o víctimas del conflicto armado, sino en su condición de campesinos, trabajadores, ciudadanos y sujetos históricos, dimensiones que suelen olvidarse o minimizarse con la excusa de la guerra.

“En el trasfondo de los muchos conflictos que se tejen en torno de la tierra, hay en últimas unos agentes sociales que se imponen, se apropian, acaparan y concentran este recurso, y otros que son desposeídos, desplazados, o marginados a las tierras marginales, a las porciones más pequeñas o a continuar el hasta ahora proceso permanente de apertura de frontera, esto solo no basta para articular un conflicto ni para que los agentes sociales involucrados ocupen en el nivel de la acción colectiva un campo significativo de disputa”.¹⁶⁴

¹⁶² “En la medida en que la economía del Chocó se ha orientado hacia una economía extractiva de enclave, con núcleos rurales relativamente cerrados, la legislación colombiana ha estado más preocupada por legislar sobre las reservas forestales y las concesiones para explotaciones extractivas (mineras, forestales), que en resolver los problemas de tenencia de tierras de una población relativamente pequeña”. Jimeno, Myriam, Sotomayor, María Lucía y Valderrama, Luz María, **Chocó: Diversidad Cultural y Medio Ambiente**, Biblioteca virtual Banco de la República. Página web: <http://www.lablaa.org/blaavirtual/letra-c/choco/indicc.htm> (Capítulo VI: Conflictos, modelos culturales y tenencia de la tierra).

¹⁶³ **Situación de guerra y violencia en el Departamento del Chocó, 1996-2002**, Sección Vida, Justicia y Paz. Diócesis de Apartadó, Quibdó e Istmina-Tadó. Colombia. Bogotá, noviembre 2002, p. 26.

¹⁶⁴ **Megaproyectos: Camino al Etnocidio**, Producido por Diócesis de Quibdó, PTM, OREWA y Corporación Jurídica Libertad, Quibdó, 2000, p. 30. (Situación que es perfectamente aplicable a la región del Bajo Atrato)

La madera ha sido uno de los recursos más importantes explotados en la región por diferentes empresas nacionales e internacionales, con el impacto que tiene esto en el equilibrio ambiental y la biodiversidad de las selvas y los ríos de la región. “En 1927 se otorgaron licencias de explotación para las zonas del Atrato a ‘All American Products’ Company’ y a ‘The Anglo Andean Development Syndicate Limited’... Al final del siglo XX empresas nacionales como ‘Maderas de Urabá’, ‘Maderas del Darién’, ‘Maderas del Atrato’, ‘Triplex Pizano’, ‘Maderas de Riosucio’ y otras empresas explotaron el recurso trayendo consigo deforestación, sedimentación de las aguas, taponamientos de los ríos”¹⁶⁵.

La explotación minera y maderera a gran escala no tiene en cuenta el beneficio de la gente ni los daños al medio ambiente. “Esto se hace evidente en la región de San Juan, donde se encuentra una de las reservas auríferas más grandes del mundo. Nuevamente la riqueza es extraída y la pobreza mantenida. La población y las comunidades son sistemáticamente excluidas con la complacencia de la “autoridad” regional para la conservación del medio ambiente “CODECHOCÓ”, institución que ha otorgado licencias ambientales de explotación, incluso por encima del designio de las comunidades, que a partir de la titulación de tierras (Ley 70 de 1993) son propietarias del territorio”.¹⁶⁶

Para el mercado de productos verdes no existen datos concretos a nivel regional, pero “(...) se sabe por proyectos como el de “Biopacífico” y la “Agenda Pacífico XXI”, que este es un mercado rentable, de fácil explotación y que implica una gran riqueza. También se sabe que el mercado de plantas medicinales en el país produce más de 10 millones de dólares USA mensuales, que los proyectos de conservación y lo que pueden implicar los bonos o servicios ambientales en el mercado internacional hacen deseable y apetecible esta tierra, puesto que “invertir” en ella implica también por conservación la consecución de riqueza y capital. En la preservación de 2 millones de hectáreas se estima una ganancia de 51 millones de dólares USA”¹⁶⁷.

Como colofón del panorama económico en la región aparece el narcotráfico, desde la llamada “bonanza marimbera” (de la mariguana) en la década de los años 60 y 70. “El conflicto en relación con el narcotráfico tiene dos ejes: el de la costa y el de las “rutas naturales” para la salida de la coca y los derivados de la amapola. (...) Así existe una comunicación natural que viene desde el noroccidente de Antioquia (Dabeiba, Frontino, Cañasgordas, Santa Fé de Antioquia), que desde allí puede conducir incluso al Bajo Cauca o Córdoba por la vía del Nudo de Paramillo y que cruzando por el cañón de La Llorona llega a tierras chocoanas sobre las cuencas de los ríos Jiguamiandó y Curvaradó, que desembocan en el Atrato; y por la vía de los ríos Cumbasadó, Domingodó y Truandó, que se intercomunican entre sí, se pasa con relativa facilidad y sin muchos controles a la costa Pacífica en la zona de Juradó”¹⁶⁸. Teniendo en cuenta que los grupos paramilitares y guerrilleros están involucrados en el tráfico de estas sustancias (y en el mercado ilegal de armas para el que se aprovechan las mismas “rutas naturales”), estas

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 8.

¹⁶⁶ **Situación de guerra y violencia en el Departamento del Chocó, 1996-2002**, Sección Vida, Justicia y Paz. Diócesis de Apartadó, Quibdó e Istmina-Tadó. Colombia. Bogotá, noviembre 2002, p. 30, citando a García, Clara Inés, *Urabá: ¿Cruce o articulación de conflictos?*. (En *Conflictos regionales: Atlántico y Pacífico*, 1998).

¹⁶⁷ **Megaproyectos: Camino al Etnocidio**, Producido por Diócesis de Quibdó, PTM, OREWA y Corporación Jurídica Libertad, Quibdó, 2000, p.21.

¹⁶⁸ **Situación de guerra y violencia en el Departamento del Chocó, 1996-2002**, Sección Vida, Justicia y Paz. Diócesis de Apartadó, Quibdó e Istmina-Tadó. Colombia. Bogotá, noviembre 2002, p. 31.

Falta página

N° 87

Salaquí y en La Loma de Perancho-Cacarica, pues de allí lo que nosotros veíamos salir eran todos uniformados: ejército nacional y otro denominado las AUC. El ejército toma posesión en esos dos sectores y las AUC hacen el recorrido por todo el territorio, al lado unos militares. Le colocan como plazo a uno, a los colonos, para desocupar el área de sólo tres días, después disminuyeron a sólo veinticuatro horas para que desocupáramos y su lugar donde deberíamos ir era exactamente el municipio de Turbo. Preguntaba: <<-Bueno, y nosotros como campesinos, ¿qué vamos a hacer a Turbo donde no tenemos casa dónde vivir, no tenemos cómo subsistir?>>. Nos decía: <<-No, tranquilos, ustedes llegan a Turbo y los estará recogiendo la policía y los estará llevando al coliseo de Turbo. Ya todo eso está hablado con el personero municipal y todas las autoridades competentes>>. Cumplidas las veinticuatro horas que nos habían dado finalmente nos dijeron: <<-Bueno, ya el que no logró salir en este tiempo ya no hay más salida para nadie y no respondemos por el que cojamos en la región>>. ¹⁷⁰

Este testimonio evidencia por sí sólo la implicación de autoridades civiles y militares en la “Operación Génesis”, concebida y planeada para lograr un desplazamiento masivo y forzoso de las comunidades asentadas en las cuencas de la región. Por tanto, la tesis del abandono o debilidad del Estado no nos explica todo, por el contrario, nosotros encontramos en la “operación Génesis” la aplicación para el área de una maquinaria de Estado al servicio de la guerra y de los intereses por imponer un modelo de desarrollo basado en la acumulación, la explotación y extracción, que se concibe como inconciliable con el modelo que proponen las comunidades, basado en sus derechos a la propiedad de la tierra, pero sobre todo en el derecho de administrar su propio territorio, tal como se consagra en el Convenio 169 de la OIT, y en el derecho a un desarrollo autóctono, con un respeto integral a la naturaleza y la cultura propias.

3.5. Conflicto armado.

Como se ha venido indicando, la dinámica del conflicto no se circunscribe a la confrontación militar, aunque ésta también tenga su importancia, sobre todo para enmarcar (en otro capítulo) los efectos psicosociales de la violencia y cómo ésta se ha convertido en estrategia “integral”, es decir, económica política, social y cultural.

“La guerra que azota el Chocó se inscribe en el marco de una confrontación más amplia que tiene, por decirlo así, dos ejes de disputa: la lucha por el control del noroccidente del país, que hunde sus raíces en la disputa por la zona estratégica del Urabá antioqueño y chocoano y que ha ido extendiéndose al occidente de Antioquia y a todo el departamento del Chocó. Y a la disputa por todo el Pacífico colombiano sobre la cual se ciernen múltiples intereses económicos y de desarrollo, que se traducen en intereses militares”.

¹⁷¹

Como decíamos, el paramilitarismo llegó a la región, muy ligado a las políticas de “Seguridad Nacional” que comienzan a aplicarse en latinoamérica durante la guerra fría. “Bajo el gobierno de César Gaviria las denominadas Cooperativas Rurales

¹⁷⁰ CAVIDA, *Somos tierra de esta tierra: Memorias de una resistencia civil*, Promovido por Diakonia Suecia, Pan para el mundo, Misereor y el Gobierno de las Islas Baleares, Cacarica, Chocó, Colombia, noviembre de 2002, p. 86.

¹⁷¹ *Situación de guerra y violencia en el departamento del Chocó, 1996-2002*, Sección Vida, Justicia y Paz. Diócesis de Apartadó, Quibdó e Istmina-Tadó. Colombia. Bogotá, Noviembre 2002. p. 42.

de Seguridad (Convivir), degeneraron en su gran mayoría en grupos paramilitares. Sin embargo esta experiencia de autodefensa, es correlativa del comienzo y posterior auge del paramilitarismo en Colombia, que se correspondió con una estrategia de Estado y que se fue configurando precisamente bajo el gobierno que con mayor fuerza aplicó la Doctrina de la Seguridad Nacional en Colombia: el de Julio César Turbay Ayala. En el Magdalena medio surgió el MAS, ("Muerte a secuestradores") a finales de los 70 y luego éstos llegaron al Meta y al Casanare como los "Masetos". Más adelante surgieron las autodefensas del Magdalena Medio que contaron con el respaldo económico y militar de Pablo Escobar y Gonzalo Rodríguez Gacha. Teniendo como modelo esta experiencia se configuran las Autodefensas Campesinas de Córdoba y Ucabá comandadas por los hermanos Fidel y Carlos Castaño Gil, que inician a final de la década de los 80 su recorrido de muerte desde Córdoba hasta el norte de Urabá, pasando por el eje bananero y penetrando en el Chocó en 1996".¹⁷²

Para el caso del Chocó, la importancia estratégica de esta zona, con sus corredores naturales y sus intrincados refugios selváticos se "descubrió" en los años 60 cuando la "bonanza marimbera" alcanzó la región, y la guerrilla vio posibilidades para establecerse en la zona por medio de un trabajo político, dando nacimiento al frente 57 de las FARC. Desde 1988, los grupos paramilitares concentraron sus acciones en el norte del eje bananero, se centraron en el exterminio de la Unión Patriótica, el amedrentamiento de la población campesina trabajadora simpatizante de esta agrupación y en el ataque a puntos neurálgicos de la acción sindical, (asesinando líderes del movimiento trabajador y desarticulando los núcleos territoriales de las FARC, el ELN y el Ejército Popular de Liberación, EPL).

"El proceso de paz con el EPL incrementó el conflicto armado, ya que este grupo al desmovilizarse dejó un gran territorio sin dominio donde el Estado no llegó con acciones institucionales ni militares. Tanto las FARC como los paramilitares inician así una disputa sin cuartel. En el proceso de esta lucha, este grupo guerrillero decidió emprender acciones contra los desmovilizados del EPL, que degeneró en la vinculación de casi todo su pie de fuerza en el proyecto paramilitar, fortaleciéndolo significativamente en términos militares, pero a su vez, posibilitando un mayor control y un proceso más rápido de cooptación de los procesos sociales por parte del paramilitarismo en todo el Urabá. El desarrollo de la dinámica del conflicto se dio en el norte de Urabá (1993), para pasar al eje bananero (1994-1995) y al sur (1996) para finalizar en el eje del Río Atrato (1996-1997)."¹⁷³

Este episodio inicia, como en otras regiones de Colombia, una oculta y confusa serie de volteos (ex-guerrilleros que pasan al paramilitarismo y viceversa) acompañada de numerosas retaliaciones o venganzas que actúan como espirales al interior del conflicto y que insinúan una ligazón entre ambos grupos armados denominados "ilegales" por el Estado. En esta línea entendemos las declaraciones recientes del *Comandante R.* en el contexto de aplicación de la ley que está permitiendo la desmovilización de paramilitares, concretamente el bloque Cacique Nutibara (BCN), de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC): <<(...) Muchos piensan que los que han disparado bajo todos los paraguas, incluso las guerrillas, son los mismos: tráfugas que se han movido de bando. (...) Para el Comandante R, no es el momento de hablar de la verdad. "*Cuando las FARC, el ELN, y todos los*

¹⁷² *Ibid.*, pp. 34-35.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 36.

bloques de las AUC se reincorporen a la vida civil, ese día nos sentaremos todos en una mesa y contaremos la verdad a este país">>. ¹⁷⁴

No sabemos qué clase de revelaciones se insinúan ahí, pero lo que ya es evidente para muchos campesinos atrapados en el conflicto armado del Chocó y otras regiones es que tanto unos como otros uniformados, para ellos, son iguales.

Guerrillas.

Fue a finales de los años 70 cuando la guerrilla de las FARC comenzó a tener presencia primero en el Bajo Atrato y más adelante en el Atrato medio. Otros grupos como el ELN entraron por el suroccidente del departamento, pero como aún no habían hecho su aparición los grupos paramilitares y se consideraba como zona de retaguardia o de descanso para la guerrilla, no se daban enfrentamientos y se vivía en una "aparente paz, aunque las guerrillas comenzasen a hacer las veces de Estado". ¹⁷⁵

"En sus comienzos la guerrilla comenzó a justificar el secuestro de personas adineradas, con el argumento revolucionario de la guerra de clases e incluso con el de la "redistribución de riqueza"; pero más adelante, el secuestro comienza a generalizarse y se da el incremento del boleteo, la "vacuna" y la extorsión que se empiezan a realizar a comerciantes, agricultores y ganaderos de mediano nivel; además se inicia una presión y un control social más fuerte sobre las comunidades que comenzaron a ser disputadas con las Autodefensas, incrementándose los mal denominados ajusticiamientos, amenazas, señalamientos sobre la población civil. Eso con matices muy bajos aún en la década de los 80, pero cada vez más fuerte al ir llegando los 90; concretándose en un ejemplo paradigmático la barbarie que padeció Urabá entre 1993 y 1996, donde según el investigador del Cinep Teófilo Vázquez, se dio una especie de juego de espejos a partir de la muerte y donde una acción contra civiles simpatizantes de un bando se "contestaba" en sólo unas horas con otra acción sobre civiles del otro bando". ¹⁷⁶

Paramilitarismo

Teófilo Vázquez, ha analizado el proyecto paramilitar en el departamento del Chocó, señalando que su incursión norte-sur ha pasado por tres etapas: "La primera se refiere a la etapa de incursión caracterizada por el terror generalizado, por las ejecuciones extrajudiciales, las masacres y la desaparición forzada. Esta tiene como objetivo atacar las bases sociales de la guerrilla, desocupar la zona para hacerla viable en términos de inversión y repoblamiento". (Esta sería la función de la llamada "Operación Génesis" en el caso que nos ocupa: recordemos que fue un operativo conjunto en el que el ejército controlaba los caños con la Marina mientras realizaba los bombardeos con la Fuerza Aérea y los paramilitares penetraban por los caños en las comunidades obligando el desplazamiento de aquellos habitantes que no hubieran sido "disuadidos" por los bombardeos). "La segunda se refiere al asentamiento del proyecto paramilitar, es decir, crear las condiciones sociales, económicas y políticas del proyecto (en el que, recordemos, están implicados el Estado, con sus acciones, omisiones, o complicidades, los paramilitares con sus operativos bélicos y las transnacionales con sus proyectos y megaproyectos); en esta

¹⁷⁴ Pilar Lozano, El País (Prensa), 28 de noviembre de 2003.

¹⁷⁵ Ver *Una Historia que merece ser Contada*, Cinep, Colección Papeles de Paz, Bogotá, 2000.

¹⁷⁶ *Situación de guerra y violencia en el departamento del Chocó, 1996-2002*, Sección Vida, Justicia y Paz. Diócesis de Apartadó, Quibdó e Istmina-Tadó. Colombia. Bogotá, noviembre 2002. p.36.

etapa se consolida el bipartidismo, se ejerce control sobre la organización social y se culmina la tarea de "limpiar" la región de cualquier asomo de organización social. Además se fortalece la agroindustria y se inician los procesos de contrarreforma agraria o ganaderización de las tierras que fueron abandonadas por los campesinos en la primera etapa. La tercera etapa tiene que ver con la hegemonización: una vez aplicadas las anteriores, se crean las condiciones para el afianzamiento del proyecto paramilitar. En esta etapa se inician proyectos de inversión social, de carácter corporativo y se apuntala la hegemonía bipartidista, incluso aun, en algunos casos procesos de autonomía y autarquía frente al poder central o departamental, según sea el caso".¹⁷⁷

En el Informe de la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (OACNUDH) referido a 1997 se señala que se realizaron "controles de abastecimiento de alimentos y medicamentos por parte del ejército y los paramilitares como forma de combatir a la guerrilla".¹⁷⁸

En un informe de la Oficina de la Procuraduría Regional de Investigaciones de Medellín se afirma que "a principios del año el ejército realizó la operación Génesis con bombardeos en zonas rurales de Riosucio (Salaquí y Cacarica). Con ello salieron miles de desplazados. (...) Génesis coincidió con la llegada de los paramilitares al Bajo Atrato. Allí en poco tiempo, las autodefensas impusieron su ley, pese a que la respuesta de la guerrilla no se hizo esperar".¹⁷⁹

Las comunidades de paz y las CAVIDA han denunciado esta situación con insistencia ante diversas instituciones nacionales y regionales sin que haya existido una respuesta contundente. Las autoridades civiles del municipio han mirado con complicidad estos hechos, hasta el punto que en noviembre de 2001 el Alcalde de Riosucio expidió los decretos 05 y 06 con el fin de controlar y bloquear a las comunidades en el abastecimiento de sus alimentos, obligándolos a inscribirse en unas lista si pasaban los toques que establecía la Alcaldía.¹⁸⁰

En el foro "S.O.S. Chocó" (10 y 11 de noviembre de 1998) el ministerio del Interior se comprometió con las comunidades a "realizar diálogos regionales para mejorar la situación humanitaria de las comunidades; a identificar y poner en marcha un plan de acción que contribuya a desmontar los grupos paramilitares, combatirlos y juzgarlos; a investigar procesar y judicializar las violaciones a los DDHH, y a investigar la connivencia de paramilitares y Fuerzas Militares en el Chocó".¹⁸¹

Quede claro que ésta es sólo una muestra representativa de las denuncias constantes que se han hecho de la connivencia entre Ejército y paramilitares en la zona sin que hasta el momento se haya "producido ni un solo combate entre

¹⁷⁷ *Ibid.*, pp. 43-44, citando a Vázquez, Teófilo. Urabá o la Macrorregión del Noroccidente Colombiano. (Documento de Análisis entregado a las Diócesis de Antioquia-Chocó en el marco del proyecto Caminos para la Paz).

¹⁷⁸ Informe del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos sobre la situación de los derechos humanos en Colombia, documento E/CN, 4/1999, Párrafo 36, p. 8. <http://www.hchr.org.co/>

¹⁷⁹ Informe de la Oficina de la Procuraduría Regional de Investigaciones Especiales, dirigido a Martha Lucía Giraldo, Procuradora para asuntos étnicos, Medellín, 24 de Junio de 1997.

¹⁸⁰ (Este hecho ha sido denunciado en el Informe de OACNUDH sobre Bojayá, mayo 2002, referido al año 2001) y en *Situación de guerra y violencia en el departamento del Chocó, 1996-2002*, Sección Vida, Justicia y Paz. Diócesis de Apartadó, Quibdó e Istmina-Tadó. Colombia. Bogotá, noviembre 2002. nota n° 96, p. 67.

¹⁸¹ *Situación de guerra y violencia en el departamento del Chocó, 1996-2002*, Sección Vida, Justicia y Paz. Diócesis de Apartadó, Quibdó e Istmina-Tadó. Colombia. Bogotá, noviembre 2002., pp. 40-41.

paramilitares y Fuerzas Militares” y “ninguna condena efectiva en los casos judicializados”.¹⁸²

El acoso de los actores armados (legales e ilegales), junto al bloqueo económico orquestado por las autoridades civiles locales (con la aquiescencia de las nacionales) marcan la vida en la región¹⁸³.

Así, el Estado con sus directrices político-militares de “Seguridad Nacional”, las transnacionales con sus directrices económicas “neoliberales” o “de enclave” y los actores armados con sus directrices estratégicas (de eliminación del “enemigo interno”), custodian en la práctica este bloqueo que ahoga y enferma las comunidades. Un territorio que legalmente les pertenece, según reconocen los títulos concedidos, pero que continúa en disputa.

Es decir, este bloqueo orquestado por fuerzas políticas, económicas y militares en “confusa” alianza es otra estrategia de desalojo y despojo de las tierras que pertenecen a los pueblos indígenas y afrocolombianos. Estrategia que por sus efectos, desplazamiento, inseguridad alimentaria y sanitaria, está provocando más muertes y sufrimientos que los mismos bombardeos de la Operación Génesis. La crisis humanitaria, ya crónica en el Chocó se ha convertido en cotidianeidad para las comunidades campesinas que viven atrapadas en este nudo de intereses militares, económicos y políticos con evidentes implicaciones jurídicas, sanitarias, ecológicas, culturales y sociales.

3.6. Conflicto cultural.

En la línea interpretativa esbozada en los apartados “problemas teóricos y metodológicos” y “resistencia cultural” consideramos que toda esta superposición de conflictos acaban por manifestar la pugna entre dos modelos culturales (muchos autores les han llamado “civilizatorios”) que tienen propuestas divergentes sobre cuestiones económicas o de “desarrollo”, cuestiones político-sociales o de “concepción del poder” y cuestiones culturales o de “cosmovisión”.

“Una segunda dinámica puede encontrarse a partir de la desestabilización de las relaciones internas y externas. En las internas, porque los modelos nativos han sufrido modificaciones drásticas en sus condiciones de existencia. Emigraron sus minorías blancas, emigraron los campesinos negros a los centros locales y a las ciudades cercanas. Llegaron campesinos colonos de la vecindad y detrás de ellos los ganaderos y algunos otros negocios menos lícitos. Abundaron las concesiones forestales y proliferaron los aserríos; el monopolio minero dejó de existir en manos de extranjeros y surgieron mil cabezas de medianos y pequeños mineros nacionales. Llegaron quienes creen tener en sus manos armadas el remedio para toda injusticia y se sienten autorizados para intervenir en la vida de unos y otros. Pero también surgieron organizaciones y movimientos que reivindicaron primero la etnicidad y las culturas indias, luego las de negritudes. Pronto saltaron como actores activos al

¹⁸² *Ibid*, p. 41, (notas 69 y 70 respectivamente).

¹⁸³ La legalidad de estos bloqueos económicos a las comunidades se sustenta en el decreto 20-02 en el marco del “estado de conmoción interior”. Pero tal legalidad no atenúa el carácter de vulneración de derechos que sufren las comunidades a consecuencia de la aplicación de este decreto que interpretamos como una prueba más de que el “abandono” del Estado se debe a su interés en políticas no conciliatorias y su debilidad enmascara una maquinaria de guerra que guarda una clara correlación con las directrices de la Seguridad Nacional norteamericana.

plano nacional, donde se han encontrado con el reajuste del papel político e ideológico de las regiones.¹⁸⁴

Estos “mundos”, “culturas”, “cosmovisiones”... que “conviven” en el Chocó, se han visto enfrentadas históricamente por dos formas hasta hoy irreconciliables de entender la colonización, es decir, la relación entre los territorios y quienes los habitan: Del lado occidental, un modelo cultural basado en una mentalidad extractiva, excluyente, competitiva, de acaparación y dominio. Mientras que, del lado de las comunidades indígenas y negras, la colonización o explotación de las tierras no tiene un carácter extractivo ni de dominio sino agrícola y además vinculado a lo religioso. La Tierra Madre (concepto que es común en todas estas cosmovisiones amerindias) es sagrada y por tanto no es susceptible de ser comprada, vendida o ultrajada, sin respeto por la naturaleza y sus moradores (plantas, animales y seres humanos).

En el apartado sobre los aspectos culturales de este trabajo ya establecíamos la importancia de la relación entre cultura, identidad y territorio para entender este choque cultural e histórico irresuelto. En él señalábamos las operaciones intelectuales que han llevado a la cultura occidental a escindir los términos cultura y territorio, como si fuese posible la supervivencia de cualquier cultura apegada a la tierra sin un territorio donde desarrollarla o simplemente habitarla. En este sentido nos interesa destacar que la única definición “occidental” de territorio que posibilita un diálogo entre las dos culturas es aquella que implica una autonomía integral, tal como se reconoce en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, donde el concepto de territorio y recursos naturales abarca “la totalidad de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna manera”. Pero el convenio 169 tampoco es la solución que esperan los pueblos y comunidades indígenas porque sólo hace referencia a derechos jurídicos hablar de tierras, no de territorios.

Considerando pues los aspectos sociales, culturales, territoriales y jurídicos del problema pensamos que pueden entenderse mejor los conflictos militares, políticos y económicos que asolan la región. Y estas consideraciones nos llevan a las siguientes reflexiones y debates:

4. ALGUNAS REFLEXIONES A CERCA DEL CONFLICTO.

4.1. Desde un enfoque latinoamericano y global de los conflictos.

Entendemos el conflicto en un contexto de pugna integral e histórica entre dos modelos culturales. Muy esquemáticamente, por un lado, la “confusa” alianza de intereses que representan las empresas de explotación capitalista, el Estado y el denominado “proyecto paramilitar” y, por otro, la propuesta de las comunidades, bajo una adscripción cultural que propone otras vías y otros modelos.

Todavía siguen siendo cuestiones problemáticas la judicialización de los nexos entre el paramilitarismo y el Estado y estos a su vez con los intereses agroindustriales nacionales y transnacionales, así como el debate jurídico en torno al paramilitarismo y el papel del Estado en los conflictos. Pretendemos abordar ahora esas cuestiones desde varios enfoques.

¹⁸⁴ Jimeno, Myriam, Sotomayor, María Lucía y Valderrama, Luz María, Chocó: **Diversidad Cultural y Medio Ambiente**, Biblioteca virtual Banco de la República. Página web: <http://www.lablau.org/blaaavirtual/letra-c/choco/indice.htm>

El enfoque “latinoamericano”, como decíamos en introducción de este capítulo, nos permitirá usar el método comparativo para enmarcar los procesos que han vivido las CAVIDA en un contexto más amplio. Al observar su proceso desde esta óptica, podemos apreciar cómo diversas áreas que fueron colonizadas en procesos paralelos pero independientes, están confluyendo finalmente en respuestas comunitarias que reivindican sus derechos colectivos basándose en su condición de pueblos, así como en la aplicación clara y real de los principios de los derechos humanos (DDHH), los derechos económicos, sociales y culturales (DESC) y el derecho internacional humanitario (DIH).

4.1.1. Áreas de resistencia que coinciden con zonas de reciente colonización agraria.

La situación de emergencia humanitaria que viven estas comunidades atrapadas en conflictos armados (que como hemos visto son conflictos integrales por la tierra, ha tenido un desarrollo distinto en cada área geográfica y política y están en una fase diferente de su propia evolución pero se localizan dentro del mismo área geopolítica (América Latina), de ahí que puedan destacarse las diferencias o las similitudes en el análisis de cada uno de estos conflictos. En nuestro caso y a modo de reflexión nos interesa destacar los elementos comunes:

Son conflictos armados que en principio se plantean como guerras convencionales entre un Estado-Nación y uno o varios movimientos insurgentes.

Sin embargo, los Estados plantean una confrontación en forma de lucha contrainsurgente que no es tan “convencional”. Emplean tácticas de las guerras llamadas en distintos momentos psicológica, sucia, de baja intensidad, cuya característica común es considerar como enemigo a toda la población que no se defina en la posición del Estado, bajo el principio de “quien no es á conmigo, está contra mí”.

Estas colonizaciones agrarias de nuevas tierras baldías no incumben sólo al Chocó pues las llevaron a cabo simultáneamente en varios lugares de Latinoamérica familias campesinas indígenas o negras, que salieron huyendo de sus lugares de origen por la presión de la miseria, la servidumbre (en las fincas, las haciendas o las bananeras), la violencia (económica, social o política) o en busca del sueño de la propiedad (individual o colectiva) sobre una tierra o un territorio.

En las tres áreas o países que aludimos (Chiapas en México, Selvas del Ixcán y Petén en Guatemala y Chocó en Colombia), las tierras que estos campesinos emigrados pusieron a producir con tanto esfuerzo hasta lograr al menos unos niveles aceptables de subsistencia, les están siendo arrebatadas por fuerzas e intereses no sólo ajenos a ellos, sino absolutamente contrarios. Fuerzas e intereses que han ejercido una **violencia** por el momento impune (tácticas de “tierra arrasada” en Guatemala, GBI en Chiapas, con episodios como Acteal, o la “Operación Génesis” y los asesinatos políticos en el departamento del Chocó). Esta situación generó diferentes conflictos políticos, económicos sociales y culturales en las tres áreas, con sus características concretas en cada caso, pero con un paralelismo que es el que pretendemos resaltar aquí.

En los tres casos las comunidades campesinas (indígenas o negras) quedaron atrapadas en territorios de alto **interés geoestratégico** para las economías de enclave, (con sus prácticas de explotación, extracción y exclusión) y en medio de la disputa por el control político, económico, social, cultural, territorial y militar (en definitiva “integral”) que enfrentó a diversos actores armados (legales o ilegales).

En los tres casos la población civil de estas comunidades ha sufrido muertes, desapariciones, torturas, desplazamientos y bloqueos por parte de los actores armados

(en algunos casos, ejércitos y paramilitares las consideraban guerrilla y, estos últimos, informantes de sus enemigos).

Estas poblaciones quedaron expuestas además, a una ausencia o abandono (social, jurídico, económico, cultural) del Estado que no ha sido garante de sus derechos ni de su desarrollo, como reflejan las cifras de **pobreza y violación a los DDHH y el DIH** en distintos momentos en las tres áreas. “Ausencias” o “abandonos” que a nuestro entender se expresan en el Chocó como negligencias y pasividades del Estado pero enmascaran (incluso para organismos como la Oficina del Alto Comisionado) políticas activas que no hacen sino continuar las directrices más agresivas de la “Seguridad Nacional”.

Pese a las nuevas dinámicas de la llamada “globalización”, consideramos que los aspectos económicos del problema son en el fondo los que permanecen más estables y más comparables en los tres casos. Las tres áreas siguen siendo consideradas bajo un interés “extractivo”, aunque en los últimos años se añade otro “geoestratégico” (petróleo y proyectos “eco-turísticos” en Montes Azules, canal interoceánico, carretera panamericana y proyecto paramilitar en el Chocó). En cualquier caso, se trata de proyectos siempre ajenos a los intereses, prácticas y concepciones culturales de las comunidades que habitan esos territorios.

Al margen de la variedad y complejidad del fenómeno guerrillero y de los análisis que hacen los gobiernos nacionales correspondientes en los tres casos, es indiscutible que se trata de **conflictos con una clara raíz territorial** (ver las reivindicaciones concretas de estas poblaciones en cada caso). Básicamente lo que está en juego es la **propiedad de la tierra**. Estos conflictos tienen hondas raíces históricas, de hecho, responden a la lógica del papel histórico que se le ha asignado a las poblaciones indígenas en Latinoamérica: como víctimas de la colonización española, criolla y transnacional.

Por eso entendemos que estos conflictos se enmarcan en la **lucha por la tierra** y el reconocimiento de las comunidades y pueblos indígenas. Esto nos hace concebir el conflicto como una confrontación de proyectos culturales opuestos, en el entendido de que ambos proyectos son integrales y responden a diferentes concepciones culturales.

La confrontación cultural tiene para nosotros su expresión máxima o paradigmática en la **lucha por la tierra**. “Los modelos culturales de los nativos arrojan una apropiación discontinua espacio-temporal del territorio que entra en conflicto con otras formas de apropiación, por ejemplo, con la explotación de áreas de colonización con títulos de propiedad, la minería de empresarios de fuera y aun con la delimitación de reservas indígenas”.¹⁸⁵

Estas tierras, se las disputan de un lado “las comunidades” para quienes constituye no sólo el sustento material de su economía sino el sustento espiritual de sus culturas. De otro lado, los Estados (por medio de la catalogación ecológica y estratégica de las tierras en disputa), los paramilitares y los terratenientes, latifundistas o compañías transnacionales (pese a que su papel sea cada vez menos activo en la militarización y paramilitarización de estas áreas dado que desde los años 90 se han desarrollado estrategias más controladas y coordinadas por los propios ejércitos de cada Estado). Para las transnacionales, los Estados y el paramilitarismo, la tierra es un bien enajenable, susceptible de comprarse y venderse, sujeta por tanto a las “libres” leyes del mercado y sin ninguna adscripción cultural. Dado que los pensamientos, las razones, las verdades,

¹⁸⁵ Jimeno, Myriam, Sotomayor, María Lucía y Valderrama, Luz María, Chocó: **Diversidad Cultural y Medio Ambiente**, Biblioteca virtual Banco de la República. Página web: <http://www.lablaa.org/blaavirtual/letra-c/choco/indice.htm>

sólo pueden validarse en el seno de la propia cultura, los diálogos que los gobiernos han establecido con estas comunidades que reivindican su condición de civiles en medio de conflictos armados, no puede haber una verdadera comunicación, porque las partes hablan lenguajes distintos. (Ejemplos especialmente esclarecedores son las ideas que tienen las respectivas cosmovisiones sobre conceptos clave de la organización y el análisis político como sus respectivas visiones sobre el territorio, la democracia, la justicia o la autonomía).

Con diferentes estrategias los Estados Nacionales han defendido los proyectos transnacionales, ignorando y pisoteando muchas iniciativas comunitarias independientes. En esta situación de indefensión integral, las comunidades han construido proyectos a su vez “integrales” fundándose o refundándose en su condición de víctimas civiles en conflictos armados, reivindicando sus territorios y sus culturas, es decir su autonomía. En medio de una situación de violencia política, emergencia humanitaria y ausencia social del Estado en el Chocó, las comunidades han reforzado su idea ya ancestral de autonomía. Tanto indígenas como afrocolombianos, por su sentido étnico y comunitario conservan un apego a la tierra capaz de vencer el miedo, la escasez y los obstáculos de toda índole que les obligan a abandonarla. Esta voluntad por regresar después del desplazamiento de 1997 la han expresado las poblaciones afrocolombianas del Bajo Atrato, al organizarse en Comunidades de Paz y en Comunidades de Autodeterminación, Vida y Dignidad.

4.1.2. Áreas de resistencia que reivindican su autonomía.

Según nuestra tesis, las comunidades han estado siguiendo un proceso de resistencia contra los ataques recibidos que ha acabado por fortalecer los lazos comunitarios, en algunos casos hasta el afloramiento de un “NOSOTROS” que se hallaba inscrito “ancestralmente” en sus modos de vida y hasta en sus lenguas (como demuestra el estudio de Carlos Lenkersdorf sobre los tojolabales).¹⁸⁶

Hay otros casos de poblaciones que vivieron esta construcción de un “NOSOTROS” reforzado por las violaciones a su dignidad y su identidad como pueblos y como personas.

Además de las CAVIDA y las Comunidades de Paz (en el Bajo Atrato), consideramos que también son expresión de este tipo de resistencia las comunidades zapatistas (en Chiapas) que se constituyeron en Municipios Autónomos (desde agosto de 2003 “Juntas de Buen Gobierno”), o las iniciativas que tuvieron que llevar a cabo las Comunidades de Población en Resistencia (C.P.R., Sierra) (en la Sierra de Chamá al noreste del municipio de Chajul, departamento del Quiché, Guatemala).

A continuación, trataremos de destacar mediante sus declaraciones públicas aquellos elementos en que nos basamos para establecer este paralelismo (destacaremos en negrita los elementos comunes):

4.1.2.1. La Autonomía Zapatista en Chiapas (México).

En la página web de la organización “Ya basta” (<http://www.zapata.com>) aparece este texto en el que el Municipio Autónomo Ricardo Flores Magón se describe a sí mismo: “El municipio autónomo nació con la idea de crecer y organizar a nuestro pueblo indígena para trabajar y hacer valer los **derechos sociales, económicos, políticos y culturales de los pueblos indígenas** y con ello hacer una realidad las demandas zapatistas dentro de nuestros territorios. Los municipios autónomos, nosotros decimos, se van creciendo desde diciembre

¹⁸⁶ Ver Lenkersdorf, Carlos, *Filosofar en clave tojolabal*, Porrúa, México, 2002.

de 1994 cuando se declaran los territorios rebeldes. En ese tiempo **las comunidades rebeldes se organizaron para formar nuevos municipios en los territorios zapatistas y se rompe pacíficamente el cerco militar que había impuesto el mal Gobierno**".

4.1.2.2. Las Comunidades de Población en Resistencia en Guatemala.

Su dramática historia comienza en 1981, cuando por las políticas de tierra arrasada del General Efraín Ríos Montt tuvieron que huir desplazados hacia tierras marginales de la Sierra de Chamá al noreste del municipio de Chajúl, en el departamento del Quiché, donde muchas familias viven hasta la fecha. En un folleto explicativo estas comunidades se autodefinen del siguiente modo:

"Somos población campesina indígena, agrupados en Asociaciones, cooperativas, iglesias, comités de desarrollo y ligas campesinas. Como "Comunidades de Población en Resistencia" (CPR), somos una organización de comunidades que a finales de los años 80's **nos organizamos con el objetivo de defender la vida, reivindicar como población civil, lograr el respeto de nuestros derechos humanos y buscar el resarcimiento y compensación de nuestros bienes espirituales, culturales y materiales afectados por el conflicto armado interno**".¹⁸⁷

A lo largo de su evolución, las CPR de la Sierra han sabido adaptarse a las diferentes coyunturas y circunstancias.

En sus propias palabras: "Las acciones de nuestra organización, han respondido a diversos momentos de las condiciones sociopolíticas de Guatemala. Una manera resumida de reflejar las acciones que durante nuestra vida organizativa hemos encaminado, mostramos el siguiente cuadro"¹⁸⁸:

Cuadro 1 (fragmento).

Periodo	Quehacer institucional
1980-1990	Defensa de la vida
1991-1993	Reconocimiento de nuestra condición de población civil no combatiente
1994-2000	Lucha por la tierra -Negociación con campesinos de Chajul -Negociación con el Gobierno: -Compensación -Resarcimiento -Reconocimiento de nuestra organización. -Programas de emergencia -Programas integrales de desarrollo - Servicios de Salud y Educación
1998-2000	-Concretar condiciones mínimas de reasentamiento. -Programas integrales de desarrollo.
1998-2001	Programas de emergencia: -Concretar condiciones mínimas de reasentamiento: - Impulsar pequeños proyectos productivos. -Apoyar o asesorar algunas comunidades en la comercialización de productos ya existentes.

"Conforme hemos avanzado en la lucha y las condiciones sociopolíticas del país lo han permitido, durante el proceso de negociación con el Gobierno de Guatemala constituimos una Asociación en el fin de obtener personería jurídica. Creamos así la **Asociación Popular Campesina de Desarrollo (APCD Sierra)** que es el **instrumento jurídico** que utilizamos como CPR Sierra para respaldar las acciones legales en materia de consecución de la

¹⁸⁷ Folleto de la Asociación Popular Campesina de Desarrollo (APCD Sierra): Personería jurídica obtenida según acuerdo ministerial 043-93 publicada en el diario oficial del 18 de febrero de 1998. p.1

¹⁸⁸ Ibid, p. 2

tierra y de las gestiones financieras, técnicas, políticas y de otras que lo requieran”¹⁸⁹

4.1.2.3. Las Comunidades de Paz del Bajo Atrato, Chocó, Colombia.

Estas 60 comunidades, acompañadas por la diócesis de Apartadó, Quibdó e Istmina-Tadó, suman más de cinco mil personas que huyeron hacia Pavarandó a consecuencia de la Operación Génesis. En mayo de 2001, en el marco del cumplimiento de la Ley 70 de 1993, se entregó el título a las comunidades del Salaquí, Trurandó, Domingodó, Curvaradó y Jiguamiandó, que estaban en su mayoría constituidas como Comunidades de Paz¹⁹⁰.

