

**DE LAS AGUAS DE ESTUARIO A LOS ECOS DE ESPIRITUALIDAD:  
EXPERIENCIAS LOCALES Y NEGOCIACIONES SOBRE LA  
TRANSICIONALIDAD EN COLOMBIA A PARTIR DE LAS COMUNIDADES  
ÉTNICAS DEL BAJO ATRATO CHOCOANO.**

**JULIÁN SALAZAR GALLEGO**

**MAESTRÍA EN ESTUDIOS POLÍTICOS E INTERNACIONALES  
COLEGIO MAYOR DE NUESTRA SEÑORA DEL ROSARIO**

**Tutora: Lina Fernanda Buchely Ibarra**

**BOGOTÁ, COLOMBIA**

**2023**

*Para Laura por sus múltiples formas de amar.*

*Para Dalí, Yoko y Pimienta, los eternos acompañantes nocturnos.*

*Para el mello, niño, Ariel, Pablo, Reymon y Yidis, líderes incansables.*

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	6
Justicia transicional ¿espejismo o esperanza?.....	9
Lo transicional y la cotidianidad. ....	15
Los lugares de la transición: el contexto y la cultura importan.....	17
Las Resignificaciones.....	22
Los tiempos del libro.....	23
CAPÍTULO I. <i>EL PASADO</i> .....	27
Introducción. La geología de la violencia en el bajo Atrato. ....	29
El sustrato insurgente: de la lucha por el campesinado a la disputa paramilitar (1970-1990).....	30
El sustrato paraestatal: de la arremetida contrainsurgente a la implementación del modelo paradigmático del despojo (1990-2005). ....	40
El sustrato de los grupos posdesmovilización: reeditando las violencias de las AUC (2008-2023). ....	47
CAPÍTULO 2: <i>EL PRESENTE</i> . ....	51
Introducción: los laboratorios de la transición.....	52
El laboratorio transicional del bajo Atrato: un análisis a través de los Consejos Comunitarios de los ríos de La Larga y Tumaradó y Salaquí. ....	56
<i>Segmentación y saturación:</i> .....	62
<i>Disociación.</i> ....	66
<i>Desnaturalización</i> .....	74
CAPÍTULO 3. <i>EL FUTURO</i> .....	79
Introducción: el encuentro entre lo transicional y lo étnico. ....	81
Las traducciones.....	83
<i>Del árbol de problemas al árbol de la esperanza</i> .....	86
<i>De la ley al territorio.</i> ....	91
<i>Del verdugo y la sanción al diálogo y reconocimiento.</i> ....	95
<i>Notas finales sobre el ejercicio de traducción en la transición.</i> .....	100
Las resignificaciones. ....	102

<i>Saldar la deuda: verdad y memoria.</i> .....	104
<i>El pájaro guaco dejó de cantar: muerte y sanación.</i> .....	108
<i>La justicia ancestral: transitar de la alteración a la armonía.</i> .....	112
<i>Anudar lazos entre lo celeste y lo terrestre.</i> .....	115
EPÍLOGO. ....	119
REFERENCIAS .....	124

*“Comprendo que toda esa creación virginal hizo que los primitivos pensarán en el dios-pájaro, lleno de grandes y coloradas plumas, ese pájaro divinizado que baja desde el país de los aztecas, pasa por los mayas para ir hasta el reino de los Incas. Aquí la divinidad cogió una astilla de árbol, quizás de un Cativo, hizo con él la forma de una cabeza y la lanzó al Atrato, cuyas aguas lo colocaron en la orilla y al contacto de la tierra apareció el primer hombre. ¿acaso esos instrumentos primitivos que todavía perduran en las manos de los negros como el “canalete”, el remo y la palanca, no fueron formas Del Adán americano?” (Cote Lamus, 2023)*

## INTRODUCCIÓN

En un reciente informe el Centro de Investigación y Educación Popular (Cinep) (2023) caracteriza los elementos desestabilizadores de paz de la región del Chocó, el informe rastrea once factores fundamentales que continúan atizando y perpetuando la violencia en esta parte del país, que permanece en nuestro imaginario como un lugar distante condenado al atraso por sus condiciones naturales de una geografía agreste y de difícil acceso. La riqueza en biodiversidad y cultura ha caracterizado a este departamento, por lo menos el 95% de la población tiene un origen étnico y es uno de los lugares más biodiversos del mundo. Sin embargo, ha sido por esta misma riqueza, la discriminación y el racismo estructural, que las poblaciones han sido expuestas a condiciones de marginalidad.

De acuerdo con el informe, en la subregión del bajo Atrato con posterioridad a la firma del Acuerdo de Paz entre la guerrilla de las Farc y el Estado colombiano, se reconfiguró el conflicto armado a raíz de los vacíos de poder dejados por esta guerrilla en los territorios donde habían hecho presencia histórica, hoy pretendidos por las Autodefensas Gaitanistas de Colombia (AGC) y el Ejército de Liberación Nacional (ELN). Ahora las cuencas de los ríos Salaquí, Truandó, Cacarica, Curbaradó, Domingodó y Jiguamiandó, se encuentran bajo la férula del dominio paramilitar, mientras que el ELN se ha replegado hacia la zona del medio Atrato y del San Juan.

El informe al analizar la política pública de restitución de tierras deja unas cifras bastante desalentadoras, evidenciando el rezago que hay actualmente en la restitución de los territorios colectivos a las comunidades indígenas y afrodescendientes, donde se están jugando en el bajo Atrato aproximadamente 327, 060 hectáreas, lo cual equivale al 31% de la restitución de tierras del Chocó. A las comunidades étnicas del bajo Atrato las embarga un profundo sentimiento de frustración y desesperanza, que luego de transcurridos más de once años de implementación de la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras, las promesas de justicia y reparación, gracias a las cuales recuperarían sus tierras, se mejorarían los centros

de salud, se construirían escuelas y, lo más importante que el conflicto cesara, no fueron cumplidas, por el contrario los continúa acompañando el miedo, la incertidumbre y la indignación por tanta promesa incumplida.

La subregión del bajo Atrato se ubica en el extremo norte del departamento del Chocó, se encuentra conformada por cuatro municipios: Unguía, Acandí, Riosucio y Carmen del Darién, con población mayoritariamente étnica. La vida cotidiana en el bajoatrato gira alrededor del río, el cual es la fuente de vida para las comunidades. Las cuencas como venas del río atraviesan los territorios ubicados a sus márgenes, constituyéndose en un espacio vital donde las comunidades interactúan y llevan a cabo sus actividades cotidianas, permitiendo una economía local de intercambio a baja escala. Por el río se moviliza el “waffe” que transporta la gente de Quibdó a Riosucio y a Turbo, salen las pangas a la faena de pesca, va el catamarán con la mercancía que sube del Caribe, las mujeres llegan a lavar la ropa y a escuchar uno que otra historia de lo que paso el día anterior en el pueblo, nadan los niños y niñas en el río que se desaparecen en su color marrón. El río es vida, es movimiento.

Durante su historia fue imaginada como un lugar distante condenado al atraso por sus condiciones naturales y donde solo era posible la extracción de los recursos por parte de los foráneos, supremamente biodiversa, rica en fauna, flora, en afluentes fluviales y minerales, lo que le llevó a ser denominada con *Chocó Biogeográfico* evocando imágenes como: “El bosque húmedo más espectacular del mundo” (Palacios Santamaría, 1993), “representa un ecosistema en donde las condiciones privilegiadas de sol, agua, luz y aire, elementos esenciales para la vida, están presentes en forma permanente y exhuberante” (Botero Chica, 2010) “quizás uno de los ecosistemas más complejos del mundo” (Whitten, 1992).