Las Comunidades de Paz se autodefinen del siguiente modo: “Somos campesinos y campesinas, ciudadanos colombianos que habitamos las cuencas de los ríos Salaquí, Truandó, Domingodó, Jiguamiandó, Curvaradó y Atrato. Estas cuencas están ubicadas en los municipios de Carmen del Darién y Riosucio en el departamento del Chocó, en la región del Bajo Atrato. Estamos constituidos por cerca de 60 comunidades que son habitadas por más de 5.000 personas (...). Como campesinos reconocemos en la tierra un lugar que brinda trabajo y vida por lo tanto queremos defenderla como población civil, manteniéndonos alejados de las armas. Por eso, aseguramos que **nuestra opción es no violenta** porque aún conociendo y padeciendo las injusticias sociales creemos que éstas pueden ser resueltas de manera diferente a la propuesta armada. Teniendo en cuenta esto **nos hemos unido y hacemos el esfuerzo por mantener una organización de las comunidades que se basa en esta opción**. Como ciudadanos colombianos queremos que nuestras vidas sean respetadas y que la opción no violenta que hemos asumido sea reconocida y respetada de la misma manera que reconocemos y respetamos otras opciones. Es nuestro deseo llevar una vida tranquila, en paz, con dignidad y sin que se nos atropelle o se nos involucre en el conflicto”¹⁹¹.

Estas comunidades, permanecieron durante 18 meses desplazadas en Pavarandó. En ese tiempo, como las de CAVIDA refugiadas en Turbo o en Bahía Cupica, iniciaron una negociación con el Estado, en su caso basada en tres puntos: **Titulación de tierras, Seguridad y Retorno**. La diferencia fundamental en estas negociaciones es que, como veremos más adelante, las CAVIDA se han dotado de un mecanismo de Verificación que supervise los acuerdos con el compromiso de la presencia de instituciones civiles del propio Estado, como la Defensoría de derechos humanos.

“Las Comunidades de Paz se perfilan como un movimiento social ya que es una opción política no violenta, con un proyecto de vida que tiene reconocimiento nacional e internacional. Es así mismo un **mecanismo de auto protección de la población civil como principio de aplicación del DIH, es una organización autónoma y neutral frente a los actores armados**. Por ello cada una de las comunidades se comprometió a crear y a respetar un

¹⁸⁹ Ibid, p. 2.

¹⁹⁰ Ver *Situación de guerra y violencia en el departamento del Chocó, 1996-2002*, p 30, nota n° 43.

¹⁹¹ Comunicado entregado a los actores armados ilegales y a las instituciones del Estado colombiano “sin que se haya dado respuesta efectiva a su situación y a la alerta que se manifestó por esta vía y por muchas otras que no fueron escuchadas” (ver nota 119), citado en *Situación de guerra y violencia en el departamento del Chocó, 1996-2002*, Sección Vida, Justicia y Paz. Diócesis de Apartadó, Quibdó e Istmina-Tadó. Colombia. Bogotá, noviembre 2002, pp. 82-83.

reglamento interno para asegurar su ejercicio de autonomía y resistencia civil al conflicto".¹⁹²

Como puede apreciarse las Comunidades de Paz, ponen el acento en su no involucración en el conflicto armado. Para ello, al igual que las CAVIDA se han dotado de una normativa interna que les compromete a no colaborar con ningún actor armado de la zona), pero, a diferencia de estas, evitan una confrontación frontal con el Estado al no emitir denuncias ni declaraciones que prefiguren la existencia del Terrorismo de Estado o de la Impunidad como rasgos sistemáticos del poder político y el poder judicial del Estado colombiano.

4.1.2.4. Las Comunidades de Autodeterminación, Vida y Dignidad (CAVIDA).

A partir de ese mismo desplazamiento provocado por la "Operación Génesis" (febrero 1997), se constituyeron las CAVIDA con aquellas comunidades que, provenientes de la cuenca del río Cacarica, se refugiaron en Turbo, Bahía Cupica y la frontera de Panamá. Desde esa época se inicia el acompañamiento humano y la asesoría Jurídica de la Comisión Intereclesial de Justicia y Paz. A partir de esta relación, los desplazados de la cuenca del río Cacarica constituyen una forma de organización que denominan CAVIDA, e inician una negociación con el Estado colombiano para retornar a sus territorios¹⁹³.

En su negociación con el Gobierno, además de la titulación de tierras y la seguridad para el retorno, definen y defienden los siguientes cinco puntos¹⁹⁴:

Titulación de tierras. Gracias a la organización de nuestras comunidades negras, estas tierras del Chocó, de la más alta biodiversidad que hay en el mundo y de una belleza natural inimaginada, se consideran como tierras que pueden ser tituladas colectivamente a través de la ley 70, respetando nuestra identidad cultural. La titulación colectiva de las tierras del Cacarica contempla cerca de 103 mil hectáreas. (Recordemos que hasta el momento sólo les han asignado 24 hectáreas, las que corresponden a los lugares de asentamiento).

Asentamiento: Conscientes de que el retorno es en condiciones de guerra, porque allí siguen presentes las fuerzas militares-paramilitares y la guerrilla, las 23 comunidades nos reagrupamos en dos asentamientos. Los asentamientos comprenden la construcción de dos caseríos, distantes entre ellos a cuatro horas de camino. Un asentamiento lo hemos llamado «Nueva Vida», allí viven cerca de 1000 personas y el asentamiento «Esperanza en Dios», allí viven 1500 personas. Los asentamientos comprenden las zonas de cultivo tradicional. Allí desarrollaremos actividades productivas para nuestra sobrevivencia en medio de la guerra. Los asentamientos son Territorios de Vida, es decir, **lugares de la población civil, lugares para nuestra protección y para el desarrollo de nuestra Vida en condiciones de Guerra. Los asentamientos son Territorios de Vida para nuestra AUTODETERMINACION. Es decir para la protección de nuestra vida, la defensa de nuestra identidad como comunidades negras, la protección de la biodiversidad y de especies nativas, la determinación de nuestro presente y nuestro futuro.**

¹⁹² Ramírez Florez, Ernesto. **Comunidades de paz, una estrategia de resistencia civil no violenta frente al conflicto armado.** Artículo en Internet: <http://www.reciv.unal.edu.co/ponencias/eramirez.pdf>

¹⁹³ Ver **Constancias y Censuras Morales** desde 1997 en la página Web: <http://español.geocities.com/intereclesialjusticiaypaz>

¹⁹⁴ Revista "Desde Abajo" N° 49.

Protección: A raíz del actuar conjunto de militares y paramilitares en nuestro desplazamiento, las comunidades **solicitamos la presencia permanente del Estado No Armado, con instituciones que prevengan acciones que vayan a generar nuevos desplazamientos. (...)**

Desarrollo comunitario: **Ejercicio de nuestros derechos integralmente concebidos, es decir, los derechos económicos, sociales y culturales.** En una primera etapa, creación de condiciones básicas de sobrevivencia para nuestro auto-sostenimiento; y en un segundo momento, creación de condiciones básicas de comercio justo con grupos de solidaridad nacional e internacional. Nuevas relaciones sociales (perspectiva de género, **relaciones fraternas con las comunidades indígenas) y con la naturaleza (relaciones de desarrollo sostenible, producción alternativa).**

Reparación moral: Creemos importante que se conozca la verdad de lo que sucedió para que nunca vuelva a ocurrir. Es necesario que se expresen claramente las causas del desplazamiento y los causantes del mismo. **Demandamos investigación penal y castigo para los victimarios responsables** de los más de 70 asesinatos y desapariciones producidas durante nuestro desplazamiento. Es preciso la elaboración de un **libro** que recoja la Memoria Histórica de nuestras Comunidades. Así mismo la realización de una **película** de la historia de nuestro desplazamiento. Y como testimonio imborrable de nuestra lucha, se amerita la construcción de tres **Monumentos en memoria de nuestro desplazamiento**, de los asesinados y desaparecidos para que estos hechos no se olviden y no se vuelvan a presentar.

En otro capítulo abordamos la historia de las CAVIDA desde la perspectiva de sus protagonistas y tendremos tiempo de profundizar en la situación de acoso y señalamiento que está viviendo este proceso (tratamos esta situación en el siguiente apartado). Por el momento, nos basta con resaltar la raíz territorial, jurídica, económica y cultural (donde incluimos lo económico, lo político y lo social) de sus reivindicaciones.

A pesar de que las Comunidades de Paz y las CAVIDA plantean estrategias y reivindicaciones diferentes ante las autoridades y ante el conflicto, todas las organizaciones afrocolombianas e indígenas del departamento están elaborando una "propuesta de acuerdo internacional humanitario". El documento todavía está en fase de discusión, pero reproducimos a aquí el punto "**razones de nuestra propuesta**", en el que se establece la premisa de todas sus reivindicaciones y principios (común a los dos casos), así como lo que podríamos llamar sus "señas de identidad". Se puede decir que este documento establece las conclusiones que estas comunidades, considerándose a sí mismas como pueblo han extraído del conflicto por su tierra:

"Los habitantes mayoritarios del Chocó **antes que ser ciudadanas/os colombianas/os, somos PUEBLOS**, esto es, somos **sujetos con unas historias y unas culturas que nos dan identidad, cohesión y unos derechos colectivos sobre nuestros TERRITORIOS ANCESTRALES.** Somos el PUEBLO Afrocolombiano o COMUNIDADES NEGRAS y los PUEBLOS INDÍGENAS Embera, Tule, Wounaan, Chami y Katio, quienes somos solidarios con los campesinos mestizos que por presión de la violencia económica o política han debido migrar hacia nuestro territorio. Todos nosotros **exigimos** al Estado colombiano, a las Empresas Nacionales y Multinacionales, así como a las Fuerzas Militares Oficiales, Paraoficiales y Guerrilleras **el respeto a nuestra integridad de vida como PUEBLOS.** El conflicto social que

padece Colombia se expresa de manera directa se expresa de manera directa en NUESTRO TERRITORIO, pues la injusticia social, sobre la cual se ha estructurado el país, ha hecho que el departamento del Chocó posea los más altos índices de pobreza y marginación además del **desconocimiento de nuestros derechos colectivos**¹⁹⁵.

4.1.3. Resumen y consideraciones finales.

En resumen, consideramos que es en el contexto de las estrategias económicas y de “Seguridad Nacional” como “se explican” las violaciones a los derechos humanos o, para el caso de las comunidades del Bajo Atrato, episodios como la “Operación Génesis”.

Esta “estrategia integral”, se inicia precisamente con la expansión de fronteras para la que “se usó” como primera avanzada a los propios colonos que huían de situaciones insostenibles (maltrato y endeudamiento en las fincas, represalias militares o paramilitares de cualquier grupo armado...). Estos campesinos (indígenas mayas en Guatemala y Chiapas, afrocolombianos en el Chocó) habitaron y habilitaron el terreno y cuando éste ya quedó preparado para la explotación en términos capitalistas, son las grandes industrias, los Estados nacionales y aún los militares y los paramilitares, quienes pretenden legitimarse como gestores y promotores del “bienestar”, el “derecho”, el “progreso” o la “democracia”.

Vemos pues que son numerosas las formas de violencia y mentira con las que estos sectores, algunos institucionales, otros “para-institucionales” están tratando de imponer un “modelo de desarrollo” sobre otros que no se concibe como imposición, sino como proyecto construido desde la base organizativa de aquellas comunidades que se miran a sí mismas como pueblos.

A lo interno, son diferentes los procesos por los que estas comunidades están planteando sus reivindicaciones, pero todas ellas convergen en un punto común, su respuesta como PUEBLOS a las situaciones de violencia (GBI) y exclusión integral (política, económica, social y cultural) que todas ellas viven. *(En cualquier caso consideramos que el paralelismo de estas reivindicaciones quedará suficientemente establecido cuando profundicemos en el modo de organización que han adoptado las comunidades desplazadas del Bajo Atrato, y particularmente las CAVIDA, que han tenido iniciativas de hermanamiento con algunos de estos procesos y comunidades).*

En todo caso son evidentes algunos elementos comunes que a continuación enumeramos:

1. -Son movimientos sociales que **se autoidentifican como PUEBLOS**. Implícita o explícitamente apelan al cumplimiento de los tratados internacionales y la legislación constitucional de sus Estados, en los que se reconoce la pluralidad y multiculturalidad de la nación.

2. -Se trata de organizaciones comunitarias en medio de la Guerra. Surgen en defensa de la identidad y de la vida. Por **eso reclaman el respeto a los DDHH, los DESC y el DIH**. En definitiva, apelan al reconocimiento de sus derechos en sentido integral, es decir, derechos sociales, económicos, políticos y culturales, signados por los Estados en diversos Tratados Internacionales y en sus Constituciones.

¹⁹⁵ Reproducido en **Situación de guerra y violencia en el departamento del Chocó, 1996-2002**. Sección Vida, Justicia y Paz. Diócesis de Apartadó, Quibdó e Istmina-Tadó. Colombia. Bogotá, noviembre 2002. pp. 88-89. (Las mayúsculas están en el texto)

3. -Reconociendo o desconociendo al Estado, ante el abandono económico y social en que viven, proponen, mediante métodos pacíficos y en consonancia con su identidad cultural, una **autonomía** coherente con un desarrollo integral en su propio territorio.

4. -Con diferentes argumentos y estrategias todas estas comunidades están reclamando el **cumplimiento de acuerdos** suscritos con los Gobiernos respectivos. (Recordemos: los Acuerdos de S. Andrés en Chiapas, los Acuerdos de Paz en Guatemala, los compromisos acordados con las Comunidades de Paz en Pavarandó y los señalamientos realizados últimamente por las autoridades militares colombianas que cuestionan a la Defensoría del Pueblo, ACNUR, PBI, Justicia y Paz y a las CAVIDA, poniendo en entredicho la validez de la Comisión Mixta de Verificación, que el Gobierno se comprometió a promover, financiar y respetar).

5. -Además, como víctimas de la violencia, están reclamando un **resarcimiento, cuando menos moral**, de las violaciones a los derechos individuales y colectivos que han sufrido, así como el fin de la Impunidad y el enjuiciamiento de los delitos de Lesa Humanidad denunciados.

6. -En todos estos casos, la orientación de sus luchas ha convocado el **apoyo político, moral y financiero de algunos sectores de la solidaridad nacional e internacional**, así como la cercanía, por acompañamiento o solidaridad, de ciertos sectores de la Iglesia Católica y de la sociedad civil nacional e internacional.

7. -A pesar de los desplazamientos, los ataques y las promesas incumplidas las comunidades del Bajo Atrato, como las CPR en Guatemala o los Municipios Autónomos (ahora Juntas de Buen Gobierno) en Chiapas, han creado una **respuesta propositiva**, pacífica y creativa, en la resolución de conflictos de forma no violenta, en la generación de proyectos comunitarios para mejorar el bienestar de la población: elaboración de proyectos de etnosalud y etnoeducación, el manejo de recursos, la defensa de la independencia frente a los actores armados.

Así pues, el principio de autonomía, también para las comunidades indígenas y afrocolombianas del Chocó, se ha convertido en el punto fundamental de sus reivindicaciones. Autonomía que, desde su concepción, contiene tres principios fundamentales:

“Autonomía en el **control territorial**: que implica la propiedad de la tierra, de tal manera que las comunidades sean autónomas en la elaboración de sus planes de desarrollo (...). Autonomía en el control social: que se refiere a la generación de formas de **justicia comunitaria** que son alternativas a las formas de la justicia ordinaria. Esto implica que la comunidad tiene sus propios reglamento (y) normatividad (...) que permite la resolución de conflictos y el castigo de las infracciones de acuerdo con un sistema ético y con el ejercicio de autoridades legítimamente constituidas y realmente reconocidas por la comunidad. Autonomía en el sistema de gobierno: los **cabildos indígenas** y los **consejos comunitarios** son la máxima autoridad en la comunidad (...), ejerce el gobierno (...), traza proyectos sociales y vitales con la necesaria participación y aprobación de las asambleas comunitarias¹⁹⁶.”

Esta autoconcepción o autoidentificación (como víctimas y como pueblos conscientes de sus derechos de autonomía y de sus culturas) es la que define su

¹⁹⁶ **Megaproyectos: Camino al Etnocidio**, Producido por Diócesis de Quibdó, PTM, OREWA y Corporación Jurídica Libertad, Quibdó, 2000, citado en Situación de guerra y violencia en el departamento del Chocó, 1996-2002, Sección Vida, Justicia y Paz. Diócesis de Apartadó, Quibdó e Istmina-Tadó. Colombia. Bogotá, noviembre 2002, p. 80.

identidad en resistencia o en lucha contra voluntades que se quieren imponer con violencia desde arriba y desde fuera. Así lo ilustran para el caso del Bajo Atrato, las violaciones a los derechos humanos, la "Operación Génesis", la cooptación militar, económica y jurídica que sufren las comunidades por la acción y omisión de los actores armados y las autoridades locales y nacionales, los ataques y obstáculos a la permanencia en el territorio de comunidades organizadas según autonomía y principios propios, con derechos territoriales y culturales reconocidos en constituciones y tratados internacionales (ver capítulo sobre derechos colectivos), pero que "sobran" para quienes tienen algún interés militar, político, económico o macroeconómico en esas tierras. Y así, por medio de violencias sucesivas y superpuestas, con numerosas implicaciones interrelacionadas, es como "se va implementando un proyecto económico que hasta el momento no ha tenido en cuenta a las comunidades, donde no está claro si existe respeto por el derecho a la propiedad sobre el territorio y que no las incluye. Por el contrario (...) la exclusión llega no sólo a lo económico, sino a lo físico, traducido en el desplazamiento de estas comunidades, por estar asentadas en una zona donde la guerrilla ha hecho presencia tradicionalmente".¹⁹⁷

Este proyecto económico enraíza históricamente con el fenómeno del paramilitarismo en Colombia. Tal como señalan numerosas organizaciones de derechos humanos: "(...) En la época de la Colonia, se reclutaba a los campesinos como ejércitos privados, con el fin de resguardar los intereses de los hacendados y de la Corona. Durante las guerras del siglo XIX, los grandes latifundistas financiaban estos ejércitos para que protegieran sus tierras y sus privilegios. A partir de la violencia de los años 40, mientras que la Policía armaba los campesinos, llamados Chulavitas, para atacar a las poblaciones liberales y asegurar el triunfo del partido conservador, los terratenientes utilizaban a los llamados Pájaros o Guerrillas de Paz, con el fin de salvaguardar sus propiedades y extenderse territorialmente. En los años 50, el Coronel Sierra Ochoa sistematizó esta política de represión y el en 1.962, luego de una visita al país, el director de investigaciones del Centro de Guerra Especial de Fort Bragh, (Carolina del Norte), el general Yarborough redactó un Suplemento Secreto al informe de su visita que dice: Debe crearse ahora mismo un equipo en el país acordado para seleccionar personal civil y militar con miras a un entrenamiento clandestino en operaciones de represión, por si se necesitaren después. Desde entonces se crearon las bases legales para oficializar el paramilitarismo:

- a) Decreto 3398/65 y La Ley 48/68 (Ley de Seguridad Nacional)
- a) Ley 356/94, que creó las Convivir.
- b) Ley de Seguridad Nacional 684/ 2001, declarada inexecutable por la Corte Constitucional, algunas de cuyas disposiciones se siguen aplicando hoy en día de hecho.
- c) El programa del Plan Colombia, a través de la asistencia militar entregada al Estado colombiano, favorece el crecimiento y la expansión de los paramilitares.

Hoy, estos grupos armados siguen siendo funcionales a las estrategias del Estado. La Política de Guerra y Seguridad Democrática del actual gobierno lleva implícita la legalización y legitimación del proyecto paramilitar, reforzada con la red de informantes y de soldados campesinos. El Decreto 128 de enero

¹⁹⁷ Ibid, p. 29.

de 2003 que reglamenta la ley 782 de 2002, que prorroga la vigencia de la ley 418 de 1997, faculta al gobierno nacional, entre otras cosas, para conceder indulto o amnistía a los grupos paramilitares y dejar sus crímenes en la impunidad. Los medios de comunicación han apoyado esta estrategia, haciendo apología a estos grupos armados y a sus jefes, con el fin de exonerarlos, frente a la sociedad civil, de toda responsabilidad por los delitos cometidos. Se han tratado de distraer los vínculos con políticos, con la fuerza pública, con el narcotráfico y con diversos agentes del gobierno Norteamericano.¹⁹⁸

Tierra y cultura, intrínsecamente unidas, no son nada sin la vida. De ahí que en un contexto de violencia integral como el que viven estas poblaciones hayan creado mecanismos para su supervivencia, también integral, como grupo.

4.2. Debate sobre el papel del proyecto paramilitar y la responsabilidad del Estado en el conflicto Chocó:

Para concluir, presentamos aquí nuestra postura en torno a una cuestión que consideramos clave para el análisis y resolución de este complejo y multifacial conflicto. Nos referimos a la alianza político-económica-administrativa y militar del “modelo occidental” depredador de culturas y ecosistemas confrontada a la propuesta de las comunidades, que se puede definir como comunitaria y respetuosa con la Madre Naturaleza y con sus propias culturas. Aquella “alianza” no reconocida en el discurso oficial, nos parece clave porque en efecto está enfrentando todo su aparato militar, económico, político, jurídico-administrativo, social y cultural a la “otra” visión, la de las comunidades. En esta pugna es donde percibimos aquellos fenómenos que señalábamos al inicio: la pérdida de comunidad como modo de vida por la desterritorialización y la desruralización del mundo.

En este contexto, lo que para el Estado, las transnacionales y los actores armados es un modelo de desarrollo, para las comunidades se convierte en un modelo de muerte, destrucción, desplazamiento, explotación y robo; lo que para unos es un sistema jurídico que tiene en cuenta la multiculturalidad pluriétnica del Estado, para los otros es un sistema de terrorismo de Estado avalado por la impunidad, el ocultamiento y la mentira institucionalizadas.

De ahí la importancia que adquiere argumentar esta tesis según la cual hay una explícita o implícita alianza que se expresa en todos los aspectos del conflicto y es la

¹⁹⁸ **No a la legalización del paramilitarismo**, Comité Permanente por la Defensa de los Derechos Humanos, Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo, Comité de Solidaridad con los Presos Políticos CSPP, Asociación Nacional de Ayuda Solidaria ANDAS, Confederación General de Trabajadores Democráticos - CGTD, Central Unitaria de Trabajadores CUT Bogotá, FENSUAGRO, Movimiento Gaitanista, Unión Nacional de Empleados Bancarios UNEB, WILSON BORJA Representante a la Cámara, ANUC UR, Corporación COS PACC, FENALTRASE, Sintraunicol, Casa Colombiana de Solidaridad, Partido Comunista Colombiano, Unión Patriótica, Sintramin, Anthoc nacional, Asociación Colombiana de estudiantes ACEU., Carta abierta a la opinión pública nacional e internacional Colombia, 4 de noviembre de 2003.

que permite relacionar la mayor agudización del conflicto armado por la ofensiva paramilitar en esta zona (el Chocó), con las de influencia de los megaproyectos. Esta hipótesis que algunos autores denominan “correlación” se sustenta en las cifras de violaciones a los DDHH, del DIH y de desplazamiento masivo de acuerdo al seguimiento que la Iglesia y otros organismos nacionales e internacionales de derechos humanos han venido haciendo del conflicto armado en el departamento (ver Informe 1996-2002 de la Iglesia del Chocó, Banco de Datos de Cinep y Justicia y Paz, así como los informes sobre Colombia de la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos) y tienen su expresión más gráfica en las consignas que llevan los grupos paramilitares a las comunidades: sembrar hoja de coca, permitir el corte de madera y finalmente sembrar palma africana.

Desde el Estado y ciertos ámbitos intelectuales, económicos y políticos hay quienes intentan desligar totalmente cualquier tipo de vínculo entre los paramilitares y el Estado, y por ello presuponen una “total independencia” de estos grupos. Desde nuestro punto de vista, tal como entienden las Naciones Unidas y muchos organismos independientes de defensa y veeduría de los derechos humanos, aunque esta independencia fuera total (hay muchas pruebas en contra), la responsabilidad del Estado siempre estaría vigente ya que, según la Constitución y los tratados internacionales de derechos humanos, es el Estado el encargado de garantizar estos derechos fundamentales. Es decir, el Estado es responsable por acción, omisión o aquiescencia de las violaciones a los DDHH y el DIH, así como de respetar, proteger y garantizar los Derechos Económicos, Sociales y Culturales (DESC). Esta misma argumentación sirve para cuestionar aquellas visiones simplistas que explican la pujanza paramilitar por la “debilidad” del Estado, ya que tal supuesta debilidad está enmascarando la implementación de políticas de Seguridad Nacional, con las que está relacionada la irrupción del fenómeno paramilitar en toda Latinoamérica, en una avanzada que orquesta los poderes económicos, sociales, políticos y culturales del Estado, que abogan en la práctica (aunque no en el discurso) por una solución militar de los conflictos.

Más aún, en los informes de la OACNUDH, en el marco del Derecho Internacional Humanitario (DIH) se reconocen como violaciones, “las acciones de guerra ilegítimas de las guerrillas, las AUC (ACCU y Bloque Metro) y de las fuerzas del Estado”¹⁹⁹, es decir, las acciones ilegales de todos los actores armados (legales e ilegales). Pero en el marco del Derecho Internacional de los Derechos Humanos el informe señala: “(...) Las acciones y omisiones contra derechos consagrados en instrumentos internacionales de derechos humanos y de derecho penal internacional²⁰⁰ o en normas del derecho internacional general, constituyen violaciones de éstos cuando tienen por autores a servidores públicos o se realizan con la aquiescencia de las autoridades. La responsabilidad por esas violaciones será por omisión cuando se incumpla el deber de garantía, en la medida en que este incumplimiento no sea

¹⁹⁹ Informe del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos sobre la situación de los derechos humanos en Colombia. (24 de febrero de 2003), p. 17. Apartado 55: Previo al análisis de la situación es importante establecer el marco conceptual en materia de derecho internacional humanitario. En el conflicto armado colombiano, las infracciones al derecho internacional humanitario son acciones u omisiones contrarias al artículo 3 común a los Convenios de Ginebra de 12 de agosto de 1949, a su Protocolo adicional II, al derecho penal internacional, y al derecho consuetudinario, cuya autoría corresponde esencialmente a quienes participan directamente en las hostilidades. En Colombia el derecho internacional humanitario se aplica por igual al Estado, a las guerrillas y a los paramilitares. <http://www.hchr.org.co/>

²⁰⁰ *Ibid.*, (nota al pie: “Como se destaca en el capítulo VII *infra*, Colombia ratificó en agosto el Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional, con la salvedad sobre los crímenes de guerra”).

deliberado y que no haya participación de agentes estatales en la preparación, cobertura o encubrimiento. La responsabilidad será por acción cuando agentes estatales se vean involucrados en la preparación de los hechos, la participación en los mismos, o en el encubrimiento o protección de sus autores.²⁰¹

En este sentido resultan desconcertantes los apartados 59 y 60 en los que se señala:

Apartado 59. La crítica situación de derechos humanos y humanitaria, así como la degradación de la confrontación armada, acentuaron aspectos problemáticos de gobernabilidad y del imperio de la ley. Estos problemas se deben igualmente a la acción indiscriminada de los grupos armados ilegales y a la ausencia del Estado en varias regiones del país. En este marco, el paramilitarismo siguió con su estrategia de usurpar funciones propias del Estado, aprovechando la tolerancia o pasividad de autoridades y de algunos sectores de la sociedad. La expansión del paramilitarismo y su consolidación en varias zonas bajo su control le han permitido ir penetrando las estructuras estatales como parte de su estrategia y, en varias regiones, constituirse en una especie de Estado paralelo, con el grave riesgo que ello supone para la vigencia del Estado de derecho (...).

Apartado 60. Las debilidades del Estado de derecho se reflejaron, igualmente, en las dificultades relativas a la división de poderes y a la independencia de los mismos en el desarrollo de sus funciones propias, destacándose principalmente los poderes judicial y legislativo como los más afectados en esta materia. A su vez, algunas políticas gubernamentales, en particular aquellas que se orientaron al fortalecimiento de las respuestas represivas en detrimento del fortalecimiento de las instituciones civiles, constituyen factores de riesgo. En este sentido, la Ley de seguridad y de defensa nacional adoptada durante el anterior Gobierno, fue declarada por la Corte Constitucional incompatible con la Constitución y con el Estado de derecho.

Desde nuestro punto de vista la argumentación es al revés. Los grupos paramilitares no debilitan al Estado, sino que han sido promovidos por este y por tanto, lo señalan como violador de DDHH y DIH por acción, omisión, pasividad, complicidad o encubrimiento. En conclusión no podemos admitir esta supuesta “debilidad” del Estado que, en contraste con sus premisas conceptuales, el mismo Informe arguye como excusa para los constantes retrasos en la promesa de atajar el paramilitarismo (Apartado 59), o como causa de “las dificultades relativas a la división de poderes y a la independencia de los mismos” (Apartado 60). En definitiva, desde nuestro punto de vista, el Estado, tanto en materia de derechos, como en lo que se refiere a la organización de sus instituciones jurídicas, políticas, económicas, sociales, culturales y por supuesto, militares, sigue teniendo responsabilidad en su propia “debilidad” por sus propias acciones, omisiones y aquiescencias económicas, sociales, políticas, y culturales.

En el propio Informe sobre la “Situación de guerra en el Chocó”, elaborado por las diócesis del departamento (con una postura muy moderada al respecto) se reflexiona: “¿Y el Estado?. Su ausencia puede implicar una forma de presencia. Su interés puede ir en la línea exclusivamente militar, y desde allí desconocer el conflicto social, histórico, económico y político. La poca protección de los civiles, tanto en sus derechos fundamentales como en los DESC y en los derechos como

²⁰¹ *Ibid*, p.14. Apartado 41.

pueblo, pueden dar indicios de su participación. Su ausencia puede significar anuencia o complacencia, aunque se argumente impotencia. ¿Impotencia ante quién?. ¿Ante los grupos armados o ante otros intereses que existen sobre la región?. No es fácil responder estas preguntas".²⁰²

En este sentido cabe recordar el incumplimiento sistemático de los acuerdos del Estado suscritos con las comunidades de desplazados. Las Comunidades de Autodeterminación, Vida y Dignidad del Cacarica, por ejemplo, tuvieron que permanecer cuatro años en albergues en Turbo para que se cumplieran las condiciones mínimas que posibilitaron un retorno ahora puesto en cuestión, además de las presiones, señalamientos e incluso, como veremos a continuación, judicializaciones en las que están involucrados altos mandos militares del Estado.

Siete años después del desplazamiento, de encontrarse con el muro de la impunidad, frente a los hechos de 1997, JUSTICIA y PAZ logró abrir un proceso de investigación contra el general RITO ALEJO DEL RIO ROJAS. En el curso de dicha investigación fueron amenazados y asesinados algunos testigos de importancia y obligado al exilio al fiscal especializado de la Unidad de Derechos Humanos que llevaba el caso. El actual fiscal general de la nación congeló la investigación, ante lo cual JUSTICIA y PAZ interpuso un recurso de amparo ante la Corte Constitucional para que se les permitiera ser parte civil en el proceso, como actor popular, frente a un delito de Lesa Humanidad. La Corte, mediante sentencia T 249 del 21 de marzo de 2003, falló a favor de JUSTICIA Y PAZ y de las comunidades afectadas.

Pero, simultáneamente al fallo de la Corte, se inicia desde el mes de mayo de este año, una campaña creciente de desprestigio, difamación y señalamiento del proceso de CAVIDA y de JUSTICIA Y PAZ, que comienza con el lanzamiento de panfletos desde helicópteros militares, continúa a través de los medios de comunicación locales (emisoras y periódicos: "Selva Húmeda" y "El Heraldo de Urabá") controlados por las alcaldías pro-paramilitares de los municipios de Río Sucio (Choco) y Turbo (Antioquia); y que alcanza su máxima expresión en la rueda de prensa nacional convocada por el general JORGE ENRIQUE MORA RANGEL, el 21 de agosto de 2003. En ella, junto a la abogada de Maderas del Darién, ante los medios de comunicación de mayor cobertura nacional en radio, prensa y televisión (Caracol Radio, Caracol Televisión, RCN Radio, RCN Televisión, Noticias Uno, CMI), el general Rangel, señaló la resistencia de las comunidades retornadas al Cacarica, el acompañamiento de la Comisión de Justicia y Paz y de organismos humanitarios internacionales, diciendo que: "*las Zonas Humanitarias son campos de concentración... que Justicia y Paz malversa fondos... que miembros de la comunidad y Justicia y Paz tienen relaciones con la insurgencia*", que "*están rodeadas por alambradas, que no dejan entrar a las visitas y que para salir de ahí deben hacerlo es con algún permiso especial*". Además señalaron: "*Respecto a las violaciones de derechos humanos y de nuestra constitución ellos han creado en estos asentamientos o comunidades de paz prácticamente paraestados, (...) tienen que pedir permiso, o si no, le pasa lo que le paso al ejercito en mayo, que ACNUR, la defensoría del pueblo delegada en la zona y Brigadas de paz, junto con justicia y paz y los coordinadores, no los dejaron asistir (...)* También queremos aprovechar para denunciar que dentro de los asentamientos hay presencia constante de las milicias de las FARC".²⁰³

Al mismo tiempo, aparece a un documento titulado: "*Denuncia contra ONG Justicia y Paz, Proco y CAVIDA*", en el que se consignan acusaciones, en lenguaje

²⁰² Situación de guerra y violencia en el departamento del Chocó, 1996-2002, pp. 38-39.

²⁰³ Comisión intereclesial de Justicia y Paz. Informe Especial, Bogotá, 9 de septiembre de 2003. Página Web: <http://espanol.geocities.com/intereclesialjusticiaypaz>

similar al de Inteligencia Militar, con los nombres de integrantes de las Comunidades a quienes se les acusa de ser miembros de la guerrilla, “*testaferros de las FARC y de J-P*”, y particulares “*influyentes*” dentro de los procesos comunitarios vinculados al tráfico de drogas y de armas entre Colombia y Panamá. Agrega el documento que Justicia y Paz, logra incidir en funcionarios del orden nacional estatal como el Defensor del Pueblo, a quien se le acusa de ser cómplice en los fallos judiciales que favorecen los derechos territoriales de los afrodescendientes.²⁰⁴

Estas acusaciones han levantado una oleada de solidaridades y adhesiones en defensa de las reivindicaciones y el buen nombre de las CAVIDA y sus acompañantes nacionales y extranjeros, pero no han frenado la voluntad del Gobierno que continúa adelante con dichas demandas penales²⁰⁵.

Ante este tipo de hechos, nos parece en definitiva, que el acompañamiento de Justicia y Paz a la comunidad se interpreta por parte del Estado, como si fuera “protección a milicianos”; las denuncias como si fueran complicidad con la insurgencia; las opiniones a favor de la autodeterminación de los pueblos, de la justicia social y de la defensa de los recursos naturales, como si fuera la imposición de una ideología insurgente.

Es evidente que estas declaraciones y denuncias (del poder militar y económico en alianza visualizable en la citada rueda de prensa) vierten una serie de acusaciones muy graves que ponen en peligro la vida de los integrantes de la comunidad y sus acompañantes, así como su proceso de resistencia frente al conflicto. Denuncias y acusaciones que involucran a altos funcionarios militares del Gobierno colombiano, así como a algunas empresas con intereses de explotación en la región, en campañas que no sólo restringen o entorpecen la labor de organizaciones de reputado prestigio nacional e internacional (Justicia y Paz, PBI, AENUR), en la defensa de los derechos humanos, sino que las señalan como testaferros colaboradoras de la guerrilla, respectivamente.

Es claro que Colombia está ante una estrategia de Estado que busca convertir a las víctimas en victimarios, manipular informaciones con la intencionalidad de preparar el camino a las represalias judiciales y armadas, mientras se preparan leyes de impunidad para los paramilitares y militares que han cometido delitos de Lesa Humanidad. Estas estrategias en las que se usa todo el poder del Estado para verter acusaciones sin pruebas, basadas en mentiras, criminalizan la labor de los organismos que luchan por el respeto a los derechos humanos y por tanto dificultan el camino a las soluciones dialogadas del conflicto armado. En el contexto de guerra que vive Colombia suenan a sentencia condenatoria antes de todo juicio e invalidan los caminos pacíficos que tratan de exigir justicia y reparación así como construir propuestas de resistencia civil en medio del conflicto armado. Pertenecen, en definitiva, a la ideología antiterrorista norteamericana, que ha convertido un lema secreto de inteligencia militar (“Quien no está conmigo está contra mí”) en proyecto “civilizatorio”.

Para terminar con este punto y como colofón no nos resistimos a la tentación de citar el propio Informe del Alto Comisionado en cuyo **apartado 61** se señala: El nuevo Gobierno encarnó el mandato de recuperación de la autoridad estatal en varias zonas del país. En el marco de su política de “seguridad democrática” se declaró el estado de conmoción interior (estado de excepción), bajo el cual se adoptaron disposiciones restrictivas de derechos y libertades fundamentales. El

²⁰⁴ Ibid.

²⁰⁵ Comisión Intereclesial de Justicia y Paz. Encuentro Internacional: **Alternativas a la impunidad y la Globalización**, Bogotá, 21 de septiembre de 2003. Página Web: <http://espanol.geocities.com/intereclesialjusticiaypaz>

Alto Comisionado reconoció las legítimas facultades del Estado para adoptar medidas y políticas en materia de seguridad y de orden público de manera compatible con los compromisos internacionales. No obstante, estos programas de acción en el campo militar y de seguridad, si no son complementados con políticas integrales, conllevan el riesgo de un debilitamiento de las instituciones civiles y de la desaparición de instituciones importantes en materia de protección y promoción de los derechos humanos, el recorte de sus funciones o el debilitamiento de sus mandatos. A esto se suma el riesgo de que esas políticas contribuyan a la estigmatización de la población civil, particularmente de grupos como los de defensores de derechos humanos, y atenten contra el principio de no involucrar a los civiles en el conflicto”.²⁰⁶

Nosotros, después de lo dicho aventuramos precisamente, que el Estado no “desconoce” por “impotencia”, “abandono” o “debilidad” esos aspectos (“sociales, históricos, económicos y políticos” del conflicto) sino que **toma la estrategia militar (y paramilitar) para implementar sus políticas sociales y económicas como lo ha venido haciendo históricamente**, sobre todo, tal como señalamos, a partir del contexto de la guerra fría.

Otras pruebas de esta afirmación son, por un lado, el proyecto de **Ley de alternatividad penal**, un proyecto de ley de iniciativa gubernamental, que ofrece redención total de penas para los grupos paramilitares en Colombia, incluyendo a los miembros de la cúpula de esas organizaciones delictivas implicados en crímenes de lesa humanidad, un millón de pesos como asignación mensual para que abandonen sus actividades criminales, y la garantía de que no serán procesados por delitos atroces. A las organizaciones guerrilleras en cambio, a las que califica de “criminales terroristas”, promete diezmarlas a sangre y fuego.

Por otro lado, el contenido de la denominada **“Orden Humanitaria 02”** (mayo 2002), que siguiendo instrucciones de la directiva presidencial de noviembre de 2001 (decreto 20-02), atiende exclusivamente lo militar y no responde a las demandas reales de las comunidades, quienes solicitan la presencia civil del Estado.

Por eso consideramos que es en el marco del conflicto económico, y de aquellos campos sociopolíticos donde se dirime la lucha por el territorio donde se evidencia más claramente la naturaleza integral de esa lucha, lucha basada en premisas como la imposición, la competitividad, el desarrollismo o la acumulación de poder político, militar, económico... en pocas manos, frente al modelo de las comunidades, que muestran una firme raigambre comunitaria y entienden el poder como el ejercicio de una autonomía o una autodeterminación concebida desde premisas jurídicas, territoriales y culturales.

En esa pugna cruel y cruenta, se constata que las que vienen perdiendo son las comunidades, tanto las que se declaran en resistencia como las que no lo hacen. Incluso podríamos añadir que en el caso del Chocó, como en los otros casos señalados, son las comunidades en resistencia las que hacen visible la guerra (y la necesidad de reglamentar los derechos colectivos y de los PUEBLOS). Si estas comunidades o pueblos “resistentes” no estuvieran ahí, luchando por el reconocimiento de sus derechos y propiedades, la recolonización del Bajo Atrato (o de otras áreas) sería a estas alturas

²⁰⁶ Véase la comunicación de la Alta Comisionada, Sra. Mary Robinson, de fecha 26 de agosto de 2002, que incluye preocupaciones vinculadas a la creación por el nuevo Gobierno de una red de informantes y al reclutamiento de campesinos. Informe del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos sobre la situación de los derechos humanos en Colombia. (24 de febrero de 2003), p. 19. <http://www.hchr.org.co/>

completa. Como señala el informe de las diócesis de la región, estas comunidades “son una piedra en el zapato”.²⁰⁷

Todos estos datos y consideraciones a cerca de la violencia, exclusión, pobreza, desigualdad y opresiones de toda índole que viven estas comunidades de desplazados organizados, nos llevan a concluir que efectivamente hay un gran interés en la tierra (y sus riquezas) pero muy poco interés en la tierra en sí (su equilibrio ecológico) y, lo que es más grave aún, en las poblaciones (culturas) que legítimamente habitan esos territorios. Quizá las responsabilidades no se puedan cuantificar de forma exacta, pero cuando atribuimos una gran parte de la responsabilidad al Estado es porque se trata del único actor del conflicto que está obligado por sus propias Leyes, Convenios y Tratados a proteger a todos sus ciudadanos, “*sin discriminación por razones económicas, sociales, políticas o culturales*”, así como a respetar y garantizar sus derechos.

Las responsabilidades en el terreno militar y económico que son cruciales en el conflicto, son más ubicuas o invisibles y tienen su fundamento en las políticas de Seguridad Nacional, las leyes de la propiedad privada y sus contratos, las normas del comercio internacional y los organismos que las sustentan (FMI, Banco Mundial, OMC) y la falta de políticas públicas que compensen las desigualdades, desequilibrios y atropellos de la mentalidad desarrollista, capitalista o neoliberal.

De este modo, las poblaciones desplazadas, víctimas de la violencia que hemos denominado “integral”, no obtienen reconocimiento histórico, jurídico, político, económico, social y cultural que las preserve frente a los ataques renovados de la “Globalización”.

En el plano jurídico, no por falta de instrumentos legales sino debido a la falta de voluntad de los Estados por respetar, proteger y garantizar los derechos que estas poblaciones tienen como **personas** “*universales e individuales*” como **indígenas** o “*minorías y grupos en desventaja social*” (“*discriminados y marginados*” según la Constitución colombiana), como **pueblos** supeditados a Estados y como **desplazados**.

En lo político se hace necesario un reconocimiento explícito de todos estos derechos que garantice la constitución de una autonomía compatible con la unidad del Estado, pero respetuosa con el modelo cultural de las comunidades. Creemos que esta autonomía de las comunidades reconocidas como pueblos con derecho a un territorio donde desarrollar y preservar su cultura y sus modos de vida, constituye la mejor vía de solución de los aspectos económicos, sociales y culturales del conflicto.

Nos preguntamos si sólo a través de una autonomía integral estas comunidades podrán hacer frente a la compleja situación de conflicto a su vez integral que las envuelve, pues, mientras tanto, como señala uno de los testimonios recogido en el libro que analizaremos a continuación: “La guerra sigue y es integral, quieren todo... entendemos que muchos no hayan regresado, que unos se hayan quedado como desplazados para mendigar, que otros se queden callados y hacerse al lado del poderoso, que otros incluso, quieran destruir nuestra resistencia, porque su alma la han envenenado los desplazadores, porque sus almas se han vendido ante la necesidad, eso lo entendemos y sabemos que los que quieren la tierra, lo están usando, por eso nos atacan de muchas formas, aún con demandas... nos quieren acabar por todo lado, los administradores locales,

²⁰⁷ “Los pueblos del Chocó son “una piedra en el zapato”, puesto que hablan de conservar, de no permitir la explotación irracional de sus recursos, de denunciar la violencia que se hace sobre ellos y sobre su territorio. Son pueblos que por su dignidad y su sentido ético (tanto indígenas como afrocolombianos) son un problema para los intereses de los grandes capitales que “quieren” invertir en la región”. *Situación de guerra y violencia en el departamento del Chocó, 1996-2002*, p. 79.

pero nosotros sabemos que esto es la guerra, que queremos vivir en dignidad, que eso no es que desplazan, que amenazan, vienen y matan y torturan, y luego a decirnos que llegó el progreso y que a sembrar palma y coca, y que así estamos bien... no nada de eso lo queremos ni lo esperamos, luchamos por dignidad, y ahora se inventan palabras: que somos guerrilleros, que nos van a invadir, que tenemos que concertar, pero eso no es así, la cosa es de justicia y de libertad, esas dos palabras son básicas en la autodeterminación y entonces, uno tiene que elegir, o está de lado de la muerte o de la vida digna. Nosotros de la vida digna. Y así, también los creyentes de nuestras comunidades, que llamamos religiosos, lo hacen desde la fe, aquí la palabra de Dios, es resistencia, es afirmación de la vida y del territorio".²⁰⁸

Nos impresiona este testimonio porque resume de modo excepcional el proceso que vive CAVIDA, su experiencia en la guerra (el desplazamiento), su resistencia y su lucha por un proyecto de vida (de retorno digno) basado en cinco principios (Verdad, Justicia, Libertad, Solidaridad, Fraternidad), es decir, su lucha por un Territorio de Vida, a pesar de la guerra, donde poder afirmar la Autodeterminación, la Vida y la Dignidad. Además nos regala la mejor definición que hemos encontrado para caracterizar ese NOSOTROS: "**NOSOTROS de la vida digna**", esa es la elección de CAVIDA.

Pese a la dignidad, todo este panorama de violencias, mentiras, incumplimientos, que acorralan ese NOSOTROS, nos hace albergar la inquietante sensación de que sin reformas "integrales", sin cambios de actitud entre quienes tienen una mayor responsabilidad (los *bélicos* Estados nacionales, los *invisibles* poderes económicos y los *inoperantes* organismos internacionales), tendremos que seguir constatando con preocupación la "pérdida de la comunidad como modo de vida por la desterritorialización y desruralización del mundo". Esta sensación seguirá siendo inquietante mientras las actitudes no cambien pues en la práctica, significa que para todos ellos los campesinos que poblaron la región en los años 60 y 70 constituyen el verdadero "enemigo interno" para la realización de sus planes, programas y proyectos. Las esperanzas en este sentido (la defensa de la comunidad como modo de vida) quedan en manos de la capacidad de resistencia de las comunidades (indígenas y afrocolombianas), de las estrategias de organización y desarrollo comunitario que les permitan lograr la autonomía según sus concepciones culturales, así como de las solidaridades o los apoyos (integrales) que logren convocar en esa lucha. Quizá si desaparecen en el futuro este tipo de culturas con arraigo territorial se diga algún día que aquel fue un proceso "natural" de desruralización o urbanización global. Tal vez lo que se olvide es que fue un proceso de abusos, robos, imposiciones que los sociólogos en el pasado denominaron "desterritorialización".

²⁰⁸ CAVIDA, *Somos tierra de esta tierra: Memorias de una resistencia civil*, Promovido por Diakonía Suecia, Pan para el mundo, Misereor y el Gobierno de las Islas Baleares, Cacarica, Chocó, Colombia, noviembre de 2002, p. 322.

IV. CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD EN LAS COMUNIDADES DE AUTODETERMINACIÓN , VIDA Y DIGNIDAD (CAVIDA).

1. INTRODUCCIÓN

2. LA CONFORMACIÓN DE LA IDENTIDAD AFROCOLOMBIANA.

3. LA CONFORMACIÓN DE LA IDENTIDAD DE CAVIDA A TRAVÉS DE LOS TESTIMONIOS

3.1. RECUERDO Y NOSTALGIA DE LA VIDA EN COMUNIDAD ANTES DEL DESPLAZAMIENTO.

3.1.1. Primera fase (1948-1974)

3.1.2. Segunda fase (1974-1984/85)

3.1.3. Tercera Fase (1984/85-1996/97)

3.2. EL DESPLAZAMIENTO: MIEDO E IDENTIDAD

3.2.1. Crónica de una muerte anunciada.

3.2.2. El bloqueo económico.

3.2.3. El terror

3.3. EL RETORNO: EL FORTALECIMIENTO DEL NOSOTROS.

3.3.1. Desestructuración de su identidad organizativa y nacimiento de otra.

3.3.2. Fortalecimiento de un nuevo NOSOTROS en el contexto de guerra. El NOSOTROS y el ELLOS.

3.3.2.1. Cómo se organizan.

3.3.2.2. Pliego de exigencias

3.3.2.3. La Comisión Mixta de Verificación.

3.3.3. Proyecto de Vida: la nueva identidad de CAVIDA.

3.3.4. El retorno: identificación del ELLOS en confrontación.

3.4. LA APERTURA DEL NOSOTROS AL MUNDO.

4. EN RELACIÓN CON LA CONSTRUCCIÓN SEMÁNTICA DE ESE "NOSOTROS".

1. INTRODUCCIÓN.

En el debate político contemporáneo la identidad cultural se enarbola en todas las regiones del mundo en la reivindicación y la lucha por los derechos políticos, económicos, sociales y culturales de las poblaciones históricamente excluidas y explotadas que buscan reconocimiento como pueblos. La identidad cultural está tan presente en tales contextos que a veces se menciona como una verdad original, algo que se da por sentado. “Según esto, la diferencia cultural sería la esencia misma de la identidad a partir de la cual se justificaría la etnicidad política, es decir, el acceso a derechos específicos y a la participación política. La trama sobre la que se sustenta la identidad hoy son los derechos que han tomado en la dinámica social contemporánea un carácter perentorio ante la ardua competencia por bienes escasos (tierra, empleo, vivienda o educación) en un contexto general de desregulación provocado por el avance del neoliberalismo económico y por la falta de compromiso del estado social de derecho con las poblaciones excluidas”²⁰⁹.

En este capítulo pretendemos rastrear el modo en que CAVIDA ha podido ir construyendo su identidad: primero desde un punto de vista histórico-antropológico, como población afrocolombiana, después como grupo en resistencia a partir del análisis o comentario de los testimonios y finalmente a través del análisis sintáctico de algunos aspectos de ese discurso, porque desde nuestro punto de vista esa “trama sobre la que se sustenta la identidad”, que según Micher Agier son los derechos, es cuando menos, engañosa, tal como señalamos al abordar el abismo que separa el marco legal de la realidad social en relación a los derechos integrales de estas poblaciones.

Debido a este enfoque un aspecto fundamental de nuestra tesis es el que se refiere a la construcción de las identidades que tienen una dimensión no sólo étnica o cultural (en un sentido estrecho), sino política, jurídica, económica, social, cultural y territorial. En el contexto de lucha que vive CAVIDA todas ellas se evidencian como interrelacionadas.

Consideramos que la construcción de la identidad tiene una función importantísima en la constitución de un grupo en resistencia. Por eso analizaremos primero desde un punto de vista histórico-antropológico la construcción de esa identidad en el contexto del Chocó, para abordar después el asunto desde el punto de vista de CAVIDA a través de sus testimonios, es decir, de la autoimagen que proyectan en su discurso.

Los antropólogos Nina de Friedemann y Jaime Arocha han llamado la atención sobre lo que denominan “invisibilización” de los negros (categoría acuñada por Friedemann) en la definición identitaria de la Nación colombiana. Los dos antropólogos colaboraron en la reforma constitucional de 1991 y en la elaboración del proyecto de la Ley 70 en 1993. Para ambos, la noción de “África” constituye un referente crucial para comprender la cultura afrocolombiana (el uso del término se debe a ellos) y sugieren que “la población africana en el Nuevo Mundo compartía algunos principios básicos, valores, formas de pensar que moldearon la manera como

²⁰⁹ Agier, Michel, **Identidad cultural, identidad ritual: una comparación entre Brasil y Colombia**, en “Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud”. Claudia Mosquera, Mauricio Pardo, Odile Hoffman (Editores), Icanh, Colciencias, 2002, p. 295.

desarrollaron nuevas formas culturales en las Américas²¹⁰. Estos antropólogos se basaron en el concepto de “orientación cognitiva” de Mintz y Price para vincular África y América, dando origen a lo que Arocha y Friedemann llamaron “*huellas de africanía*”.

Sin embargo, “para la población rural negra de la costa Pacífica de la Colombia actual, la idea de los orígenes africanos no forma parte, generalmente, de la memoria colectiva o de la tradición oral”²¹¹. Esta posición la ocupa la memoria de la esclavitud. Sólo a partir de la reforma constitucional de 1991 cobra fuerza esta identidad afrocolombiana sustentada antropológicamente y formulada en la Constitución por el interés del Estado en otorgar naturaleza jurídica a tierras de gran interés ecológico, geoestratégico y macro-económico.

2. LA CONFORMACIÓN DE LA IDENTIDAD AFROCOLOMBIANA.

A partir de la circunstancia histórica de la esclavitud, que es la condición originaria de estas poblaciones, el lugar político, social, económico y cultural que ocuparon las identidades ahora llamadas afrocolombianas fue siempre un lugar subalterno, explotado, excluido y reprimido, pero paralelamente fue siempre un lugar de resistencia y oposición al poder impuesto desde arriba y desde fuera.

Sólo a finales del siglo XVII los colonizadores españoles lograron la “pacificación” de los indígenas que poblaban el área del Chocó, lo cual permitió que esta región ya conocida por sus yacimientos de oro se convirtiera en avanzada para introducir esclavos, de forma masiva.

A finales del siglo XVII y comienzos del XVIII la bonanza aurífera fue grande y atrajo muchos tratantes que dinamizaron el comercio, motivo por el cual el contrabando del oro y mercaderías llevó a la corona española a cerrar el río Grande del Darién (Atrato) a dicha actividad. Como resultado de este cierre la economía de la región, se hundió durante el siglo XVIII en una profunda crisis económica que obligó a muchos dueños de minas a cerrar su explotación y propició el aumento de las manumisiones.

Durante todo el periodo colonial, los esclavizados africanos lucharon incansablemente por conseguir su libertad, lo cual demuestra que su actitud no fue meramente pasiva y sumisa sino que adoptó diversas estrategias de lucha. Las estrategias de fuerza se manifestaron a través del cimarronismo, los palenques, la rebeldía, sublevación o protesta. Las estrategias legales o pacíficas mediante la recompensa por servicios, la manumisión por gracia, la automanumisión (por compra) o el blanqueamiento.²¹²

Para la implementación de sus estrategias armadas los esclavos contaban con un territorio inexplorado, casi inaccesible e inhabitable para sus opresores, fundamentalmente en la zona del río Baudó. “El Baudó fue una zona que sirvió en

²¹⁰ Wade, Peter, **Construcciones de lo negro y de África en Colombia**, en “Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud”. Claudia Mosquera, Mauricio Pardo, Odile Hoffman (Editores), Icanh, Colciencias, 2002, p. 247.

²¹¹ Restrepo, Eduardo, **Afrocolombianos, antropología y proyecto de modernidad en Colombia**, en María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), “Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia”, Bogotá, Icanh, 1997, p. 302.

²¹² Mosquera, Sergio: **Los procesos de manumisión en las provincias del Chocó** en “Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud”. Claudia Mosquera, Mauricio Pardo, Odile Hoffman (Editores), Icanh, Colciencias, 2002, pp. 99-119.

los comienzos del siglo XVIII como refugio de negros, mulatos, libres e indios, huidos y cimarrones, quienes por más de medio siglo permanecieron *ocultos* y sin *policía*, razón por la que se les tildó de *arrochelados*. (...) En tiempos de la colonia, Nóvita era *el país del oro*, Citará era *el país del comercio* y Baudó era *el refugio y la ausencia del control*. (...) tejido a partir de las relaciones interétnicas entre negros e indios. (...) En términos étnicos, Nóvita era *el país negro*, Citará *el país indio*, y el Baudó *el país pardo y zambo*"²¹³.

Esta fuerte presencia negra en los ríos y montañas del Chocó muestra la antigüedad de su asentamiento en la zona e indica la capacidad de los descendientes afrocolombianos para "reinventarse la vida, a pesar de las políticas segregacionistas de la Corona y las prácticas de castigo de los amos y sus capitanes de cuadrilla. Tal forma de poblamiento explica también por qué en el Chocó las formas de resistencia pasan por otras instancias distintas de las de cimarronaje. Allí los negros eran la mayoría numérica y los *reales de minas* se concentraban en sitios controlables desde Quibdó y Nóvita, dejando por fuera una frontera abierta a donde huían los negros que conseguían la libertad por compra o aquellos que la usurpaban de sus amos. Por tanto, el patrón de resistencia del palenque, como sistema de agrupamiento en contraposición al modo de organización de las autoridades coloniales, debe ser interpretado teniendo en cuenta la disponibilidad que ofrecía *el monte bravo*, *el monte biche* y *el rastrojo* como espacios propicios para la vida clandestina sin *policía*".²¹⁴

Durante la segunda mitad del siglo XIX este área siguió siendo un lugar de refugio. Sin embargo, el sistema de propiedad colonial y las formas de ocupación del territorio dejaron problemas muy difíciles de solucionar para el Estado nacional emergente. "A pesar de la ley de manumisión de 1851, la mayor dificultad para los descendientes de los negros fue la recuperación de sus tierras, usurpadas por los terratenientes de otras regiones".²¹⁵

En el largo proceso de conformación de la Nación (durante los siglos XIX y XX) la diversidad étnica y cultural fue entendida como inmersa en un proceso irreversible y paradójico de mestizaje. "Aquí se deben tener en cuenta dos aspectos. Primero, la ideología nacionalista del mestizaje implica, supuestamente, la existencia de grupos que originaron una Nación mestiza compuesta de africanos, indígenas y europeos, y por eso se reafirma su existencia al mismo tiempo que prevé su eventual desaparición. Sin embargo, su total eliminación amenaza con robar a la Nación su autodefinición de mestiza: sin la presencia de los ingredientes originales, la continuidad del proceso de mestizaje pierde su sentido. Por eso la ideología del mestizaje implica una continuidad de mezclas, pero también una continua separación. Segundo, el énfasis constante en la diferencia racial es importante para la autodefinición de superioridad de las "élites" (más blancas, ricas, centrales, "civilizadas", modernas). Los negros y los indígenas son poblaciones identificadas no sólo como racialmente distintas, sino como pobres, marginales, vulgares y retrasadas"²¹⁶. Por eso se puede afirmar, que la "negritud" y por extensión lo "africano" no estuvieron ausentes en la conformación de

²¹³ Jiménez, Orian: **El Chocó: libertad y poblamiento 1750-1850**, en "Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud". Claudia Mosquera, Mauricio Pardo, Odile Hoffman (Editores), Icanh, Colciencias, 2002, pp. 125-126.

²¹⁴ Jiménez, Orian, *Ibid*, pp. 127-128.

²¹⁵ Jiménez, Orian, *Ibid*, p. 139.

²¹⁶ Wade, Peter. **Construcciones de lo negro y de África en Colombia**, en "Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud". Claudia Mosquera, Mauricio Pardo, Odile Hoffman (Editores), Icanh, Colciencias, 2002, p. 252.

las identidades actualmente denominadas “afrocolombianas”, sino que ocuparon roles específicos de subalternidad, exclusión y marginación que no pudieron ser soslayados por la ideología nacional del mestizaje.

“Después de un relativo y corto lapso de estabilización y autonomía, que duró aproximadamente 44 años a partir de 1852, los grupos afrocolombianos de la región del Pacífico sur desplegaron ingentes esfuerzos por el fortalecimiento de sus lazos parentales, instalando, tejiendo poblando y recreando la vida con la desnudez de sus manifestaciones culturales anidadas en playas marítimas, ríos, quebradas, esteros y demás vericuetos de la geografía costera (...). En este tránsito, estos grupos fueron sorprendidos por la puesta en marcha del proyecto de reconquista católica, derivado de la Constitución de 1886 y refrendado por el concordato un año después. (...) Salta a la vista que dicha reconquista significó un ejercicio de coerción sobre las prácticas cotidianas de la cultura popular negra, instaurador de un sistema de terror y, avanzado el tiempo, implicó el reordenamiento territorial en una lógica integracionista que concentró la población en las desembocaduras de los ríos al mar y en las cabeceras municipales. En suma, este proceso de recolonización eclesial, con la pugna política que vehiculizó por lo menos hasta los años de 1930, momento en que se intensifica la intervención del proyecto modernizador y de integración a la economía nacional e internacional, arrojó como resultado evidente el debilitamiento de las formas organizativas comunitarias. Estas fueron sorprendidas y –por qué no- asaltadas en pleno curso de fortalecimiento, dado el plan de exacerbación partidista que instrumentó las identidades locales, marítimas, fluviales, como factor de rivalidad, al tenor de los discursos religiosos reavivadores de santos y vírgenes patronales”²¹⁷.

Vemos así cómo durante los siglos XIX y XX van imbricándose, lucha por la libertad y lucha por el territorio en la conformación de la identidad de las poblaciones negras de la zona del Chocó para confluir finalmente en la identidad afrocolombiana reconocida en la Constitución de 1991 que propició la recuperación de una identidad africana ya emergente en otras latitudes: vease “black power” en EEUU o teorías de la africanidad tras la descolonización de África. Visibilidad que comienzan a reclamar para sí las poblaciones africanas en todo el mundo y que en Colombia alcanza su cauce de expresión a partir del reconocimiento constitucional de 1991.

Para entonces, la presencia negra en la zona vino a reforzarse desde los años 50 y 60 del siglo XX con la colonización agraria, que ya tratamos en el capítulo “El conflicto de las CAVIDA en el contexto del Chocó” y que ampliaremos en el apartado siguiente al analizar tal colonización a través de los testimonios de CAVIDA.

Durante este tiempo en que se consolida el poblamiento en la zona, las relaciones de solidaridad entre indios y negros se desarrollan como en el siglo anterior y aunque la promulgación de la nueva constitución y la ley 70 promoviera algunos pleitos de tierra entre ellos, la negociación del artículo 55 transitorio y de las titulaciones de tierra no hubieran sido posibles sin tal colaboración. Por esa ley el Estado adjudicará a las comunidades negras “*que han venido ocupando tierras baldías en zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico*”, (Artículo 1o.) “*la propiedad colectiva*

²¹⁷ Arboleda, Santiago, **Paisanajes, colonias y movilización social afrocolombiana en el suroccidente colombiano**, en “Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud”. Claudia Mosquera, Mauricio Pardo, Odile Hoffman (Editores), Icanh, Colciencias, 2002, pp. 400-401.

sobre las áreas (...) que vienen ocupando de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción” (Artículo 4o.).

Pero las reformas constitucionales tienen sus antecedentes en anteriores reglamentaciones desarrolladas por el Estado en la región del Pacífico colombiano: “Dadas sus condiciones ambientales y de biodiversidad, la región fue declarada por la Ley segunda de 1959 “zona de reserva forestal protectora” y los terrenos baldíos de la misma, destinados al ensanchamiento futuro de la economía nacional, lo cual redujo para las comunidades negras su acceso a la propiedad colectiva e individual de su territorio tradicional. En 1974, el Código Nacional de Recursos Naturales²¹⁸ señala que no podrían ser adjudicados los terrenos baldíos de las áreas de reserva forestal. La Ley de Refoma Agraria²¹⁹, mediante el mecanismo de sustracción de áreas de reserva forestal, estimuló la colonización de campesinos e inmigrantes, en casi la totalidad de los territorios del Urabá chocoano y de la zona costera del departamento del Chocó (...). De otro lado, en 1961 se abrió para las comunidades indígenas del Pacífico colombiano la posibilidad de ser reconocidas en el dominio colectivo pleno de sus tierras ancestrales mediante la constitución, ampliación y saneamiento de resguardos indígenas”.²²⁰

Estas contradicciones no las resuelve la constitución de 1991, al menos para el caso de las comunidades afrocolombianas porque como señala Carlos Rúa en el citado artículo: “A partir de 1991 se preserva el carácter ambiental del Pacífico colombiano, se reconoce que los territorios declarados como “zona protectora de bosques naturales” sean titulados a favor de las comunidades negras. No obstante, la política de Parques Nacionales Naturales no contempla la inclusión y titulación de éstos a favor de los afrocolombianos, como sí ocurre con las comunidades indígenas”.²²¹

Cuando entra en vigor la nueva Constitución, en la cuenca del Pacífico se habían constituido ya ocho Parques Nacionales Naturales (entre ellos el Parque Nacional de los Katios, junto al río Cacarica) y once Reservas Naturales especiales con fines diversos, que incluían “desde la seguridad y defensa nacional y la construcción de planes viales, hasta la investigación científica, con una extensión superior a las 346.200 hectáreas”.²²²

Desde la promulgación de la nueva Constitución en 1991 hasta la fecha, las comunidades indígenas y afrocolombianas han estado inmersas en lo que, sin duda alguna, es el período de mayor interrelación en todos los niveles entre ellas y con el Estado, en el marco de un proceso de reconocimiento de su identidad étnica, histórica y cultural que no alcanza su culminación con la excusa del conflicto armado interno que se vive en la región.

En este proceso estuvieron involucradas las comunidades indígenas y afrocolombianas, para quienes uno de sus principales retos era superar la estrecha delimitación planteada en el artículo transitorio AT 55, que les obligaba a demostrar que sus características étnicas, históricas y culturales correspondían a las exigencias de la ley.

²¹⁸ Artículo 209 del Decreto Ley 2811 de 1974 del Código Nacional de Recursos Naturales

²¹⁹ Ley 135 de 1961. Ley de la Reforma Agraria.

²²⁰ Rúa, Carlos, **Territorialidad ancestral y conflicto armado**, en “Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud”. Claudia Mosquera, Mauricio Pardo, Odile Hoffman (Editores), Icanh, Colciencias, 2002, pp. 565-566.

²²¹ Rúa, Carlos, *Ibid.*, p. 569.

²²² Rúa, Carlos, *Ibid.*, p. 567.

El AT 55 ordena la redacción de una ley específica –la Ley 70 de 1993– que será la primera región latinoamericana en reconocer derechos específicos a las poblaciones negras, definidas como “*El conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación campo-poblado, que revelan y conservan conciencia de identidad que las distingue de otros grupos étnicos*”. (Art. 2.5)

Así es como el concepto de “negritud” y por extensión de “África” van adquiriendo una importancia que histórica y culturalmente habían perdido durante el proceso de conformación del Estado Nación en base a la ideología del mestizaje. Con esta Constitución las comunidades afrocolombianas adquirieron la visibilidad que nunca antes habían tenido, debido al reconocimiento de la multiculturalidad y pluriétnicidad de la Nación hecho en la Constitución de 1991 y a la promulgación posterior de la Ley de “comunidades negras” (Ley 70 de 1993) que estableció el derecho a la titulación de tierras para grupos sociales rurales de la costa Pacífica del país, área en la que entre el 80 y 90 % de la población es negra. En este sentido coincidimos con la apreciación de Carlos Rúa que señala cómo la superposición normativa que rigen los diferentes territorios según su calificación ecológica no se acabó con la reforma constitucional, sino que es un proceso que culminó con ella. Es decir que la reforma constitucional se hizo, con la excusa de la preservación ecológica para regular la propiedad de aquellos territorios sobre los que el Estado comenzaba a tener un interés extractivo o geoestratégico.

Para Odile Hoffmann en el Pacífico colombiano, “la movilización social suscitada por la aplicación de la Ley 70 fue muy importante. A partir de 1991 nacieron las organizaciones de base (denominadas “organizaciones étnico-territoriales”) florecieron en todos los ríos del Pacífico y, poco a poco, se están convirtiendo en Consejos comunitarios²²³ o centran sus actividades alrededor de la titulación de territorios colectivos (...). Se podría hablar de unos procesos “emancipatorios”, es decir, políticos basados en las reivindicaciones étnicas y territoriales”²²⁴.

Esta doble dimensión de la Ley (territorial y étnica), que condicionará la identidad de la población afrocolombiana ligada a cuestiones étnicas y territoriales explica en parte algunas de sus lagunas y ambigüedades, pues habiendo sido diseñada teóricamente para toda la población negra de Colombia, la Ley excluye a la mayoría: los habitantes urbanos constituyen el 70% y los que viven fuera del Pacífico el 73% del total de población negra²²⁵.

“En efecto, las negociaciones para la titulación colectiva, basadas en nuevos registros de legitimidad para las poblaciones locales –principalmente el jurídico– implican la construcción de nuevas fuentes de autoridad. El recurso “territorio”, que antes no estaba sujeto a negociaciones colectivas sino individuales, se vuelve objeto de competencia y por lo tanto herramienta de poder dentro de las mismas poblaciones”²²⁶.

En este sentido nos ha interesado acercarnos al análisis de los derechos étnicos y territoriales no sólo porque son violados sistemáticamente, sino también porque ofrecen una fuente de resistencia y defensa, a pesar de que a primera vista parecieran no tener

²²³ Hasta la fecha se han formado en la región más de 160 Consejos Comunitarios

²²⁴ Hoffmann, Odile, **Conflictos territoriales y territorialidad negra**, en “Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud”. Claudia Mosquera, Mauricio Pardo, Odile Hoffman (Editores), Icanh, Colciencias, 2002, p. 354.

²²⁵ Hoffmann, Odile, **Ibid**, p. 354.

²²⁶ Hoffmann, Odile, **Ibid**, p. 360.

sentido en un contexto de guerra degradada en la que ni siquiera hay respeto por el derecho básico y fundamental de la vida. Este punto que abordamos ya en el capítulo sobre los derechos colectivos trataremos de ilustrarlo con los testimonios de CAVIDA, para demostrar cómo el desplazamiento en situación de crisis, alimenta de nuevo el discurso de las identidades y este a su vez, aporta elementos para afrontar el desplazamiento y para la reconstrucción de nuevas formas políticas y de convivencia pacífica. De ahí el interés por argumentar que la identidad no es algo dado, sino que está por construir.

El desplazamiento afecta esos derechos en dos ejes fundamentales: el territorial y el cultural identitario. La importancia del territorio para los grupos étnicos queda reflejado en los propios Principios Rectores de los Desplazamientos Internos, formulados por Naciones Unidas. Estos Principios no son de obligado cumplimiento para los Estados pero sirven de orientación para el tratamiento a la población desplazada²²⁷. Pero la desterritorialización no es la única violación en el ámbito étnico. El desarraigo no sólo se limita al “territorio geográfico”, como lo menciona Bello²²⁸, sino que también implica la pérdida del “territorio de vida”, como veremos, estrechamente vinculado al anterior. “Es así como las identidades étnico-culturales, que según la Ley 70 tienen que ser protegidas, al estar aún en proceso de formación, sufren una nueva transición marcada por los efectos del desplazamiento que ubica a las comunidades negras en una marginalidad que no les es extraña”²²⁹.

Además, en el principio rector 6.2.a. también se prohíben los desplazamientos “basados en políticas de apartheid, “limpieza étnica” o prácticas similares cuyo objeto o cuyo resultado sea la alteración de la composición étnica, religiosa o racial de la población afectada”.

Este principio llama la atención sobre los efectos de carácter étnico del desplazamiento en su peor manifestación: un posible genocidio.

De hecho, la región Pacífica no revestía en el momento de la reforma constitucional (1991) la relevancia geopolítica y económica que en la actualidad sirve de acicate a la guerra. Estos intereses y los de los megaproyectos derivados de ella, representan hoy paradójicamente la violación de los derechos reconocidos en la Constitución y explican la generalización del terror como instrumento político manifiesto en el desplazamiento masivo y los asesinatos políticos que afectan a las comunidades afrocolombianas de la zona y por supuesto también a las Comunidades de Autodeterminación, Vida y Dignidad (CAVIDA).

“Por tanto, no es coincidencia que en diciembre de 1996, pocos días después de que se anunciara el interés gubernamental de reactivar el proyecto de construir un nuevo canal interoceánico alternativo al de Panamá, ocurriera una gigantesca ofensiva por aire, agua y tierra, realizada conjuntamente por el

²²⁷ Principio Rector N° 9: “Los Estados tienen la obligación específica de tomar medidas de protección contra los desplazamientos de pueblos indígenas, mineras, campesinos, pastores y otros grupos que tienen una dependencia especial de su tierra o un apego particular a la misma”.

²²⁸ Bello, Martha Nubia, **Narrativas alternativas: rutas para reconstruir la identidad**, en Martha Nubia Bello, Elena Martín Cardinal y Fernando Giovanni Arias, “Efectos psicosociales y culturales del desplazamiento”, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1999, pp. 142-164.

²²⁹ Wouters, Mieke, **Comunidades negras, derechos étnicos y desplazamiento**, en “Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud”. Claudia Mosquera, Mauricio Pardo, Odile Hoffman (Editores), Icanh, Colciencias, 2002, p. 373.

Ejército y los paramilitares en Riosucio”²³⁰ (Operación Génesis), causando uno de los desplazamientos más masivos del país.

Es en este contexto es en el que adquiere enjundia teórica el concepto de “huellas de africanía” para establecer los cambios y continuidades étnicas, históricas y culturales de la población afrocolombiana:

“La continuidad puede existir, primero, en la persistencia de una huella africana específica en la cultura de los afrocolombianos, como es el caso del entierro de la placenta debajo de un árbol. Aquí el cambio se concebiría en términos de la simple desaparición de la huella en cuestión. En segundo lugar, la continuidad puede existir en ciertas orientaciones cognitivas o principios culturales subyacentes derivados de “África”-y que adquirieron forma en el proceso temprano de creolización en los puertos esclavistas de África, en las naves y en las nacientes sociedades esclavistas del Nuevo Mundo que moldearon y estructuraron el desarrollo continuo de patrones culturales en las Américas; aquí el cambio está esencialmente ligado a la manera como ocurre la continuidad: un principio básico cultural -por ejemplo, una idea estética que hace agradable a un diseño por su forma y color- puede pasar a través de generaciones, de prácticas cotidianas, y podría influir en diversas esferas de actividades como el diseño de casas, la agricultura y la elaboración de telas. Las dos formas de continuidad se incorporan al concepto “huellas de africanía” y ambas apuntan a las continuidades con “África”. Sin embargo, el interés excesivo por estas formas de continuidad puede llevar a no ver que los afrocolombianos han creado nuevas formas de cultura utilizando elementos particulares y principios culturales de diferentes fuentes”²³¹.

Sin negar o minimizar los componentes étnicos de la identidad afrocolombiana actual lo que queremos destacar es que estas identidades culturales están en constante evolución y transformación, condicionadas por elementos externos como la promulgación de leyes (Constitución y Ley 70, pero también las leyes de Reforma Agraria y de Recursos Naturales que se le superponen) y las dinámicas del conflicto armado: lucha por el territorio, desplazamiento, lucha por el retorno, la autonomía y la justicia. Una característica clave de este proceso de autoidentificación, que como todos es también discursivo, son las relaciones de dominación cultural y la ideología nacionalista del blanqueamiento, según las cuales la cultura negra es “inferior” y “atrasada”. En definitiva, estas categorías de lo “africano” y lo “negro” “han sido elaboradas discursivamente en forma compleja, y no podemos separar fácilmente los africanismos “tal como son” de la forma como la gente percibe y habla de la *negritud* y *África*”²³².

Esta memoria de lo africano y lo negro, sólo aparece en los testimonios de CAVIDA a partir del desplazamiento masivo de 1997: “Nosotros no sabíamos muchas cosas de sus tierras”²³³. Con el desplazamiento entendimos que pasó

²³⁰ Rosero, Carlos. **Los afrodescendientes y el conflicto armado en Colombia: la insistencia en lo propio como alternativa**, en “Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud”. Claudia Mosquera, Mauricio Pardo, Odile Hoffman (Editores), Icanh, Colciencias, 2002, p. 549.

²³¹ Wade, Peter, **Construcciones de lo negro y de África en Colombia**, en “Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud”. Claudia Mosquera, Mauricio Pardo, Odile Hoffman (Editores), Icanh, Colciencias, 2002, pp. 249-250.

²³² Wade, Peter, *Ibid*, pp. 250-251.

²³³ Destacamos el uso del posesivo “sus” para referirse a lo nuestro. No se conoce el origen de este modismo, puede ser parte de la memoria de la resistencia vivida en la esclavitud o de otras expresiones nacidas de los intercambios culturales.

desde el 74 con el desplazamiento del Parque de los Katíos, entendimos porque venían por muestras de plantas, entendimos porque los militares han dicho que esto es zona estratégica, entendimos el rostro de la muerte, empezamos a hablar de la violencia. Nosotros los negros empezamos a recordar nuestro origen africano, el tráfico de nuestro cuerpo y de nuestra fuerza, la negación de nuestra alma y de nuestro pensamiento, de la resistencia. Los colonos empezamos a hacer memoria, del 48, cuando mataron a Gaitán, de las luchas entre liberales y conservadores, de los pájaros y los chulavitas. Las familias indígenas de nuestro proceso entonces hablaron de hace 510 años, y así hemos encontrado que nuestra historias se unen, esa es la memoria”²³⁴.

Llegamos así al punto que consideramos de confluencia entre las dinámicas de carácter general de la población afrocolombiana del Pacífico y las dinámicas concretas del caso que nos ocupa (CAVIDA).

En el apartado que sigue vamos a tratar de reconstruir el proceso de conformación de la identidad de CAVIDA, a través de los testimonios recogidos en “Somos tierra de esta tierra. Memoria de una resistencia civil”.

3. LA CONFORMACIÓN DE LA IDENTIDAD DE CAVIDA A TRAVÉS DE LOS TESTIMONIOS.

Partiendo de la idea ya expuesta de que las identidades se hallan en construcción permanente y son fundamentalmente discursivas, consideramos que el mejor modo de rastrear el proceso de conformación de la identidad de CAVIDA, en su contexto de guerra son los testimonios recogidos en “Somos Tierra de esta Tierra. Memorias de una resistencia civil”, donde se “escuchan” las voces (son transcripciones de grabaciones magnetofónicas) de los hombres, mujeres, jóvenes, ancianos/as, niños/as integrados en el proceso de Comunidades de Autodeterminación, Vida y Dignidad (CAVIDA) de la cuenca del Cacarica en el Chocó, Colombia.

Aunque la caractericemos como un “NOSOTROS” esta identidad no es sólo colectiva, sino que acoge y manifiesta además identidades individuales, conflictivas, contradictorias, en evolución. No es un NOSOTROS monolítico y sin fisuras, sino complejo, permeable y en constante transformación.

Para el análisis, en el que trataremos de rastrear las diferentes manifestaciones o expresiones del NOSOTROS y el modo en que se ha construido en relación con el exterior, escogemos cinco momentos de su historia reciente, con el hecho central y traumático del desplazamiento como eje:

1. **Recuerdo y nostalgia de la vida en comunidad antes del desplazamiento.**
 2. **El desplazamiento: miedo e identidad.**
 3. **El Retorno: el fortalecimiento del NOSOTROS.**
 - 3.1. Desestructuración de su identidad organizativa y nacimiento de otra.
 - 3.2. Fortalecimiento de un nuevo NOSOTROS en el contexto de guerra.
- El NOSOTROS y el ELLOS.

²³⁴ CAVIDA, *Somos tierra de esta tierra: Memorias de una resistencia civil*, Promovido por Diakonia Suecia, Pan para el mundo, Misereor y el Gobierno de las Islas Baleares, Cacarica, Chocó, Colombia, noviembre de 2002. p. 13.

- 3.2.1. Cómo se organizan.
- 3.2.2. Pliego de exigencias
- 3.2.3. La Comisión Mixta de Verificación.
- 3.3. Proyecto de Vida: la nueva identidad de CAVIDA.
- 3.4. El retorno: identificación del ELLOS en confrontación.

4. La apertura del NOSOTROS al mundo.

En este repaso trataremos de observar cuáles son los aspectos fundamentales que según los testimonios, conforman ese NOSOTROS. Un NOSOTROS que no es excluyente, sino que se identifica con otros oprimidos (desplazados o comunidades en resistencia) y quienes les apoyan (personas, organismos y ONG's nacionales e internacionales).

Como señalamos en otro capítulo, estas voces recopiladas anónimamente (por razones de seguridad) y en orden cronológico, (por razones de claridad expositiva) en el libro citado, recogen la historia de estas personas desde el poblamiento de la cuenca del Cacarica (a partir del año 1948) hasta el momento de la edición del libro, en noviembre de 2002.

En este apartado vamos a analizar exclusivamente aquellos testimonios que pueden esclarecer mejor el modo en que estas personas han construido su identidad con elementos propios y ajenos hasta el fortalecimiento de un NOSOTROS cuya MEMORIA COLECTIVA es la que reivindican a través precisamente de la elaboración de este libro donde se recogen sus voces.

Pretendemos explorar por tanto la construcción de ese NOSOTROS, a partir de una serie de inquietudes:

- 1) ¿Cómo se va construyendo ese NOSOTROS en resistencia, inmerso en un conflicto integral, con casi todo en contra?;
- 2) ¿cómo se va pasando de una dimensión pragmática (sobrevivencia y retorno al territorio basado en la exigencia de los ddhh, los DESC, el DIH, la Ley 70/93) a dimensiones político-culturales (como la autonomía o la autodeterminación) que rebasan la dimensión formal del derecho?; y, en relación con esto,
- 3) ¿cómo va ampliándose a través de esa lucha su horizonte identitario hasta "tomar conciencia del mundo"?;
- 4) ¿cómo se traduce esta construcción en la vida práctica o en la organización de la vida comunitaria cotidiana?.

3.1. RECUERDO Y NOSTALGIA DE LA VIDA EN COMUNIDAD ANTES DEL DESPLAZAMIENTO.

Los testimonios de CAVIDA, editados en noviembre de 2002, comienzan el relato de su memoria con la colonización agraria de los territorios sobre los que han conquistado la propiedad colectiva. Recordemos que en diciembre de 2000 se entregó el título al Consejo Mayor de la cuenca del Cacarica en el marco del cumplimiento de la Ley 70, y recordemos también que hasta el momento sólo se les han asignado 24 hectáreas, las que corresponden a los lugares de asentamiento: "Nueva Vida" y "Esperanza en Dios".

Como ya vimos al analizar la colonización agraria en el capítulo correspondiente (ver "El conflicto de las CAVIDA en el contexto del Chocó"), algunos testimonios relacionan el primer desplazamiento, el que les llevó a realizar la colonización agraria

con el desplazamiento masivo y forzado en febrero de 1997 que les obligó a refugiarse en Turbo (Antioquia), Bocas del Atrato (Chocó) y Bahía Cupica (Costa Pacífica). Son plenamente conscientes de que tienen que volver a desplazarse por causas de la violencia y por eso relacionan ambos desplazamientos.