Sin embargo, esta situación cambió drásticamente entre los años ochenta y noventa. Su riqueza y diversidad biológica insertó la región en los circuitos del desarrollo extractivista de la modernidad con cambios en el uso del suelo, que favorecieron las condiciones para constituir la zona en un enclave económico de cultivo de palma africana, la exportación maderera, la minería a cielo abierto, la producción de banano y la ganadería extensiva, por parte de grupos armados y actores económicos, que vieron el territorio como una vitrina para el establecimiento de sus economías legales e ilegales acompañadas por el histórico abandono

estatal, derivando en constantes choques entre diversas formas de ver el territorio, modelos de sociedad disímiles y proyectos políticos, económicos y sociales diferentes.

La confluencia de diversos actores armados legales e ilegales en la región en la disputa por su control configuró un escenario de lucha armada, política, económica y social, imprimiendo un dominio sobre las comunidades que habitan en las cuencas de los ríos que se extienden como arterias entre la selva, menguada por la deforestación indiscriminada realizada por empresarios madereros. Las poblaciones donde transcurre su cotidianidad alrededor de las dinámicas del río, han visto pasar por sus territorios la violencia, el terror y la zozobra sembrada por la guerrilla, la fuerza pública, los paramilitares y en la actualidad, por las Autodefensas Gaitanistas de Colombia (AGC).

El bajo Atrato es un territorio de experimentación para la transición donde se ensayó la implementación de diversos dispositivos transicionales que buscan administrar y gestionar las atrocidades cometidas en el conflicto armado, allí cada uno de ellos se ensambla con los sustratos de la geología de la violencia que se instituyó en la región. Las comunidades y los territorios experimentaron la llegada intempestiva de estos dispositivos bajo un complejo escenario de continuidad de la guerra y exacerbación de la violencia, por disputas territoriales entre diversos actores, colocando a los habitantes de la región en una compleja paradoja al imaginar la posibilidad de un futuro en paz, mientras que sus territorios son bastidores de expresiones de violencia que deja en un profundo desasosiego e incertidumbre.

Mientras escribía este libro aumentaron las erupciones de violencia y se exacerbó el conflicto armado en la subregión y en general en todo el país. Con la firma del Acuerdo de Paz y la desmovilización de los frentes 57 y 34 de las Farc, los habitantes del bajo Atrato aspiraban a vivir en paz o, por lo menos que cesara la confrontación con uno de los actores de la guerra; sin embargo, había un temor latente que una vez las Farc se retirara de los territorios se produciría una reconfiguración del conflicto armado en el norte del Chocó. La presencia de las AGC no se hizo esperar en aquellos territorios donde quedo un vacío de poder, a través de lo que ellos denominan como “puntos” comenzaron a ejercer un control social y territorial sobre la cabecera municipal de Riosucio y los consejos comunitarios del margen derecho del río Atrato.

La recomposición del escenario de confrontación armada dejó en el tablero a los municipios de Carmen del Darién y Riosucio como zonas de disputa entre las AGC y el ELN. La ubicación geoestratégica de estos territorios como zona fronteriza con Panamá para la comercialización del narcotráfico y el tránsito de migrantes, la expansión de cultivos de uso



ilícito, la minería y la explotación de la madera, los convierte en el más preciado botín de guerra, en donde la población civil queda en medio del fuego cruzado, lo que ha acarreado una nueva emergencia humanitaria de enormes proporciones: el desplazamiento forzado de las comunidades afrodescendientes, el confinamiento de comunidades indígenas, el despojo de tierras, los daños ambientales, entre otros.

### **Justicia transicional ¿espejismo o esperanza?**

La justicia transicional se ha vuelto el *leitmotiv* para afrontar periodos de crisis y anomía, donde se asiste a un colapso de las estructuras sociales y un desarreglo de los roles y funciones sociales que llevan a la inversión de los comportamientos culturalmente condicionados, como sucede en los conflictos armados donde se cometen graves abusos y violaciones a los derechos humanos. Los Estados guardan la ilusión de transitar hacia la paz, de moverse en la cronología de la transición oscilando entre el tiempo pasado, presente y futuro; sin embargo, la constante tensión entre experiencia y expectativa oblitera la relación

lineal propia de esta cronología provocando la aparición de un tiempo cargado de cualidades que se muestra como esperanza, temor, deseo, curiosidad o inquietud.

La gestión de este “tiempo emocional” se realiza por medio de un conjunto de dispositivos legales e institucionales que son maleables de acuerdo a los diferentes contextos históricos en los que se pretende implantar, los cuales son generalmente fabricados y definidos por estándares internacionales, bajo un meticuloso ritual de utilidad política que encuentra su base fundamental en epistemologías legales propias del pensamiento liberal y de los derechos humanos para la promoción del Estado de Derecho y de la democracia (Hoogenboom, 2014). La matriz transicional como la he denominado, encuadra los diferentes actores que en la esfera global y doméstica como los formuladores de política pública, donantes, organismos multilaterales y la academia, ensamblan y fabrican los conceptos de la transición, determinando su alcance generalmente mediante estándares internacionales que definen el contorno de los derechos a la verdad, justicia, reparación y garantías de no repetición.

La maleabilidad y transportabilidad de los dispositivos transicionales ha permitido que sean injertados en contextos históricos disímiles, siendo hoy en día la respuesta estatal de moda, normalizada o, incluso devenida en norma, presentada con mayor frecuencia como un dispositivo de gobierno que deja salir a la luz su naturaleza de paradigma constitutivo de orden jurídico, para enfrentar tiempos de guerra y de tránsito socio/político. En este sentido, la justicia transicional como un dispositivo temporal y excepcional de crisis ha devenido frente a situaciones de conflicto como la llamada a responder los clamores de países en guerra y/o democracias inestables, a edificar instituciones durables y permanentes.

La pretensión de este tránsito también es una forma de moverse del caos al orden, en el que se viven profundas transformaciones debido al despliegue de lo que Turner (1988) denomina como “dramas sociales”, los cuales define “como unidades de procesos sociales armónicos o disarmónicos, que surgen en situaciones conflictivas” (pág. 74). El umbral de tránsito de las sociedades en transición se caracteriza por un periodo de *liminalidad* en donde hay un momento en el cual el sujeto queda suspendido y marginado de la estructura social. Por lo tanto, las transiciones corresponderían a dramas sociales de estados que se encuentran en un estado de liminalidad en cuyos marcos de acción se despliegan mecanismos de

negociación, resignificación y transgresión de lenguajes técnicos y simbólicos, que finalmente transformaría las situaciones iniciales y restaurarían la armonía social en medio de situaciones conflictivas y críticas.

En este sentido, la presente tesis es una reflexión etnográfica acerca de las relaciones sociales que se gestan al interior de escenarios transicionales. A partir de las interacciones y las prácticas cotidianas, se busca comprender la manera como sociedades concretas conciben su relación con el pasado e imaginan el futuro como posibilidad. La cotidianidad es el telón de fondo donde se recrean las relaciones sociales, es en el devenir de las prácticas y actividades, en el encuentro cara a cara con el otro donde se tejen interpretaciones locales sobre la violencia, la justicia, la verdad y el sufrimiento colectivo como factores comprensivos de las fracturas del orden de la vida.

Este trabajo es fruto de más de cuatro años y medio de trabajo con el Cinep/ppp en el bajo Atrato, organización defensora de derechos humanos que acompaña a comunidades étnicas en la defensa de sus derechos al territorio, el medio ambiente, la justicia, la verdad y la reparación. Donde mi rol híbrido o “camaleónico” de etnógrafo y abogado acompañante de las comunidades étnicas me permitió dar cuenta sobre las relaciones de poder entre los diferentes actores del campo, sus posiciones, decisiones y las intersecciones entre los diferentes sujetos. Es así como las comunidades son un actor en la disputa por los significados, desde recursos culturales y narrativos que definen los propios contornos de estos conceptos que componen la matriz transicional.