A partir de los testimonios podemos identificar tres fases fundamentales en el proceso de colonización agraria de la cuenca del Cacarica:

3.1.1. Primera fase (1948-1974)

En esta fase se establecen los primeros asentamientos en la zona. Primero se realizan exploraciones de avanzada organizadas en misiones o comisiones para reconocer los terrenos más propicios para el cultivo y después se asienta la familia o el grupo de familias. Frecuentemente estos grupos de avanzada realizan los primeros cultivos y después una familia o un grupo de familias se trasladan a la zona, fomentando la llegada de otras:

“Yo recuerdo que en 1948 llegaron a Bijao-Cacarica el Cholo Sarbelio y la india Rosita con su familia. En 1944, por la ambición de la tierra fértil de la Quebrada Cristales, afluente del río Cacarica, habían llegado con sus familias Davis Machado, Elacio Cocio, Eliseo Salas, Ascensión Valencia, Chalá, Andrés Valoyes y Ramón Vergara. Todos provenían del Darién. Los primeros que entraron por aquí a fundar el pueblo le pusieron Bijao porque las casas las hicieron con unas hojas que se llaman así. No sé de dónde proviene el nombre del Cacarica pero la gente se acostumbró a decir Cacarica y, ahora, para el retorno ha quedado como Cacarica” (CAVIDA, Ibid, p. 28)

Como puede observarse en este testimonio (en casi todos los que rememoran los inicios de la colonización agraria), no parece haber rastro del NOSOTROS, al menos en términos de PUEBLO AFROCOLOMBIANO. La colonización agraria se describe como una avanzada de personas y familias (no sólo afrocolombianas) que llegan de otras tierras para habitar y cultivar estos baldíos. Familias y personas que se apoyan entre sí, pero que inicialmente, todavía no forman comunidad.

Hay varios testimonios que rememoran el proceso en función de personas concretas, como si el “motor” de la colonización agraria hubieran sido colonos pioneros que promovieron activamente el poblamiento, es decir, como un proceso estimulado por la necesidad y promovido por las personas más dinámicas:

“El río Lara era un caño perdido entre la selva: unas veces aparecía con caudal y en otros momentos se perdía. Entraron los señores Heraclio Mosquera, Erasmo Roa y Salvelio Palacio, miraron las tierras, les parecieron muy buenas y empezaron a pensar cómo sembrar algunos productos. Del Baudó llegó un señor Manuel Higinio Palacios que antes de salir le dijo a su familia: <<Me voy para el Bajo Atrato a buscar tierras sin hombres para hombres sin tierra>>. Bajó el río en la lancha García Medina y llegó a La Honda en 1961. Allí se encontró con el señor Heraclio Mosquera y entraron en conversaciones sobre la necesidad de tierra. Heraclio le dijo <<Si tierra busca, tierra le voy a mostrar>>. Lo condujo hacia el caño y por tener un pez llamado Raya, lo bautizaron río La Raya. A Palacios le gustó tanto que dijo: <<Voy al Baudó a buscar veinte familias para colonizar y poblar este caño>> y, pensando en volver, dejó sembrado plátano de semilla que consiguió en La Honda. Cuando llegó a Baudó le comentó a su gente y a los indios que había encontrado un lugar con muchos animales y pescado. A ellos les gustó la propuesta y respondieron: <<Maestro, nosotros nos vamos con usted>>.

Cuando regresó, ubicó a los indios en la parte ribereña del río y a los libres les dijo que hicieran las casas en un solo sitio" (Ibid, p. 29).

Otro hablante (el hermano de Heclio Mosquera) ratifica este diálogo que es mencionado por varios testimonios: "Al fin llegamos y salimos a La Honda, pero a los ocho días la empresa Maceras del Atrato vino buscando trabajadores. Ahí vimos el hambre que había y entonces me fui a Turbo por el fracaso. Allá fue un señor Manuel Higinio Palacios, de Golú, que estaba buscando tierras pues lo habían comisionado de Baudó para venirse a trabajar por aquí. Él le dijo a mi hermano: <<Ajá, si tierras viene buscando, yo lo llevo donde hay tierras>>. Y echaron para acá. Cuando llegó acá, el viejo hasta se iba a enloquecer porque dijo <<No, pues estas son las tierras que ando buscando yo>>" (Ibid, p. 30).

Este diálogo recordado en diversos testimonios nos muestra una concepción familiar o parental de las relaciones interpersonales y sobre todo de la organización inicial del nuevo territorio. Organización que no excluye a las familias indígenas ni a los mestizos. "Antes habían entrado muchos cordobeses desplazados del Urabá, cordobeses y antioqueños, a los que los ganaderos habían comprado las tierritas. Nosotros les ubicamos porque el negro siempre es solidario con toda persona que quiere trabajar. Salíamos con ellos y les decíamos: <<Vea, esta tierra está sola, por aquí no hay nadie vecino>>". (Ibid, p. 43).

Lo primero es, pues, el cultivo de un pedazo de tierra que asegure la supervivencia familiar, aunque en solidaridad constante con otras familias, pues el aislamiento del territorio y la dureza de los trabajos iniciales así lo aconsejaban ya tradicionalmente.

Poco a poco, van levantándose los caseríos en la línea del río Cacarica, desde desembocadura en el Atrato hasta el nacimiento. Con el tiempo, y a medida que los territorios se van poblando consiguen organizarse en corregimientos a través de Juntas comunales. "La gente consiguió tierra en Perancho y se fue poblando primeramente, unos señores Pablo y Daniel Mosquera que están aquí. Esos tipos de apellido Mosquera eran la base fundamental de ese sitio porque ellos fueron a Riosucio y consiguieron sus maestros departamentales, que era otra cosa. En El Llano era la cabecera del corregimiento porque estaba habitado por un poco de gente. Cuando se fundó esa vaina, el corregimiento de El Llano, principió a haber gente acá en La Virginia, que también comenzó a coger fuercita para bajarlo a corregimiento. Al fin ellos se pusieron en contacto porque hasta que ellos no dieran el visto bueno, no lo bajaban. Y así se bautizó el corregimiento de Perancho en La Virginia". (Ibid, p. 32).

En conclusión, en esta fase de la colonización agraria, la identidad que nos describen los miembros de CAVIDA, es una identidad más familiar o parental que comunitaria, puesto que aún no se había logrado establecer una relación con la tierra en términos de territorio, tampoco había hecho acto de presencia la guerra, y las necesidades eran otras. En esta fase, las identidades de origen (principalmente el Baudó y otras regiones o departamentos diferentes al Chocó como Córdoba y Urabá), todavía no habían conformado una identidad comunitaria nueva.

3.1.2.Segunda fase (1974-1984/85)

Como vimos más arriba, en 1974, el Código Nacional de Recursos Naturales señala que no podrían ser adjudicados los terrenos baldíos de las áreas de reserva forestal. En el curso de esta colonización agraria, algunas familias cultivaron tierras que fueron integradas en el Parque Nacional de los Katios.

"Cacarica es una zona que hoy colinda con el Parque Nacional de los Katios. Cuando nosotros entramos a la región de Peranchito en el parque ya existía ese personal, pero el Inderena los sacó, no voluntariamente sino involuntariamente, porque ellos no querían salirse. Con la sacada de la gente, el Inderena nos cerró el camino pues prohibió que los colonos utilizaran la ruta que venía desde Cacarica hasta La Loma. Tuvo que sacarse todo el ganado que había en esa región. La zona que hoy es Parque quedó sin nada. El Inderena también se opuso a que se abriera el canal del Cacarica, porque ellos pensaban que si se abría, la colonización era mayor. Su objetivo era ampliar el Parque" (Ibid, p. 39).

Son estas las primeras señales que indican a la población que el gobierno tiene otros planes para la región, en los que los colonos no encajan. Pero ésta es una época en la que todavía hay tierras baldías y la tensión puede liberarse con la búsqueda de otro pedazo de tierra.

"Los rumores sobre el parque comenzaron desde 1973 y hasta mediados de 1974, cuando llegó una comisión a hablar con la gente. Algunos decíamos <<Vendemos>>. Otros que no, pues donde uno está posesionado ya le da como duro. Pero las cosas del gobierno son así. Donde uno puede levantar cualquier cosa que está estorbando. Y allí, verdad, llegó el momento en que sacaron a todo el mundo o le pintaron el billetico y cual más fue saliendo. Yo, al sentirme engañado, me quedé. No le voy a decir que fueron a sacar a nadie a la brava, porque a mí nadie me obligó. Yo me quedé tres años después de eso. Pero como los caminos se taparon y los puentes comenzaron a caerse, ya me era muy duro administrar eso solo (...)" (Ibid, pp. 40-41).

Esta es otra experiencia de desplazamiento "semiforzado", que se interpreta, después, en relación con el desplazamiento masivo y forzado de 1997 ("Operación Génesis"). Es su primera experiencia de engaño con el gobierno y tal vez por eso establecen la relación después del último desplazamiento:

"En 1975 se da un desplazamiento aparentemente voluntario porque ofrecen recursos y comprar el territorio. Inicialmente ofrecen pagarlo en dólares y bien pago. Hacen el avalúo, demoran un año para volver y, cuando entran, entran con pesos colombianos pagando una miseria por las mejoras. El precio no era justo con el trabajo que tenía cada campesino en esa área. Nos preguntábamos a dónde ir después de salir de allí y muchos decíamos que iríamos al lado derecho del río Cacarica. Nos dijeron que, tarde que temprano, de esas tierras también tendríamos que salir porque también las irían a convertir en parque (...)" (Ibid, p. 41).

A través de este testimonio podemos observar la contradictoria posición del Estado colombiano que, por un lado, promueve la colonización de tierras baldías (Reforma agraria Ley 135 de 1961) y *el reconocimiento del dominio efectivo pleno de los territorios ancestrales mediante la constitución de reservas indígenas sobre las tierras baldías* (Artículo 94 de la Ley 135) y, por otro, ejerce una presión sobre los colonos con el proyecto (entendido por estos como amenaza de desalojo) de dar prioridad a los territorios catalogados bajo la fórmula de Parque Nacional o Reserva Natural especial, pues como ya señalamos citando a Carlos Rúa, la Constitución de 1991 no contempla la inclusión y titulación de Parques Nacionales Naturales a favor de los afrocolombianos, como lo hace para las comunidades indígenas.

"Yo pienso que esa fue una de las trampas del desplazamiento. Porque como nosotros nos paramos y dijimos: <<No vendemos. Cuando vengan a negociar pedimos tanto por su finca>>, ellos dijeron que teníamos que salir.

Entonces el que iba a investigar decía que a los que salieran a los lados de acá, de Cacarica, con el tiempo nos desplazaban otra vez" (Ibid, p. 42).

¿Se insinúa aquí la creación de un NOSOTROS, por defensa de lo propio en oposición a ese ELLOS que les insta a abandonar el Parque y que les anuncia la futura disputa de esos territorios?. En cualquier caso, esta conciencia es reforzada por la situación presente, cuando se ratifica el "rumor/amenaza" del anunciado desplazamiento.

Pero además de cómo augurio de futuros problemas, esta época es recordada sobre todo, como la consolidación de un proceso de poblamiento y organización de las comunidades hasta lograr su conformación como corregimientos reconocidos por el municipio de Riosucio. Durante esos años se van asentando más y más familias en los caños, primero formando comunidades y después corregimientos en las que estas se agrupan con el fin de conseguir maestro a través del municipio de Riosucio.

"En 1974 los padres de familia construyeron la primera escuela. La comunidad fue creciendo y en 1977 se eligió como sede de la comunidad el corregimiento de Peranchito. Se organizó junta de acción comunal, comité de deportes, asociación de padres de familia y comité de mujeres. Para el trabajo se hacían mingas y convites y mano cambiada; en lo cultural, bailes con chirimías o sexteto, velorios, novenas, gualí, alumbramientos. Se sembraba maíz, yuca, plátano, cepa, arroz, caña; se criaban animales, se practicaba la pesca, la caza; se fabricaban champas, pilones y canaletes" (Ibid, p. 34).

Esta fue la estrategia de incorporación de las comunidades a los corregimientos municipales, podríamos decir, su primera estrategia de reconocimiento social y político que fracasa por la escasa ayuda que aporta el Estado a través de su poder local que es el municipio. Se podría decir que las comunidades, desde sus inicios organizativos, vislumbran el esfuerzo "extra" que deben hacer si quieren tener educación, salud, actividades culturales o deportivas.

"Se hizo una escuela con los padres de familia porque como no teníamos reconocimiento del municipio la gente comenzó a aportar (...). "(...) Cuando ya estábamos organizados pensamos en el magisterio. Pero, ¿cómo inventar?. Teníamos que ir a Riosucio a hablar con el alcalde para que nos nombrara maestro. No obstante eso, la gente se reunió. Nos reuníamos por la tarde allí y organizamos conseguir un muchacho que el papá lo hizo estudiar en Quibdó. El muchacho estaba bastante adelantado, se vino para acá y entonces ya nos pusimos a organizar para que nos trabajara de maestro pagándole su mensualidad. Cuando ya estaba trabajando, me llamó a mí y a otro muchacho y dijo: <<Bueno, Julio Ernesto, vamos a nombrar esta vaina un corregimiento>>. Ya había más o menos treinta familias, gente del Baudó y, viendo que había que organizar el corregimiento, hubo una comisión a Riosucio (...)" (Ibid, p. 60).

"Nos fuimos organizando poco a poco. Formamos comités de trabajo, de jóvenes, de mujeres, y la junta de acción comunal. Las mujeres tuvieron sus propios negocios comunitarios. En el comité de mujeres nos organizamos colocando una cuota de mil pesos hasta que reunimos para construir un centro de salud. Si alguien se enfermaba se le prestaba la plata hasta que tuviera cómo, y nos devolvía. Hubo mucha organización básica. Ya en los setenta había de todo: liberales, conservadores, sin partido, del partido comunista, gaitanistas, de la UNO, de la UP. Eso se respetaba; cada quien con sus ideas. Lo importante era la comunidad". (Ibid, p. 64).

Podríamos decir que las comunidades fueron elaborando su propio modelo de ocupación y ordenamiento territorial a partir de una concepción cultural, basada en un conjunto de normas y formas organizativas que la población fue creando para regular las relaciones sociales (educación, salud), económicas (cooperativas de mujeres, comercialización y transporte de productos), políticas (reconocimiento por parte del municipio) y culturales. Además a través de todas estas actividades comunales, culturales (fiestas, bailes, velorios, alumbramientos, costumbres...), laborales (agricultura, ganadería, pesca, caza, construcción...), los habitantes de la zona van estableciendo una relación integral con el territorio o, dicho de otro modo, toma expresiones materiales y simbólicas esa identificación con el territorio. Identificación que alcanzará su culminación tras la "Operación Génesis", al sentir a partir de entonces dicho territorio como pérdida (desplazamiento), o como promesa todavía no cumplida (retorno digno). Incluso, nos atreveríamos a señalar que a partir de la colonización de territorios baldíos y, a través del encuentro solidario con indígenas y mestizos es como fueron creando esa "pluriétnicidad" y "multiculturalidad" que consagra después la Constitución de 1991 y que les permite más tarde legalizar la propiedad colectiva, pero en un momento (diciembre 2000) en que la situación de guerra que vive el territorio le resta validez a la propiedad colectiva que se pretendía reconocer. El desalojo "semiforzado" del Parque Nacional Katios, junto, como veremos, a la explotación de madera por las compañías Maderas del Atrato y Maderas del Darién, comienzan a producir en esta época un impacto medioambiental y migratorio que prefigura el escenario de reestructuración integral que traerá la llamada "Operación Génesis". Esta operación, por la experiencia vivida, quedará vinculada a la presencia paramilitar y "su proyecto", y por tanto, generará la defensa de lo propio frente a la indiscriminada explotación ajena y la lucha por los derechos contra un Estado que sólo se personó en la zona por medio de la guerra.

3.1.3. Tercera Fase (1984/85-1996/97)

La organización espacial y comunitaria de los 23 caseríos (Balsagira, Balsita, Bocachica, Bendito Bocachico, Bogotá, Bocas del Limón Peranchito, Quebrada Bonita, Quebrada del Medio, La Honda, las Mercedes Barranquilla, La Virginia, Perancho, Las Pajas, Montañita Cirilo, Puente América, Puerto Berlín, Puerto nuevo, San Higinio, San José de Balsa, Santa Lucía, Teguerre Medio, Varsovia, Vijao Cacarica y Villa Hermosa la Raya), que se consolida en estos años, queda refrendada social y políticamente al conseguir personería jurídica algunos corregimientos, sobre todo a partir de los años 1984-1985, cuando la mayoría logran acuerdos con la alcaldía de Riosucio para tener maestro en las escuelas (*y culminará con la constitución el Consejo Comunitario de la Cuenca del Río Cacarica*).

"En 1980 esto ya estaba poblado. A la junta de acción comunal le sacamos personería jurídica; teníamos la asociación de padres de familia, promotora y profesores, uno pago por la comunidad y otro por el municipio, en los veintitrés caseríos. De salud teníamos todo eso. Cuando hacíamos censo de niños los llevábamos a la cabecera del municipio y antes de noviembre tenían que llevar todos los datos. Yo trabajé de inspector más de cuatro años hasta que se presentaron los problemas de la guerra y fue cuando nos sacaron de allí. Antes no había problemas graves. Se vivía muy bien: pobres, felices, marginados, organizados. Lo importante era sacar al pueblo adelante". (Ibid, p. 64).

Es pertinente señalar aquí que el empleo del “yo” surge con más frecuencia en el discurso de los hablantes al recordar la época en que todavía no se había iniciado el proceso de resistencia que se enuncia desde el NOSOTROS

Las carencias en salud y educación y los problemas comunes, como el taponamiento de los caños, van consolidando las organizaciones comunitarias: “Cuando Maderas del Atrato entró en la zona de Peranchito a explotar el cativo, prometió hacer un canal aproximadamente de unos diez kilómetros, pero no lo hizo como debía hacerlo: tapó, regresó agua, sacó su madera y se fue. Entonces nos dejó con el problema serio. Este canal subsistió unos seis años y tuvimos la facilidad de sacar por ahí los productos pero, como no tuvo profundidad, se sedimentó a pesar de la asistencia que nosotros le hacíamos. (...). Cada domingo le tocaba a una comunidad asistir a la limpieza del caño (...). (Ibid, p. 57).

“Dos o tres veces el gobierno ayudó con unos contratistas a los que les pagó para que limpiaran la orilla del río, pero por ahí unos tres a cuatro kilómetros, no era más lo que hacían. El personal se preocupaba de mantener limpios todos los ríos. (...) Después nosotros empezamos a hacer trabajos. A veces cuando los ríos eran de barrancas muy bajitas, el agua se perdía y nos tocaba buscarlos. Mientras hicimos todo eso nos tocó sacar la carga al río Cacarica. Así nos fuimos fortaleciendo tanto organizativa como económicamente y, sin ser ricos, lográbamos satisfacer sus necesidades de alimentación, educación, salud, vivienda. En realidad éramos ricos. Nuestras capacidades se desarrollaron al máximo y fuimos viendo la ilusión de las empresas y también los engaños, las mentiras. Ellos a hacernos esclavos, como la esclavitud a la que nos quieren someter hoy” (Ibid, pp. 57-58).

En el recuerdo de esta época tras el traumático desplazamiento quedarán exaltados los lazos de solidaridad entendidos en un sentido amplio:

En las relaciones con los demás (sobre todo en contraste con el trato que reciben fuera de su territorio): “En la región del Chocó nunca tratábamos de explotar a una persona: si alguien llegaba nuevo a la región le brindábamos comida, el plátano, la yuca, el arroz, tierra dónde trabajar, y no lo esclavizábamos sino que tratábamos de que él también adquiriera algo para él y para su familia (...). (Ibid, p. 65).

En el trabajo: “En la región se acostumbraba a hacer mingas o convites. Es algo tradicional del pueblo chocoano pero nosotros también compartíamos su postura y sus costumbres. (...) ¿Qué hacía la persona que invitaba?. Mataba un marrano, daba el desayuno y la gente iba a trabajar y llevaba chicha (...) en la noche el que invitaba hacía una fiesta. En la fiesta se charlaba mucho acerca de los trabajos que venían y había oportunidad para anunciar la fecha de la próxima minga(...)”. (Ibid, p. 67).

En los velorios: “Yo soy de Córdoba. Algo que admiré la primera vez que viví dentro del personal del Chocó, dentro de su cultura, fue cuando se murió una persona. Cuando se muere una persona también son solidarios: llevan café, azúcar, de todo para compartir con el doliente. (...) Los nueve días de la novena se acompañaba mucho el personal y se jugaba al dominó expresando que estábamos con el difunto” (Ibid, p. 65).

En las relaciones con la naturaleza: “El compartir también se manifiesta en lo de la naturaleza, la fauna, la flora. A nosotros nos traía mucha alegría el eco del viento en verano. Otro momento en que el campesino se alegra es cuando

entran las primeras aguas de los meses de invierno, pues empiezan las siembras y un nuevo producto para recoger" (Ibid, p. 66).

Al margen del modo en que los hablantes de CAVIDA, basándose en su concepto de solidaridad, definen su relación con los otros, en el contexto más amplio del Chocó no todo resulta tan idílico. Es evidente que ha habido en la zona colisiones de intereses indígenas y afrocolombianos, derivados de diferentes creencias y liderazgos indígenas y negros así como posturas divergentes, producto del desigual impacto de la guerra y del análisis particular que cada una de ellas hace del conflicto. Pero aquí no entramos en estas cuestiones, puesto que esta visión no es la nuestra, sino que estamos tratando de caracterizar el proceso de conformación de la identidad de CAVIDA desde el punto de vista de los miembros de la comunidad.

En definitiva, la solidaridad la expresan como un componente fundamental de la identidad y no la circunscriben sólo a las relaciones interpersonales (con vivos o muertos) sino que la extienden a la misma naturaleza. Además esta relación con la naturaleza (o con la Madre Tierra), promueve no sólo el sentimiento de pertenencia a un territorio, sino las relaciones interculturales. "Aquí compartimos con los hermanos indígenas. Ellos vienen a jugar con los pelados, duermen ahí, comen, juegan fútbol y luego se van para su comunidad. Cuando tienen enfermos se atienden en el dispensario, porque nosotros con los indígenas nos hemos movido como hermanos. Hacerle daño a ellos es hacernos daño a nosotros, y hacérselo es hacérselo a ellos también. Después de vivir cuatro años solos, cuando se dieron cuenta que íbamos a retornar se pusieron muy contentos. Cuando hicimos la exploración y nos fuimos a ver toda la zona, a sembrar maicito, ellos bajaron como si fuéramos los mismos". (Ibid, p. 55).

Para cerrar este punto, podríamos decir que la necesidad de tierras para la sobrevivencia familiar o la búsqueda de un futuro para los hijos, después de la huida de cualquier forma de explotación agropecuaria o industrial, así como de la presión de los ganaderos, los Parques Nacionales o la violencia, inician un proceso de transformación del territorio (antes baldío), en el que la identidad se conforma a través de la relación integralmente solidaria con el nuevo territorio de vida. En este territorio nuevo, se crean espacios de relación de la población entre sí y con el medio ambiente que van transformando aquella primera relación con la tierra en una relación más vasta y profunda con un territorio organizado en Juntas, Comités y Asociaciones comunales donde se establecen relaciones de convivencia supracomunitaria e intercultural.

Las comunidades van estableciendo los derechos de propiedad como los que tiene una familia en la tradición afrocolombiana a utilizar una zona delimitada generalmente por un curso de agua o con modificaciones a esa tradición cuando la distancia al caño es mayor y entonces se delimita con mojones naturales o hasta con alambradas. Las comunidades, en su modo cotidiano de vida, establecen una relación con la naturaleza que es de arraigo y produce un sentido de pertenencia indisoluble a la tierra (Obsérvese que el título que escogen para su libro de memorias es "Somos Tierra de esta Tierra: memoria de una resistencia civil"). Es decir, que la imagen primordial que constituye su identidad es esa relación integral con el territorio.

Antes del desplazamiento y, por tanto, de la resistencia, la tierra es el lugar físico-espacial donde se produce, se desarrolla la vida afectiva, se originan las relaciones, se juega, se festeja, se define; en definitiva, se construye la vida colectiva y la identidad. La tierra comprende el suelo, el subsuelo, las aguas, los animales, los bosques, los cultivos, tal como se define en el artículo 169 de la OIT.

Con el desplazamiento se rompe esa vinculación con la tierra, la vida y el territorio de vida, con el lugar físico-espacial, aunque no con el lugar de enunciación

que otorga esa pérdida y que será el acicate fundamental de la resistencia. Como la gente no puede instalarse en un presente de terror y hacinamiento, cobra extrema importancia esta recreación nostálgica de la vida pasada, en cuya entraña descubrimos a la tierra como componente esencial de la identidad, la cultura y la memoria de CAVIDA.

3.2. EL DESPLAZAMIENTO: MIEDO E IDENTIDAD.

En este apartado, vamos a tratar de reflejar el uso del terror que hacen los actores armados en el desplazamiento, hecho que se marca de modo central o traumático en la vida individual y colectiva de la población afectada (CAVIDA).

3.2.1. Crónica de una muerte anunciada.

Como en la novela de Gabriel García Márquez, muchos sabían que la amenaza paramilitar estaba llegando al Chocó, proveniente de Córdoba y Antioquia, pero nadie creyó que tales atrocidades fueran a sucederles a ellos: "Ya en el año 95 comenzaron a oírse rumores de que estaban desplazando para otras partes que por Córdoba, que la situación en el eje bananero, todo eso. Y uno siempre decía: <<Tenemos que estar pilas porque a nosotros también nos pueden llevar>>, pero que va, todo seguía igual. las pilas por ahora y luego uno se comete". (Ibid, p. 76).

Sólo después del desplazamiento comienzan a encajar las piezas de la guerra que les afecta. Así, por ejemplo se interpretan después las bien conocidas anteriores al desplazamiento: "Yo tengo idea de que en diciembre comienza la persecución de la comunidad y con esa cosa como las amenazas que se meten, que se meten. Aunque antes pasaban gringos por ahí por las comunidades tomando muestras de la naturaleza, o uno en un carro que atravesó el tapón del Darién en jeep, decían que dentro de diez años eso iba a ser despojado de ahí. Y uno no les paraba bolas... Eso fue en el 95 o en el 96, o sea que coincidió mucho con lo que los gringos decían. O sea que eso estaba planeado, muchos piensan desde largo plazo". (Ibid, p. 80).

Es decir, lo primero que llega es el rumor de la amenaza "que se mete" sólo una vez que el desplazamiento se materializa, comenzará la etapa de reflexión sobre la propia identidad ultrajada y las causas del conflicto, la búsqueda natural del calor familiar y comunitario y sólo posteriormente, y en función de un durísimo esfuerzo organizativo y de superación postraumática, el fortalecimiento de un NOSOTROS más firme y más amplio, más abierto aunque igualmente acosado.

3.2.2. El bloqueo económico.

La primera manifestación de la "Operación Génesis" es un bloqueo económico orquestado por las autoridades locales, militares y paramilitares con el objetivo declarado de aislar y debilitar a la guerrilla de las FARC que transita esos territorios: "La presencia del Estado no la conocíamos así, con ese rostro. Pero se nos mostró a través de los paramilitares de las ACCU. Todo se hizo sentir con fuerza en la zona desde junio del 96 mediante un control de los alimentos que

la comunidad producía para el mercado de Turbo²³⁵, con un saqueo permanente de los alimentos que ingresaban para el sustento de sus familias. Siempre con el pretexto de controlar a la guerrilla nos seguían cuando nos desplazábamos al puerto de Turbo a vender los productos o a mercar. Nos robaron y a algunos los asesinaron o desaparecieron con el pretexto de que toda la población de la zona era informante, auxiliar, simpatizante o simplemente por vivir en una zona donde la guerrilla de las FARC-EP se mueve y existe. Ahora no se puede decir de la razón de su existencia porque si no, lo matan a uno. Con el bloqueo, los asesinatos, las desapariciones ya pocos nos atrevíamos a salir. Se produjo el bloqueo económico y los alimentos comenzaron a escasear (...). (Ibid, p. 75).

Las comunidades reaccionan organizadamente a este bloqueo económico, pero llega la manifestación más brutal de la guerra: "En febrero de 1997, antes del desplazamiento, por miedo de este bloqueo económico había un buen campesinado reunido para hacerle un comunicado al gobierno en conjunto a través de todas las comunidades de la región para que el gobierno interviniera y se hiciera el desmonte de ese bloqueo, ya que ni las autoridades de Antioquia ni las autoridades del Chocó estaban haciendo algo para desmontar esto, y era presidente Samper y gobernador Uribe, y el sufrimiento era muy grande, ya de los niños, de los ancianos, y de las mismas personas adultas. Es reunidos como unos veinte, el 24, que ya cada quien se iba para su casa, ya habían hecho el documento por ahí tipo cuatro de la mañana, empezó un avión a sobrevolar la zona. Muchos creyeron que era un avión perdido. Otros dijeron: <<-¿Qué irá a pasar?, ¿por qué este avión está dando vueltas?>>. Por ahí tipo cinco y media, seis de la mañana cuando ven que vienen en fila helicópteros y aviones kafir. Y empiezan a bombardear. Nosotros habiendo hecho el comunicado creyendo en las palabras y el bombardeo". (Ibid, p. 89).

Estas reuniones supracomunitarias, son el primer hecho organizado de defensa colectiva del territorio en respuesta a las posibles acciones de guerra o terror mediante las que se pretende usurpar su identidad. A estas alturas, por tanto, tal identidad ya quedó completamente vinculada a la tierra entendida como territorio.

3.2.3. El terror

Ya explicamos que la "Operación Génesis" fue un operativo conjunto militar-paramilitar, con el control del Atrato por la Armada, el bombardeo de las Fuerzas Aéreas, y la penetración paramilitar en las comunidades para anunciar brutalmente el desalojo a aquellos que no hubieran sido disuadidos por las bombas. A partir de estos episodios de terror en el relato de la memoria de CAVIDA abundan los testimonios sobre las torturas, muertes y penalidades que sufrieron durante los bombardeos, la huida y como refugiados en los diferentes lugares donde se reagruparon tras el desplazamiento.

Como toda experiencia traumática, estos hechos se graban de un modo central en la memoria individual y colectiva, aunque los testigos presenciales no hayan podido narrarlos en detalle sino cinco años después, de forma anónima y en la confianza con los interlocutores que recogieron los testimonios. Se trata de experiencias centrales porque marcan un antes y un después en la vida privada y colectiva de quienes los sufren, pero no podemos olvidar que esconden una finalidad de control político a través del terror. La confrontación de situaciones de violencia y terror, que se puede considerar como

²³⁵ Localidad situada frente a la desembocadura del Atrato, en el golfo de Urabá, dominada por los paramilitares desde 1995.

individual, adquiere inmediatamente un carácter colectivo en contexto de guerra, puesto que las torturas, desapariciones, muertes de los otros se perciben como propias y se realizan con el objeto de romper la identidad individual y colectiva para disuadirla de algo.

“Yo fui testigo de los daños que hicieron esas bombas porque yo quedé por ahí. No me fui para ninguna parte y uno cruzaba por donde ellos caminaban y por donde habían hecho los daños y todo eso. Hoy, después de cinco años del bombardeo, se pueden encontrar huellas de lo que hicieron las bombas (...). La gente corrió enseguida, o sea, unos corrieron para el monte, otros para el pueblo, otros para Pavarandó, y hubo gente que se aguantó, que no quiso correr ni nada de eso, se escondieron, y otros los cogieron en las casas, los atropellaron, los pusieron a tomar agua, los ponían boca arriba y les metían agua por la nariz para que dijera cosas que de golpe la persona ni sabía. Torturando mejor dicho para sacar información. Poniéndole el arma en el pecho, quemándole tiros por los lados, por los pies. A otros los cogieron sobre el hombro y así cerquita al oído quemaban los tiros para que se aturdiera. Eso hicieron de todo lo que a ellos les provocó (...).” (Ibid, p. 88).

Entre los testimonios que narran los métodos paramilitares para el desalojo, el que más se repite es la ejecución de Marino López Mena, que a nuestro juicio se constituyó en una especie de paradigma del terror que desató la “Operación Génesis” y que marcó la memoria de las comunidades desplazadas, evidenciando que en la planificación de tal operación bélica la estrategia fundamental era sembrar el terror para provocar un rápido desplazamiento:

“A Marino lo patean y lo obligan a quitarse nuevamente las botas, le amarran las manos por la espalda, le dan dos puntapiés, lo vuelven a soltar y lo empujan con fuerza hacia la orilla del río. (...) Después de empujarlo, uno de ellos saca un machete y se lo lanza de filo en dirección al cuello como para cortarle la cabeza. Marino alza el hombro derecho y allí recibió el golpe con el que lo cortaron y empezó a derramar mucha sangre. Después del machetazo Marino se lanza al río que estaba con poco agua. Le gritan: <<-Si se va, le va a ir peor>>. Marino se devuelve en dirección donde estaba el grupo parado a la orilla del río y le extiende uno de los asesinos la mano (...). En cuanto le agarra la mano, los militares y paramilitares aprovechan y de un solo impacto le cortaron la cabeza de un machetazo. Cuando el tronco de Marino está en la orilla del río, le cortan las manos a la altura de los codos, las dos piernas a la altura de las rodillas y con la punta del machete le abren el vientre y dejan rodar el cuerpo por la orilla hasta que toca el agua. Las manos quedan enredadas en las ramas de un naranjo que se había caído, la cabeza de él la traen como un trofeo en la palma de la mano y la lanzan a un patio amplio en la que estaban cerca de treinta militares y paramilitares diciendo: <<-Mírenlo, tiene la cara como un mono, el h.p.>>. Cuando la cabeza de Marino cae al suelo, empiezan a patearla como un balón entre ellos, se hacen pases con ella por un tiempo de ocho a diez minutos” (Ibid, p. 97).

Evidentemente el rumor de este tipo de ejecuciones execrables y otros asesinatos o desapariciones, corre como la pólvora entre los aterrados desplazados y queda en la memoria colectiva como uno de los hitos del horror aunque pudiera interpretarse paradójicamente como prueba de la “debilidad ética y política” de quien tiene que recurrir a este tipo de métodos para hacer cumplir decisiones a la población civil.

Estas prácticas estremecedoras nos recuerdan la experiencia de las comunidades indígenas de la sierra de Chamá, en el Quiché (CPR Sierra), víctimas de las tácticas de

“tierra arrasada” implementadas por los generales Lucas García y Efraín Ríos Mont en Guatemala, con el objetivo declarado de “acabar con la semilla guerrillera”, lema que dio fama a ciertos grupos especiales del ejército denominados “kaibiles”. Este tipo de prácticas, visibles también en el caso de la masacre de Acteal, en Chiapas (México), suelen ser ejecutadas por paramilitares y tienen su sustento ideológico en las doctrinas de Seguridad Nacional norteamericanas (en aquella época encuadradas a la lucha anticomunista). Como vimos en el capítulo titulado “El conflicto de CAVIDA en el contexto del Chocó”, son el resultado de “poner toda la maquinaria del Estado al servicio de la lucha antisubversiva”, es decir, al servicio de la guerra. Una guerra entendida no en términos convencionales (contra un enemigo externo), sino en términos de GBI, en términos de guerra integral, contra un enemigo interno, en este caso, los campesinos chocoanos del Bajo Atrato. Son prácticas militares, paramilitares y políticas que se basan en la instauración del terror como forma de control y, aunque violan todos los derechos consagrados en Constituciones, Convenios y Tratados internacionales, permanecen en la impunidad porque las ejecuta el Estado que es también el garante jurídico (juez y parte, pues).

Todas estas prácticas buscan la ruptura del tejido social y comunitario, considerando la vía del terror como la única manera de transformar a la población en función de intereses ajenos a las comunidades. Y atacan directamente a la identidad individual y colectiva, porque sobre ella se constituye su cohesión y su poder civil. Es decir, que el miedo pasa a conformar una parte sustancial de la identidad y cohesión grupal o comunitaria.

3.3. EL RETORNO: EL FORTALECIMIENTO DEL NOSOTROS.

Abundan los testimonios que recogen el terror individual y colectivo así como los ultrajes, muertes, daños y acosos recibidos: situaciones que condicionaron la huida y las primeras adaptaciones a la nueva circunstancia de desplazados. Preferimos no abundar más en ellos, y pasar directamente a analizar los efectos del desplazamiento y el proceso de retorno en la construcción del NOSOTROS, con el objeto de ver cómo las circunstancias adversas pueden servir de acicate a la resistencia, porque a pesar de la ruptura por desarraigo la identificación con el territorio, con lo perdido, saldrá fortalecida.

Como dijimos al comienzo de este capítulo, consideramos que este NOSOTROS es por definición plural, más aún después del trauma que supone el desarraigo, el hacinamiento, la pérdida de dignidad y de expectativa de vida. Es decir, no es un NOSOTROS monolítico o estrictamente colectivo, sino plural, con expresiones individuales que no están en contradicción con el NOSOTROS (salvo excepciones como el grupo autodenominado CLAMORES que demandó reubicarse en Turbo y los que se salieron del proceso). Consideramos que esa diversidad interna, esas expresiones individuales del NOSOTROS no lo diluyen sino que, por el contrario, lo pluralizan, amplían y enriquecen, porque no es lo mismo el efecto del desplazamiento en los hombres (algunos con experiencia de desplazamientos anteriores), en las mujeres (que suelen aportar cohesión, fortaleza y empuje organizativo), en los jóvenes, en los ancianos y en los niños (los más vulnerables y afectados por diferentes motivos).

En esta fase, todavía de conmoción y reorganización incipiente, el retorno al territorio (a lo perdido, a la naturaleza, a lo que han perdido por la guerra) es el aglutinante primordial de lo que estamos denominando NOSOTROS.

3.3.1. Desestructuración de su identidad organizativa y nacimiento de otra.

Cuando la comunidad es desplazada, la mayoría de la gente llega a Turbo, localidad de Antioquia con dominio paramilitar. Las primeras acciones de la comunidad desplazada estuvieron dirigidas a organizarse, en condiciones totalmente inhumanas. Tenían que saber quiénes estaban, quiénes iban llegando, cómo se encontraban sus familiares en Bocas del Atrato, Bahía Cupica y la frontera de Panamá, y cómo iban a sobrevivir. Con el apoyo de JUSTICIA Y PAZ, se inicia la construcción de albergues humanitarios, donde permanecerán hacinados durante 4 años. Este es el primer evento en el que la comunidad empieza a tomar conciencia de que pasarían mucho tiempo fuera de su tierra y de que la única manera de resistir era organizarse de otra manera.

“Comenzamos, con el poco conocimiento que teníamos de qué era la guerra a hacer unos talleres sobre lo que uno se imaginaba que podía ser la guerra. Y lo que podía repercutir la relación de un joven o una joven con un actor armado en el pueblo que estuviera pensando en un futuro retorno. Comenzamos en ese contexto descubriendo el actuar y la construcción del paraestado. Pero fue duro porque la necesidad obligó a muchas jóvenes, a muchos jóvenes, a mujeres adultas que eran solas cabezas de familia, a tener que tener relaciones con algunas personas del mismo municipio de Turbo: con paramilitares, con policías, tener que vender su cuerpo para ganarse un poco de comida para darle a los hijos. Fue muy triste la destrucción de lo político, de lo familiar, y esa relación, más allá de vender su cuerpo por la necesidad, era usada para sacar información en Turbo, en Cupica”. (Ibid, p.188).

Los señalamientos, acosos, divisiones que sufren las comunidades desplazadas responden a estrategias de Guerra de Baja Intensidad que buscan desalentar todo proceso organizativo y comunitario que no se someta a las políticas económicas, sociales y culturales hegemónicas, como nos muestran en América Latina otros procesos de represión a comunidades campesinas que se declaran en resistencia frente a la dinámica neoliberal.

Otro de los testimonios resume los momentos de zozobra inicial y los primeros pasos hacia una nueva forma de organizarse como comunidad de desplazados.

“Al comienzo en el coliseo estábamos totalmente saturados, no pensábamos en nada, sino qué iba a ser de la vida de nosotros. Estábamos muy confundidos. Una viejita de unos ochenta años dijo: <<-Bueno, de todas maneras estamos perdidos; si estos son los enemigos y nos tenemos que morir, nos morimos, pero de todas maneras yo voy a hablar con la gente>>. Y ella comenzó a hacer el relato de todo el desplazamiento, cómo había sido, porque a la señora le tocó muy duro porque es ciega (...). Eso le dio ánimo a algunos adultos que podíamos de pronto expresar más claro lo que se había vivido. Ahí se inició una relación con los misioneros. Y comenzamos a hablar poquitas cosas hasta que nos fuimos llenando de confianza y les contamos qué había”.²³⁶

Comunicar lo sucedido, es la manera en que las víctimas comienzan a asimilar y analizar, no para aceptar sin más, sino para poder vivir con ello es decir, para reorganizar sus vidas después del hecho traumático. Es obvio que la estrategia de quienes utilizan el terror busca entre otras cosas silenciar a las víctimas, desanimarlas en sus prácticas organizativas y desalentarlas en la búsqueda de justicia, por eso, cuando

²³⁶ Ibid, p.p. 181-182.

las víctimas hablan sobre lo sucedido están manifestando una primera muestra de resistencia.

(...) Comenzamos a ver qué podíamos hacer, no quedarnos callados. Empezamos a evaluar la coyuntura con la poca experiencia que teníamos. Y nos propusimos hablar porque esto no iba a tener ninguna respuesta clara. Entonces la comunidad comenzó a reorganizarse porque antes eran veintitrés comunidades que estaban recogidas allí en ese sitio; en sus veredas cada comunidad tenía su junta de acción comunal, toda su organización comunitaria. ¿Qué fue lo que hicimos?. Hicimos una sola organización para trabajar. Y comenzamos a buscar condiciones más humanas para poder estar ahí, para poder resistir y exigir que siquiera nos repararan un poquito el daño que nos habían hecho. La pregunta era: ¿qué pasó?²³⁷

Junto a la Comisión Intereclesial de Justicia y Paz, que organiza los talleres, se comienza a analizar grupalmente lo sucedido, en la búsqueda de la verdad, la reparación y la reorganización de sus vidas. Todo ello, a pesar de los cuestionamientos y amenazas que los circundan, tanto en Turbo (el coliseo y los albergues) como en Bocas del Arroyo, Bahía Cupica y en la frontera con Panamá, lugares en los que los pobladores de la cuenca del Cacarica quedaron dispersos tras el desplazamiento y por los que “pasaron” sus desplazadores. Ayudarlos a entender lo que había sucedido en la reconstrucción de los hechos era la posibilidad de que las comunidades entendieran el significado del desplazamiento, pues sin entender lo sucedido sería imposible pensar acciones que llevaran a la reparación del daño y a la nueva organización comunitaria.

Al inicio del desplazamiento las personas se referían a que fueron sacados de sus tierras por la violencia y no nombraban con nombre propio quién los había desplazado. Con la asesoría de Justicia y Paz, en la reconstrucción de los hechos sucedidos a raíz de la “Operación Génesis”, la comunidad empieza a identificar que el desplazamiento había sido ejecutado directamente por el Estado con base en unos intereses particulares y a través de la estructura paramilitar.

“Cuando llegamos a Turbo, vimos que todos estos señores que los habían desplazado, los paramilitares, se fueron también. No se quedaron en la zona como dijeron, buscando su enemigo, sino que se desplazaron. Empezaron a decir que el gobierno estaba engordando guerrilleros ahí para trabajar, atemorizando la comunidad. Pasaron los días y nosotros nos reuníamos con las comunidades, todos nos conocíamos.(...) Cuando estamos ahí vemos que a todo el mundo nos hace falta todo. Pensamos entonces en formar líderes de cada comunidad buscando una persona que se encargara de entregar ayudas a la comunidad equitativamente cuando llegaran. Esa persona buscaba dos o tres compañeros más que le colaboraran. Después el comité local que se encargara de promover las reuniones para ver qué era lo que nosotros queríamos, qué era lo que nosotros íbamos a hacer de ahí en adelante” (Ibid, p.202).

Poco a poco, toman conciencia plena de que están viviendo en medio de una guerra, promovida por el propio Estado y en la que ellos son víctimas no sólo de los bombardeos sino de señalamientos políticos que les acusan de ser guerrilleros o de estar a favor de la subversión. Entonces, comienzan a plantearse que si quieren retornar a sus lugares de origen será necesario cambiar muchas costumbres del pasado previo al desplazamiento.

²³⁷ Ibid, p. 183.

(...) Durante un año nos reunimos solamente preparando el pliego de exigencias, socializando la propuesta elaborada entre marzo y julio de 1997. Eran reuniones de cuarenta a cincuenta personas todo el día. Era cambiar nuestra costumbre. Trabajamos tres preguntas: ¿Qué pasó?, ¿qué nos destruyó?, ¿qué queremos?. A medida que pasa el tiempo creo que el desplazamiento fue una escuela de conciencia y de dignidad, de sueños de transformación, de cambios grandes de cada uno y de nuestra comunidad. (Ibid, p. 205)

Esos talleres a que aluden los testimonios constituyen la primera reconstrucción del NOSOTROS después del desplazamiento porque a través de ellos cobran conciencia de su problemática: es decir, de que el retorno es responsabilidad del Estado. Por eso se plantean a partir de ahí, cual va a ser la postura de la comunidad y las exigencias que le hacen al Estado para el retorno y la reparación del daño causado. Además, este análisis que se reforzará constantemente con los hechos (incumplimientos del gobierno nacional, señalamientos del ejército, consignas paramilitares), ayudará a concretar la naturaleza diversa del ELLOS que les ha confrontado al arrebatarles su modo de vida, su territorio, su identidad..

A pesar de todas las dificultades: desarraigo, falta de bienes básicos (luz, agua, salud, educación), las amenazas y los asesinatos intimidatorios, estas comunidades se siguen organizando porque en ningún momento pierden su identidad colectiva y su memoria del territorio, que son las que les llevan a reunirse de nuevo (si cabe con mayor necesidad) para reorganizar su vida comunitaria y poder vislumbrar siquiera un futuro (el retorno) que les dé la esperanza y la fuerza necesarias para resistir.

Partiendo de sus formas tradicionales de organización los comités vuelven a reconstruir los lazos comunitarios que quedaron rotos con el desplazamiento. Un esfuerzo organizativo que les somete a una intensa actividad y a una gran tensión puesto que están tratando de reconstruir su fortaleza en medio de numerosos señalamientos, amenazas e incluso muertes, además de los conflictos intracomunitarios que provocaba la situación inhumana que estaban viviendo.

"(...) Después de organizarnos con un líder por comunidad comenzamos a trabajar. Decidimos sacar un Comité de Diálogo compuesto por diez personas inicialmente que eran las interlocutoras con el Estado. El Comité de Diálogo se escogió de ciertas comunidades, las personas que tenían las cosas más claras, que demostraban ese ánimo, esa capacidad de no dejarse enredar por el gobierno". (Ibid, p. 205)

Cuando, en el curso de los talleres, se preguntan qué querían, las respuestas son diversas. La mayoría se constituyen como grupo para retornar y comienzan a elaborar un pliego de exigencias al Estado para un retorno digno. El grupo denominado CLAMORES, por miedo y mayor vulnerabilidad (se trata de enfermos, ancianos y algunos familiares de asesinados y desaparecidos hasta ese momento), solicitan la reubicación que implicaba no regresar a las tierras y quedarse en Turbo con condiciones dignas. Por último, un tercer grupo, inicia un proceso de separación de los otros dos grupos y comienzan así las tensiones entre aquellos que se guían por intereses individualistas e incluso por intereses económicos particulares y los que buscan la defensa del territorio y el trabajo en comunidad, llegando a poner en conflicto ese nuevo NOSOTROS que se está reconstruyendo después del desplazamiento.

Precisamente, porque los propios interesados consideran que ese NOSOTROS no es monolítico, sino que aglutina diversas problemáticas, deciden tener en cuenta esta diversidad a la hora de conformar el comité de diálogo con el gobierno y lo definen con

expresiones muy parecidas al “mandar obedeciendo” de las comunidades agrupadas en las Juntas de Buen Gobierno:

“Después vimos en el 2000 la necesidad de ampliar este grupo de diálogo. Ampliamos a un comité, porque estábamos pensando en el retorno, donde hubiera más representación, donde estuviera un patriarca o una matriarca, jóvenes, el comité de salud, donde estuviera el comité de saneamiento, el consejo mayor de la cuenca del Cacarica. Así se creó la coordinación que comprende veintiséis personas, trece de cada zona humanitaria. Dentro de los veintiséis coordinadores tampoco existe un coordinador general sino que sigue el mismo esquema de trabajo. Nadie manda, todos mandamos y decidimos desde la asamblea. Eso es duro porque a veces la coordinación cree en algo y la asamblea no aprueba o al contrario, y así se aprende. (Ibid, p.206).

Aunque el comité de dialogo había sido nombrado por la asamblea, ellos mismos enuncian la dificultad de que la misma acogiera sus propuestas. Aquí podemos apreciar las tensiones en el proceso de construcción de la identidad entre los miembros del grupo que muestran las contradicciones inherentes a todo proceso organizativo. A pesar de todo, podríamos concluir este punto diciendo que el nuevo NOSOTROS se reconstruye desde la ASAMBLEA, que es el único órgano de decisión reconocido por quienes se incluyen en este proceso de retorno. En cualquier caso, las Comunidades de Autodeterminación, Vida y Dignidad del Cacarica, siempre han buscado fórmulas asamblearias e inclusivas.

“Ese pliego de exigencias lo hicimos con el mismo sistema de trabajo de las comunidades. Unas personas estábamos de lleno trabajando con las comunidades y con lo que la misma comunidad recogía, votaba. Y allí después nos sentábamos a recoger e íbamos sacando textos. Ese texto lo traíamos otra vez a la comunidad, se lo dábamos a cada líder para que lo trabajara con su comunidad con derecho a hacerle cualquier corrección, y las preguntas que vieran las pensarán. Después hablábamos y eso nos tomó bastante tiempo, pero así se pudo hacer ese pliego de exigencias; tomó casi un año. Cuando nosotros comenzamos a hacer ese pliego de exigencias todavía el Estado no nos paraba bolas, no había habido presencia del alto gobierno en el lugar donde estábamos, ahí en Turbo y en Bocas. La organización en reuniones semanales de asamblea, las preguntas familia por familia, los talleres, los albergues, la finca de trabajo, la presencia de derechos humanos, Justicia y Paz, de organismos internacionales, todo eso ayudó a poder pensar, a escuchar y a tomar decisiones en unas mejores condiciones. Decimos que somos privilegiados porque nos dimos el tiempo de darnos cuenta de lo que pasó, de lo que nos fue arrasado y destruido y así saber qué exigir: un año”. (Ibid, p.212).

Como decíamos, pese a la falta de condiciones por hacinamiento, inseguridad, tensión interna y externa, la necesidad de organizarse propicia, e incluso fortalece, una nueva visión del “sí mismo colectivo” como comunidad en resistencia. Así, estas reuniones se van constituyendo, según palabras de otro testimonio, en “el inicio de la confianza, del amor, de la pasión por la vida y el territorio con unas formas de solidaridad y de acompañamiento”. (Ibid, p. 206).

En este aspecto, el papel de la Comisión Intereclesial de Justicia y Paz ha sido y es fundamental para ampliar y enriquecer la construcción del NOSOTROS y ha influido en el discurso de CAVIDA hasta el punto de incorporar cotidianamente el uso de

términos como “Paraestado”, “conflicto integral”, “victimarios”, “cronograma”, “globalizar la identidad de un territorio”...

3.3.2. Fortalecimiento de un nuevo NOSOTROS en el contexto de guerra. El NOSOTROS y el ELLOS.

Consideramos que la conformación de un NOSOTROS, requiere la existencia de un ELLOS, bien en confrontación o en solidaridad. Por tanto, esta oposición discursiva (NOSOTROS-ELLOS) no se plantea siempre en términos de confrontación.

Hay un ELLOS que se concibe como identificativo de los enemigos del proceso con el que se plantea una relación en términos de confrontación. Este “ELLOS” lo conforman el Estado en sus versiones civil y militar-paramilitar, la gente que se salió del proceso y conforma un grupo opositor liderado por Adán Quinto, y los pobladores del municipio de Turbo debido a su carácter paramilitar. Por otro lado, hay un ELLOS solidario: el constituido por las organizaciones nacionales e internacionales que les apoyan y acompañan.

Para observar el modo en que CAVIDA ve al ELLOS que confrontan, es decir, fundamentalmente al Estado y los paramilitares, es interesante el siguiente testimonio:

“Nuestro primer momento de decisión fue el Retorno para oponernos a nuestros desplazadores. Ellos nos dijeron “se van o se mueren”, nosotros con estos cuarenta meses dijimos: “regresamos, nos quedamos, hasta el último muerto, hasta el último destierro. Ellos nos dijeron: “se van a callar y no van a decir nada”. Nosotros decimos: “Creemos en la Verdad, y la vamos a expresar”. Ellos quisieron acabar con la organización, terminar las juntas de acción comunal porque para ellos eran comunistas y subversivas. Nosotros dijimos: “Nosotros reconstruiremos nuestro tejido social en la Libertad”. Ellos hicieron el terror de Estado. Nosotros les dijimos: “Creemos en la Justicia, para que lo vivido no se vuelva a repetir”. Nuestros desplazadores dicen exclusión. Nosotros decimos solidaridad. Nuestros victimarios han favorecido la destrucción de nuestra naturaleza. Nosotros decimos: “Creemos en la Fraternidad, respetamos a la naturaleza y no la entregaremos”. Nuestros desplazadores dijeron que se someien, se mueren y se entregan. Nosotros decimos: “Autodeterminación, Vida, Dignidad” (Ibid, p. 251-252)

Es de destacar la capacidad que muestra este testimonio para oponer los discursos del ELLOS y el NOSOTROS, confrontación que le sirve al hablante para reforzar los principios (Verdad, Libertad, Justicia, Solidaridad, Fraternidad) que como veremos sustentan el Proyecto de Vida de CAVIDA, definido y resumido en los términos Autodeterminación, Vida y Dignidad

Pero no todo es fortalecimiento del NOSOTROS en una situación de desplazamiento, presión y acoso. En un proceso como este y en un contexto de guerra, son inevitables los desgastes, las rupturas, porque son muchas las presiones de todo tipo, para que estas comunidades desistan de su empeño y realicen un retorno sin garantías como el que fue promovido para muchas otras comunidades desplazadas del Bajo Atrato.

“Venía el nuevo gobierno, presentimiento de algo más fuerte, de algo aparentemente más difícil, o mejor, más de lo mismo pero distinto fue el gobierno de Pastrana. En el empalme de los gobiernos nos movimos... Era necesario definir el retorno. Íbamos en un año y medio de desplazamiento y eso produce así como cosas importantes, desgastes de fondo, preocupaciones,

malos entendidos, no todos asumen la resistencia, las necesidades no cubiertas desesperan, el hambre, la presión, las amenazas... eso va haciendo mella. Nosotras las mujeres vimos el cambio de las personas, cómo se destruye la comunidad con el tiempo. Era una muerte lenta la pensadera da como una tontinada". (Ibid, p. 226)

A lo largo del proceso van tomando conciencia de las dificultades que se van presentando y plantean abiertamente los problemas internos que las presiones han ido generando: "Muchos de los nuestros se han convertido también en enemigos de la comunidad, han perseguido a la misma coordinación, han tratado de decir que la coordinación es corrupta para justificar la muerte, la venta del territorio, porque no creen en la resistencia, en la organización, en luchar por la justicia. En el desplazamiento muchos dejaron a sus mujeres en el proceso. Tienen sus mujeres dentro de la organización, pero ellos no asistían a reuniones sino que únicamente asistían las mujeres como representándolos a ellos, obtenían todas las garantías que hemos tenido todos normalmente. Pero cuando ellos llegan y hablan con las mujeres, como no conocen el proceso ni cómo se dan las cosas, entonces lo que hacen es criticar también a la propia comunidad. Esto afectó el desarrollo de nuestro proceso pero a pesar de todo no nos dimos por vencidos. Estamos seguros de lo que hemos construido, estamos seguros en nuestra honestidad como líderes y coordinadores, creemos en lo que construimos con los cinco puntos de exigencia, en nuestro proyecto de vida para salir de toda esta encrucijada que nos está destruyendo. Muchos rechazaron que sus hijos a veces participaran porque ellos no participan. Otros ponían problemas a que las mujeres participen. Esto también ha sido duro porque hubo hombres que dijeron: "-Yo no retorno", pero las mujeres han creído y han estado dentro de la organización y hoy ellas quieren retornar y ellos no. Esto va a dar también una división en muchos hogares porque ellos no quieren ir y ellas sí quieren volver. Ellas ven que su futuro en una ciudad es incierto, que el futuro de sus hijos no es el mejor porque está en medio de una zona de dominio militar encubierto y no quieren que sus hijos vayan a caer en sus manos. Porque la guerra de los ricos es la que nos tiene pobres, nos tiene en la miseria, y ellos se convertirían entonces en otros desplazadores. No quieren ellas que las personas sufran los mismos problemas que están sufriendo". (Ibid, pp. 210-211).

Además de los desgastes internos: "Las amenazas, los cuestionamientos eran fuertes, los señalamientos. Nos daba miedo reunirnos masivamente donde nos vieran porque cuando estábamos en las reuniones veíamos que nos rodeaban: pasaban dos, tres, escuchando qué decíamos. No podíamos decir que eran los del Estado, los paramilitares que nos habían desplazado, sino la violencia; porque si decíamos los paramilitares era echarnos la soga al pescuezo. Entonces buscamos sitios estratégicos como colegios; pedíamos permiso e íbamos a algunos sitios y nos reuníamos allí porcas personas a hacer propuestas y nada de solución. Si alguien iba a salir tenía que pedir permiso y decir a dónde iba y qué iba a hacer. Entonces vimos que lo que queríamos no era eso y de hecho los que venían a cuidar eran los mismos que nos habían desplazado; los conocíamos, no por nombres sino por sus rostros. Sabíamos que eran los mismos; comenzamos a decir que a nosotros no nos servía esa protección. Logramos ganarnos ese espacio porque nuestras normas fueron respetadas. Quedaron dos policías permanentes allí, pero no tenían que interferir en nada de lo de la comunidad. Hicimos unos criterios para la estadía en Turbo, arrancando desde la puerta de donde dormíamos: que

tuviera unas horas estrictas para cerrarse y para abrirse, para salir de allí la gente, cómo iba a salir, con quién se relacionaba cada persona desplazada y sobre todo las jóvenes que eran muy vulnerables en ese momento; las jóvenes y los jóvenes también. (Ibid, p. 187)

A partir de esta fragilidad del NOSOTROS en un contexto de desplazamiento y señalamiento (por condicionamientos internos y externos), los que permanecen unidos, intensifican esa unión. En este sentido es un gran apoyo, y así lo reconocen numerosos testimonios la ayuda que presta la comisión Intereclesial de Justicia y Paz: "(...)Durante mi permanencia de tres años y medio hice resistencia a todas estas consecuencias del desplazamiento, al lado de los acompañantes, creando confianza entre nosotros, de nosotros con ellos, aportando a nuestra conciencia de víctimas del Estado, fortaleciendo nuestras decisiones de retorno y de defensa de la vida, de exigencia al Estado" (Ibid, p. 184).

3.3.2.1. Cómo se organizan.

Las nuevas exigencias organizativas son las que les llevaron a recrear los comités de salud, educación, mujeres, jóvenes, cultura..., que existían en sus comunidades antes del desplazamiento: "(...) El comité local lo escogimos tratando de vincular a una persona de cada comunidad, entre las más dinámicas, que estaban como más dispuestas a salir adelante, a que las cosas no se quedaran en la impunidad, a reclamar. Éramos dieciocho miembros del comité local. De ahí creamos comité de salud, de saneamiento, de educación, de alimentación, de bodega, de jóvenes que nos permitieron poder resistir durante el tiempo que estuvimos hacinados en el coliseo de Turbo a lo largo de tres meses y medio o cuatro meses. Pero organizarnos fue la defensa" (Ibid, p. 207).

La progresiva recuperación de su autoconfianza como comunidad (ya asimilada su condición de desplazados) les lleva a hacer una lectura positiva del trauma sufrido: "(...)También los patriarcas con su experiencia se han capacitado más, igual que los jóvenes. Es decir, este desplazamiento nos ha formado a nosotros para vivir en la guerra, aunque sabemos que no es fácil porque creemos que los desplazadores no nos van a respetar nuestros derechos. Pero nosotros insistimos en demostrar que un pueblo puede vivir en la guerra como forma de organización comunitaria, afirmando sus derechos, buscando transformar la comunidad, la sociedad, el país, buscando la justicia". (Ibid, p. 210).

El siguiente testimonio nos ilustra el modo en que se concibe ese NOSOTROS como inclusivo y asambleario:

"Cuando se crea este grupo que tiene la interlocución con el gobierno, de diez personas, ahí no hubo un coordinador de ellos sino que había un cronograma de trabajo. Los jueves nos reuníamos. Cada comunidad tenía su reunión semanal y los domingos la asamblea. Ese día era como el de un pueblo de mercado, todo el mundo bien pulido, bien vestido. Los miércoles todo el mundo sabía que el jueves debía reunirse, no porque el presidente o el secretario o alguien les dijera "-Vamos a reunirnos". Había un cronograma de trabajo y nosotros íbamos y sabíamos que ese día era de reunión. De pronto había una persona que no iba a las reuniones y uno de los compañeros le decía: "-Mira, nosotros nos vamos a reunir mañana nuevamente y vamos a tratar este y estos puntos". Entonces ya quedaba invitado e iba. Así fue hasta el 18 de abril de 1998 cuando nos reunimos con el presidente Samper. Allí se llevaron los cinco puntos. (Ibid, p. 206)

3.3.2.2 Pliego de exigencias.

Como dijimos anteriormente, el grupo que va haciendo parte de una nueva organización para la resistencia opta por retornar a su territorio tanto en condiciones de guerra como con acciones de reparación por parte del Estado. Así, en construcción colectiva y en los talleres de formación, van confeccionando lo que ellos denominan “el pliego de exigencias al Estado colombiano para un retorno digno”.

En base a sus prácticas comunitarias readaptadas a la nueva situación de desplazamiento, conformados en comités que trabajan coordinadamente, inician en este periodo la elaboración de un pliego de exigencias que se convertiría en la nueva definición de su identidad como comunidad en resistencia: “Nos costó varios días, meses, construir estos cinco puntos. Nosotros los elaborábamos, los presentábamos comunidad por comunidad, y la comunidad aprobaba o desaprobaba; los llevábamos a asamblea general, y cada día había reuniones por comunidad. Entonces todo era discutido por ellos. No sólo se hizo por las personas que tomamos la iniciativa; esto se hizo en conjunto, construido por toda la comunidad” (Ibid. p. 227.)

El desglose de estos cinco puntos lo hicimos ya en el capítulo “El conflicto de CAVIDA en el contexto del Chocó”, pero por la importancia que, a nuestro juicio, tienen estas exigencias en la conformación actual de la identidad de CAVIDA dejemos que sean los propios testimonios quienes nos expliquen su alcance:

Titulación de tierras.

“El primer punto es el título colectivo por Ley 70, comunidades negras: 103.024 hectáreas. Es un reconocimiento legal a nuestra propiedad como organización en una cuenca, la del Cacarica. Ese título entregado el 13 de diciembre de 1999 (recorremos que hasta el momento sólo les han asignado 24 hectáreas, las que corresponden a los lugares de asentamiento) no sólo significa un avance; es un reconocimiento, es una herramienta de defensa del territorio. El título no es el territorio, pues lo allí consagrado lo estropea el mismo Estado y las empresas. El territorio nuestro no era titulado. Por mucho tiempo veníamos luchando por la titulación pero no se nos había hecho fácil conseguirla, nosotros se lo exigimos al gobierno a propósito del desplazamiento. Dentro de los cinco puntos vimos que si el problema era el territorio, necesitábamos que el gobierno legalizara la propiedad. Entonces dijimos que la titulación de tierras era la primera exigencia”. (Ibid, p. 228).

Es decir, por exigencias legales con el Estado, se convierte en un instrumento imprescindible en la lucha por el territorio. Pero no reivindican el título sólo como un modo de sumar parcelas particulares sino, como dice otro testimonio, como una estrategia para “globalizar la identidad de un territorio”. (Ibid, p. 229). Es claro que consideran la Ley 70, y la titulación de sus tierras, más un medio que un fin.

Para dar cuenta del camino recorrido hasta ahora, baste recordar que la noción de territorio en relación a la identidad no era tan clara antes del desplazamiento.

Asentamiento.

La petición de retornar a dos asentamientos que la propia comunidad se responsabilizó de acondicionar no sólo surge por una cuestión de seguridad, sino que es también una estrategia de defensa del territorio. “La idea de los asentamientos nació en el momento del desplazamiento porque propusimos que todas las comunidades nos uniáramos, nos recogíamos en un solo lugar, pero los militares

no acataron, no aceptaron, dijeron que teníamos que irnos. Al mismo tiempo probamos: que la que se llamó "Operación Génesis" no fue contra la guerrilla sino contra nosotros... Entendemos que no les interesaba aceptar la propuesta de estar todos juntos. Matar, desaparecer, quemar ranchos; de ese modo uno es mejor cuando no hay unidad, comunicación, testigos. Somos conscientes de que la guerra sigue, va a seguir, se va a empeorar. Por eso como defensa del territorio estamos juntos, rompimos nuestras costumbres de estar cada quien en su finca, para defender la vida estamos juntos, producimos familiar y comunitariamente, nos cuidamos juntos. Estar juntos es esperanza. Los asentamientos son nuestros lugares de habitación, los dos sitios "Nueva Vida" y "Esperanza en Dios" comprenden también las zonas de producción familiar y comunitaria, de pan coger, de maíz, arroz, plátano". (Ibid, pp. 231-232).

Este testimonio nos aclara el nuevo concepto de territorialidad que nace de este proceso de defensa de la tierra. Por primera vez, el territorio es concebido como "territorio de vida" en medio de la guerra, para lo cual son imprescindibles la legitimación a través de la titulación de tierras y la seguridad a través de la modificación del asentamiento tradicional y el acuerdo con la parte civil del Estado para que garantice la no involucración de estas comunidades en el conflicto armado interno. Aquí también se muestra que la identidad está muy claramente vinculada a la idea de territorio, porque no se busca un retorno individual, sino colectivo y por otro lado, porque la exigencia de la titulación del territorio, según consta en la Ley 70, está basada en el mantenimiento de sus costumbres y su cultura.

Protección.

A raíz del actuar conjunto de militares y paramilitares en el desplazamiento, las comunidades solicitaron la presencia permanente del Estado No Armado, con instituciones para prevenir acciones que fueran a generar nuevos desplazamientos. Pero como veremos las cosas fueron de otra manera: "Al comienzo exigimos la Defensoría como parte que vela por los derechos humanos; la Procuraduría tiene mucho que ver con la responsabilidad del control del propio ejército; la Fiscalía para que fuera investigando los hechos ocurridos en la zona. Desde allí se debía hacer un trabajo de justicia. Nos reunimos con el Fiscal General Alfonso Gómez Méndez, el Vicefiscal Jaime Córdoba Triviño, el Procurador Jaime Bernal Cuéllar, el Defensor Nacional Fernando Castro, todos estuvieron de acuerdo... Al final asumieron el compromiso de prevención. No era que estas tres entidades se quedaran de manos cruzadas: investigaron, tomaron los rastros de los bombardeos, de las fosas donde están nuestros asesinados y desaparecidos, la quema de casas, de ranchos, de tiendas. Nosotros no estamos mintiendo, estamos diciendo lo que el Estado está haciendo y sigue haciendo contra nosotros. La protección va unida a nuestros mecanismos internos, a nuestras propias alternativas. Pero igual, la Fiscalía nunca vino... y nunca hizo nada para la verdad, la justicia, la sanción". (Ibid, pp. 232-233).

Aunque están pidiendo la presencia civil del Estado, saben que el gobierno nunca ha cumplido sus promesas y además es el causante de su desplazamiento. A nuestro modo de ver, este intento de incorporar a la parte civil del Estado para garantizar la seguridad no equivale a que esta presencia sea incorporada dentro del NOSOTROS en construcción, por el contrario es una presencia que se ven obligados a incorporar por miedo a que se repitan los abusos.

Desarrollo comunitario.

Entienden el desarrollo comunitario como el ejercicio de sus derechos integralmente concebidos, es decir, los derechos políticos, económicos, sociales y culturales. En una primera etapa, demandan la creación de condiciones básicas de sobrevivencia para el autosostenimiento; y en un segundo momento, la creación de condiciones básicas de comercio justo con grupos de solidaridad nacional e internacional. Nuevas relaciones sociales (perspectiva de género, relaciones fraternas con las comunidades indígenas) y con la naturaleza (relaciones de desarrollo sostenible, producción alternativa). Uno de los testimonios nos aclara cuál es su concepción del concepto "desarrollo comunitario":

"(...) El desarrollo comunitario es la propuesta de una democracia participativa. Todos y todas decidimos. No es la idea de progresar aplastando; es la propuesta de construir desde todos y todas. Aquí no se impone, se va haciendo de a pocos... La economía es lograr alimentarnos, lo esencial es impedirnos el consumo de agroquímicos, de pesticidas... es la cosecha recogida por familias, por comunidad; es la repartición de acuerdo al trabajo y a las necesidades de todas y de todos; no es acumular riqueza, es distribuir lo que somos, lo que tenemos. El desarrollo comunitario es participación en las decisiones de las familias a los diez años; aquí con la guerra se es adulto temprano. En la guerra definimos zonas de cultivos de productos de pan coger. De las 103.024 hectáreas definimos más o menos doscientas hectáreas de producción de arroz, de maíz, de frijol. La idea es lograr nuestra autosostenibilidad. Para eso logramos recursos del Ministerio de Agricultura por cuatrocientos veinte millones. Con eso empezamos y cultivamos. Pero el desarrollo comunitario que entendemos como seres humanos, el construir la nueva sociedad, está unida a la educación. Nosotras y nosotros mismos somos los profesores, somos quienes damos clases, ahí están nuestros bachilleres apostando todo por la educación, sin un solo peso, sin el reconocimiento de la alcaldía y del Ministerio de Educación. Así son las cosas, creer en nosotras mismas, en todos. Somos capaces, somos dignas, somos bellas y bellos, somos arte, armonía, somos vida, somos dignidad. Comunicamos lo que somos, hablamos de nuestros sueños, de lo que queremos, de lo que pasa, ahí está la emisora". (Ibid, pp. 233-234).

El desarrollo comunitario no se circunscribe sólo a las condiciones básicas de sobrevivencia (alimentación, proyectos productivos...) sino que incorpora otros muchos aspectos como la educación y hasta la posibilidad de expansiones personales dentro de ese NOSOTROS.

Reparación moral.

Con la voluntad de que se conozca la verdad de lo que sucedió para que nunca vuelva a ocurrir, exigieron que se expresaran claramente las causas del desplazamiento y los causantes del mismo. Demandaron investigación penal y castigo para los victimarios responsables de los más de 70 asesinatos y desapariciones producidas durante el desplazamiento, así como la elaboración de un libro que recoja la Memoria Histórica, la realización de una película de la historia del desplazamiento, y la construcción de tres Monumentos en memoria del desplazamiento, de los asesinados y desaparecidos para que estos hechos no se olviden y no vuelvan a repetirse.

"La idea es que siempre la memoria esté viva porque es la facilidad para nosotros poder enseñarle a nuestros hijos y decirles cuáles son las consecuencias de la guerra, las causas, nuestra identidad; decirles: "-Miren, las consecuencias de la guerra fueron estas. Para eso está ese monumento, para

que ustedes cada vez que lo vean recuerden que la guerra trae inmensas consecuencias, que nos une la dignidad". Y también para que las personas que pasen por allí miren algo visible y poderles decir: "-Vean este monumento aquí porque el año 1997 todo este personal de la zona del Cacarica fue desplazado y se levantó en conmemoración a los asesinados y a su desplazamiento porque son muertes injustas. También una serie radial que se pueda divulgar nacional e internacionalmente". (Ibid, p. 234).

La exigencia de mecanismos para que quede constancia de lo sucedido, la realizan en función de los nuevos referentes culturales e identitarios que han asumido a lo largo del proceso de desplazamiento y reivindicación de un retorno digno, pues en condiciones normales no hubieran reivindicado la realización de monumentos conmemorativos, películas o libros para recoger la memoria colectiva, porque esas no eran sus formas de expresión tradicionales.

Por otro lado, es importante destacar que para los desplazados de CAVIDA la memoria no atañe sólo al pasado, sino también al presente y al futuro. Es decir, su concepto de "memoria" no se reduce a recordar un pasado desde un presente, sino que se entiende como algo "vivo", que sigue activo en el ser y en el actuar. Por eso quieren constancias de lo sucedido, para que su historia y su lucha pueda ser transmitida a las generaciones futuras y siga operando como un factor activo en sus proyectos de vida, es decir, de futuro. A través de este testimonio queda evidenciada la importancia primordial que tiene para CAVIDA el fortalecimiento de la memoria como base para la integración de la identidad

Este pliego de exigencias, conforma la primera imagen pública de CAVIDA y articula su nueva unidad en torno a dos exigencias primordiales: El reconocimiento de la violación de derechos a nivel colectivo y la exigencia al Estado como causante de ese daño. La primera se refiere a lo perdido que les identifica: los derechos que fueron violados y aquello que perdieron o quedó atrás con el desplazamiento. La segunda es lo que fortalece el NOSOTROS como esa nueva identidad en la medida en que es una exigencia colectiva que los articula como comunidad en resistencia y los aboca ya frente a un ELLOS que es el Para-Estado.

El territorio es el primer punto en el pliego de exigencias porque la tierra, es la base imprescindible del desarrollo comunitario tal como lo entiende CAVIDA. De ahí el reclamo de los asentamientos, una forma de organización u ocupación del territorio que no se corresponde con su costumbre de vivir en caseríos dispersos, pero ahora son conscientes de que en situación de guerra se requieren condiciones de protección y de justicia especiales.

En definitiva, consideramos que este pliego de exigencias empieza a dar una estructura al nuevo NOSOTROS cohesionado en torno a una nueva concepción del territorio y la reivindicación de derechos al Estado, y se construye ya conscientemente en contexto de guerra

3.3.2.3. La Comisión Mixta de Verificación.

Al ser conscientes de que el Estado fue el causante del desplazamiento, CAVIDA se vio en la necesidad de crear un mecanismo de observación tanto de los acuerdos como de la situación de tensión, desplazamiento y señalización que continuaba viviendo. Este mecanismo de observación sería la Comisión Mixta de Verificación.

“Mixta”, en el sentido de que incluye entidades estatales y no estatales, además de organismos nacionales e internacionales de apoyo a las comunidades.

Esta comisión tendría como funciones: el seguimiento de los acuerdos que se firmaran con el gobierno; la observación y verificación de las violaciones a los derechos humanos durante y después del proceso de retorno; y la creación de mecanismos de prevención y protección a nuevos hechos que atentaran contra las comunidades.

Para hacer posible el retorno, CAVIDA busca aliados que incluyen diferentes organizaciones y agencias internacionales y nacionales. Las instancias no gubernamentales que hacen parte de la comisión son: entidades internacionales como la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas, ACNUR, Embajada de Canadá, Brigadas Internacionales de Paz, la coordinación de agencias internacionales DIAI, y entidades nacionales (ong’s de derechos humanos como la Comisión de Justicia y Paz, Humanidad Vigente) y los representantes de la Comunidad de CAVIDA.

Las instituciones gubernamentales que hacen parte de la Comisión Mixta de Verificación son: por parte del Estado, la Procuraduría y la Fiscalía, y por parte del gobierno, la Defensoría y todos los ministerios que tienen que ver con las exigencias para el retorno (ministerios de interior, salud, educación, transporte, agricultura, Red de Solidaridad Social y la Vicepresidencia del gobierno).

El diálogo con el Estado, sólo lo conciben con la parte civil del propio gobierno para que sean las instituciones civiles del Estado quienes por un lado, cumplan todas las exigencias del pliego y por otro, supervisen y cumplan las condiciones de seguridad y protección para el retorno, verifiquen la situación de derechos humanos y certifiquen la no involucración de CAVIDA en el conflicto armado. Por eso, al gobierno, a su máximo representante, concretamente el Presidente de la República que además es el Comandante en Jefe de las Fuerzas Armadas, es a quien le quieren proponer la fórmula de la Comisión Mixta de Verificación para hacer efectivo y seguro el retorno. Evidentemente, no fue fácil lograr esa interlocución directa, y durante el tiempo de espera continuaron sometidos a presiones por parte de quienes habían sido los desplazadores:

“En febrero de 1998 el general Carreño de la XVII Brigada de Urdulaga estuvo en el coliseo de Turbo. Nos encontrábamos en ese momento reunidos en grupo de trabajo preparando el acto de memoria del primer año de desplazamiento y los cinco puntos del pliego de peticiones. El general se le acercó a uno de los líderes del comité local y le dijo que él quería reunirse con nosotros, que vendría a las cuatro de la tarde.(...) Nosotros entonces respondimos que queríamos hablar con el presidente, pues él era el responsable de lo que nos pasó, que nunca habíamos necesitado del Estado pero que conocimos el rostro del Estado con los bombardeos, los ametrallamientos. “-Nosotros tenemos que presentar nuestros cinco puntos al jefe del Estado, al comandante de las Fuerzas Militares”. Le agradecemos su presencia y sólo atinó a decir que él traería al delegado del presidente en ocho días, que nos veía muy intransigentes. Creemos que eso después fue la causa de unas amenazas en diciembre de ese año”. (Ibid, pp.220-221).

En la medida en que la Comisión Mixta está conformada por organizaciones nacionales e internacionales será la primera apertura de la comunidad al exterior con un carácter más estructurado porque ya antes había concitado la solidaridad de algunas de estas organizaciones, pero no habían logrado integrar esa solidaridad en una estructura. A partir de la conformación de la Comisión queda sistematizada la salida de las informaciones en torno al seguimiento de las exigencias, señalamientos y acciones de

represión que continuaba ejerciendo el Estado. Estas informaciones son enviadas a muchas otras organizaciones nacionales e internacionales que no forman parte de la Comisión Mixta y van conformando esa red de apoyos que internacionaliza, al menos en aspectos de información, comunicación y solidaridad, esta lucha “local” por el territorio.

3.3.3. Proyecto de Vida: la nueva identidad de CAVIDA.

En diciembre de 1998 se produce la firma de acuerdos con el presidente Ernesto Samper Pizano en la que se materializan, entre otros, dos aspectos fundamentales para la conformación de la identidad de CAVIDA.

Por un lado, se logra responsabilizar al gobierno en el cumplimiento de los acuerdos. (En este sentido cabe destacar que es la primera vez que en Colombia se lograba firmar un acuerdo para el desplazamiento). De hecho, el acuerdo significó el refrendo del pliego de exigencias en todos sus puntos, lo que desgraciadamente no se ha traducido, hasta el día de hoy en su total cumplimiento. Por eso, la Comisión Mixta de Verificación continúa con sus funciones, aunque el ejército y la empresa Maderas del Darién orquesten una campaña mediática y jurídica de difamación y hostigamiento como ya vimos en el capítulo anterior.

Por otro lado, después de la firma de estos acuerdos, y a pesar del proceso posterior de incumplimientos y señalamientos por parte del gobierno, la cohesión comunitaria salió en parte reforzada, por el logro que supuso el momento de la firma, tras un duro proceso de lucha organizada y solidaria, en condiciones de represión, penuria económica y miedo a nuevas “operaciones”.

Una vez elaborado el pliego de exigencias y diseñada la estrategia de la Comisión Mixta de Verificación, en el curso del llamado “Preencuentro internacional” realizado entre la última semana de junio y la primera de julio de 2002, CAVIDA, emite una declaración en la que definen su posición, su postura y lo que es más importante para nosotros, su identidad desglosada en los siguientes conceptos y principios:

Autodeterminación, Vida, Dignidad: Proyecto de Vida del NOSOTROS.

“(…) El proyecto de vida es una recuperación de la autodeterminación de los pueblos. Por eso nuestro proyecto de vida se denomina *Autodeterminación, Vida y Dignidad*. Nosotros mismos somos los que estamos defendiéndonos, vamos afirmándonos en un territorio, en la guerra, en un proceso de nueva sociedad, de historia, en la vida, la nuestra, la de la naturaleza porque sin vida no hay nada. Y la dignidad, pues nosotros vamos a ser dignos de nuestros triunfos y de nuestras derrotas. Nosotros vamos a ser dignos con todos aquellos que nos rodean (...)”. (Ibid, p. 240).

La definición de estos conceptos clave para entender y determinar la identidad de CAVIDA, nos muestra que la adscripción cultural a la que pertenecen no es la occidental. Por eso hablan de Autodeterminación no sólo para autoorganizar su presente y su futuro en un sentido integral y en su propio territorio, sino también para que se reconozca la condición de sujetos históricos y de derechos que se les ha negado y sigue negando. Por eso, la Vida es entendida no sólo en su dimensión individual y humana sino en su dimensión colectiva y en relación con la naturaleza. Y por eso es necesaria la Dignidad en la acción y en el discurso, como en el caso de las comunidades zapatistas, porque enfrentar con dignidad las constantes violaciones de acuerdos y derechos ha sido la base histórica de su resistencia a la violencia, la represión, la miseria y el olvido.

Con los cinco principios expresados en la declaración que transcribimos a continuación es como CAVIDA piensa construir la Autodeterminación, la Vida y la Dignidad. Estos cinco puntos sustentan su proyecto de vida y se constituyen en sus principios fundamentales, es decir, en la definición básica de su identidad.

Verdad.

“Cristalinos.

Expresaremos nuestros sentimientos, diremos lo que vivimos, diremos lo que vimos, diremos lo que hemos creído y de lo que somos testigos.

Lo que se dice se hace.

Las palabras que expresamos las debemos vivir. Las palabras sin la vida se pierden. Daremos testimonio de cada principio.

Denunciaremos.

Todos los atropellos que atenten contra nuestra dignidad, contra nuestra comunidad.

Esclareceremos.

Todo lo haremos a la luz e intentaremos que haya luz en todo.

Haremos nuestros Derechos de los Pueblos, los derechos humanos y asumiremos nuestro ser en la guerra”. (Ibid, p. 247).

Esta es la primera vez que las CAVIDA, se definen públicamente a sí mismas como PUEBLO, con todas las implicaciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales que acarrea esta identificación.

Con el principio de la Verdad, se evidencia también el nivel de cohesión que ha alcanzado el NOSOTROS. Una cohesión que, como indica el siguiente testimonio, llega a identificar “la verdad” con “lo que somos y lo que vemos” hasta convertirla en un modo de ser, sentir, vivir y relacionarse con los otros: “La verdad la identificamos con el color amarillo porque pensamos que el color amarillo es luz, es algo luminoso, que brilla y la verdad debe brillar como brilla el sol en esta oscuridad; que no es algo turbio, que hay transparencia, que uno pueda decir lo que somos y lo que vemos. Eso es lo que encierra la verdad. Una vida personal, familiar, comunitaria que afirma la verdad, lo que se ve, lo que sucede, que no oculta, que no se deja amedrentar por el miedo del poder, que se niega a la censura, que esclarece”. (Ibid, p. 236).