Paradójicamente, yo era un actor más dentro del campo, ya que en mi rol de abogado e integrante de una Ong sostenía un discurso altamente institucionalizado, codificado y regulado procesualmente y tenía dentro mis estructuras mentales los marcos jurídicos y legales, lo que me alentaba a la apropiación del discurso transicional, el cual paulatinamente se fue inoculando en la vida cotidiana de las víctimas y de las comunidades, especialmente desde las narrativas de los derechos a la verdad, justicia, reparación y garantías de no repetición. La promoción del discurso transicional no obedecía a una decisión autónoma sobre el pleno convencimiento de que es la herramienta adecuada para la construcción de una paz local y territorial, se trata más bien de responder a los procesos y agendas financiadas

por agencias de cooperación internacional donde el interés de su desarrollo está marcado por el rumbo global de la construcción de una paz liberal.

A pesar de mi escepticismo, a lo largo de mi trabajo de campo pude dar cuenta que la justicia transicional abría un “horizonte de expectativa” de un futuro en el presente, lo que aún no fue, pero que se espera que vendrá como la aparición de un tiempo cargado de cualidades que se muestra como esperanza, temor, deseo, voluntad, curiosidad o inquietud. La transición intelectual entre la aprehensión de un universo normativo y prescriptivo a un universo mucho más contingente y descriptivo, me llevó a comprender la importancia de las narrativas sobre las relaciones entre prácticas y significados que las comunidades le otorgan a conceptos como verdad, justicia y reparación, como comprensiones situadas que daban cuenta de formas particulares de imaginar, de hacer y de significar el mundo; donde muchas de las narrativas se imbricaron con sus experiencias vitales, sus trayectorias de vida de muchos años luchando por la reivindicación de sus derechos étnico territoriales y donde eran unos actores más en la disputa por los significados de la matriz transicional.

Por otro lado, es un *manifiesto crítico* a la justicia transicional, es colocarla entre comillas, proponiendo una concepción que lleve a las transiciones a confrontar de manera crítica sus definiciones que se han edificado como verdades irrefutables, buscando entender estos “otros” registros externos y marginales a la ortodoxia transicional, otorgándole significados al dolor, daño, justicia, verdad y reparación que provienen de marcos que la identidad y cultura de las comunidades bajoatrateñas han forjado tradicionalmente *desde abajo*, es decir, de la producción de estos significados en la cotidianidad de los intercambios sociales que se generan en el entorno vital. De esta manera fue posible llevar la transición política colombiana hacia sus “márgenes”, hacia los sentidos tangenciales que suele ser excluidos de los debates entorno a la matriz transicional. (Gómez & Gomez, 2020).

Al estudiar las transiciones en este contexto se invita a proponer una temporalidad que desborda los marcos impuestos por las leyes para definir el periodo de victimización en el país. Es justo allí donde la justicia transicional guarda un silencio profundo: en las lógicas coloniales que limitan el ejercicio de los derechos étnicos y territoriales, en la deuda histórica del Estado con los pueblos afrodescendientes que continúan en condiciones de vida precarias,

inclusive donde sus territorios aún son escenarios de violencia y expoliación de sus recursos naturales.

La justicia transicional moldea y genera profundos impactos en las comunidades que terminan transformando aspectos geográficos, culturales, sociales y políticos. De esta manera, siguiendo con las ideas de Castillejo (2017) estas comunidades tienen una percepción en común: la transición es ininteligible, difusa y caótica, ya que la promesa de transitar hacia la paz quedó suspendida, no por una ruptura con la violencia, sino más bien por su continuidad histórica. El *telos* del discurso transicional en clave de un punto de inflexión entre el pasado y el futuro, una escisión entre el “antes” y un “después”, es un trasegar inconcluso que deja como saldo el quebranto de las expectativas de las víctimas.

Es de allí donde surge el interés de comenzar a mirar desde la antropología el fenómeno de la justicia transicional, de comprender lo transicional como una experiencia social (Hinton, 2011): lo que implica un ejercicio de historizar los mecanismos asociados a la transición a partir de las formas de apropiación y resistencia de estos discursos. La historización de la justicia transicional implica entonces un cambio de escala en la observación, concentrándose en un ámbito específico de los encuentros cara-cara entre seres humanos, donde horizontes de significado se negocian permanentemente (Castillejo-Cuéllar, 2013). Pero también permite poner el foco en cómo los modelos de gobernabilidad y transición, a la hora de ser trasplantados localmente, sufren un dislocamiento a partir de la configuración cotidiana que se les otorga a conceptos como verdad, justicia y reparación.

Lo anterior genera una comprensión más amplia sobre las relaciones sociales que se gestan al interior de los espacios transicionales. Siguiendo los recientes planteamientos epistemológicos de la etnografía de lo transicional se puede comprender la manera como una sociedad concreta concibe su relación con el pasado, presente y futuro y la forma en que están insertos en una red de significados que son adjudicados a una serie de contenidos sociales, basados no solo en las conceptualizaciones legales que circulan en la aplicación de la ley, sino también, en los recursos narrativos y culturales que las organizaciones de diferente índole pueden tener a la mano (Castillejo-Cuéllar, 2017; 2014).

Al observar el entrecruzamiento de estos dispositivos transicionales en la cotidianidad de las comunidades al verse envueltas en diversos trámites, prácticas, espacios y lenguajes

técnicos propios del derecho hegemónico producido y codificado por el Estado - como los derechos humanos-, se genera una tensión entre una serie de discursos y procedimientos técnicos de la burocracia y las expresiones o mecanismos del derecho propio y autogobierno, ubicadas en la subalternidad. Estos nuevos marcos interpretativos son co-creados por las comunidades mediante la resignificación del lenguaje de la justicia transicional, interconectando las epistemologías de los pueblos étnicos a las nociones jurídicas de la matriz transicional.

La estrategia metodológica de la labor etnográfica se acompañó de entrevistas semiestructuradas las cuales fueron un componente que se engranaron al proceso de investigación. En las entrevistas confluyeron las experiencias, sentimientos, subjetividades e interpretaciones que cada persona manifestó de su historia y de las vidas social -fenómeno multidimensional- (Santamaría, 2013). En este sentido, las entrevistas me permitieron realizar una pesquisa del conocimiento epistemológico local expresados en la cosmovisión de los entrevistados, especialmente allí pude indagar sobre lo qué significaba la transición para estas comunidades, cómo la vivían en su cotidianidad y, a partir de éstas, las resignificaciones realizadas. Los entrevistados fueron tanto líderes y lideresas de las comunidades étnicas, que han abanderado los procesos de reparación, restitución y exigencia de sus derechos étnicos territoriales, como funcionarios/as de las entidades encargadas de implementar la política pública de víctimas, especialmente de la Unidad para las Víctimas (UARIV), Unidad de Restitución de Tierras (URT) y la Jurisdicción Especial de Paz (JEP).

Finalmente, es preciso señalar que la presente investigación se desarrolló en el marco de un contexto de violencia generalizada, donde cada vez existen mayores presiones y riesgos sobre los territorios colectivos de las comunidades: la persistente presencia y control social por parte de actores armados al ser zonas fronterizas con Panamá con alta circulación de migrantes, tráfico ilícito de armas y de estupefacientes, la expansión de la frontera agrícola debido al desarrollo de proyectos agroindustriales y no menos importante, la alta militarización de los territorios. Sin embargo, como se mencionó, mi rol como integrante de una organización no gubernamental que acompaña a las comunidades bajoatrateñas hace más diez años favoreció el contacto, la legitimidad, el acceso a la información y la implementación de las diversas metodologías.

Esta legitimidad se tradujo en una forma de blindar las actividades con los diferentes líderes y lideresas de las comunidades. Todas las entrevistas realizadas requirieron del aviso previo a los entrevistados, ya que mucha de la información obtenida era sensible respecto de consideraciones acerca de las dinámicas de violencia y presencia de actores armados en la zona, así como acerca de sus percepciones sobre las vicisitudes y cuellos de botella en el proceso de implementación de los mecanismos de justicia transicional vigentes. Inclusive en diferentes oportunidades, fue necesario ponderar el avance de la investigación con mi ingreso al terreno, ya que las condiciones contextuales generaban un riesgo considerable que impedían mi presencia en las comunidades, donde dicha situación que compelia al silencio colectivo hacía mucho más complejo obtener registros de la información.

### **Lo transicional y la cotidianidad.**

El encuentro entre lo transicional y lo étnico impacta la cotidianidad de las comunidades, donde los sujetos se ven inmersos en una serie de discursos, practicas estatales y espacios producidos y codificados por el Estado. La profusión de agencias estatales en estos territorios, que en muchas ocasiones llegan compelidas en virtud de una orden judicial, satura la vida cotidiana de sus habitantes que se ven volcados a asistir a todo tipo de talleres, capacitaciones, charlas y audiencias. Allí la cotidianidad se inscribe en la constante relación con el actor burocrático experto que, en ocasiones, funge como lazarillo con la víctima conduciéndola entre los vericuetos y meandros de los trámites que se deben surtir para acceder a los programas del Estado y los formularios ilegibles que deben ser diligenciados. En otras ocasiones, el funcionario frente a la opacidad de la ley se erige como un verdadero constructor de barreras y obstáculos que impiden el acceso de las víctimas a la oferta institucional.

A medida que la investigación avanzaba, era notorio la constante interacción que se tenía con entidades del Estado encargadas de implementar la política pública de víctimas y la justicia transicional, a tal punto que era todo un periplo por parte de los líderes y lideresas acudir a reuniones interminables con funcionarios de estas entidades, los cuales eran un conjunto de expertos - técnicos en donde había una discordancia entre la norma, las acciones de los operadores burocráticos y las necesidades localizadas de las comunidades afectadas por el conflicto armado (Franco Gamboa, 2015).

Durante el trabajo de campo identifiqué que el Estado mediante esta política pública insertó a las víctimas en una serie de trámites que les implicaba familiarizarse con una multiplicidad de significados, códigos y repertorios jurídicos, que daban sentido a la acción humanitaria. Por medio de la observación participante de los escenarios en los que las víctimas interactúan con actores burocráticos, fue posible evidenciar lo que la antropóloga brasilera Alcida Rita Ramos (2014) denomina como desencuentros semánticos: “un aspecto de las relaciones intensamente desiguales del campo interétnico que le dan forma a la comunicación imperfecta”. Según la autora, el desencuentro semántico corresponde a la falta de comunicación cuando no se comparte el mismo significado y que ocurre cuando los implicados no se dan cuenta de la falta de comunicación entre sí.

En muchos de estos escenarios de reunión e interacción con los actores burocráticos y las comunidades me implicó en ocasiones, decodificar el lenguaje estatal de forma que fuera legible para las comunidades, como un intérprete entre el lenguaje cotidiano y el lenguaje jurídico. Este rol híbrido me colocaba en una posición en el campo bastante compleja, ya que no pretendía caer en el riesgo del “epistemocentrismo”, en tanto que mi condición de abogado me hacía acreedor de un cierto grado superior de “conocimiento” y “respeto”, así como de una estructura cognitiva sobre marcos jurídicos y legales. Lo dicho, elaboró sobre mí una serie de prejuicios que fue necesario desmontarlos paulatinamente, pero que también me permitían tener claro el circuito de funcionamiento de ciertas estructuras del Estado, de tal forma que me ubicaba en una bisagra: en ocasiones con el deseo de despojarme de mi estructura epistemológica, pero en otros momentos, era fundamental para comprender los vericuetos de las disposiciones normativas. Esto me llevó a pararme en los intersticios del Estado, a realizar una etnografía en el borde, en donde este se experimentaba en sus prácticas, documentos, burocracias y discursos técnicos, pero que paradójicamente las comunidades debían agenciar para acceder a estos derechos (Asad, 2008). Estas *márgenes* del estado son aquellos sitios en los que el derecho estatal y el orden deben ser constantemente reestablecidos.

Al ubicarme en las márgenes, fue posible detectar las asimetrías de poder y desigualdad que se generan en la interacción con los actores burocráticos, lo cual continúa reforzando las relaciones de subalternidad y construyendo una brecha entre las voluntades e

intereses de la víctima y el funcionario público. Por lo tanto, el Estado imaginado por los sujetos de las comunidades es uno lleno de vericuetos, paquidérmico, inaccesible y tardío (Lemaitre Ripoll, 2019); inclusive un Estado que escucha pero que disipa los reclamos legales y enreda reivindicaciones políticas (Buchely, 2020).

### **Los lugares de la transición: el contexto y la cultura importan.**

La justicia transicional ha alcanzado un grado de madurez como campo epistemológico que abarca multiplicidad de estudios y enfoques, lo que la lleva a realizarse preguntas ontológicas que se enmarcan en un momento de autorreflexión sobre cuestiones acerca de sus contenidos y alcances (Bell, 2009), entre estas cuestiones se encuentra el rol del derecho al interior del campo y la interdisciplinariedad de la justicia transicional (McEvoy, 2007; Lundy & McGovern, 2008).

Para Sharp (2012) siguiendo la genealogía de la justicia transicional propuesta por Ruti Teitel (2003), este tipo de preocupaciones emergentes vislumbra la “cuarta generación” de la justicia transicional, generación que observa especial atención al llamado a que tenga en cuenta el contexto, mejor dicho, a que sea más contextual (Duthie, 2010; Duthie & Seils, 2017). Por esta razón distintos teóricos han enfatizado en la necesidad de distinguir entre los disímiles contextos en los que hoy en día, se implementan procesos y medidas asociados a la justicia transicional. (Ní Aolain & Campbell, 2005).

De allí el interés académico reciente por explorar la necesidad de analizar la implementación de los discursos y dispositivos transicionales sobre las realidades locales, ya que durante muchos años los estudios de justicia transicional se concretaron en la reflexión institucional, normalmente acaparada por politólogos y abogados quienes dirigieron sus reflexiones sobre las negociaciones de elites políticas, el diseño de marcos normativos y de arreglos institucionales (Shaw & Waldorf, 2010). Sin embargo, perspectivas críticas han llamado la atención para que las investigaciones en materia de justicia transicional comiencen a tener en cuenta los procesos sociales y culturales (Lundy & McGovern, 2008).

En efecto, se encuentran experiencias comparadas a nivel internacional promovidas por organizaciones de cooperación y países donantes, para integrar a la transición mecanismos tradicionales de resolución de conflictos en contribución a procesos de justicia

y reconciliación. Los ejemplos más reconocidos son los rituales de *mato oput* (beber la hierba amarga), que forman parte del sistema tradicional de justicia *Acholi* en Uganda-norte; los rituales tradicionales de purificación y de sanación para reintegrar niños soldados en Mozambique y Angola y, los tribunales comunitarios *Gacaca* en Ruanda.

En opinión de MacEvoy (2007) al tener en cuenta las experiencias de los sectores que han sido marginalizados o invisibilizados se genera un mayor arraigo social de las prácticas de justicia transicional. Esta apreciación le permite plantear la distinción entre versiones “delgadas” (thin) y versiones “gruesas” (thick) de la justicia transicional, para sostener que las construcciones de los actores no estatales en escenarios locales, ofrecen más solidez a los procesos de transformación de conflictos y con ello, posibilidades de construcción de versiones “gruesas” de la justicia transicional. De manera contraria, aquellas políticas impuestas “desde arriba” y que no consultan las necesidades ni el sentir de las comunidades, ofrecen versiones formales y “delgadas” que adolecen de legitimidad en su implementación; en este sentido, trasplantes institucionales ajenos a las realidades locales se han visto obligados a identificar el reclamo de actores no estatales, como organizaciones no gubernamentales, los movimientos sociales y las comunidades, así como garantizar una mayor participación a la voz de las víctimas y a las comunidades. (Waldorf, 2006).