Libertad

“Nuestra Nueva Vida se construirá en la libertad.

En medio de la guerra queremos construir asentamientos para podernos expresar, y desarrollar nuestras capacidades, hacer nuevos conocimientos de la vida.

Responsabilidad.

Nosotros y nosotras mismos decidiremos sobre nuestro presente y nuestro futuro sobre la base de la conciencia comunitaria, familiar, personal.

De las acciones que hagamos o dejemos de hacer seremos responsables y asumiremos las consecuencias que se den.

No asumiremos las propuestas externas hasta que no discutamos, acordemos, valoremos internamente si van acordes con nuestro Proyecto de Vida.

Proceso.

Nuestra vocación es la creación de mujeres y hombres nuevos, toda nuestra vida debe crear los cimientos de una liberación de todas las ataduras y formas de discriminación, y exclusión”. (Ibid, p. 248).

La concepción de la libertad en la nueva identidad es la posibilidad de hacer la historia en términos comunitarios. Es una libertad que incluye responsabilidad sobre los propios actos, capacidad de decisión autónoma y congruencia con el Proyecto de Vida. Es además la formulación de un deseo de liberación que encarna la fe en sus capacidades y propuestas.

De hecho, al leer muchos de los testimonios se obtiene la sensación de que se están percibiendo por primera vez como sujetos históricos, capaces de construir incluso una nueva manera de ser, más identitaria, o con una identidad en resistencia, en la que, sin ignorar lo personal y lo familiar, hasta el pensamiento es colectivo.

Justicia.

Nuestra nueva vida se construirá en la justicia.

Es decir, la armonía, el equilibrio y el amor a los más débiles y afectados.

Reparación integral.

Todo que nos ha sido destruido se olvidará. La memoria es base de nuestra identidad y posibilidad de futuro. Para que haya justicia se requiere el reconocimiento de lo que se nos hizo, la manifestación pública de ese error, el cambio de vida-propósito de no volverlo hacer, la sanción, cumplimiento de la sanción, reparación del daño causado.

Justicia social.

Nuestra vida comunitaria girará con el propósito de que haya vida para todos y no solo para unos. Un mundo y sociedad que sea para todos.

Justicia comunitaria

Nuestros conflictos se resolverán dentro de la comunidad. Y todas las faltas a los compromisos que asumiremos libremente, las sanciones morales se harán sobre la base de la memoria y de la modificación de la conducta". (Ibid, p. 249).

De nuevo, la importancia de la memoria, no sólo para la construcción y proyección de la identidad, sino incluso para que haya justicia, es decir, "reconocimiento de lo que se nos hizo". Pero, además, en este principio incluyen no sólo la exigencia de justicia al Estado, también la capacidad de hacer justicia al interior de la comunidad.

La normatividad interna que fueron construyendo a lo largo del proceso organizativo, se desarrolló hasta el punto de crear su propio sistema de normas y sanciones en base a un modelo de justicia que, en correspondencia con su adscripción cultural, se concibe con dimensiones sociales y comunitarias. Esta justicia comunitaria, como en el caso de la mayor parte de las culturas amerindias del continente, no es sólo punitiva, es una justicia restitutiva que busca la equidad y la reparación del daño. Se trata de una justicia asamblearia de alcance social y solidario como explica el siguiente testimonio: "Nosotros reclamamos justicia. Así como nosotros reclamamos que se haga justicia que los que nos desplazaron sean sancionados (...), también en nuestra comunidad se practicará la justicia, se obrará con justicia. Si una persona comete un error, debe en asamblea general recuperar su daño y decir: "-Mire, yo lo hice". Pero a pesar que él lo manifieste y repare el daño moralmente, también la justicia se aplicará porque la junta de patriarcas y matriarcas y el comité de coordinación después, de acuerdo con la comunidad, impone una sanción. Dicha sanción será constructiva, no destructiva. (...)La justicia es también otra sociedad distinta, no es sólo la pena; es que haya vida digna para todas y todos, es construir otro modo de sociedad, otro tipo de vida que sea para todos y no sólo para unos". (Ibid, p. 238)

Solidaridad.

"Para todas.

En nuestro proyecto de vida, los más débiles serán los primeros, los privilegiados y con base en ello tomaremos las decisiones.

Para todo el mundo

No somos los únicos excluidos, miles de hombres en el mundo cantan por la vida. A todos ellos los acompañamos en sus luchas y no desprendemos de lo nuestro para compartir con otros excluidos, afectados por guerras o por desastres de la naturaleza". (Ibid, p. 249).

Como vimos, la solidaridad se vive y se vincula con actividades tan diversas como el trabajo, las relaciones personales, los velorios, fiestas y costumbres, o las relaciones con la naturaleza (no realizan pues esa escisión naturaleza-cultura propia del pensamiento llamado occidental). A través de este concepto de solidaridad que va más allá del que usamos normalmente queda más explícita que nunca la apertura, permeabilidad y flexibilidad de ese NOSOTROS en resistencia. Identidad o "NOSOTROS" en construcción permanente a la que están dispuestos a incorporar a todos aquellos que quieran ser parte de su proceso, especialmente los débiles, los excluidos, los afectados por catástrofes que les resultan más cercanos.

"(...) nosotros hemos recibido mucha solidaridad, muchas ong's, muchos compañeros que también están en la lucha, están peleando por alcanzar algo. Nosotros debemos compartir con nuestros hermanos, con nuestros amigos, vecinos, que no se quede ahí escrito en el papel, no. La solidaridad es la salida de los excluidos, es el compartir básico que nos hace diferentes. (...) Nosotros hemos vivido la resistencia desde la solidaridad. Gracias a la solidaridad que han tenido con nosotros hemos podido resistir en nuestro proyecto de vida, por eso comprendemos que la solidaridad es la base de los pueblos". (Ibid, p. 238).

Fraternidad

"Todos en todo.

Con nuestros hermanos indígenas y los excluidos de la tierra, participaremos en la construcción de ese mundo digno para todos.

Respeto a la voz de los otros, a sus pensamientos. Respeto profundo a la mujer.

La tierra, las especies vivas y todo lo que se mueve arriba y abajo es un mundo de hermandad. Respeto, amor y admiración con y por nuestra hermana naturaleza". (Ibid, p. 249).

Como en el caso de la solidaridad, la fraternidad no la circunscriben sólo al ámbito humano, sino que la extienden a todas las manifestaciones de la naturaleza, es decir, de la Vida en la más amplia extensión de la palabra. "El principio de fraternidad es cómo compartir nuestra tierra con nuestros hermanos indígenas, mestizos, chilapos, todos. Nosotros tenemos tierra, entonces por eso identificamos la fraternidad con el color café, porque implica la tierra, el territorio. Compartir con todas esas personas, con todas las etnias porque habrá muchas personas que tienen mucha tierra y otros no tienen un pedacito. (...) No se le va a cerrar la puerta a nadie, pero el que llegue debe asumir lo que la comunidad está construyendo. Entonces la fraternidad es un principio de construcción de nueva humanidad, nuevas relaciones con los hombres y las mujeres, con la tierra, con el territorio de vida". (Ibid, p. 239).

En definitiva, con estos cinco principios, CAVIDA toma un posicionamiento propio frente a la guerra, pues sabiendo que en zona de guerra la neutralidad es un concepto escurridizo y manipulable, no cometen la ingenuidad de plantear sus principios como “neutrales”. Son conscientes de que están defendiendo un territorio y definiendo un Proyecto de Vida en medio de la guerra.

“Por eso es que nosotros decidimos que no somos comunidad de paz porque la mayoría de las comunidades de paz se reclaman neutrales. La palabra neutral, en asamblea con la misma comunidad no se tuvo en cuenta. Nosotros estamos en la guerra, no somos ajenos a ella. ¿Cómo queremos estar en guerra?. Entonces en la guerra nosotros tenemos qué decir, qué plantear, está nuestra postura. La guerra es por la injusticia, entonces nosotros exigimos justicia, luchamos por la justicia. ¿Cómo va a ser uno neutro, neutral?. (...) Pero nosotros respetamos la posición de otras organizaciones. No somos neutrales. Somos población civil que exige sus derechos. Nosotros nos consideramos como una autodeterminación, comunidad de autodeterminación, vida y dignidad. Porque nosotros no somos, digamos así, neutrales, como un ser inepto ahí a lo que la gente, a lo que la guerra quiera hacer o deshacer de la comunidad. Somos sujetos de la historia. Nosotros la hacemos, no la tienen que definir otros”. (Ibid, pp. 235-236).

Finalmente, el siguiente testimonio nos servirá para cerrar este apartado porque compendia y resume la trayectoria fundamental de la identidad de CAVIDA que ha propiciado en parte esta experiencia de desarraigo y organización: “En medio del hambre y las chirimías, de la zozobra y la fraternidad, del vallenato y otras melodías, de nuestros versos y nuestros problemas, de nuestras crisis y de nuestros sustentos, de nuestros egoísmos y nuestros amores, de nuestro rebusque y nuestra creatividad, de nuestras oraciones e incredulidades, hemos sido sembradores, carpinteros, pescadores, constructores de propuestas de futuro, de Vida, de Autodeterminación, de Dignidad”. (Ibid, p. 245).

Es decir, que el Proyecto de Vida, el nuevo NOSOTROS, es concebido desde una visión integral de su identidad según su adscripción cultural, que incluye por tanto la memoria (el pasado), el desplazamiento (presente) y el futuro construido desde sus raíces y costumbres (retorno digno y cumplimiento de los acuerdos con el Estado). De ahí la exigencia de reparación integral, puesto que en su concepción pasado, presente y futuro poseen una continuidad inextinguible. Como señala el testimonio, si hasta el desplazamiento eran sólo carpinteros, sembradores y pescadores, ahora también son carpinteros, sembradores y pescadores de su propio Proyecto de Vida. En definitiva, es a través de este proceso organizativo como han llegado a la construcción de una identidad transformada y reforzada como sujetos históricos, como PUEBLO y como comunidad en resistencia.

3.3.4. El retorno: identificación del ELLOS en confrontación.

Después de varios años de espera, en medio de una tragedia humanitaria que continúa sin resolverse, las CAVIDA lograron el anhelado retorno al territorio. Este se realizó, por razones de seguridad y organización, en forma progresiva. Primero se llevó a cabo una fase de exploración para verificar el estado en que habían quedado los caseríos, las viviendas, los caños y las tierras de cultivo tras la “Operación Génesis”. Esta fase exploratoria permitió escoger los dos asentamientos “Nueva Vida” y “Esperanza en Dios”, así como sembrar algunos productos para el abastecimiento de los

retornados. El retorno propiamente dicho se llevó a cabo en octubre de 1999 y participaron ochenta personas. Luego se realizaron otras fases para el retorno definitivo. La fase cero se llevó a cabo en enero del 2000 y en febrero la primera. En septiembre del mismo año se da el reencuentro con los hermanos que fueron repatriados de Panamá a Bahía Cupica. En octubre del 2000 se realiza la segunda fase de retorno y la última, el 1 de marzo del 2001.

Este retorno tiene varias consecuencias en la organización y en la identidad de CAVIDA.

En cuanto a la organización, la sobrecarga de trabajo: "Cuando se da el primer retorno el trabajo todavía se nos agudiza más porque hay coordinadores adentro, hay coordinadores en Turbo y también había que mirar por los hermanos que estaban en la hacienda El Cacique, en Bahía Cupica, por los hermanos que estaban en Bocas del Atrato. Ellos no se desplazan a Turbo sino que se quedan en Bocas del Atrato. Entonces el trabajo todavía se nos hace más fuerte a los coordinadores por la formación: se programan reuniones en el río, suben los coordinadores de Turbo, se reúne la coordinación, programa, lleva a la asamblea y la asamblea aprueba lo que la coordinación ha programado, le quita o le agrega otros puntos". (Ibid, p. 261)

Por lo que se refiere a la efectividad del retorno, los incumplimientos del gobierno en seguridad, estado de los caños (taponados, lo que impediría una eventual salida de emergencia), alimentación y habitabilidad en los asentamientos: "Entonces por culpa de los mismos incumplimientos la comunidad hasta el momento no ha tenido el desarrollo que debería haber tenido. También por eso mismo hemos tenido atraso en lo que ha sido las viviendas porque no hay forma cómo llegar rápidamente el material para la construcción porque nos gastamos mucho tiempo. El ministerio de transporte, esa vez Fernando Medellín, en diciembre del 99 nos dijo que el 27 de diciembre la pala entraría a canalizar, que había un compromiso y que ese compromiso tenía que cumplirse. Resulta que no entró y uno de los puntos que nosotros decíamos era que no nos íbamos si no entraba la pala". (Ibid, p. 267).

"Ha habido muchos inconvenientes por parte del Estado. Y que hoy en día están buscando un mecanismo para no tener más responsabilidades con las comunidades. Buscan un mecanismo tratando de decir que las comunidades no quieren trabajar y que los trabajos no están rindiendo para ellos poder retirar el apoyo y retirarse y decirle al mundo y a Colombia que las comunidades que están en el retorno no quieren trabajar". (Ibid, p. 273).

Las estrategias para incumplir son numerosas, pero en materia de seguridad tienen su expresión más preocupante al reproducirse la presencia e incursión de militares y paramilitares en las zonas humanitarias protegidas por la malla de vida: "El control paramilitar sobre el río Atrato se realiza a partir del caserío de Tumaradó. Desde allí paran las embarcaciones que se dirigen al Cacarica, controlan la gente, los mercados, la gasolina, haciendo casi imposible el abasto. La salida de los productos de pancoger igualmente son retenidos por los paramilitares. (Ibid, p. 267).

El Estado no hace nada para evitar la presencia paramilitar en la zona, fácilmente detectable para el ejército, pues todos los pobladores de la región saben dónde tienen sus bases (La Balsa) y dónde colocan sus retenes. Esto demuestra el incumplimiento de los acuerdos por parte del Estado y la vigencia del proyecto paramilitar, que pretende influir en la organización y explotación del territorio, cuando sus propósitos son ajenos a las comunidades dueñas del mismo, con consignas como

sembrar planta de coca o palma africana: "Estaban los rumores de que se iban a meter los paramilitares, que ellos iban a acabar con toda la gente, que iban hasta acabar hasta con los perros(...)al día siguiente, entraron en Nueva Vida a las siete de la mañana y se metieron; ellos los hicieron salir. Incluso ellos pasaron por las vallas que tenemos escritas donde ahí se dice que no pueden entrar y ellos no tienen nada que venir a buscar acá porque no damos informaciones. (...) Vinieron con una nueva estrategia, la de ganarse a nosotros: "-No venimos a hacer ningún daño, no venimos a matar", como lo hacían antes. Vimos que el Estado cambió de modo, se presenta con otro rostro para matar no sólo con balas, sino con el pensamiento, robar el alma. (Ibid, p. 297).

La estrategia paramilitar de control del territorio por tanto no se queda en el mero terror, sino que además trata de convencer con argumentos económicos, políticos y sociales, es decir, "ganarse el corazón y las mentes de la gente" según algunos manuales de Guerra de Baja Intensidad.

A la hora de interpretar las intenciones de esta consigna paramilitar volvemos a recurrir, por su precisión, a uno de los testimonios: "(...) Los paracos, cuando nos vieron en los asentamientos "Nueva Vida" y "Esperanza en Dios", nos dicen que les dio rabia cuando nos vieron así, juntos. Nos hacen propuestas de cultivos de coca y de palma africana. Esa es la propuesta que llevan al campesino ahora: salir de los asentamientos. Nosotros no la aceptamos. Nunca hemos sido acostumbrados a eso. Nos preocupa a nosotros esa propuesta porque el programa del gobierno es acabar con el narcotráfico; (...) entonces si hay una propuesta que surge de sembrar coca, pensamos que es doble moral del gobierno, que eso es ilegal y nosotros a eso sí no accedemos. No accedemos, porque eso es cuestión de principios. Nosotros entendemos que en otras zonas del país, que viven los campesinos en miseria, sin reforma agraria se hayan visto obligados a la siembra de hoja de coca... pero sabemos que ellos no son narcotraficantes, que no son los que ganan, que los que ganan están en los bancos, en los dueños de los químicos... que si reciben algo más que sembrar arroz, plátano. Nosotros sabemos que esa propuesta es de muerte, es perder nuestro territorio. (Ibid, p. 304).

Resulta llamativa esa reacción de contrariedad de los paramilitares al ver a los desplazados juntos en su territorio: quizá porque son conscientes de que esa unidad ha resultado ser hasta el momento indestructible, pese a las más variadas estrategias: masacres, bloqueos, amenazas, divisiones internas

En cuanto a la consigna de sembrar palma africana, es de destacar que el propio Plan Colombia contempla sustituir los cultivos ilícitos por palma africana. Dichos cultivos se han extendido causando procesos de deforestación como en el Urabá antioqueño, al utilizarse pesticidas en forma intensiva. Entre los megaproyectos contemplados en la zona del Cacarica está prevista la construcción de una planta procesadora de aceite de palma africana, lo cual nos hace pensar que estas incursiones armadas encubiertas y la propuesta de sembrar palma y coca están claramente relacionadas con intereses de empresas internacionales y con políticas de Estado como el Plan Colombia. Pareciera entonces que existe una coherencia en las políticas de lo que se puede llamar Para-Estado.

El propio ejército incumple los acuerdos al incursionar en los asentamientos que son territorios de vida en cuya seguridad se ha comprometido la parte civil del Estado: "Ahora en octubre entraron allá el Batallón 50 con miembros de la Brigada XVII, que iban a hacer un reconocimiento al terreno y una verificación de los

asentamientos. Estuvieron y dijeron que ese operativo era por cinco días (...). Dejaron las pirañas hasta donde la pala llegó y ahí cogieron el camino ese húmedo y por ahí llegaron a los asentamientos. (...) Dijeron que al otro día iban para el otro asentamiento pero como que no les fue fácil entrar, no se sabe por qué motivo no entraron. Lo que hicieron fue tomar un video, filmaron. Cuando nos dimos cuenta que estaban unas embarcaciones en La Tapa, ahí mismo se solicitó al Estado y dijeron que era un operativo oficial y ya sabiendo muy bien qué era un operativo oficial... pero igual, ¿qué van a hacer con todo eso?(...)". (Ibid, p. 307).

Por si fuera poco, la empresa Maderas del Darién continúa la explotación ilegal de madera en las cercanías de los asentamientos sin que las autoridades locales y nacionales tomen cartas en el asunto para hacer cumplir la legislación y proteger la selva.

"Cuando entró Maderas del Darién esto dizque era tierra baldía porque el Estado colombiano no reconocía que estuviese habitado; incluso Maderas de Darién hizo un documento donde decía que no había sino unos explotadores de las tierras, que no había entrado el colono. Después se dieron cuenta que sí había gente y cuando vinieron a ver, encontraron hasta fincas, y dieron el concepto que esto era zona de habitantes. Pero anteriormente Maderas del Darién la declaraba como zona de baldíos. Cuando se hizo el censo de las personas que vivían ahí, se reconoció como zona de cultivos pero no como propiedad. El título de propiedad lo obtuvimos con la organización durante el desplazamiento y ya tenemos el reconocimiento de ser propietarios de la tierra. Sin embargo, Maderas del Darién sigue explotando la tierra y acabando con todo lo que hay en nuestro territorio. Por ejemplo está acabando con la biodiversidad porque tumban los árboles, remueven y dañan la tierra con los canales, se inundan las tierras por las máquinas. Maderas del Darién vive en la misma base de La Balsa con los "civiles" armados, los amparan, los paracos los respaldan, los ayudan. Ellos abren canales, sacan los árboles y ellos van avanzando en sus pangas contra nosotros. (Ibid, p. 353)

Son numerosos los testimonios que documentan esta connivencia entre algunas empresas de explotación maderera, como Maderas del Atrato y Maderas del Darién, y ciertos grupos paramilitares, con lo que queda ilustrada la relación entre el proyecto paramilitar y la permisibilidad de las autoridades locales y nacionales frente a los abusos que estas empresas están cometiendo. De hecho, en junio de 1999, CAVIDA, interpone una denuncia en la que se exige al Estado esclarecer, investigar, sancionar e indemnizar a la comunidad, por la explotación ilegal que Maderas del Darién está realizando en sus territorios.

Y en relación con este asunto, el líder del grupo de personas que decidió salir del proceso, Adán Quinto, es destituido, por decisión comunitaria, del cargo de representante legal, por haber acudido a una reunión con Maderas del Darién y Codechocó sin contar con la comunidad:

"Maderas del Darién emplea a los que no retornan, usa a Codechocó y a los que de las comunidades de todo el Chocó participan en la Junta Directiva para sacar la madera de sus territorios. Es así como han utilizado a personas afrodescendientes. Contra la voluntad de la comunidad (Adán Quinto) realizó un viaje a Quibdó a una reunión, invitado por Codechocó, que ahora es promotor de la Federación de municipios, que el Estado lo reconoce como interlocutor, que le cree; es más, muchos del Estado lo amparan así haga cosas contra la comunidad. En esa reunión también participaron personas a quienes él les

había dado permiso de explotación. También hizo presencia la empresa Maderas del Darién. Los gastos de los tiquetes los asumieron Codechocó y Maderas del Darién de acuerdo con lo que ellos mismos manifestaron. Fueron todos estos hechos los que nos llevaron a la decisión de destituir a Adán Quinto del cargo de representante legal frente a la decisión comunitaria asumida en asamblea comunitaria en septiembre de 1999, luego de que desde junio de ese mismo año nuestra comunidad exigiera al Estado esclarecer, investigar, sancionar e indemnizar, procesos que hasta la fecha no han avanzado. En 2000 Adán Quinto fue con Codechocó a hacer un inventario de palos de cativo para el corte de la empresa Maderas del Darién. Pero él no es el responsable; es víctima de la empresa, es víctima de Codechocó, es víctima de que la plata lo es todo, es víctima de la impunidad. Así mismo fue en el 2001 y 2002, las presiones siguen, amparados con empresas de palma africana a las que el Estado no les exige, ni los demanda en nada, eso es claro. Va de gobierno en gobierno. Pasamos a Pastrana, la explotación siguió, las autoridades nacionales no hicieron nada. Llegamos a Uribe y qué se espera, lo mismo y peor. La explotación de madera ya llegó a unos minutos de nuestros asentamientos. Siguen nuestros muertos, ahora tenemos nuestros torturados, pero ahí seguimos". (Ibid, pp. 355-356).

Es de destacar, debido a que expresa el concepto de justicia comunitaria, que el testimonio contemple a Adán Quinto como víctima en estos hechos que provocaron su destitución como representante legal de CAVIDA. Después de que las diferencias con el grupo de Adán Quinto se hacen irreconciliables, este personaje volverá a aparecer en la historia del proceso de CAVIDA en la rueda de prensa nacional que dio el general JORGE MORA RANGEL en agosto de 2003 (ver apartado IV, 2.), mostrando de un modo visible (la rueda de prensa fue captada por varias televisoras) la relación entre los intereses de explotación ilegal de maderas y el propio ejército colombiano, además de poner en evidencia las estrategias de división interna de las comunidades en resistencia propias de una guerra integral de desgaste.

Tomando en cuenta todo lo dicho, las consecuencias del retorno en la identidad de CAVIDA, se pueden sintetizar en los siguientes aspectos:

Por un lado, la **persistencia del miedo** como elemento catalizador de la identidad, pues continúa el control paramilitar de la zona: "Nosotros estamos tratando de sobrevivir bajo el miedo, bajo toda clase de amenazas porque nosotros no queremos otra cosa sino nuestro territorio para vivir. Mas entendemos entonces que el interés de derrotar la población campesina es por explotar las tierras porque no es por otra cosa, allí no hay ninguna clase de intereses. Nosotros estamos apenas sembrando la subsistencia, entonces ¿de qué se pegan?, ¿qué es lo que buscan?. Además, el territorio estuvo los cuatro años solo. ¿Por qué entonces, no se metieron a ver qué era lo que había, o a hacer lo que querían hacer con la guerrilla?. Ahora que nosotros llegamos otra vez nos molestan, no nos dejan trabajar, nos bloquean, nos amenazan, nos asesinan, nos desaparecen. Ahí está la estrategia del Estado. A veces no sabemos qué hacer, estamos siempre en la zozobra, no podemos dormir tranquilos. Y siempre en las partes donde nos ha tocado hablar con Procuraduría, Defensoría, toda esa gente, les decimos que hablen claramente qué quieren con nosotros, por qué razón nos atacan. Somos población indefensa". (Ibid, pp. 295-296).

Como dijimos el miedo provoca divisiones en el proceso, resquebrajamientos parciales del NOSOTROS en resistencia que tanto ha costado construir: "Hay un

personal que no va a retornar. ¿Por qué no va a retornar?. Primero porque hay personas que viven en los barrios y son de otros ríos. Tienen los vecinos, tienen amigos, y ellos les informan que va a haber una masacre en Cacarica y que todo el que vaya para allá lo van a asesinar. (...) Hay varios procesos: está el proceso de estos dieciséis que no retornaron y está el proceso de Clamores; este hace parte del proceso de nosotros. Y ellos, la mayoría son mujeres, viudas, ancianas, entonces decidieron no retornar pero organizarse. (Ibid, pp. 276-277).

Por otro lado, todos estos problemas (incumplimientos, incursiones, señalamientos, divisiones, explotaciones ilegales de madera) alargan y complican el proceso de retorno, pero no logran hacer desistir de la voluntad de retornar y acaban por **reforzar la determinación** de sostenerse por sus propios medios: "Nosotros estamos pensando en tener al máximo las necesidades producidas por nosotros mismos. La caña es con el objetivo de que más tarde no tengamos que comprar panela ni el azúcar porque de la caña sacamos miel y panela. Estamos sembrando ajonjolí. Del ajonjolí sacamos aceite (...). La cría de cerdos es con el objetivo de aprovechar la grasa y la manteca. El jabón: tenemos propuestas de aprender a fabricar el jabón de ropa y de cocina; ya hay mujeres de la comunidad que a pesar de que no han recibido talleres están fabricando el blanqueador. Para lo que no hemos podido conseguir reemplazo es para la sal. Estamos pensando que lo más básico es no depender de tener que comprarla por los bloqueos; nos quieren con el hambre comprar el alma. Y si tenemos lo más esencial producido allá pues podemos sobrevivir allá con los recursos del medio en un bloqueo". (Ibid, p. 287).

A través de este testimonio se nos muestra que la voluntad por regresar al territorio es, en ciertos casos, superior a las incertidumbres de la guerra, el bloqueo económico y los problemas de seguridad. Incluso podría decirse que, entre los más decididos a retornar en condiciones de dignidad, todos estos obstáculos se convierten en acicate para la resistencia.

"Sabemos que en el territorio hay actores, los paramilitares del Estado, pero la comunidad con su organización piensa que allí puede reinar un principio de autodeterminación hasta decir: "-A ustedes no les damos el lujo de que nos maten como quieren". Cuando hablamos de autodeterminación es porque nosotros como comunidad somos los dueños del territorio y tenemos que mirar desde el punto de vista la realidad cosas positivas desde nuestra existencia comunitaria. Somos autodeterminados y desde aquí vivimos nosotros. Aquí mandamos nosotros, esto es nuestro y por eso vivimos aquí. Así que pensamos que allí con organización, el proyecto de imposición tiene un obstáculo (...)" (Ibid, p. 293).

Recapitulando digamos que el retorno ha tenido un efecto paradójico en el proyecto y la identidad de CAVIDA:

Por un lado, se percibe como un **logro del proceso de resistencia**, de la organización y las solidaridades que concitaron en su proceso. Pero el retorno físico al territorio reverdece el arraigo a la tierra y remueve las heridas, provocando una espiral de miedos y anhelos crecientes. En definitiva, al experimentar la guerra en su añorado territorio de vida, aumenta la conciencia de que se vive en medio de la guerra: "El 27 de febrero del 2002 conmemoramos los cinco años de nuestra resistencia civil. Esa guerra la hemos vivido y la hemos seguido padeciendo: desde hace cinco años de nuestra resistencia civil. (...); cuando por aire, por agua y por tierra nos fueron cercando y nos obligaron a desplazarnos; cuando asesinaron a nuestro

hermano Marino López; cuando saqueron las casas y quemaron otras. Lo que vivimos hace cinco años, lo volvimos a traer al presente. Las heridas no se han curado, seguimos en la guerra y seguimos exigiendo justicia. (Ibid, p. 310).

Por otro lado, la represión **aumenta** y provoca las típicas **polarizaciones de la guerra**, el desencanto por un retorno para el que no se dan las condiciones dignas pactadas con el gobierno nacional (otra estrategia de división es alargar conversaciones o cumplimiento de acuerdos), lo que provoca nuevas crisis, nuevos desplazamientos y la salida de algunas personas y familias de la organización. "Cuando no lo esperábamos, pero así es la guerra, el jueves 7 de febrero empezaron a cumplir las últimas amenazas cuando un grupo de desplazadores llegó hasta el lugar conocido como Villa-Hermosa-La Raya a dos horas caminando de los asentamientos, donde un combo de nuestra comunidad se encontraba buscando plátano. Los desplazadores salieron de La Balsa y San José-La Balsa, retuvieron a dos personas de la comunidad y los separaron; cada uno estuvo con un grupo distinto de paramilitares. Mientras los tuvieron retenidos les manifestaron que iban a entrar a los asentamientos a reunirse con la comunidad y con los coordinadores, que querían hablar de su "proyecto social", que las comunidades no podían seguir viviendo sometidas a esos asentamientos y en esa pobreza y en cambio su proyecto era bueno para conseguir billete. Nuestro hermano les dijo que preferíamos vivir en nuestros asentamientos así viviéramos pobres, que no nos interesaba la riqueza sino sentirnos bien y que queríamos vivir así, pobres pero con dignidad". (Ibid, p. 308).

Y a pesar de todo, como decíamos más arriba, estas dificultades, aunque afectan, no logran desalentar la resistencia. Más bien lo que están produciendo es un enconamiento de los problemas y una demora, consciente por parte del Estado, para la resolución de los mismos.

De hecho, la actual campaña de desprestigio que sufre CAVIDA (ver apartado III.4.2) es nueva en los métodos, pero no en las intenciones, pues hunde sus raíces en el mismo desplazamiento. Dicho de otro modo, el acoso paramilitar, militar y estatal ha variado pero no ha cesado en ningún momento del proceso. Ya el 27 de febrero del 2002, cuando conmemoran los cinco años de resistencia desde el desplazamiento (febrero de 1997) hacen pública por primera vez la nueva cara de la guerra, en este caso mediática, que el Estado viene desarrollando hasta la actualidad. "(...) En medio de la conmemoración de los cinco años, las mentiras de la prensa ocultan la verdad de lo que está pasando en nuestras comunidades y en la región. Son informes de la prensa con la verdad del "progreso y tranquilidad" de los que mandan. Ahí en la prensa no está la verdad de nuestra miseria impuesta, del terror del Estado. Ni progreso ni tranquilidad: asesinatos como el de Ramiro Vásquez; torturas como las de nuestro vecino Monterrosa que ya no está en el territorio en donde vivía; persecución y hostigamientos supuestamente contra la guerrilla de las FARC-EP y es contra nosotros. Nos quieren seducir mostrándonos dólares y mucho dinero a quienes retuvieron amarrándonos las manos". (Ibid, p. 311).

Los acosos, señalamientos y acusaciones contra el proceso de CAVIDA han sido constantes y esta circunstancia no hace sino resaltar el enfrentamiento, no sólo discursivo, entre el ELLOS y el NOSOTROS. Enfrentamiento que podría atenuarse, e incluso superarse con el simple cumplimiento de los acuerdos firmados por el gobierno o una efectiva verificación de los mismos por parte de la Comisión Mixta de

Verificación. De ahí que consideremos que finalmente CAVIDA es una piedra en el zapato, un “escollo” de humanidad (Verdad, Libertad, Justicia, Solidaridad, Fraternidad) en los intereses de quienes están disputándoles su territorio de Autodeterminación, Vida y Dignidad.

3.4. LA APERTURA DEL NOSOTROS AL MUNDO.

A partir de este NOSOTROS, CAVIDA, ya transformada por el duro proceso de desplazamiento y retorno, reformulado a través de la oposición o resistencia a un ELLOS (el Para-Estado) pero sobre todo a través de la defensa de un territorio y un Proyecto de Vida propios, ha logrado incrementar su proceso de expansión o de apertura al exterior. Apertura que su situación y su lucha ya venían desarrollando desde los primeros momentos del desplazamiento a partir del apoyo y la solidaridad que despertaron en muchas organizaciones humanitarias y de defensa de los derechos humanos.

La primera expansión estructurada de ese apoyo se produjo, como dijimos, al concretarse la Comisión Mixta de Verificación. Todas estas organizaciones se convierten así en altavoces de las violaciones a los derechos humanos, el DIH, la normativa sobre desplazamiento, el incumplimiento de acuerdos y los señalamientos por parte del gobierno, con lo que logran extender una red de apoyo que fortalece y expande el NOSOTROS al convertir un problema “loco” de lucha por un territorio perteneciente a comunidades empobrecidas, marginadas, aisladas, en un asunto que se dirime en la ONU, la OEA, la prensa nacional e internacional o tiene un efecto sobre Embajadas que reaccionan expresando preocupación al gobierno colombiano y se convierten en herramientas de disuasión para que los actores armados no continúen e incluso incrementen sus acciones. Así como el gobierno utiliza los medios de comunicación para sembrar sospechas en un proceso que ellos mismos pueden verificar a través de su participación en la comisión mixta, los apoyos que ha logrado convocar CAVIDA, con el prestigio, capacidad de convocatoria y difusión que aportan estas organizaciones nacionales e internacionales, también ha ido en aumento. En definitiva, estos apoyos y solidaridades son herramientas políticas y mediáticas que CAVIDA ha sabido concretar y que abren otro frente de lucha donde también se dirime la guerra y el destino del territorio.

Mientras la represión, cambiando de formas, continúa, CAVIDA no ha dejado de señalar y denunciar junto con Justicia y Paz en sus declaraciones, denuncias y constancias morales todas y cada una de las violaciones, incumplimientos, amenazas y ataques que han recibido. La divulgación de estas informaciones en medios como Internet ha ido aumentando y fortaleciendo esa red de apoyos y solidaridades de la que hablamos. Por ejemplo, en la conmemoración de los cinco años en resistencia civil acudieron los siguientes invitados:“(…) fuimos acompañados físicamente de modo especial por el sistema de Naciones Unidas a través de la ACNUR por nuestras amigas de PBI, de Amnistía Internacional-Holanda, de los resguardos indígenas de CAMIZBA-Territorio del Cacarica, grupo de Mujeres por la Paz, Asociación de Víctimas de la Violencia de Riosucio, CLAMORES, de religiosas, religiosos y misioneros, de las cartas y el apoyo moral de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó, la Comunidad de Vida y de Trabajo de La Balsita-Dabeiba, las cuencas de Curvaradó y Jiguamiandó, Consejo Comunitario del río Naya, comunidades de Sucre y la Vega del Cauca, de las Hermanas de la Madre Laura, la Diócesis de Quibdó, Paz y Tercer Mundo, CRIPDES del

Salvador, Centro Fray Bartolomé de Las Casas-México, Tierra de Hombres-Alemania, Derechos Humanos-Alemania, Daniel de La Pava CNS-Chicago, Amistad Catholic Workers, Centro San Diego de Chicago, Grupos de Apoyo a CAVIDA de España, Comunidades Negras del Ecuador, Amnistía Internacional-Londres, Embajada de Canadá y Holanda, Ander Kompass Director de la Oficina de la Alta Comisionada de Naciones Unidas para los Derechos Humanos, Secretaría Ejecutiva Justicia y Paz, Hermanamiento de Nervesa-Italia, Grupo de Estudiantes de Apoyo al Cacarica". (Ibid, pp. 311-312).

Esto nos da una idea de la capacidad de convocatoria que alcanzó CAVIDA en sus primeros cinco años de lucha.

En junio de 2002 representantes de CAVIDA fueron invitados por Brigadas Internacionales de Paz al **Seminario de Protección Internacional de las Personas Desplazadas Internas**²³⁸, donde realizaron esta declaración que reproducimos porque sirve como balance de lo realizado por CAVIDA hasta esa fecha, ilustra la expansión del NOSOTROS a nivel mundial y resume el análisis del conflicto que hace CAVIDA así como su propuesta de Proyecto de Vida y Defensa del Territorio.

"A nuestro lado una mujer delegada de Indonesia e invitados del Parlamento Europeo, ECHO, Ministerio de Asuntos Exteriores de los países de la Unión Europea, ACNUR, Bakonas PBP BH Fundación de Apoyo Legal Jakarta, Secretario de Estado Belga, Secretario de las NNUU UNOCHA – IDD unidad, UNHCR Alto Comisionado para los DDHH, División Op-Protección CICR, Unidad de Respuesta temprana del Consejo de la Unión Europea, la Comisión de Derechos Humanos de la Unión Europea, ABC de Londres, KOLKO y ODHHR, Amnistía Bélgica UNESCO España, Justicia y Paz y por supuesto P.B.I. Además estaban delegados de los gobiernos de Colombia e Indonesia.

A nuestra delegada le llamó la atención que son respuestas parecidas a problemas parecidos. Hay muchas leyes, propuestas de acción pero no se llega al fondo de los problemas de protección. Hay responsabilidades de los Estados, el desplazamiento es una violación de derechos humanos. Eso a veces no se entiende como lo central. Se saca la disculpa que el desplazamiento es por otros actores y no por el Estado. Se quiere dejar a un lado, los intereses de grandes empresas o de economías sobre la tierra, se obliga a estar en ella para que los pobladores seamos mano de obra barata, es un desplazamiento de los ancestros, de las raíces y de las costumbres (...)²³⁹.

(...) DENTRO DE LA PROTECCIÓN

Dentro de la protección, aunque sabemos que es responsabilidad del Estado, nos hemos visto obligados a nuestras propias acciones de afirmación del derecho a la vida, tales como:

(1) Nuestro Proyecto de Vida: nos identifica como población civil en Resistencia civil popular. Decir y Exigir nuestros derechos a la Vida, educación, vivienda, y a expresarnos libremente.

(2) La zona humanitaria y nuestros asentamientos: esta zona esta limitada por vallas públicas. Lugares de habitación y zonas de cultivo.

²³⁸ Seminario de Protección Internacional de las Personas Desplazadas Internas "Necesidades y Desafíos, Actores y Estrategias", Bruselas, 5 y 6 de Junio del 2002.

²³⁹ Obsérvese que según esta concepción el desplazamiento forzoso no sólo afecta a las personas desplazadas físicamente en el presente, sino que atañe a los ancestros, a las raíces, a la cultura misma, porque esos ancestros, esas raíces y esa cultura se desplazan con quienes son sus descendientes, las encarnan, las tienen en su memoria y se identifican con ellas.

(3) La Malla de la Vida. Dentro de la protección, sabemos que es obligación del Estado pero nos hemos visto obligados a nuestras propias acciones de protección de nuestros derechos humanos. La invasión militar irregular de nuestro territorio que empezó el 28 de mayo del 2001 y que permanece aún, viola nuestro territorio de vida, los asentamientos y los acuerdos firmados con el Estado en el marco de la Comisión Mixta de Verificación. Tuvimos un mes de reuniones por familia en Asamblea General, hicimos una acción de tutela exigiendo Justicia, Reparación de los destrozos psicológicos, Aplicación de la Política de Derechos Humanos. El Tribunal falló a favor de los militares. Entonces, con la Malla, buscamos defender la vida, buscamos seguir resistiendo en medio de la guerra. La Malla es con el fin de defender nuestro territorio. La Malla es decidir cómo vamos a morir y no a la manera como ellos lo hacen. El título colectivo que nos entregó el gobierno y por la invasión militar nos obligan a vivir en 2 hectáreas, los 2 asentamientos. Aunque la Malla sea una reducción aparentemente, nos permite estar en nuestro territorio.

(4) Zonas de Reservas: estos son lugares de desplazamiento interno y de cultivos de producción en casos de una incursión armada.

(5) Vigilancia y Alarma internas: estar pendientes de la situación y desarrollar nuestros sistemas de información que nos permitan sobrevivir

(6) Educación en la guerra: evitar la injerencia de extraños en la educación primaria desarrollada por nosotros mismos así evitamos la infiltración de los desplazadores

(7) Economía en medio de la guerra: propuesta de autosostenimiento y de satisfacción de nuestras necesidades básicas de alimentos. Siembras de productos tradicionales: maíz, yuca, plátano. Conservación de Semillas.

(8) Salud Tradicional: desarrollo de propuestas de salud que eviten el traslado a la atención de centro hospitalario del municipio.

(9) Actos de Memoria: conmemoraciones, monumentos, música, celebraciones que permitan recordar lo que paso, lo que seguimos viviendo

(10) Nudo Humano de la Vida: solidarios nacionales e internacionales que acompañen en nuestro territorio que aporten en nuestro sistema de alerta y en apoyos técnicos y aprendizajes a nuestra comunidad

EN RELACIÓN CON LOS MECANISMOS UTILIZADOS EN LA EXIGENCIA AL ESTADO

acciones jurídicas nacionales, 3 tutelas: 1) Retorno al Cacarica, 1997 fallo a favor, 2) Destitución, 2001 fallo en contra de cambio de militares 3) Por la destrucción del territorio – Corte Constitucional.

Comisión Mixta de Verificación esta formada por instituciones del Estado, Defensoría, Fiscalía, Procuraduría nivel nacional y parte del Gobierno: Vice Presidencia, Ministerio del Interior, Presencia internacional (Oficinas del Alto Comisionado de NNUU), Justicia y Paz y nosotros).