Esta nueva lectura de la justicia transicional se inscribe en el debate sobre las perspectivas “desde arriba” y “desde abajo” (Sharp, 2012). El enfoque desde arriba reconoce la existencia de crímenes atroces que impactan a toda la humanidad, para lo cual es necesario crear una serie de instituciones a nivel internacional y nacional que permitan juzgar a los responsables de graves violaciones a los derechos humanos. Este enfoque consolidó la idea de acudir a tribunales internacionales para hacer frente a expresiones de lo que Iván Orozco denomina como “victimización vertical” (2009), es decir, formas de violaciones masivas de derechos humanos cometidas por el Estado. Por otro lado, la perspectiva desde arriba refuerza la idea de que el discurso transicional es ensamblado mediante un complejo lenguaje jurídico elaborado desde una perspectiva legalista e institucionalista, que se concentra en estándares jurídicos y en decisiones de élites políticas y burocráticas.

Por el contrario, la perspectiva “desde abajo” se concentra en la participación de actores no estatales en el diseño político y la aplicación de mecanismos de justicia

transicional. Esta aproximación proporciona herramientas teóricas para comprender el arraigo social de los mecanismos de justicia transicional, así como la existencia de diversas prácticas, incluso no institucionales, en materia de resolución de conflictos en contextos de transición (Gómez Sánchez, 2013).

Los defensores de esta aproximación realizan sus críticas a los enfoques *desde arriba* a partir de dos aspectos fundamentales. En primer lugar, critican las lecturas unívocas y unidimensionales sobre justicia, democracia y Estado de Derecho. De acuerdo con quienes promueven esta visión, las perspectivas institucionales en materia de justicia transicional y de derechos humanos reproducen una concepción occidental y liberal sobre la democracia, los derechos humanos y el Estado de Derecho, en la cual se pretende demostrar como universal la experiencia particular europea, pero desconoce las realidades y experiencias de las sociedades no occidentales (Rajagopal, 2005; De Sousa Santos, 2009).

Segundo, la justicia transicional se ha visto transversalizada por el lenguaje jurídico, es decir, un campo que se inscribe dentro de un saber técnico, profesionalizante y jerarquizado, que se caracteriza por la prevalencia de la jerga jurídica agenciada por un reducido cúmulo de actores -como los abogados, expertos y jueces-, que parecen ser los únicos que tienen acceso a este campo (Sharp, 2015). Por esta razón se hace necesario acudir a perspectivas epistemológicas que permitan valorar experiencias de resolución de conflictos diferentes a los tribunales y las expresiones de justicia retributiva.

La perspectiva desde abajo toma elementos de los estudios poscoloniales, para observar que cierto tipo de miradas a las cosas, ciertas perspectivas, puntos de vista, discursos, visiones, etc., tienden a ser “privilegiados” en un sentido socio-político, mientras que otros se vuelven marginales o se suprimen, estableciendo una serie de “voces no escuchadas” o “narrativas olvidadas (Mazzadra, 2008). En este sentido, es fundamental analizar el rol de los actores no estatales, como los movimientos sociales o sujetos subalternos, cuyas voces tienden a ser silenciadas por los discursos y prácticas institucionales.

Esta perspectiva *desde abajo* o si se quiere la localización de la transición, suscitó un gran interés en antropólogos al abrir una veta de investigación en dos direcciones: i) sobre el impacto de dispositivos transicionales en la cotidianidad de comunidades ubicadas en países

como Guatemala, Perú, Ruanda y Sudáfrica; y, ii) la comprensión que tenían comunidades localizadas sobre los conceptos de justicia, reparación y daño (Hinton, 2011). Estos dos asuntos marcaron el itinerario de investigación de los primeros estudios en los que se entrecruzaron la antropología y la justicia transicional.

Estas líneas de investigación fueron capturadas por lo que se denominada como Estudios Críticos de las Transiciones (ECT) desde donde se ha trazado toda una agenda de investigación que parte de la perspectiva crítica de procesos sociales e históricos, donde modelos globales de gobernabilidad son implementados localmente (Castillejo, 2014, 2017). El itinerario de la agenda de investigación de los ETC fija sus objetivos hacia la interpelación de discursos internacionales que terminan definiendo las narrativas de la justicia transicional, poniendo el foco desde una perspectiva que privilegia la subjetividad de los actores (Hinton, 2011).

Al volcar el objeto de estudio en lo local o en perspectiva *desde abajo*, se invierte el foco de la justicia transicional para mirar las prácticas e interpretaciones locales, donde el interés son los registros “otros” que resultan externos y marginales a la ortodoxia transicional, al tiempo que se visibilizan los espacios que quedan entre las prácticas concretas y los tipos conceptuales/ideales (Coxshall, 2005).

A partir del estudio antropológico de la comprensión que diversas comunidades tienen sobre los conceptos de la transición, la antropología jurídica comenzó a realizar algunas aproximaciones al campo de la justicia transicional con los trabajos de Bourdieu (2000) y Krotz (2014), que conciben el derecho como un campo social que se encuentra en disputa por actores con diversos acumulados de poder. Por lo cual, la justicia transicional es un campo de luchas que ocasionalmente permite victorias limitadas a quienes, en principio, no pertenecen a los segmentos poderosos de la sociedad que imponen estas reglas. Es así como las comunidades son un actor en la disputa por los significados, desde recursos culturales y narrativos que definen los propios contornos de estos conceptos.

Existen unas maneras sociales y culturales de profanar el discurso legal y, por tanto, debilitar el campo jurídico y de afianzar la producción de un campo o sub campo jurídico distinto al hegemónico, abriendo una compuerta a maneras no convencionales de apropiación y agenciamiento de los distintos registros de la justicia transicional (Ariza,

2011). En este sentido, el divorcio entre lo que el Estado dispone normativamente y la práctica, en el intersticio de estas fronteras porosas, emergen prácticas que colonizaban el discurso estatal haciendo que las comunidades puedan ingresar a los circuitos de los diferentes arreglos institucionales que determinan la ley.

Lo anterior sugiere una lectura del derecho como una herramienta mediante la cual se reproducen diversos tipos de identidades, gracias al carácter dual que tiene el derecho de dominación y de resistencia (Fitzpatrick, 2011). Los espacios intersticiales de la vida cotidiana de los subalternos resultan ser clave para entender cómo estos consiguieron apropiarse de la legalidad dominante, adecuarla a sus propios lenguajes y en determinados momentos recurrir a ella para oponerse o cuestionarla (Sierra y Chenaut, 2014). De esta forma, el derecho se torna en una herramienta de legitimación de saberes y órdenes, que desde la cotidianidad agencian contrapoderes y resistencias.

Paulatinamente, el modelo paradigmático de la justicia transicional ha tenido en cuenta las realidades culturales complejas de los pueblos indígenas y afrodescendientes en el diseño e implementación de los diferentes dispositivos, recogiendo la experiencia de las comunidades étnicas basada en sus conceptualizaciones y permitiendo una transmutación de las nociones estandarizadas de la matriz transicional. Shaw (2007) y Theidon (2007) anotan que la etnografía permite entender los procesos posconflicto en los propios términos de los afectados, estudiar temas sensitivos e ir más allá de los formatos preestablecidos que, generalmente, se tienden a reafirmar con los datos recolectados en campo.