Acciones de sistema interamericano: Medidas Cautelares diciembre del 1997, Trasmite del Caso Interamericana Noviembre 2001.

Exigencias: aplicación política de derechos humanos, combate a los paramilitares, destitución de militares, rompimiento del bloqueo económico. Exigencias de respeto a la presencia internacional. Presencia preventiva del Estado: Defensoría del Pueblo para el control sobre el actuar del Estado

Exigencia de Justicia en el desplazamiento, los asesinados y desaparecidos. Reparación moral. Comunicación, cultura en medio de la guerra: emisora comunitaria, música, danza, monumentos, dibujos.²⁴⁰

Para concluir con este punto, diremos que el modo en que se produce esa apertura y se expande el NOSOTROS sigue básicamente dos direcciones y se concreta en dos ámbitos de la solidaridad.

Por un lado, el de ONG'S, organismos nacionales e internacionales como los organismos civiles que forman parte de la Comisión Mixta de Verificación, o las que les apoyan y acompañan, que podríamos ubicar dentro de la solidaridad internacional entre agencias, ong's y organizaciones de la sociedad civil.

Por otro lado, el de grupos, comunidades o pueblos que son víctimas de la exclusión, la opresión, y la violencia. Esta es la solidaridad (también nacional e internacional) que a través del dolor hermana a los que sufren, pero que CAVIDA trata de concretizar por medio de eventos como el Encuentro Internacional de Afirmación de Derechos en la Guerra ("Nueva Vida" y "Esperanza en Dios", Cacarica, Colombia, 5 de julio de 2002).

A partir de este y otros encuentros, comparten con otros pueblos su problemática, experiencias y propuestas. CAVIDA entiende que el NOSOTROS no se puede construir solo, tiene que construirse conjuntamente con otros pueblos que sufren, y con ellos comienzan a concretar una red de apoyo con la esperanza de alcanzar una propuesta de lucha contra la represión y encontrar salidas a la injusticia y a la lucha contra la impunidad.

Como conclusión reproducimos las conclusiones del **Encuentro Internacional de Afirmación de Derechos en Conflictos Armados**, porque nos muestra el modo en que analizan su problemática en un contexto global y se relacionan con otras luchas o resistencias:

(...) Fuimos a las causas de las guerras de los poderosos. A las diferentes búsquedas de los pueblos para resistir a la agresión, a la invasión, a la explotación, a la extracción de nuestros recursos.

Fuimos a las resistencias nuestras civiles frente a esos poderes, a sus bases políticas y morales. Descubrimos los aislamientos que sufrimos de agentes externos, de sectores de solidaridad que no creen en nuestras propuestas, que por miedos o por otros intereses no apoyan estas búsquedas de Paz con dignidad, a estas propuestas en Colombia y en el pueblo latinoamericano. Descubrimos que los pueblos y la unidad de los pueblos son una esperanza de Vida Digna. Nos damos cuenta que la guerra sólo tiene solución en la Justicia y el Reconocimiento de nuestras identidades. Nuestras propuestas de resistencia civil son una apuesta frente a las guerras declaradas y las no declaradas de nuestros Estados. Nuestras propuestas son de vida digna, aun significando la muerte digna. Sacar nuestra sangre y hacer pintas frente a la ley indígena, ubicar el suicidio como mecanismo de resistencia, enfrentar la base de Manta, aprender de las luchas en la guerra del Salvador, de las movilizaciones indígenas y campesinas, de nuestra Malla de la Vida, a pesar que nadie nos comprenda, que nadie quiera apoyar, que se hable de paz sin hablar de derechos humanos y derechos de los pueblos, que nos sigan

²⁴⁰ A los humanos del mundo, N° 166.

tildando de guerrilleros por pensar y no tragar entero las palabras que los poderosos repiten.

Seguimos en el Cacarica y en las comunidades presentes en el Encuentro en la afirmación de nuestros derechos a pesar de los aislamientos, de los bloqueos militares y de los bloqueos humanitarios, de los señalamientos y de la ausencia de los que antes dijeron apoyar y hoy solo cuestionan, de la incomprensión de sectores de las iglesias y de los grupos de solidaridad, de la sordera generalizada frente a la Paz con Dignidad que estamos construyendo y que muy pocos quieren si quiera escuchar o incluso respetar cuando las pronunciamos.

Hemos dejado tareas muy concretas, nada de palabrería ni de corrinche. Hemos dejado conclusiones muy concretas frente a la defensa del Territorio y de la Vida. Seguimos en desarrollo de nuestras conclusiones concretas y en preparación del siguiente Encuentro sobre la Justicia y la Sanción Moral a los responsables de tantos crímenes contra los pueblos. No se va a echar palabrería se van a concretar caminos para hacer frente a la Impunidad.

(...) DECLARACIÓN FINAL

"AFIRMAMOS QUE:

1. Las formas de resistencia integral que estamos adelantando en defensa de nuestra vida y de nuestros territorios, de economía comunitaria alternativa, de comunicación y educación popular, de justicia comunitaria, de construcción decisiones y de participación comunitaria, son los derechos de los pueblos desde los que estamos construyendo propuestas de paz con dignidad, de democracias populares con hombres y mujeres nuevos, de salidas de fondo a los conflictos armados internos desde el principio de la Autodeterminación y de la Autonomía y con mecanismos de ejercicio de derecho en algunos casos como zonas humanitarias.

2. Las guerras que vivimos en nuestros países, las de baja, media y alta intensidad, a través de Planes como el Colombia, el Regional son la expresión de un modelo de sociedad que quiere sostener los intereses de los muy ricos por encima de los que ya han empobrecido, de los que ya hemos sido excluidos ahora a través de proyectos como Puebla Panamá, La Mejor Esquina de América, patentes y tecnologías biogenéticas, unidas a los mal llamados Tratados de Libre Comercio, pretendiendo llevar los procesos de dominación a puntos de no retorno negando la soberanía de los pueblos y nuestros proyectos de vida.

Continuamos con la esperanza de afianzar nuestro sueño de un mundo en que los pueblos se abrazan, abierto a los hombres y mujeres víctimas o solidarios con las víctimas que en medio de la guerra total y el mercado total contra los pueblos del mundo seguimos empeñados en construir con Autodeterminación, Vida y Dignidad.

(...) Los aquí presentes firmantes ratificamos con nuestra suscripción, la imprenta de nuestras palabras y nuestras almas para fortalecer el abrazo de los pueblos con las decisiones concretas de responsabilidad asumidas desde este Encuentro.²⁴¹

FIRMANTES:

Organizaciones Sociales Internacionales

²⁴¹ A los humanos del mundo, N° 167.

Consejo Indígena Popular de Oaxaca Ricardo Flóres Magón, México; Asociación de Comunidades Rurales para el Desarrollo de El Salvador, CRIPDES - El Salvador Federación de Organizaciones y Grupos Negros de Pichincha Ecuador; Red de Hermandad Colombo Ecuatoriana, Ecuador; Movimiento Lligua Tohalli contra la Base Militar de Manta Ecuador.

Organizaciones de Comunidades Nacionales

Cabildo Mayor Indígena U'wa- Boyacá; Víctimas masacre de Trujillo-Valle; Consejo Comunitario Río Naya-Valle; Asocomunal la Vega- Cauca; AsoCaldono- Cauca; Grupo de Gestión Campesina de Sucre- Cauca; Asociación Nacional de Usuarios Campesinos ANUC-UR-Cauca; Programa Aurora- Cauca; Comunidad de Vida y Trabajo la Balsita - Dabeiba; Comunidad de Paz de San José de Apartadó; Asociación hacia la Paz- Bucaramanga; Asociación Nacional de Ayuda Solidaria- ANDAS; Asociación de Víctimas de la Violencia de Riosucio, Clamores; Resguardo Indígena Fueblo Nuevo de Peranchito; Resguardo Indígena Bequerá Perancho; Comunidad de Autodeterminación, Vida, Dignidad del Cacarica -CAVIDA-.

Organizaciones de Iglesia y Acompañantes Nacionales

Misioneros Claretianos Provincia de Colombia Oriental y Ecuador; Misioneras de la Madre Laura - Puerto Merizalde; Hermanas Hijas de Jesús- Bucaramanga; Hermanas del Angel de la Guarda - Bucaramanga; Corporación Unidades Democráticas para el Desarrollo, Ceudes; Fundación para la Promoción de la Comunidad y Mejoramiento del Habitat, Proco; Desde Abajo; Cayste-Arte y Derechos Humanos; Camino del Barrio-Cali; Comisión Justicia y Paz-deache.

PARTICIPANTES

Observador Nacional

Parroquia Nuestra Señora del Carmen de Riosucio.

Observadores Internacionales no Gubernamentales

Coordinación Alemana por los Derechos Humanos en Colombia -Kolko-, Alemania;

Fellowship of Reconciliation-FOR-, Estados Unidos; Pax Christi Alemania; Red Europea de Solidaridad con Colombia -España-; Voluntaria Francesa; Red de Derechos de los Pueblos -Canadá-.

Asistentes desde la Distancia con Comunicación:

Comunidades del Catatumbo - Colombia

Sociedad Civil de las Abejas de Chiapas -México-

Movimiento Sin Tierra - Brasil

Noam Chomsky - USA

Don Samuel Ruiz - México

Tricia Smith - USA

Amnistía Internacional - IS- Gran Bretaña-

Hermanamiento de Nervesa - Italia-

Centro Fray Bartolomé de las Casas - México-

Fundación Lelio Basso - Italia-

Colombia Support Network - Chicago- USA

The Catholic Workers - New Haven- USA

Grupo de Hermanamiento "Tienda de Solidaridad", -Emden- Alemania

H. Alette La Torre , Sagrado Corazón, USA

CMC - Holanda -

Hemos incluido esta larga nómina de personas, organizaciones y entidades nacionales e internacionales que firman la declaración del "Encuentro Internacional de

Afirmación de Derechos en Conflictos Armados” porque así se nos muestra el alcance de lo que hemos denominado expansión y apertura del NOSOTROS al mundo. Un NOSOTROS que, recordemos, antes del desplazamiento se circunscribía al ámbito local, provenía de una relación más familiar que comunitaria con el territorio, no había abundado en las causas e intereses de la guerra y a penas sí tenía contacto con el mundo exterior.

Destaca dentro de la declaración la voluntad expresa de buscar nuevos caminos de lucha contra la impunidad a través del hermanamiento y el trabajo común de muchas comunidades que se autoidentifican en la misma lucha.

De aquí en adelante, múltiples actores y factores influirán sobre el proceso de resistencia de CAVIDA, pero los incumplimientos del gobierno, los intereses de la industria, la presencia militar y paramilitar en la zona, son algunas de los temores e incertidumbres más importantes que están impidiendo la defensa del territorio y la identidad de CAVIDA. La situación de emergencia humanitaria, y por tanto excepcional, que provocó la “Operación Génesis” en el Bajo Atrato, ha devenido en situación crónica. Del mismo modo, esta situación de indefensión ante los atropellos, que persiste pese a los apoyos y solidaridades logradas, ha pasado de tener un carácter de emergencia a tener un carácter “crónico”.

A partir del retorno, al comprobar sobre el terreno la correlación entre las consignas de sembrar hoja de coca y palma africana, según el proyecto paramilitar y los proyectos del Plan Colombia, así como la permisividad del Estado con el corte ilegal de madera por parte de la empresa Maderas del Darién, la comunidad logra constatar, lo que había venido reflexionado durante los cinco años del proceso de resistencia: los intereses reales del desplazamiento. Precisamente, para que una multinacional como Maderas del Darién actúe en la zona sin permiso de las autoridades locales civiles y militares, necesita de la presencia paramilitar, bien para obligar a los campesinos a que trabajen o bien para obligarles a salir del territorio. De hecho, cuando les desplazan, el gobierno les dijo que fue para combatir a la guerrilla, pero cuando retornan, como quedó asentado en los testimonios, no se aprecian combates contra la guerrilla, lo que sí continúa es la presencia militar y paramilitar pero con dos elementos nuevos en el discurso: sembrar palma africana y hoja de coca y permitir el corte ilegal de madera.

En definitiva, a estas alturas del proceso, con la experiencia del retorno y sus problemas, CAVIDA ya ha logrado identificar claramente cual es el papel del Estado en la guerra que padecen. Su visión del conflicto ya nunca volverá a ser la que fue antes del desplazamiento. Ahora se saben en medio de un territorio disputado a través de la guerra y la imposición de proyectos macroeconómicos, en el que no son considerados, más que como posibles rehenes de los grupos armados o mano de obra barata para los macroproyectos e industrias transnacionales.

Esperamos que a lo largo de este análisis de las sucesivas construcciones identitarias de CAVIDA se haya evidenciado que este proceso de afirmación de derechos y búsqueda de justicia ha constituido una experiencia central para CAVIDA en cuanto a vivencias y aprendizajes. Como hemos ido constando, CAVIDA ha experimentado en carne propia cuáles son los intereses nacionales e internacionales que les disputan el territorio, primordial en la construcción de su identidad y su Proyecto de Vida en medio de la guerra, y ha entendido que no es posible alcanzar el fin de la guerra sin lograr que se haga justicia, y que la justicia no será posible sin que aflore la verdad de los hechos.

Esta experiencia ha nutrido a las comunidades de explicaciones sobre la violencia, sus causas, los intereses que se ciernen sobre los territorios que les pertenecen

legítima y legalmente. En definitiva, les ha dotado de argumentos jurídicos, políticos, sociales, económicos y culturales y de apoyos y solidaridades con las que no contaban antes del desplazamiento.

En este sentido es importante resaltar las transformaciones que la comunidad ha experimentado a su vez en el nivel de la expresión y el lenguaje. Su discurso, expresado en las denuncias y declaraciones ha ido construyendo no sólo una identidad cada vez más nítida de su proceso de resistencia sino también una postura política cada vez más clara y firme ante la guerra, progresos en los que se evidencia la cohesión de su Proyecto de Vida en medio de la guerra y la incorporación de un nuevo lenguaje y una nueva visión del mundo en su discurso y en su acción.

Los mismos significados tanto del lenguaje como de la vida son otros después del desplazamiento. Su manera de pensar, expresarse, escribir, comunicarse e interpretar el mundo, no podrá ser nunca como lo vivían, después de las experiencias del desplazamiento y el retorno.

De hecho, y esto nos sirve para enlazar con el siguiente apartado, la manera de construir el NOSOTROS no sólo aflora en la construcción práctica y vivencial de la identidad de CAVIDA sino que, desde nuestro punto de vista, también puede observarse en la misma construcción semántica del discurso.

4. EN RELACIÓN CON LA CONSTRUCCIÓN SEMÁNTICA DE ESE "NOSOTROS".

A continuación presentamos un ejemplo de análisis semántico para observar la omnipresencia del NOSOTROS en el discurso de CAVIDA:

Digamos como premisa que el estudio de los testimonios se puede hacer desde dos ángulos (lingüístico y extralingüístico) para converger en un mismo fin: la precisión de la expresión de una cosmovisión en construcción. Tal cosmovisión, como decíamos al explicar nuestro "eje temático", viene a ser la expresión, en primer lugar, de una resistencia; en segundo lugar, es la conformación de una identidad que pasa al nivel de proyecto societario. Para demostrarlo, se pueden abordar los textos desde dos perspectivas:

- a) Analizando la estructura sintáctica de la construcción del discurso (como hacemos en este apartado).
- b) Analizando el contenido semántico del discurso (como hemos hecho en el apartado anterior).

Esto no implica separar ambos tipos de análisis, pues no se trata de un estudio eminentemente lingüístico. Por el contrario, es conveniente hacer ambos de manera directa y combinada, de tal forma que sea posible precisar la visión del hablante sin separarlo de su propio discurso.

Así, por ejemplo:

Fragmento 1:

"A nosotros nos duele mucho porque después de ser unas personas que teníamos los alimentos por nuestro propio esfuerzo, hoy en día tenemos que recibir unas migajas; unas pequeñeces que el Estado da como si fuéramos mendigos (...)" ²⁴².

²⁴² CAVIDA: *Ibid*, pp. 178-179.

Para el análisis lingüístico dividimos el fragmento en las oraciones constitutivas. Si observamos bien, vemos que se trata de varias proposiciones subordinadas que pueden dividirse según sus verbos. Así, tenemos:

- a) "A nosotros nos duele mucho"
- b) "porque después de ser unas personas que teníamos los alimentos por nuestro propio esfuerzo"
- c) "hoy en día tenemos que recibir unas migajas"
- d) "el Estado nos da como si fuéramos mendigos"

Como podemos observar:

1. Todos los verbos están seguidos en su raíz por el pronombre de primera plural, marcado a través de los sufijos que así lo señalan: nos; -mos (*nos duele; tenemos; fuera-mos*). De tal manera que el sujeto de todas las oraciones que constituyen el gran contenido de la proposición completa siempre es el mismo: *nosotros*.
2. Esto, muy a pesar de que en una de las subordinadas, se precisa una "individualidad personal" pero correspondiente a un pasado: "después de ser unas personas".
3. Hay pues una relación entre pasado y presente, mediante la cual, es posible explicar el dolor presente, en el que se tiene que vivir la condición de mendigos, a la que les obliga el Estado que da migajas.
4. Por otro lado, cuando la individualidad personal aparece, es en primer término una individualidad pluralizada (*unas personas*), que inmediatamente es absorbida por la acción del sujeto de la oración completa: "nosotros" (por nuestro propio esfuerzo).

Generalmente, las construcciones gramaticales elaboradas a partir de la subordinación de oraciones en funciones de complementos de causa, modo o tiempo, como en este caso, ponen en evidencia a un hablante que está impulsado en su discurso, por la necesidad de ofrecer una visión total del acontecimiento o el sentimiento que intenta expresar. Dicho de otro modo, cuando el hablante no quiere perder la perspectiva de la totalidad de su discurso se ve obligado a usar construcciones subordinadas en las que, aunque narre experiencias personales, no puede evitar el afloramiento del NOSOTROS. Por otro lado, el sentimiento de dolor por su presente, no puede ser explicado si no es por su causa (*porque después de ser unas personas*), la que no es posible entender si no es por la situación presente (*tenemos que recibir unas migajas*), que es a su vez causada por una condición a la que les obliga el otro sujeto interviniente (el Estado) con su acción. De esta manera, gramaticalmente podemos decir que existen dos ideas en contraposición en el discurso:

- a) la que expresa el dolor presente, evidenciada en relación con una condición pasada en la que la dignidad era generada por el esfuerzo propio y la autonomía (económica); y
- b) la pérdida de la dignidad a la que les somete el Estado como "sujeto" que actúa sobre un "objeto" que se resiste a ser considerado como tal.

Ambas ideas se exponen sobre un espacio en el que el hablante conjuga ambos tiempos en cada una de las proposiciones subordinadas, pues, es evidente, que para el hablante, la gramaticalidad no viene dada por la concordancia del tiempo de los verbos, sino por el contenido semántico que intenta expresar; es decir, la confrontación entre *dignidad del pasado/sometimiento indigno del presente; autonomía del pasado/resistencia a la indignidad del presente*.

Esta confrontación de ideas en el mismo contexto del discurso es muy importante para la justificación de la visión “nosótrica” de estas comunidades, pues pone en el tapete su visión acerca del Estado como agente externo e irreconocible a la comunidad, al mismo tiempo que ubica su visión histórica del proceso de sufrimiento presente.

Lo anterior puede ser precisado con mayor exactitud mediante otro fragmento.

Fragmento 2:

“(…) Yo recuerdo que en Bogotá una persona nos dijo que ahora sí estábamos comiendo; yo le pedí que nos respetara un poquito (…).”(pag. 179).

Nuevamente nos encontramos con una serie de proposiciones subordinadas. La diferencia es que en esta oportunidad la oración principal está marcada por el sujeto que recuerda (YO); sin embargo, tal como hemos dicho para el Fragmento anterior, el sujeto personal inmediatamente se pluraliza en el nosotros (NOS DIJO), lo que se ratifica mediante el mismo proceso en la siguiente proposición consecuencia de la anterior: yo le pedí/nos respetara un poquito.

Hay pues, un sentido orgánico del NOSOTROS en la visión de la realidad por parte de los hablantes (CAVIDA), del cual no pueden desprenderse, aunque enuncien en primera persona, o mejor dicho, desde el “Yo”. Esto es singularmente importante, puesto que es expresión de una fuerte razón identitaria que hace posible el proceso de resistencia del grupo frente a las fuerzas externas que intentan destruir ese NOSOTROS, ya sea de manera directa a través de la acción militar y paramilitar; ya sea a través de acciones indirectamente antinosótricas como la repartición de comida individualmente o por pequeños grupos.

Así como es llamativo el uso del posesivo “su” para referirse a lo nuestro, (“Nosotros no sabíamos muchas cosas de sus tierras”, p. 13), resulta llamativo el uso que hacen los hablantes del plural “nosotros” y su posesivo correspondiente “nuestro”:

“Cuando hablamos de autodeterminación es porque nosotros como comunidad somos los dueños del territorio y tenemos que mirar desde el punto de vista la realidad cosas positivas desde nuestra existencia comunitaria. Somos autodeterminados y desde aquí vivimos nosotros. Aquí mandamos nosotros, esto es nuestro y por eso vivimos aquí”. (Ibid, p. 293)

Párrafos como este o repeticiones dentro de la misma frase (“Nosotros estamos pensando en tener al máximo las necesidades producidas por nosotros mismos”) nos llamaron la atención sobre la repetición reiterativa en un sentido gramatical de la palabra “nosotros”. Esta ubicuidad es la que nos remitió de un modo natural al concepto de resignificado por Carlos Lenkersdorf como un principio organizativo de la lengua y cultura tojolabal (NOSOTROS=TIK). El principio nosótrico que percibimos en CAVIDA no es el tojolabal, pero entendemos que también responde a una concepción comunitaria de la existencia.

Por otro lado, Se puede argüir que la repetición sistemática del nosotros se debe exclusivamente a que los hablantes se refieren a un proceso colectivo y lo adecuado gramaticalmente es emplear el plural “nosotros”, pero no siempre su uso se debe a exigencias gramaticales:

“(…) Hay varios procesos: está el proceso de estos dieciséis que no retornaron y está el proceso de Clamores; este hace parte del proceso de nosotros”. (Ibid, pp. 276-277)

Del uso y ubicación de la palabra “nosotros” dentro de esta frase, bastante

habitual en el discurso oral, puede deducirse que el NOSOTROS se ha convertido en una forma cotidiana de referirse al proceso de CAVIDA.

Finalmente, es bueno señalar que esta visión comunitaria o “nosótrica” de las comunidades afrocolombianas en resistencia, no sólo se evidencia en la presencia sostenida del “NOSOTROS” en su discurso como construcción gramatical; sino en el sentido de la significación de tal discurso. Por eso consideramos que este tipo de análisis puede extrapolarse a casi todos los testimonios que hemos mencionado a lo largo de este capítulo.

De hecho, al leer el libro **“Somos tierra de esta tierra: memoria de una resistencia civil”** que recoge la memoria colectiva o histórica de CAVIDA, pueden destacarse más las continuidades que las discontinuidades del discurso nosótrico. Es decir, pese a la fragmentación de los testimonios, el libro puede leerse como un solo discurso, como una voz impersonal y colectiva que sólo al expresar su individualidad se personifica o encarna en voz de hombre, mujer, niño/a, anciano/a. La disposición de los testimonios en orden cronológico, su carácter anónimo por razones de seguridad y la superposición de perspectivas coincidentes sobre los mismos hechos (colonización agraria, “Operación Génesis”, retorno), nos trasmite finalmente la impresión de que leemos un relato colectivo en el que a veces se producen crisis o fusiones pero en el que el NOSOTROS es tan omnipresente en el discurso que se vuelve difícil la identificación de las voces individuales que enuncian.

A partir del panorama desolador que envuelve a CAVIDA, lo que sorprende conmueve y educa son sus proposiciones positivas, solidarias, creativas, comprensivas incluso con quienes les roban, explotan, esclavizan, asesinan. Uno esperaría encontrar en los testimonios palabras de odio, rencor, incomprensión, reproche, dirigidas a un enemigo capaz de mochar cabezas, de arrebatarles la vida o una de las expresiones más importantes de su identidad, el territorio. Pero lo que se encuentra dentro de la variedad de respuestas y experiencias y de la limitación de los testimonios analizados es por supuesto dolor, horror, pánico, sufrimiento, pero también, y en medida creciente, análisis, proposición práctica, principios, Proyecto de Vida, apertura al mundo.

Somos conscientes de que todo análisis corre el riesgo de fijar, inmovilizar, tipificar o clasificar testimonios que son vivos y tienen sus inflexiones de tono o de acento, su gestualidad o sus silencios. Aunque nos sabemos abocados al fracaso en cuanto a mantener la vida del testimonio, hemos tratado de no aniquilarla de antemano con disecciones textuales que fragmentasen o descontextualizasen el discurso. Para ello nos hemos arropado en lo que denominamos “análisis integral del conflicto”, con comentarios que tratan de contextualizar el discurso, fijándonos en las expresiones que pueden matizar el modo conflictivo, problemático, no monolítico y flexible como se ha ido construyendo el NOSOTROS de CAVIDA. Por eso nos hemos centrado en el rastreo de ese NOSOTROS que a nuestro juicio aparece partido por el hecho traumático del desplazamiento y las dificultades para un retorno digno. Resulta evidente, con sólo ponerse en empatía con los efectos de esos hechos traumáticos, por qué, estos, se constituyen en hechos centrales y acaban marcando un antes y un después en la vida y la identidad de quien los padece. A partir de un hecho traumático cualquier persona (o grupo) buscaría apoyo y solidaridad en sus seres queridos, es decir se arroparía en el NOSOTROS. Con mayor lógica, gentes acostumbradas a llevar una vida plagada de expresiones comunitarias. Una vida comunitaria (la anterior al desplazamiento) que los miembros de CAVIDA rememoran siempre que hay ocasión, porque después del desplazamiento (que es cuando se recogen los testimonios), este sentimiento

comunitario se convirtió en parte activa de su nostalgia y de su identidad como personas y como pueblos. De ahí, por otro lado, la importancia que adquiere el territorio pues en situación de desplazamiento acaba por convertirse en “vacío”, ausencia, añoranza de memoria e identidad.

Con ser impresionante, el aspecto psicológico de esta gesta humana que significa tratar de mantener la dignidad, buscar la Verdad, la Justicia, la Libertad, la Solidaridad y la Fraternidad (entendidas desde su adscripción cultural), en medio de la guerra, lo que más nos impacta es comprobar la capacidad de construir una RESISTENCIA, que implica cierto grado de CONTRAPODER. Y esto además en condiciones de miseria, aislamiento y olvido como las que vive CAVIDA. Esto nos parece un logro muy destacable, aunque en la confrontación del NOSOTROS con el ELLOS no hayan conseguido “hacerse entender”, pues lo que logran estas comunidades con su resistencia es hacer visible un conflicto enquistado jurídicamente por la impunidad, congelado socialmente por los compromisos incumplidos, atravesado política y militarmente por las políticas de Seguridad Nacional, cooptado económicamente por las políticas de Estado y las empresas transnacionales que consideran el territorio como “enclave”.

Con este repaso a las fases más significativas de la construcción de la identidad de CAVIDA, hemos pretendido analizar los alcances de la reacción de las víctimas ante la violencia (el desplazamiento y el proceso de retorno). Reacción que no sólo reforzó sus lazos comunitarios e identitarios (hasta el grado de lo que estamos denominando “el NOSOTROS en resistencia”), sino que acabó ampliando o enriqueciendo la visión que tienen de sí mismos y del lugar que ocupan en el mundo (identidad). Esta operación la realizaron tomando conciencia del conflicto, desde su visión como desplazados y como víctimas de delitos de Lesa Humanidad, contra el DIH, los Derechos Humanos (donde incluimos los DESC), los derechos civiles y políticos y la normativa sobre desplazados; al descubrir las acciones y omisiones de un Estado al que consideran responsable de los hechos y, por tanto, miran con una gran desconfianza, que se traduce en la necesidad de crear un proyecto de vida propio, alternativo a la guerra (autodeterminación), incorporando el discurso de los derechos humanos en la reivindicación de sus derechos colectivos, abriéndose en definitiva al exterior buscando acompañamiento, protección y justicia, así como reparación moral y dentro de esta, redescubriendo la importancia de la memoria, concretizada en la elaboración de su libro “Somos Tierra de esta Tierra. Memorias de una resistencia civil”.

Consideramos en suma, que “la comunidad como modo de vida” se halla amenazada por fenómenos como la desterritorialización y la desruralización del mundo que acompañan a la llamada Globalización. Es evidente que estos fenómenos no se dan por sí solos, ni responden a una idea consensuada de progreso. Tampoco son inevitables, como muestra el gran movimiento social que en América Latina se opone a los macroproyectos y a los Planes suprarregionales. A la vista de todo lo dicho consideramos que sólo iniciativas de carácter integral que partan de sus propios protagonistas, como es el caso, pueden permitirnos atisbar alguna esperanza en medio de esta clase de conflictos.

V. CONSIDERACIONES FINALES

1. LAS RELACIONES ENTRE IDENTIDAD, MEMORIA COLECTIVA Y TEJIDO SOCIAL.
2. LA TENSION ENTRE PODER Y CONTRAPODER.
3. LA LUCHA POR EL TERRITORIO Y EL NOSOTROS.

Como a lo largo de la exposición ya hemos ido aportando una serie de consideraciones o reflexiones al final de cada capítulo, retomaremos, para finalizar, los principales conceptos y categorías que hemos usado en el análisis, estructurándolas de acuerdo a lo que denominamos al principio de nuestro trabajo, “eje temático”

Con ello pretendemos analizar las secuelas o efectos de lo que hemos denominado “conflicto integral” en la construcción del NOSOTROS de CAVIDA.

1. LAS RELACIONES ENTRE IDENTIDAD/MEMORIA COLECTIVA Y TEJIDO SOCIAL.

Un aspecto fundamental de nuestra tesis es el que se refiere a la **construcción de las identidades** que tienen una dimensión no sólo étnica o territorial, sino política, jurídica, económica, social y cultural o según la denominación que venimos empleando “integral”. En el contexto de lucha que vive CAVIDA todas ellas se evidencian como interrelacionadas.

Consideramos que la construcción de la identidad tiene una función importantísima en la constitución de un grupo en resistencia. Como decíamos al presentar nuestro eje temático, entendemos que los procesos de resistencia, pasan, como premisa, por la oposición a un dominio que se quiere imponer desde arriba y desde fuera. Pero además, en este caso y otros comparables, transitan por las siguientes fases:

1. Por un lado, se sustentan en una **identidad** que podríamos denominar “ancestral” (identidad afrocolombiana en el caso de CAVIDA, indígena maya para las JBG y las CPR). En este sentido, consideramos que el desplazamiento, además de instaurar un vacío y un dolor en su identidad, al amputar una parte sustancial de esta (el territorio), colocó a CAVIDA en una situación de crisis humanitaria, indefensión

jurídica, económica, social y cultural, y pudo traer a la memoria individual y colectiva su origen ancestral (vinculado a la esclavitud) y su arraigo (vinculado al territorio).

“La identidad es una historia larga. Al descubrimiento de América nosotros le decimos invasión y genocidio porque fue mucho el indio que murió. También los negros se mamaron de la esclavitud de los españoles y comenzaron a volarse de las minas y se fueron metiendo a la selva a convivir con los indios. Y los indios les dijeron: <<-Nosotros también nos vinimos huyendo; aquí hay tierra y vamos a trabajar>>. Ellos allá sobrevivían de los recursos del medio y de las frutas. Es una historia ancestral. Si a nosotros nos sacan otra vez a los parques de los municipios donde no hay nada qué hacer, donde su cultura no es como la nuestra, ni su costumbre, ni su tradición, lo que le están dando a uno es una muerte en vida”.²⁴³

Es decir, la memoria ancestral es la de la esclavitud histórica y, aunque como señalaba Eduardo Restrepo, “la idea de los orígenes africanos y la memoria de la esclavitud generalmente no forma parte de la memoria colectiva o de la tradición oral de las poblaciones afrodescendientes del Pacífico colombiano”,²⁴⁴ los nuevos episodios de persecución, represión, hostigamiento y violencia en definitiva integral han reverdecido esta memoria en el caso de las comunidades que se declaran en resistencia. Sin embargo, es a partir de la Constitución de 1991, y sobre todo de la Ley 70 de 1993, cuando cobra fuerza esta identidad afrocolombiana sustentada antropológicamente en la identidad étnica y el territorio y formulada en la Constitución por el interés del Estado en otorgar naturaleza jurídica a tierras de gran interés ecológico, geoestratégico y macro-económico. Este es otro ejemplo del modo en que los reconocimientos jurídicos, aunque no cumplan los mínimos de aplicabilidad, juridicidad y eficacia acaban por despertar, fomentar o potenciar nuevas vías de lucha y reivindicación de derechos.

2. El recorrido para la **construcción del NOSOTROS** en resistencia es largo, hunde sus raíces históricas en la colonización, pero los primeros antecedentes para la conformación de la actual identidad de CAVIDA, los encontramos a partir de la colonización agraria de la cuenca del Cacarica, que se inicia en los años cincuenta y se desarrolla hasta los ochenta. Como vimos, en la primera fase de la colonización agraria, las identidades de origen diverso (principalmente el Baudó y otras regiones o departamentos diferentes al Chocó como Córdoba y Urabá), todavía no habían conformado una identidad comunitaria nueva. Por eso, la identidad que nos describen los miembros de CAVIDA, es una identidad más familiar o parental que comunitaria. Como ya dijimos, aún no se había logrado establecer una relación con la tierra en términos de territorio, tampoco había hecho acto de presencia la guerra, y las necesidades eran otras.

Durante la colonización agraria, las comunidades fueron estableciendo una relación con el territorio y quienes lo habitan (“otros”, naturaleza), relaciones (solidaridad desde su concepción cultural!) que después del desplazamiento percibirán más claramente como vitales en la formación de su identidad. Es de destacar el hecho de que en ese momento, hasta que logran del municipio de Riosucio el reconocimiento de

²⁴³ CAVIDA, *Somos tierra de esta tierra: Memorias de una resistencia civil*, Promovido por Diakonia Suecia, Pan para el mundo, Misereor y el Gobierno de las Islas Baleares, Cacarica, Chocó, Colombia, noviembre de 2002. p. 69.

²⁴⁴ Restrepo, Eduardo, *Afrocolombianos, antropología y proyecto de modernidad en Colombia*, en María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), “Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia”, Bogotá, Icanh, 1997, p. 302. (ver nota 211)

sus comunidades organizadas en corregimientos, y prácticamente hasta que se dio el desplazamiento, el Estado colombiano todavía no había hecho ningún tipo de presencia efectiva en esos territorios, ni siquiera para combatir a la guerrilla que dominó la zona hasta la ofensiva paramilitar de 1996.

Como hemos visto, en ese período, el desalojo “semiforzado” del Parque Nacional Katios, junto a la explotación de madera por las compañías Maderas del Atrato y Maderas del Darién, comienzan a producir un impacto medioambiental y migratorio que prefigura el escenario de reestructuración integral que traerá la llamada “Operación Génesis”. Es decir, que a partir de la colonización de territorios baldíos y, a través del encuentro solidario con indígenas y mestizos es como fueron creando esa “pluriétnicidad” y “multiculturalidad” que consagra después la Constitución de 1991 y que les permite más tarde legalizar la propiedad colectiva.

3. A partir de la destrucción, la represión o la guerra (en nuestro caso el desplazamiento y la lucha por el retorno, ver punto IV, 3) empiezan a elaborar la construcción de un nuevo referente identitario para oponerse al poder, referente materializado en la memoria colectiva, que implica la reconstrucción y el fortalecimiento del tejido social. En este momento, el miedo, la incertidumbre, la inseguridad jurídica, social, sanitaria, económica y cultural, así como la añoranza del territorio quedan vinculados firmemente a la definición de su identidad. A través de los talleres en los que analizan la situación del desplazamiento para buscar soluciones, es como se va formando el nuevo NOSOTROS en resistencia. Así, reivindican la vuelta al territorio (retorno digno) como única fórmula para volver a existir como comunidades y como PUEBLO, con sus derechos colectivos reconocidos (titulación) y con reparaciones integrales, lo cual expresan en su pliego de exigencias y en su Proyecto de Vida.

Es decir, a partir de la oposición a un abuso y a veces de un hecho traumático=MEMORIA, (el desplazamiento forzoso para CAVIDA, la política de tierra arrasada para las CPR, o el levantamiento zapatista y la declaración de territorios en rebeldía para las Juntas de Buen Gobierno), estas comunidades inician un proceso de resistencia que les lleva a reivindicar una autonomía de carácter integral porque piensan que sólo así pueden volver a vivir en paz (una paz digna), en congruencia con su cultura, en el territorio con el que se identifican.

4. La **memoria colectiva**, expresada en el caso de CAVIDA, en declaraciones (Pliego de Exigencias, Proyecto de Vida), publicaciones (“A los humanos del mundo”), denuncias, comunicados, páginas web..., se ha convertido en una de las escasas vías de reivindicación de justicia y, por tanto, de lucha contra la impunidad.

De hecho, el esclarecimiento de la verdad de las situaciones de violencia y violación a los DDHH que sufren estas poblaciones debiera ser dilucidado en el ámbito de la justicia. Sin embargo el mayor número de casos no encuentran salida judicial. Como es sabido, la memoria colectiva (en sentido tradicional) de un pueblo cumple, entre otras funciones, la de transmitir a las generaciones futuras aquello que es fundamental para su supervivencia como grupo. Por tanto, atañe a la supervivencia de estas poblaciones reclamar el respeto y la atención de los poderes públicos nacionales e internacionales. Así es como adquieren una especial relevancia los diversos modos de reivindicar la memoria colectiva (en sentido contemporáneo), dado que, en el caso de estas poblaciones en resistencia la memoria es, además, un modo de reivindicar justicia, es decir, de luchar contra la Impunidad.

Ya dejamos asentada la ausencia de juricidad, aplicabilidad y exigencia en los sistemas internacionales y nacionales de derechos humanos. A pesar de todo, el Estado incumple las escasas fórmulas de aplicabilidad jurídica a que está obligado por la ratificación de convenios internacionales, entre ellos el convenio 169 de la OIT, cuya importancia estriba en la definición de grupo étnico por autoadscripción y en la recomendación de tener en cuenta la vinculación de los pueblos a sus territorios. Aunque con las restricciones que ya señalamos este instrumento se ha convertido en el más eficaz de todo el sistema, cuando nació de un modo improvisado y extrareglamentario, para el caso puntual de las Negociaciones de Paz en Guatemala.

Por esta razón los grupos étnicos que están reivindicando un tratamiento específico de su problemática en el ámbito de la ONU tendrán que esperar a la aprobación de los proyectos sobre derechos de los pueblos indígenas en preparación desde hace varios años en el seno de la ONU y la OEA.

A partir de aquí se abre el abanico de los incumplimientos del Estado: único interviniente en el conflicto que está obligado por sus propias leyes a *respetar, proteger y garantizar* derechos en materia de desplazamiento, ayuda humanitaria, funcionamiento social, sanitario, educativo, jurídico, del Estado de derecho.

Descubrimos las máscaras de PAZ en un Estado de GUERRA. No hay más que ver el uso que han hecho los gobiernos colombianos del "Estado de excepción" o "conmoción interior", las violaciones a Derechos humanos y al DIH, las políticas de Seguridad Nacional o el paramilitarismo que en la vida interna de las comunidades se traduce en: "ayudas sociales" del Estado entendidas más en términos de benevolencia, como Estado "benefactor", que en términos de justicia, como Estado de derecho; los grupos armados "seducen" a los jóvenes: (a los varones mediante el reclutamiento semiforzoso o pagado, bien legal o ilegal, a las muchachas mediante la seducción económica o la prostitución) y por medio de campañas educativas para niños, o jornadas de convivencia con la población civil, lo que provoca la ruptura del tejido social dentro de las comunidades, la militarización de la sociedad y del conflicto y el cierre de los espacios para las salidas pacíficas y legítimas.

En cualquier caso, como hemos visto, las comunidades y pueblos indígenas que están planteando su problemática en las instancias internacionales de derechos humanos, sólo han obtenido un reconocimiento "moral y político" (que podríamos llamar "ético") pero no han obtenido un reconocimiento jurídico pleno (que podríamos denominar "formal"). De ahí, del reconocimiento "formal", al reconocimiento "real", queda un largo camino aún por recorrer. Y, precisamente, este camino no se resuelve solamente por la vía del derecho, mucho menos si no se realizan cambios (o ajustes) estructurales en el derecho actualmente vigente. El resto del camino atañe a revisiones, también estructurales o "integrales", en los campos de la política, la economía, la sociedad y la cultura. De ahí la necesidad de, por un lado, liberar los derechos humanos del campo de la estricta juricidad y, por otro, ampliar su concepción y su cumplimiento, tradicionalmente restringidos al ámbito individual de los derechos, civiles y políticos.

Buscando la justicia y la reparación integral de las violaciones a que han sido sometidos sus derechos como personas, como desplazados, como comunidades y PUEBLOS indígenas (o afrocolombianos)..., deciden enfrentar y denunciar colectivamente al Estado y a los grupos armados que los atacan. Las declaraciones, denuncias, comunicados, páginas web que emite CAVIDA se enuncian ya desde un nuevo NOSOTROS (lo que hemos denominado el NOSOTROS en resistencia). Es más, a pesar de la guerra, logran reforzar, reorganizar y transformar sus lazos comunitarios

tradicionales, resistir y buscar apoyos externos. Refuerzos, reorganizaciones y transformaciones que, para nuestra tesis, constituyen finalmente la construcción de ese nuevo NOSOTROS en resistencia.