La intersección entre lo transicional y lo étnico plantea algunas consideraciones analíticas frente a la manera en que los mecanismos transicionales pueden encontrar en la perspectiva de lugar, otras formas de fundamentar sus acciones, que basadas en las condiciones, prácticas, sentidos, subjetividades y prioridades locales llevan a una concepción más diversa de la justicia: reconociendo que los conceptos de la matriz transicional no son monolíticos sino que son maleables y dinámicos; evidencien las contradicciones y abstracciones de la propuesta transicional; conecten las posibilidades del discurso con las realidades concretas de las comunidades; y puedan interpelar las “verdades” que empiezan a aparecer como inmodificables.

## Las Resignificaciones

El proceso que denomino como resignificación es una *deconstrucción* de los conceptos que integran la matriz transicional, es una propuesta para abrirse a otros lenguajes distintos al derecho donde hay registros que desde las epistemologías legales no pueden ser dimensionados en su alcance espiritual, natural y cósmico, ya que están asociados a otros sistemas de pensamiento o cosmogonías de otras culturas (Castillejo Cúellar, 2020), apelar a otras dimensiones del mundo social en donde se encuentran una inmensa diversidad de concepciones y, de darle sentido a los elementos de la matriz transicional. Por lo tanto, la resignificación es un cambio de coordenadas sobre los discursos institucionales pregonados tanto por el Estado como por los organismos internacionales sobre lo transicional, dibujando un nuevo mapa desde sus experiencias vitales y su entramado cultural que, a su vez, le otorgan un horizonte de sentido a estos conceptos despojándolos de tecnicismos jurídicos (Salazar Gallego & García Romero, 2020).

La labor etnográfica busca traer de vuelta significados que la identidad y cultura de las comunidades bajoatrateñas han forjado tradicionalmente sobre los conceptos de la matriz transicional *desde abajo*, apelando a dimensiones analíticas como las temporalidades, territorialidades y materialidades. A partir de la codificación de los datos que reposan en el diario de campo, empíricamente construí una conceptualización acerca de cómo las comunidades étnicas resignifican la transicionalidad en su cotidianidad y crean negociaciones sociales sobre el pasado y el futuro.

Las materialidades implican comprender el territorio como una multiplicidad de redes que se entretajan entre la naturaleza y los seres vivos: los ríos, la selva, los animales y los antepasados son entidades vivientes que interactúan, anudando elementos humanos y no humanos. Estas materialidades, como lo describe Ingold (2012; 2018) tienen la potencialidad de ser elementos constitutivos de la vida social de las comunidades, por lo tanto, son fundamentales en la historia de los seres humanos. Alrededor de los paisajes y determinados lugares se hilvanan un conjunto de historias, de los ires y venires de diversos seres que los habitan. En este sentido, los pobladores son sujetos que viven con el territorio, están insertos al interior de una compleja red conformada por elementos humanos y no-humanos que se construye a partir de una armonía entre el hombre y el mundo material, es una relación de

equilibrio que se basa en el intercambio y las relaciones que se tejen entre las diferentes vidas que hacen parte del territorio.

Las territorialidades son formas de evocar y volver a esos lugares, leer e interpretar el territorio y hacerlos legibles para otros, de tal modo que puedan comprenderlos. En este sentido, al volcar el objeto de estudio en lo local o en perspectiva *desde abajo* se invierte el foco de la justicia transicional, esta inversión del análisis implicó problematizar lo que entendemos por “lugar” y por “local”. Lo situado no es necesariamente local. Desde la antropología el lugar continúa siendo una importante fuente de cultura e identidad, desde donde emanan diferentes relaciones sociales, encontrándose y entretejiéndose en su sitio particular. Como remarcó la geógrafa feminista Doreen Massey (2012), cada lugar es un “punto de encuentro” de procesos con escalas y temporalidades diversas; cada lugar, entonces, adquiere su singularidad por el modo de conexión con el resto de los lugares, de las historias y de las ideas, resaltando en consecuencia, la heterogeneidad escalar y temporal de cada lugar. Los lugares son dinámicos y se encuentran en constante producción y redefinición de sus límites, ya que son espacios imaginados al cual se articulan y se integran redes de relaciones e interpretaciones sociales, por lo cual mantienen constantes vasos comunicantes por donde circulan flujos e interconexiones.

El horizonte temporal es la lectura de la evolución diacrónica de realidades incorpóreas que se ubican en la línea de tiempo de hechos irresolutos que trascienden a la realidad, determinando un espacio de experiencia entre el pasado y el futuro. La justicia transicional entra en corto circuito al enfrentarse a la diversidad de horizontes temporales, al hacer frente a fantasmas y presencias que trascienden la realidad, inclusive a la alquimia del mundo mágico de la cultura afrodescendiente. Prácticas que no son legibles por la codificación transicional, abocándola a un reto de interconectar estos registros y epistemologías con la posibilidad de hacer un territorio habitable para las comunidades, es decir, retomar, según Quiceno (2016), la tarea de equilibrar cuerpos y materialidades asociadas a ello (plantas, secretos, muertos y santos) que forma parte de las relaciones y las fuerzas que protegen y preparan a las personas para la vida y la muerte.

**Los tiempos del libro.**

El libro oscila entre las diferentes temporalidades de la transición, moviéndose entre el pasado, presente y futuro, respondiendo cada capítulo a una de ellas. En cierta manera, el hilo temporal denota la experiencia de las comunidades sobre lo transicional las cuales se encuentran en una constante paradoja de imaginar el futuro en medio de un contexto donde la violencia se exagera, dejando un trasegar inconcluso que deja como saldo el quebranto de las expectativas de las víctimas. El primer capítulo se ubica temporalmente entre el vértice del pasado y presente, la geología de la violencia en el bajo Atrato explica como ésta se configura por sustratos o capas que se edifican y yuxtaponen, cada una con una morfología perfectamente definida con unos rasgos y contornos característicos que las ubican en un brecha espacio-temporal que, a pesar de sus elementos distintivos, en ocasiones su proximidad mimetiza un sustrato con el otro.

La visión geológica de la violencia implica una óptica desde las diferentes capas que componen la visión histórica de la violencia en el territorio, la correlación o amalgama entre los diferentes sustratos, si se quiere una visión diacrónica de la violencia; así mismo, el fenómeno de traslape entre la territorialidad de la violencia con los territorios ancestrales de las comunidades étnicas del bajo Atrato. Estos sustratos se estructuran en tres momentos: *i)* El sustrato insurgente: de la lucha por el campesinado a la disputa paramilitar (1970-1990); *ii)* El sustrato paraestatal: de la arremetida contrainsurgente a la implementación del modelo paradigmático del despojo (1990-2005); *iii)* El sustrato de los grupos post-desmovilización: reeditando las violencias de las AUC (2008-2023). Las capas que estratifican el relato de la violencia y de la guerra en las comunidades negras del bajo Atrato buscan ser explicadas mediante diferentes dispositivos transicionales que operan simultáneamente en el territorio, como respuesta a cada uno de los sustratos.

El segundo capítulo se ubica temporalmente en los entresijos del presente, desde donde el bajo Atrato es considerado como territorio de experimentación para la transición, con los ensayos de implementación de diversos dispositivos transicionales. La imbricación de estos dispositivos recreó un paisaje normativo al interior de los consejos comunitarios, generando diversas formas del registro de la guerra y la administración del pasado, presente y futuro. Desde allí analizó la forma en que las comunidades bajoatrateñas viven los procesos de transición en sus territorios, reconociendo que estos han moldeado el paisaje geográfico,

cultural, social y político de esta subregión del país. La maleabilidad de lo transicional en la construcción de estos laboratorios de paz determina unos procesos que he denominado como: *i)* segmentación y saturación; *ii)* disociación; *iii)* desnaturalización, evidenciados en los territorios de implementación de los dispositivos transicionales.