Se podría decir que estas poblaciones perseguidas, entre otras razones, por su condición de defensoras de los derechos humanos (en sentido amplio) se han constituido en casos paradigmáticos de la conciencia ética, social, política... de nuestro tiempo. Así es como adquieren una legitimidad (histórica, política, social, jurídica y humanitaria) incontestable, para reclamar el respeto a los DDHH, el D.I.H, el reconocimiento de sus derechos colectivos y como pueblos y el fin de la Impunidad.

5. Tejido social. Los problemas vividos a partir del desplazamiento y la organización del proceso para el retorno digno tienen por así decirlo efectos contradictorios en la conformación de ese NOSOTROS. Por un lado, el conocimiento de lo que les ha hecho el Estado, las consignas paramilitares y el corte ilegal de madera, crean una nueva conciencia a cerca de quienes les están disputando el territorio (el Para-Estado). Son conscientes de que su pretensión de retornar choca con la dinámica de la guerra y los intereses de quienes la promueven. Sufren por tanto las consecuencias de la represión (divisiones, ataques, señalamientos, campañas mediáticas), pero logran reforzar sus lazos organizativos y comunitarios, así como unos acuerdos con el gobierno en el marco de la Comisión Mixta de Verificación, a partir de la cual sistematizan su apertura a otras solidaridades.

Así, tal como señalábamos al presentar nuestro eje temático, es partiendo de estos procesos de reorganización y reivindicación de derechos en medio de la guerra como logran llegar a construir una identidad en resistencia integral, reforzada, en expansión, abierta al mundo, sobre la cual, establecen la proposición de un proyecto, integral, propio y alternativo en consonancia con su memoria, su cultura, las condiciones del conflicto, y en oposición al modelo estructural vigente. Según nuestro entender, otros procesos diferentes, como las Juntas de Buen Gobierno (JBG) en el caso de las comunidades mayas zapatistas, o las Comunidades de Población en Resistencia (CPR) en Guatemala, responden también a esta caracterización

De este modo vemos que, aunque estas categorías (identidad, memoria y tejido social) las hayamos presentado separadas, las consideramos intrínsecamente unidas en la concepción cultural afrocolombiana. De hecho, en la concepción de CAVIDA, puede decirse que la memoria es también identidad, porque la memoria no se reduce a la rememoración del pasado como nostalgia o como reminiscencia, sino que alcanza el presente y el futuro, al enraizarse en ella el Proyecto de Vida.

2. LA TENSIÓN ENTRE PODER Y “CONTRAPODER”.

La construcción de esos procesos de resistencia y de esos “proyectos integrales alternativos” irrumpe en el contexto de una crisis del poder que se está reorganizando en función de los fenómenos de globalización, y del nuevo papel de los Estados nacionales y las transnacionales en la nueva etapa del capitalismo. Crisis de redefinición del poder que afecta directamente a las llamadas “ciencias sociales” y que tiene que ver con la reestructuración de las instituciones nacionales e internacionales, las nuevas redes de resistencia, las reformas constitucionales (en materia de derechos y cultura indígenas), la legitimación del poder frente a propuestas fundamentadas en otras culturas, como es el caso, la crisis de los paradigmas, etc, etc. Esta tensión, es la que obliga a las

comunidades a construir una alternativa como PUEBLOS. Y así, reivindican una autonomía (autodeterminación territorial, económica, política, social, ecológica, en definitiva, cultural, o según nuestra denominación "integral") que les proporcione una base sólida y real para la resistencia de sus proyectos: no sólo para sobrevivir, sino también para construir.

Al presentar nuestros problemas teóricos y metodológicos hemos hecho una crítica al pensamiento occidental porque la crisis de los paradigmas teóricos no la consideramos sólo como problema teórico-metodológico para las disciplinas sociales, sino que tiene repercusiones prácticas y políticas, a veces, cruciales en la vida de la gente o, como en el caso que nos ocupa, acaban por impedir un diálogo de igual a igual con las culturas no occidentales que reivindican sus derechos individuales y colectivos, como personas, comunidades y pueblos.

Este tipo de pensamiento, llamado occidental o eurocéntrico, caracterizado por los universalismos, las divisiones binarias, la lógica del beneficio económico, las exclusiones y el alejamiento entre lo "formal" y lo "real", impide pensar aquellas cuestiones y conflictos que atañen a más de una cultura. Como además, este tipo de pensamiento hegemónico, ha sustentado históricamente el capitalismo, pasa a formar parte de la base histórica del conflicto que estamos analizando, como si la escisión de las categorías y la autorreferencialidad de conceptos como Razón, Ciencia, Progreso, conllevaran otras escisiones y exclusiones, y se convirtieran en algunos de los obstáculos fundamentales para la búsqueda de soluciones no violentas a los conflictos, más aún los de carácter intercultural. Entonces, los universalismos, las fragmentaciones y los dogmatismos que muchos teóricos proponen superar para pensar América Latina, no sólo hay que superarlos con la reorganización epistemológica y organizacional de las llamadas ciencias sociales, sino que hay que implementar esas transformaciones con los hechos, en la práctica, incorporando estos factores culturales a los debates jurídicos, políticos, económicos, sociales, humanitarios, éticos y ecológicos en los que se dirime el futuro de estas poblaciones circunscritas a territorio. Consideramos entonces que la crisis de los paradigmas, la crisis del papel del Estado nación en la nueva era globalizada, tienen mucho que ver con la emergencia de movimientos reivindicativos que, a través de lo cultural, trascienden los ámbitos cerrados de lo político, lo social, lo económico etc. Así, por ejemplo, no podríamos catalogar a las Juntas de Buen Gobierno, a las CPR, a CAVIDA, movimientos "étnicos" o "culturales" (en un sentido estrecho) sino como sociales, políticos, económicos..., en definitiva, integrales. Pero hay algo más que amalgama sus reivindicaciones, que las pone en relación, que las hace trascender.

Es lógico preguntarse por qué o cómo estos movimientos emergentes logran resistir frente a poderes que les dominan en todos los órdenes. Para nosotros, es precisamente ese elemento de larga duración en el sentido brauleliano del término, el que juega un papel crucial en el caso que hemos tratado. Este elemento es la **lucha por la tierra**, que para estas comunidades, indígenas o afrocolombianas, equivale a la **lucha por el TERRITORIO**. Es la indisolubilidad entre territorio y cultura, conceptos que el pensamiento occidental ha escindido, lo que lleva a estas comunidades a ponerse en resistencia contra casi todos los órdenes establecidos.

En definitiva, nos ha interesado repasar el modo en que el pensamiento occidental ha ido expandiéndose geográfica e ideológicamente, paralelamente a como lo ha hecho en otras esferas, entre ellas el capitalismo, porque en las oposiciones binarias, las ideas de Progreso, Razón, Ciencia o Cultura (nacional, mediática, deshumanizada) que lo caracterizan, poden ser atisbar impedimentos muy importantes para un verdadero diálogo entre culturas.

Por esto mismo nos ha interesado introducir el debate a cerca de los **modelos culturales**, para resaltar que aunque podamos encontrar soluciones o propuestas teóricas a ese diálogo, este no podrá producirse nunca en condiciones de igualdad mientras una de las partes resulte tan caracterizada por la violencia, la explotación, la exclusión y la mentira (o "*la distancia entre lo que se dice y lo que se hace*"). De ahí la necesidad de acometer reformas y reestructuraciones en aspectos que atañen no sólo a la concepción del derecho, sino en términos que podríamos denominar nuevamente "integrales".

A medida que en Occidente se pasa de las naciones premodernas a los Estados modernos, la estructura tradicional de poderes ya no puede mantener unida a la sociedad y, entonces, la cultura es utilizada para dar "cohesión social", por medio de los sistemas educativos, jurídicos, administrativos, militares,... del Estado, e incorporada por la nación, como "cultura nacional" al entenderla en el sentido de un lenguaje, una tradición, un sistema de valores comunes. Esta operación "cultural", pero evidentemente política, deja fuera a las culturas anteriores a la conformación de los Estados nacionales mismos y está en la base del actual debate que se cuestiona si son compatibles los diferentes modelos de cultura y que no acaba de reconocer la juricidad de los derechos colectivos de los pueblos.

En el apartado sobre los aspectos culturales de este trabajo ya establecíamos la importancia de la relación entre cultura y territorio para entender este choque cultural e histórico irresuelto. En él señalábamos las operaciones intelectuales que han llevado a la cultura occidental a escindir los términos cultura y territorio, como si fuese posible la supervivencia de cualquier cultura apegada a la tierra sin un territorio donde desarrollarla o simplemente habitarla.

Todos estos elementos nos han llevado a concebir el conflicto como una pugna de larga duración entre dos concepciones contrapuestas. Contrapuestas no sólo en términos históricos y de organización territorial, política, económica y social, sino también y de modo muy importante, en lo cultural, lo que le da carácter integral a la controversia y al conflicto.

Con ello no hemos querido presentar un panorama puramente dicotómico o maniqueo, pues estas dos concepciones no son homogéneas en su interior. En ellas también se observan contradicciones, conflictos y contactos que permean las unas con las otras. Por un lado, las propuestas de las comunidades en resistencia no son mayoritarias ni en el ámbito indígena ni en el afrocolombiano, es decir constituyen excepciones a una norma general de asimilación, incorporación y sumisión, ya que la mayoría de estas poblaciones igualmente desplazadas o víctimas del conflicto integral, suelen acabar aceptando su situación desamparada a partir de la violencia, las estrategias de GBI (más allá de lo estrictamente militar) o las estrategias de cooptación del Estado, las transnacionales o los mismos grupos paramilitares y guerrilleros.

Por otro lado, dentro de la llamada cultura occidental, también hay (y en modo creciente a partir precisamente de estas actitudes de resistencia de carácter no violento con componentes étnicos y territoriales que han llevado al planteamiento de autonomías) muchas voces y personas, organizaciones y propuestas que están promoviendo e impulsando un modelo de desarrollo respetuoso con otros modelos culturales, y que por eso defienden la concepción integral de las propias comunidades. En ello ven también una urgencia "cultural", la de salvar esas "otras" culturas, esos "otros" modos de ver el mundo, concebir el poder y las relaciones socio-económicas, con sus diversos pensamientos y cosmovisiones.

"En el plano global ya no se trata del centralismo contrapuesto a lo regional, sino de lo regional como espacio necesario de acciones y discursos

nacionales, de lo regional como esencia de la nacionalidad. Allí se abren espacios nuevos para las reivindicaciones locales, para la diversidad silenciada. Existe además un interés que rebasa las fronteras nacionales en aquellas zonas donde se conservan recursos bióticos importantes y el Chocó es lugar privilegiado en ese campo. La diversidad cultural reclama entonces, de manera académica o reivindicativa, su estrecha relación con la existencia de la biodiversidad en general. Se plantea así una ironía. Quienes localmente permanecen apegados al esquema de la región como conjunto homogéneo contrapuesto al centro y podrían disfrutar del auge descentralista, se han visto con sorpresa y disgusto desplazados por desconocidos actores locales, que tienen recibo en sectores nacionales y del exterior, y para quienes la región misma está internamente diversificada, con grupos étnico-culturales diferenciados que desean vocería propia. Estos últimos han encontrado un punto de confluencia con el replanteamiento nacional del papel simbólico de la región, el interés en la protección ambiental y sus reclamos específicos de reconocimiento para sus culturas”²⁴⁵.

Pierre Bourdieu, uno de los teóricos sociales que más han tratado la cuestión del PODER, considera que cada esfera de la vida social constituye un “campo social”, (por ejemplo, el campo jurídico, el campo económico, el campo del poder estatal, el campo del saber académico, etc), en el que actores ubicados en posiciones desiguales luchan por privilegios o “capitales” que el campo ofrece (reconocimiento en el campo jurídico, riqueza en el económico, poder en el político o prestigio en lo académico, por ejemplo).

“Un campo es simultáneamente un espacio de conflicto y competencia, análogo a un campo de batalla, en el que los participantes luchan por establecer un monopolio sobre el tipo de capital que es efectivo dentro de él (...) y por el poder para definir la jerarquía y las “tasas de cambio” entre todas las formas de autoridad en el campo del poder”.²⁴⁶

Por el contrario otras culturas, como CAVIDA que tienen una concepción comunitaria de la existencia, entienden el poder como un servicio a la comunidad y por eso se organizan asambleariamente para la toma de decisiones. Para tener una idea del modo en que conciben las relaciones interpersonales, y cómo conciben dentro de ellas lo que en la cultura occidental denominamos “relaciones de poder”, baste recordar, dentro del “campo económico”, cual es su definición de “desarrollo comunitario”: El desarrollo comunitario es la propuesta de una democracia participativa. Todos y todas decidimos. No es la idea de progresar aplastando; es la propuesta de construir desde todos y todas. Aquí no se impone, se va haciendo de a pocos... Pero el desarrollo comunitario que entendemos como seres humanos, el construir la nueva sociedad, está unida a la educación. Nosotras y nosotros mismos somos los profesores, somos quienes damos clases, ahí están nuestros bachilleres apostando todo por la educación, sin un solo peso, sin el reconocimiento de la alcaldía y del Ministerio de Educación.

Esto no significa que en su mundo y su concepción del poder (horizontal, restitutivo, social) no se produzcan problemas, pero el planteamiento de las soluciones, al prescindir del componente competitivo o de dominio exclusivo y personal sobre un “campo”, desde nuestro punto de vista, acaba por resultar más constructivo, congruente

²⁴⁵ Jimeno, Myriam, Sotomayor, María Lucía y Valderrama, Luz María, Chocó: **Diversidad Cultural y Medio Ambiente**, Biblioteca virtual Banco de la República. http://www.lablaa.org/blaavirtual/letra-c_choco/indice.htm

²⁴⁶ Pierre Bourdieu, L. Wacquant, **Una invitación a la sociología reflexiva**, Chicago University Press, Chicago, 1992, pp. 17-18.

y cohesionador, o cuando menos, tendiente a una concepción del poder mucho más democrática que la que nos muestran las democracias formales representativas.

El sistema nacional e internacional de derechos de los PUEBLOS no existe, está en proyecto y con severas restricciones hasta el punto que muchos autores han denominado invisibilización de los derechos colectivos y de los pueblos. Mientras no se incorpore el derecho colectivo al sistema jurídico nacional e internacional, continuará la IMPUNIDAD y la colisión, mas que la solución, por vía del derecho nacional e internacional entre los sistemas estatales y los sistemas comunitarios. Pero esa impunidad no consistirá sólo en no lograr castigo para las entidades y personas violadoras de ddhh, sino en el sentido de esta reflexión de Leopoldo Zea: "En nombre de la democracia se justifican golpes de Estado que anulan gobiernos resultado de la voluntad popular; en nombre de la libertad se encarcela a individuos que al utilizarla contradicen un orden establecido y en todo esto no aparecen responsables, no hay responsables porque no hay hombres, no hay individuos, todos ellos son partes de un sistema que actúa por cuenta propia de acuerdo con una voluntad que, si bien es el resultado de un juego de intereses de individuos, estos han hecho mutis".²⁴⁷

Este "mutis" posibilita dicha impunidad, pero una impunidad que también se manifiesta en otras "invisibilidades", como la invisibilidad de los derechos colectivos y de los PUEBLOS, la invisibilidad de los beneficiarios económicos y políticos del conflicto y la del conflicto mismo. Todo eso, en el contexto del Chocó, es lo que nos hace visible (a nivel internacional) una pequeña comunidad como CAVIDA a quien toda la maquinaria del Estado al servicio de la guerra no ha sido capaz de aniquilar. Y, todas esas invisibilidades nos llevan a afirmar que el Estado de derecho ha hecho mutis en el conflicto del Chocó, mientras desgraciadamente se refuerza más la maquinaria de guerra hasta merecer el calificativo de integral o total.

Tratando de buscar respuestas a la capacidad de resistencia de estas comunidades, que, con casi todo en contra, logran resistir, encontramos que esta forma de entender el poder, este CONTRAPODER en suma, puede acabar resultando una base más sólida que la de la competencia y la lucha desde posiciones desiguales, por lo que, una vez se conforma en resistencia, la fortaleza del NOSOTROS, supera a la del individuo.

En este sentido, el siguiente comentario de Carlos Lenkersdorf sobre las comunidades tojolabales, salvando las distancias de cosmovisión, puede ilustrarnos también el caso de CAVIDA: "Occidente, la sociedad dominante de sujeto-objeto no reconoce esta realidad edificadora que es nosótrica y, por ignorancia, destruye la sociedad, la naturaleza, las culturas y, en última instancia, a sí misma. Los tojolabales en resistencia, en cambio, siguen esperanzados en medio de los acosamientos y turbulencias actuales, porque tienen confianza en el principio cósmico del NOSOTROS gracias al cual el poder nosótrico está repartido y distribuido en el cosmos. El poder concentrado en las manos de los pocos, en cambio, no sabe construir sino sólo destruir. Por eso el NOSOTROS prevalecerá"²⁴⁸.

A la vista de todo esto (ver punto II, 4.) consideramos, con Germán Gutiérrez que. hay que liberarse de la idea de juricidad, aplicabilidad y eficacia de los ddhh, pues

²⁴⁷ Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI editores, 1978, p. 12.

²⁴⁸ Lenkersdorf, Carlos, *Filosofar en clave tojolabal*, Porrúa, México, 2002, p.266.

a estos, cooptados por los poderes nacionales, transnacionales, geopolíticos, estratégicos, macroeconómicos... no les resta espacio para lo humano.

3. LA LUCHA POR EL TERRITORIO Y EL NOSOTROS.

La ORGANIZACIÓN TERRITORIAL es uno de los problemas históricos que está en juego en estos conflictos que atañen a comunidades en resistencia. Estos modelos divergentes de organización territorial, el estatal y el comunitario, inmersos en la lucha de los grandes capitales por el control de las materias primas y fuentes de energía, han hecho propuestas contrapuestas que desde nuestro punto de vista no tienen por qué ser excluyentes (si se hace una crítica profunda del tipo de pensamiento en que se fundan o si se respetan las reglas de un diálogo entre iguales como el que propone Luis Villoro para superar la distancia entre culturas).

Con todo lo dicho podemos concluir que todos estos enfoques y problemáticas confluyen en que la TIERRA (y su concepción no occidental como TERRITORIO) es el elemento articulador y vertebrador primordial, tanto de los procesos identitarios como del conflicto que denominamos integral. (Por ejemplo, los Estados nacionales se niegan a reconocer los derechos colectivos de los pueblos con la excusa de que atentan contra la soberanía territorial del Estado y porque este reconocimiento significaría una discriminación positiva en relación a los derechos de ciudadanía, pero ninguno de estos proyectos integrales está postulándose como Estado, sino reclamándole a este la incorporación de "otros" derechos: los colectivos y los derechos de los pueblos..

Desde nuestro punto de vista, la organización territorial puede ponerse al servicio del enconamiento del conflicto o de su resolución pacífica. Por un lado el territorio es el escenario donde confluyen los intereses y prácticas de los poderes hegemónicos, y por otro lado, para los grupos en resistencia constituye el sentido psicosocial y político que sustenta su historia, su cultura y su relación con la existencia en sentido "integral", es decir, en el sentido que le dan al hablar de la MADRE TIERRA. Es decir, los modelos de organización territorial capitalistas, cuando se aplican en territorios donde hay modelos de ocupación comunitaria, con una identidad cultural y territorial fuerte (que paradójicamente se fortalece con los ataques), visibilizan el conflicto en la medida en que la comunidad genera un proceso de resistencia a la aplicación de las políticas hegemónicas.

EL USO DEL TERRITORIO se convierte así en crucial para entender la dinámica del conflicto en el Chocó y en lo que se refiere al caso de CAVIDA.

El Estado, por medio de la catalogación militar, geoestratégica (extracción de fuentes de energía o materiales estratégicos), económica, ecológica..., tiene el poder de controlar el poblamiento, la organización, la producción... y para ello recurre a prácticas no siempre lícitas. Para estas operaciones se apoya en la cultura entendida como nacional, elitista, "apolítica" y en el sistema económico que lo fundamenta.

De hecho, para que el Estado pueda desarrollar proyectos y políticas neoliberales, necesita el dominio estratégico, el control de movimientos de la población, el bloqueo económico como formas de cooptar e involucrar a la población civil en el conflicto, también con el fin último de lograr su dominio político, social, económico y cultural. El ejército, con su estructura paramilitar, cuando trasgrede los derechos de estas poblaciones, respeto a que le obliga la normatividad nacional e internacional, no

está debilitando el Estado en sí, como sostienen los organismos internacionales de derechos humanos, en todo caso está debilitando al Estado de Derecho. Por el contrario, en este modo de operar, el Estado está empleando todas sus capacidades en la lucha contra el enemigo interno, por tanto utiliza todo su poder no para la PAZ, sino para la GUERRA. Esto lo demuestra, por ejemplo, a través de las acciones conjuntas que realizan militares y paramilitares, como las incursiones armadas y de presión social y económica en los asentamientos de la comunidad (zona humanitaria). Las consignas de sembrar hoja de coca, permitir y proteger el corte de madera ilegal, como sostiene Alfredo Molano, están preparando el terreno a proyectos como el Plan Colombia (que incluye la siembra de palma africana) y a los megaproyectos previstos para la zona (carretera panamericana, canal interoceánico). Sin ahondar ahora en este debate ya tratado, los grupos paramilitares son los que más violaciones a los derechos humanos han cometido durante el conflicto colombiano, sin embargo, recientemente están tratando de ser incorporados a la vida civil por el ESTADO, lo que constituye una prueba de su connivencia.

Por otro lado, para la GUERRILLA (FARC) el territorio (en la zona que ocupa CAVIDA) equivale a la posibilidad de tener corredores de paso, rutas estratégicas para el comercio de ilícitos (armamento y narcotráfico) y la posibilidad de cooptar poblaciones como apoyo logístico, político o económico.

Para las EMPRESAS NACIONALES Y TRASNACIONALES territorio equivale a extracción de todo tipo de recursos para ganar dinero, que es el objetivo primordial de cualquier empresa capitalista, por eso las personas devienen "recursos humanos", aunque no se les trate como tales "humanos" (lo cual constituye también un ataque a la identidad). Cabe recordar que, al igual que el Estado, han recurrido históricamente a todo tipo de medios para lograr sus objetivos. De hecho en la protección de sus instalaciones de explotación, manufactura o extracción tiene uno de sus orígenes el fenómeno paramilitar, pues en eso degeneraron aquellos grupos llamados "guardias blancas", constituidos para defender la propiedad privada de las empresas trasnacionales desde las primeras décadas del siglo XX.

En definitiva, todos ellos tienen un gran interés por la tierra pero les preocupa muy poco el destino de sus habitantes.

Por el contrario, para CAVIDA su historia, su memoria, su identidad, su existencia, su posibilidad de vida y de futuro se fundamenta en el TERRITORIO. Todas estas relaciones que CAVIDA establece con el territorio en un nivel identitario tejen simbólicamente una red comunitaria que está expresada en el NOSOTROS.

En la concepción de CAVIDA el territorio tiene, como hemos visto, una significación muy amplia: No sólo es el lugar que habitan, sino la forma colectiva de habitarlo, puesto que habitar no sólo es ocupar un espacio, es también construir relaciones en el marco de la solidaridad, lo que incluye su relación con la naturaleza, las otras comunidades y el entorno. El territorio no es sólo el lugar de producción, es también la forma como producir. Por último, el territorio no es sólo un lugar donde vivir, sino el espacio donde es posible la vida digna, si se respeta el Proyecto de Vida.

En suma, en el territorio, se concretiza la posibilidad de una vida digna desde la exigencia y respeto de los derechos humanos considerados integralmente: donde el derecho a la vida, la salud, la educación es posible en el ejercicio de la autodeterminación de los pueblos. El territorio es, en definitiva, un tiempo y espacio con una cosmovisión comunitaria que es la que expresa el "NOSOTROS en resistencia".

VI. BIBLIOGRAFÍA (por capítulos)

I. MARCO CONCEPTUAL Y METODOLÓGICO.

- Aceves Lozano, Jorge E. (compilador), *Historia Oral*, Instituto Mora UAM, México, 1993.
- Bagú, Sergio, **Tiempo, realidad social y conocimiento**, Siglo XXI, México, 1990.
- _____, **Catástrofe política y teoría social**, S. XXI, México, 1997.
- Cornejo Polar, Antonio, **Escribir en el aire**, Ed. Horizonte, Lima, 1994.
- Eagleton, Terry, **La idea de cultura**, Barcelona, Paidós ibérica, 2000.
- Garzón Valdés, **Representación y democracia**, Doxa, no. 6, Madrid, 1989.
- Geertz, Clifford, **La interpretación de las culturas**, Barcelona, Gedisa, 1997.
- Guerrero Paz, Manuel, **Colombia: objetivo estratégico y los conflictos de baja intensidad**, Imprenta de las Fuerzas militares, Bogotá, enero 1989.
- INI, **Lectura Comentada del convenio 169 de la OIT**, INI.
- Jiménez, Gilberto, Identidades étnicas: estado de la cuestión, en *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*, Rema, Leticia (coord.), México, Ciesas/INI/Porrúa, 2000.
- Lander, Edgardo, **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas**, Edgardo Lander (comp.), Santiago Castro Gómez, Fernando Coronil, Enrique Dussel, Arturo Escobar, Edgardo Lander, Francisco López Segura, Walter D. Mignolo, Alejandro Morano, Aníbal Quijano, Buenos Aires, CALCSO, febrero de 1993.
- Lenkesdorff, Carlos. **Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales**. México. S. XXI. 1996.
- _____, **El Diario de un tojolabal. (Prólogo)**, Plaza y Valdés, México, 2001.
- _____, **Filosofar en clave tojolabal**, Porrúa, México. 2002.
- _____, **"Diccionario de Conceptos de Filosofía Latinoamericana", Versión no publicada**. (Revisión terminada 09/02/2002), Primer tema / concepto: **"Desde una perspectiva amerindia"**.
- Lienhard, Martín, **La voz y su huella**, Ed. Casa Juan Pablos, México, Universidad de Ciencias y de Artes de Chiapas, 2003.
- Mariátegui, José Carlos, **Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana**, Madrid, Editorial Crítica, 1976.
- Red de Defensores Comunitarios, **Guerra de baja intensidad o guerra integral de desgaste**, folleto de la Red de Defensores Comunitarios, San Cristobal de las Casas, Chiapas, México, 2003. (Citado por Hermann Bellinghausen en: "Guerra integral de desgaste en zona rebelde de Chiapas", "La Jornada", 21 de enero de 2004, p. 15).
- Martín Beristáin, Carlos, **Reconstruir el tejido social. Un enfoque crítico de la ayuda humanitaria**, Barcelona, Icaria Antrazyt. 1999.
- Said, Edward, **Cultura e imperialismo**, Barcelona, Anagrama, 1993.
- Santos, Milton, **La naturaleza del espacio**, Editorial Ariel S.A., Barcelona, 2000.
- Stavenhagen, Rodolfo, **El marco internacional del derecho indígena**, en *Derecho Indígena*, Magdalena Gómez (coordinadora), Instituto Nacional Indigenista (INI), 1997.
- Villoro, Villoro, Luis, "Sobre relativismo cultural y universalismo ético" en **Estado plural, pluralidad de culturas**, México, Paidós-FFyL-UNAM, 1988.

- _____, "Sobre la identidad de los pueblos", en **Homenaje a Leopoldo Zea**, México, Piados-FFyL-UNAM.
- Wallerstein, Inmanuel, **Conocer el mundo, saber el mundo**, S.XXI, México, 2001.
- Williams, Raymond, **Marxismo y literatura**, Barcelona, Península, 1980.

II. MARCO LEGAL Y DERECHOS COLECTIVOS DE LOS PUEBLOS

- Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez A.C.** "El derecho a la tierra, territorio y recursos naturales, Recomendaciones ante la Visita oficial del Relator Especial para los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los indígenas".
- _____. Manual sobre derechos humanos elaborado por el Centro de Derechos Humanos José Agustín Pro Juárez, A.C., 1998.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH)**, Tercer Informe sobre las situación de ddhh en Colombia, Capítulo X: los derechos de los indígenas, Capítulo XI: Los derechos de las comunidades negras, 1998.
- Gómez Rivera, Magdalena (coordinadora), **Derecho indígena**, México, Instituto Nacional Indigenista (INI), 1997:
- (Artículos citados)*
- Chambers, Ian, **El Convenio 169 de la OIT: avances y perspectivas.**
- Clavero, Bartolomé, **El proyecto de declaración internacional: derechos indígenas y derechos humanos.**
- _____. **Multiculturalismo y monoculturalismo de la lengua castellana en América.**
- Gómez Rivera, Magdalena, **Derecho indígena y constitucionalidad.**
- Kreimer, Osvaldo, **Una lectura a través del Proyecto de Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.**
- Marés, Carlos Federico, **Los indios y sus derechos invisibles.**
- Roldán, Roque, **El régimen constitucional indígena en Colombia: fundamentos y perspectivas.**
- Stavenhagen, Rodolfo, **El marco internacional del derecho indígena.**
- Valencia, María del Pilar, **Desarrollo de los derechos indígenas en Colombia.**
- Gutiérrez, Germán, **Globalización y liberación de los derechos humanos: una reflexión desde América Latina.** En *"El vuelo de Anteo: Derechos Humanos y crítica de la razón liberal"*, Joaquín Herrea Flores (Recopilador), Ed. Desclé de Brouwer, S. A., Bilbao, 2000.
- Lenkersdorf, Carlos, **Filosofar en clave tojolabal**, Porrúa, México, 2002.
- Organización de Naciones Unidas (ONU)**, **Folleto informativo N° 9 de la ONU/Rev.1**, "Los derechos de los pueblos indígenas".
- _____. **A B C de las Naciones Unidas**, Naciones Unidas, Nueva York, 2000.
- <http://www.mapuexpress.net/biblioteca/internacional/folleto-onu.htm>.
- Torre Rangel, Jesús Antonio de la, **El Uso del Derecho por Fray Bartolomé de las Casas**, Universidad Autónoma de Aguascalientes, México, 1991.
- Varios autores, **Los Derechos Indígenas y la Reforma Constitucional en México**, Centro de Orientación y Asesoría a pueblos Indígenas, México, 2001.
- (Artículos citados):*

- López Bárcenas, Francisco, **Reforma constitucional y derechos indígenas en México: entre el consenso y la ilegitimidad.**
- Zúñiga Balderas, Abigail, **El proceso legislativo en México y la reforma constitucional sobre derechos y cultura indígena.**
- Villor Toranzo, Miguel. **Introducción al estudio del derecho,** Porrúa, México, 1990.

III. EL CONFLICTO DE "CAVIDA" EN EL CONTEXTO DEL CHOCÓ

- Carrera Damas, Germán, **Los Afroamericanos,** Santafé de Bogotá, Ed. El Búho, 1994;
- CAVIDA, **Somos tierra de esta tierra: Memorias de una resistencia civil,** Promovido por Diakonía Suecia, Pan para el mundo, Misereor y el Gobierno de las Islas Baleares, Cacarica, Chocó, Colombia, noviembre de 2002.
- _____, **Constancias y Censuras Morales,**
Página web: <http://espanol.geocities.com/intereclesial.justiciaypaz>
- Castells, Manuel, **La Era de la Información: Economía, Sociedad, Cultura.** Tres tomos: I. La Sociedad Red, II. El Poder de la Identidad, III. Fin de Milenio, Madrid, S. XXI. 1999
- C.P.R. (Sierra), Folleto de la **Asociación Popular Campesina de Desarrollo (APCD Sierra):** Personería jurídica obtenida según acuerdo ministerial 043-93 publicada en el diario oficial del 18 de febrero de 1998.
- Comisión Intereclesial de Justicia y Paz. **Informe Especial,** Bogotá, 9 de septiembre de 2003.
- _____, **Encuentro Internacional: Alternativas a la impunidad y la Globalización,** Bogotá, 21 de septiembre de 2003.
Página Web: <http://espanol.geocities.com/intereclesialjusticiaypaz>
- Do Couto e Silva, Golbery, **Geopolítica del Brasil,** El Cid Editor, México 1978.
- Escobar, Arturo; Pedroza, Alvaro. **Pacífico, ¿Desarrollo o diversidad?,** 1996. Citando, Aprile, Jacques "La colonización del Chocó". En: **Colonización del Bosque Húmedo Tropical.** Corporación Araracuara, Bogotá, 1991, pp: 249-274.
- Falla, Ricardo, **Masacres de la selva: Ixcán, Guatemala, 1975-1982,** Guatemala, Ed. Universitaria, 1992;
- Flórez, Jesús A. "Conflicto en la Cuenca del Río Atrato". **Revista Por la Vida** N° 24. Quibdó, junio de 2002
- Giraldo, Javier, S.J. "Elementos de lectura sobre la tragedia de Colombia", Conferencia dictada en Chicago, marzo 17, 2001.
- Human Rights Wacht, Informe Colombia 1998,**
<http://www.hrw.org/spanish/informes/1998/guerra7.html>
- _____, **Las redes de asesinos en Colombia. La asociación militar-paramilitares y Estados Unidos.** <http://www.hrw.org/spanish/informes/1996/colombia3.html>
- _____, **El terrorismo de Estado en Colombia,** Ediciones NCOS, Bruselas, 1992.
- Brigadas Internacionales de Paz (P.B.I.), **Historia de un conflicto. (Manual de uso interno)**
- Iglesia Católica colombiana, **Situación de guerra y violencia en el departamento del Chocó, 1996-2002,** Sección Vida, Justicia y Paz. Diócesis de Apartadó, Quibdó e Istmina-Tadó. Colombia. Bogotá, noviembre 2002.
- _____, **"Para que Tengamos Vida y Vida en Abundancia".** Comunicado de los Obispos del Chocó. 10 de febrero de 2001.

- Oficina de Derechos Humanos, Cinep, **Desarrollo cuantitativo de la represión y la violación de los derechos humanos en Colombia**, Bogotá, 1987.
- _____
Una Historia que merece ser Contada, Cinep, Colección Papeles de Paz, Bogotá, 2000.
- _____
Megaproyectos: Camino al Etnocidio, Producido por Diócesis de Quibdó, PTM, OREWA y Corporación Jurídica Libertad, Quibdó, 2000,
- Iglesia Guatemalteca en el Exilio (IGE), **Nosotros conocemos nuestra historia, 500 años de resistencia indígena, negra y popular**, México, IGE, 1992;
- Informe de la Oficina de la Procuraduría Regional de Investigaciones Especiales**, dirigido a Martha Lucía Giraldo, Procuradora para asuntos étnicos, Medellín, 24 de Junio de 1997.
- Jimeno, Myriam, Sotomayor, María Lucía y Valderrama, Luz María, **Chocó: Diversidad Cultural y Medio Ambiente**, Biblioteca virtual Banco de la República. Página web: <http://www.lablaa.org/blaavirtual/letra-c/choco/indice.htm> (Introducción).
- Le Bot, Yvon, **La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)**, México, F.C.E., 1995;
- _____
El sueño zapatista, México, Plaza y Janés, 1997.
- Lenkersdorf, Carlos, **Filosofar en clave tojolabal**, Porrúa, México, 2002.
- Molano, Alfredo, **Dignidad del silencio**, artículo publicado en "El Espectador" (Prensa), Bogotá, 15 de julio de 2001.
- Narváez Martínez, José Miguel, **"Guerra Política como concepto de Guerra Integral"**. Revista de las Fuerzas Armadas, Vol. LII, No. 162, marzo 1997.
- Observatorio de DDHH** (citando al Departamento Nacional de Planeación), Vicepresidencia de la República, mayo 2002.
- Organización de Naciones Unidas (ONU), **Informe del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos sobre la situación de los derechos humanos en Colombia**. E/CN.4/2003/13. 24 de febrero de 2003 <http://www.hchr.org.co/>
- Ramírez Florez, Ernesto, **Comunidades de paz, una estrategia de resistencia civil no violenta frente al conflicto armado**. Artículo en Internet: <http://www.reciv.unal.edu.co/ponencias/eramirez.pdf>
- Rojas, Echeverría, Montemayor y Wallerstein, **Chiapas en perspectiva histórica**, Madrid, Ed. El Viejo Topo, 2001.
- T. Klare, Michel y Kornbluh, Peter (coord.), **Contrainsurgencia, pro insurgencia y antiterrorismo en los años 80**. México, Grijalbo, 1990.
- Valencia, Emperatriz y William Villa, **"Evolución del poblamiento del Chocó en el siglo XX: el caso del Medio Atrato"**. En: **Colonización del Bosque Húmedo Tropical**, Corporación Aracacuara, Bogotá, 1991, pp: 229-248.
- Vázquez, Teófilo. **Urabá o la Macrorregión del Noroccidente Colombiano**. (Documento de Análisis entregado a las Diócesis de Antioquia-Chocó en el marco del proyecto Caminos para la Paz).
- Wallerstein, Inmanuel, **Conocer el mundo, saber el mundo**, S. XXI, México, 2001.

IV. CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD EN CAVIDA

- Bello, Martha Nubia, **Narrativas alternativas: rutas para reconstruir la identidad**, en Mariha Nubia Bello, Elena Martín Cardinal y Fernando Jiovani Arias,

“Efectos psicosociales y culturales del desplazamiento”, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1999.

CAVIDA, **Somos tierra de esta tierra: Memorias de una resistencia civil**, Promovido por Diakonia Suecia, Pan para el mundo, Misereor y el Gobierno de las Islas Baleares, Cacarica, Chocó, Colombia, noviembre de 2002.

Mosquera Claudia, Pardo, Mauricio, Hoffman, Odile, (Editores) **Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud**”, Universidad Nacional de Colombia, Icanh, Colciencias, 2002:

(*Artículos citados*):

Arboleda, Santiago, **Paisanajes, colonias y movilización social afrocolombiana en el suroccidente colombiano**, pp. 399-420.

Agier, Michel, **Identidad cultural, identidad ritual: una comparación entre Brasil y Colombia**, pp. 295-312.

Hoffmann, Odile, **Conflictos territoriales y territorialidad negra**, pp. 351-368.

Jimenez, Orian: **El Chocó: libertad y poblamiento 1750-1850**, , pp. 121-140.

Mosquera, Sergio: **Los procesos de manumisión en las provincias del Chocó** pp 99-119.

Rosero, Carlos, **Los afrodescendientes y el conflicto armado en Colombia: la insistencia en lo propio como alternativa**, pp. 547-559

Rúa, Carlos, **Territorialidad ancestral y conflicto armado**, pp. 561-572.

Wade, Peter, **Construcciones de lo negro y de África en Colombia**, pp. 245-278.

Wouters, Mieke, **Comunidades negras, derechos étnicos y desplazamiento**, pp. 369-397

Uribe, María Victoria y Restrepo, Eduardo (eds.), **Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia**, Bogotá, Icanh, 1997.

V. CONSIDERACIONES FINALES.

CAVIDA, **Somos tierra de esta tierra: Memorias de una resistencia civil**, Promovido por Diakonia Suecia, Pan para el mundo, Misereor y el Gobierno de las Islas Baleares, Cacarica, Chocó, Colombia, noviembre de 2002.

Jimeno, Myriam, Sotomayor, María Lucía y Valderrama, Luz María, **Chocó: Diversidad Cultural y Medio Ambiente**, Biblioteca virtual Banco de la República.

<http://www.lablaa.org/blaavirtual/letra-c/choco/indice.htm>

Lenkersdorf, Carlos, **Filosofar en clave tojolabal**, Porrúa, México, 2002.

Pierre Bordieu, L. Wacquant, **Una invitación a la sociología reflexiva**, Chicago University Press, Chicago, 1992.

Zea, Leopoldo. **La filosofía americana como filosofía sin más**, México, Siglo XXI editores, 1978.

INFORMES GENERALES (Colombia)

Amnistía Internacional (A.I.) Reportes anuales por países. Informes especiales.
www.edai.org

Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (A.C.N.U.R.).
Informes anuales www.acnur.org

Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas (Consejo Económico y Social). Reportes anuales por países. Recomendaciones especiales
www.un.org/spanish/documentos www.unhchr.ch

Comisión Interamericana de Derechos Humanos (C.I.D.H.) (O.E.A.).
Reportes anuales por países. Reportes Especiales. www.cidh-oas.org

Human Rights Watch (H.R.W.) Informes anuales por países (APARTADOS:
1. Situación de los Derechos Humanos. 2. La Defensa de los ddhh. 3. El papel de la
comunidad internacional). www.hrw.org/spanish

Comisión Nacional de Derechos Humanos (C.N.D.H.). Informes por país.
Memoria de actividades de los Congresos anuales. www.cndh.org

DOCUMENTACIÓN ESPECÍFICA (PÁGINAS WEB OTORG'S.)

Paz y Tercer Mundo (P.T.M.). Informes periódicos de la situación de derechos humanos en El Chocó. Información estadística general sobre el conflicto del Chocó (Trimestral). Foro internacional para la defensa de los pueblos negros indígenas y campesinos del Chocó y Oriente antioqueño: www.ong-ptm.org.

Comisión Intercongregacional de Justicia y Paz. Informes, Comunicados, Constancias y Censuras Morales. En esta página web pueden encontrarse también otras informaciones y publicaciones como "A LOS HUMANOS DEL MUNDO":
<http://www.español.geocities.com/intercongregacionaljusticiaypaz>.