Más allá de los caminos y prioridades que tomó cada una de las víctimas, hay una percepción que tienen en común: la transición es ininteligible, difusa y caótica, ya que la promesa de la transición quedó suspendida por la continuidad de las dinámicas de la violencia, aunado al conflicto histórico de la posesión, uso y titulación de la tierra, así como sobre una exclusión y discriminación estructural de las comunidades negras. En este sentido, los marcos temporales impuestos por las leyes transicionales excluyen las victimizaciones estructurales de los pueblos afrodescendientes, que han sufrido un *continuum* de violencia, donde se entrelazan la opresión y discriminación ejercida desde la época colonial con la impuesta actualmente por los actores armados que se disputan el territorio: se trata de un continuo pluralizado de dolores superpuestos, históricos y sistemáticos.

El discurso transicional impregna la vida cotidiana de las comunidades juridificando las demandas y reivindicaciones de las víctimas, donde muchas de ellas, desde sus arengas y luchas por sus derechos, apropiaron estos conceptos desde los cánones jurídicos, especialmente desde la definición impuesta por las leyes transicionales, los instrumentos internacionales y las agencias gubernamentales encargadas de implementar la política de la transición. El discurso de las víctimas tiende a afincarse cada vez más desde lo legal, se imbrica con su experiencia subjetiva y vital en la lucha por recomponer sus proyectos de vida, apelando a un lenguaje emocional desde donde se enuncian sus historias personales, se narra con detalle acontecimientos, señala agentes del crimen, distingue quién es la víctima y quién es el victimario, y demanda derechos. Allí también se funden elementos de la etnicidad que reafirman su identidad colectivamente adoptada, definiendo una constelación de elementos para senti-pensar el mundo desde donde se sustenta el reclamo de sus derechos a la justicia y la reparación.

El último tiempo se ubica en el futuro, es prospectivo y se encuentra definido por la intersección entre lo transicional y lo étnico, desde donde emergen limitaciones de los conceptos de lo transicional en clara tensión con las múltiples temporalidades de la violencia

sobre las comunidades bajoatrateñas, los sujetos múltiples del daño y la historicidad de la reparación. Lo que propongo en este capítulo, es a través de la labor etnográfica busca traer de vuelta significados que la identidad y cultura de las comunidades bajoatrateñas han forjado tradicionalmente, la forma en que se han coproducido estos significados en la cotidianidad, en los intercambios sociales que se generan en el entorno vital.

Para lo anterior, apelo a dos elementos conceptuales: la traducción y la resignificación. La traducción parte de los desencuentros entre lo que prescribe el universo normativo, las situaciones burocráticas incorporadas por la ley y las realidades que la norma cataloga como victimizantes. En esta falta de comunicación como ámbito que recrea el desencuentro, me ubico en el rol híbrido de etnógrafo y abogado acompañante de las comunidades que reivindican sus derechos al territorio, la verdad, la justicia y la reparación, lo que me ubica como *traductor* e intérprete del lenguaje burocrático para transcribirlo a un lenguaje cotidiano.

Finalmente, cada capítulo tiene como preámbulo una viñeta etnográfica de mis diarios de campo sobre las continuidades de la violencia y el impacto de la transición en la cotidianidad de las comunidades, recabados durante los cuatro años que trabaje en el bajo Atrato vinculado al Cinep/ppp. En estas se manifiestan los complejos procesos y entramados culturales que moldean y dan forma a las practicas que se presentan en la cotidianidad. Las viñetas darán cuenta de las temporalidades en las que se ubica el lector en el texto.

## CAPÍTULO I. EL PASADO

*Bajo el sol canicular incandescente de medio día camino con Adolfo por la falda del Cerro el Cuchillo, punto biogeográfico de vital importancia al interior de COCOLATU; allí, bajo un remanente de espeso bosque tropical y el ruido de monos aulladores que nos hostigaban con frutos de los árboles, nos adentramos por un resquicio de la vegetación, donde es evidente la variación de temperatura entre la planicie (potreros) y el bosque. Luego de caminar aproximadamente veinte minutos por un camino fangoso y cruzar una quebrada, llegamos a un cementerio. Es el cementerio de la comunidad de Cuchillo Negro (comunidad aledaña al cerro), un pequeño espacio que se abría en medio de la selva acordonado por arboles de teca, donde se agolpaban las bóvedas gastadas por la humedad y desajustadas de tal forma que desde afuera se veían los restos que reposaban allí. Adolfo me decía que los cementerios no se limpiaban de la maleza porque piensan que a los muertos hay que dejarlos bien muertos y molestarlos en su tranquilidad puede traer a quien lo ejecute males irreparables. Los cuerpos sepultados en el cementerio son familiares de habitantes de esta comunidad que fueron asesinados por las Farc o por los paramilitares durante el periodo de 1990-2005, de acuerdo con el registro de la comunidad, se encuentran aproximadamente 65 personas sepultadas.*

*Mientras que Adolfo me narraba meticulosamente la historia del cementerio y su importancia simbólica para el colectivo, como un lugar religioso de peregrinación y memoria para los familiares vivos, se acercó a una tumba que se encontraba abarrotada de maleza. Al interior se encontraban los restos de su padre Manuel Salvador Manga Noble, asesinado el 3/03/1993 a manos de alias “Karina”, miembro del frente 5 de las Farc. Esa imagen marcada por el afecto de Adolfo a su padre quedaría esculpida en mi memoria, como la representación que cristalizaba toda su narrativa de violencia en el territorio.*

*Adolfo era un líder del Consejo Comunitario que conservaba la memoria viva de toda la trayectoria de violencia que se había cernido sobre estas tierras del Bajo Atrato; sus canas, la piel de sus manos ajada por el trabajo del campo, su rostro cetrino reflejaba años de lucha, de ires y venires, de dos desplazamientos y dos retornos y, de levantar una casa con madera traída del cerro para su esposa y sus cuatro hijos. Las conversaciones con Adolfo eran historias de asesinatos, despojos, desplazamiento y los constantes conflictos interétnicos entre los “chilapos” y la población negra del Consejo Comunitario.*

*De esta forma, la narración se fue tornando en la genealogía de la violencia al interior de Cocolatu, décadas de violencia que tenían su génesis desde 1985, año en que las Farc hicieron presencia por primera vez en el territorio. Una presencia que se enmascaró bajo la retórica de un apoyo a las comunidades campesinas a costa de la vida de muchos de sus integrantes, los cuales, en su mayoría, eran familiares de Adolfo. Según él, en la comunidad de Villa Eugenia fueron asesinadas alrededor de veinte personas y muchas yacen en este cementerio. Me sorprendió la forma en que Adolfo naturalizó la narración, pero*

*me dejó aún más perplejo la respuesta que recibí cuando le pregunte cómo podía narrar esta historia sin afligirse y, mientras agarraba y besaba el cráneo de la tumba de su padre como una especie de cábala, me respondió: “mijo, ya la he contado tantas veces, a tantas instituciones que han venido preguntando sobre la historia de violencia en el consejo comunitario, la URT, la Unidad para las Víctimas, la JEP, la ANT, que ya saque cayo para no ponerme a llorar con toda esta muerte y violencia”*

*En el relato de Adolfo el ciclo de la violencia volvió a emerger como una especie de fantasma inconsciente que perdura en su memoria: los personajes eran muy similares a los anteriores, se hacían llamar las AGC (Autodefensas Gaitanistas de Colombia) y controlaban cada resquicio del territorio por medio de un mecanismo que denominan como el “punto”, el cual era un observador meticuloso de las actividades cotidianas de las comunidades. Era muy dicente como en su discurso se repetía como una muletilla la frase “el conflicto todavía se mantiene y persiste en el territorio”.*

*Mientras terminábamos de recorrer el cementerio y el sudor invadía mi frente producto del calor húmedo, nuevamente con el sonido ensordecedor de los monos aulladores, Adolfo clavó su mirada en mi rostro y, con un tono de voz inquisitivo me increpó: “Todas estas entidades que han venido acá prometiéndonos cosas y no han cumplido nada, nos han hecho un montón de promesas falsas, además que el conflicto todavía se mantiene y persiste en el territorio, ¿no se supone que esto de la supuesta justicia transicional nos iba a llevar a la paz?”. Como si fuera algo patológico, repitió la frase en reiteradas ocasiones, quizás en el momento me sentí algo impotente por no tener una respuesta frente a su reclamo, sin embargo, posteriormente comprendí que su forma de ensamblar su narrativa era una forma de situarse, de hilvanar un relato coherente que le permite establecer un antes, un ahora y un después. Me continuaba llamando la atención, como siempre la conversación terminaba en el lugar de la violencia, como si fuera una especie de laberinto que llega el mismo punto, saltaba a otro tema como las preocupaciones ambientales y de nuevo en un girón de la conversación terminábamos de nuevo allí, en esos hechos de violencia inscritos en el territorio.*

## **Introducción. La geología de la violencia en el bajo Atrato.**

La historia del bajo Atrato está marcada por la confluencia de diversos actores armados legales e ilegales que se disputan su control configurándose como un escenario de lucha armada, política, económica y social, imprimiendo un dominio sobre las comunidades que habitan en las cuencas de los ríos, que se extienden como arterias entre la selva menguada por la deforestación indiscriminada realizada por empresarios madereros. Las poblaciones donde transcurre su cotidianidad alrededor de las dinámicas del río han visto pasar por sus territorios la violencia, el terror y la zozobra sembrada por la guerrilla, la fuerza pública, los paramilitares y en la actualidad, por las Autodefensas Gaitanistas de Colombia (AGC). Todos estos actores apelan a distintos repertorios de violencia para atemorizar a la población, mucha de ella desarraigada, despojada y desplazada de sus territorios hacia diferentes zonas del país como la costa caribe, Medellín, Quibdó, el Urabá antioqueño e inclusive Bogotá.

La vida cotidiana de los habitantes del bajo Atrato continúa transcurriendo en una constante incertidumbre y desasosiego resultante de la violencia que no ha salido de sus territorios desde que por primera vez piso sus tierras un actor armado, en ese momento se impregnaron las vidas de dolor, de tragedia y de tristeza por haber perdido un ser querido, un vecino, un líder o un miembro de la comunidad, generando una transformación radical en la experiencia del espacio desde la década de 1980 hasta la actualidad. Esta espiral que no cesa y continúa duplicándose es lo que denomino como *geología de la violencia*: son sustratos o capas que se edifican y yuxtaponen una sobre otra, cada una con una morfología perfectamente definida con unos rasgos y contornos característicos que las ubican en un brecha espacio-temporal, que a pesar de sus elementos distintivos, en ocasiones su proximidad mimetiza un sustrato con el otro. Por lo tanto, una lectura geológica de la violencia implica una visión tanto horizontal como vertical: en primera medida, la óptica desde las diferentes capas que componen la visión histórica de la violencia en el territorio (vertical) y segundo, la visión diacrónica de la violencia como la correlación o la amalgama entre los diferentes sustratos (horizontal).

La visión vertical, como la lectura histórica del origen de la violencia en el territorio, busca describir sus causas, factores, actores y dinámicas de conflicto representadas en los

prácticas de violencia, el control social y territorial, el *modus operandi*, las narrativas y los modos de configurar el territorio de cada uno de los actores armados; así como los daños que se inscribieron en el territorio y en el cuerpo de las víctimas, de tal forma que la presencia de cada uno de ellos instituyó un sustrato de violencia diferenciado. Estas capas se constituyen en un lugar de enunciación: ellas están colmadas de narrativas tanto de las víctimas como de los victimarios, sus historias dotan de sentido estas estructuras, pero también los silencios dejan las capas anquilosadas en el tiempo casi que, obliterándolas, obligando a las comunidades a traerlas de vuelta para que en una lucha por la memoria se hable, se recupere lo olvidado y se narre la verdad.

Por su parte, el corte horizontal explica cómo la violencia continúa perpetuándose sin corte o ruptura en el espacio y en el tiempo, es de cierta manera un reciclaje de la violencia que continúa siendo la misma a pesar de sus diferentes expresiones y repertorios. Para los habitantes bajoatrateños, los diferentes actores que campean por el territorio, con sus diversas denominaciones y heterogéneas formas de control social y territorial, evidencia la continuidad del conflicto desde que las Farc-EP pisaron el territorio a mediados de la década de los 70, hasta la actualidad, inclusive después de la firma del Acuerdo de Paz entre esta guerrilla y el Estado colombiano.

La visión diacrónica es la acumulación de violencias y victimizaciones, como subraya Eduardo Pizarro es la “retroalimentación de la guerra que termina agravando las condiciones socioeconómicas de la población y ahondando la precariedad institucional” (Pizarro Leongómez, 2015). Las armas, amenazas, desplazamientos, confinamientos y sus consecuentes efectos de la erosión de los lazos colectivos, la modificación de esquemas de vida y la desterritorialización continúan repitiéndose incesantemente como una película horror.

### **El sustrato insurgente: de la lucha por el campesinado a la disputa paramilitar (1970-1990)**

La genealogía de la violencia en el bajo Atrato registra su origen en los años setenta, donde antes era un territorio inexplorado, salvaje e inexistente para el Estado, las comunidades

indígenas y afrodescendientes convivían en plena armonía. Al despuntar la década de los setenta la expansión del proyecto insurgente producto de la IV Conferencia Nacional de las Farc en 1970, llega al Urabá antioqueño con el naciente Frente V “Antonio Nariño”, allí las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y el Ejército Popular de Liberación (EPL) fueron creando sus bases sociales mediante el sindicalismo bananero. Los obreros campesinos de las bananeras se constituían en un gran capital político que el álgido conflicto con los patronos alimentaba y atizaba incesantemente; el conflicto social que se cocinaba por las condiciones precarias y oprobiosas fue el crisol que fomentó la presencia de la guerrilla en la zona.

Gran parte de este caudal político fue abonado con la presencia del Partido Comunista Colombiano Clandestino (PCCC) que, mediante su Comité Central en 1965, tuvo como derrotero expandirse en una extensa área que iba desde el Magdalena Medio, siguiendo hacia el noroeste por las regiones del bajo y alto Sinú y San Jorge hasta Urabá. Como lo señala el PCCC en una de sus circulares refiriéndose a la zona:

*Esta macro región, sea cual sea la delimitación, siempre tendrá que ver con la identificación geoestratégica, la riqueza natural y el conflicto que genera la pretensión de control y monopolio sobre el territorio.*

La penetración del frente V en la zona se produce fuertemente entre 1976-1979 en el municipio de San José de Apartadó, importante zona de retaguardia del frente bajo los derroteros de la IV conferencia y el Plan Militar Nacional (PMN) para el fortalecimiento político y militar de la organización, aumentar su capacidad operativa, tener una mayor cobertura territorial en el país, copar zonas de desarrollo económico estratégico, acercar las fuerzas insurgentes a los centros de desarrollo administrativo y político en las áreas urbanas, en particular, las medianas y grandes ciudades (Medina Gallego, 2012). Este plan se construyó sobre unas lógicas particulares de crecimiento, definiendo tiempos, espacios, desdoblamiento de frentes y acumulación creciente de recursos. Bajo estas directrices el naciente frente V llegó a Urabá en 1971 con el encargo como comandante a alias Alberto Martínez, segundo al mando Bernardo Gutiérrez Zuluaga alias Raúl y un grupo pequeño de veinte guerrilleros. Así pues, la expansión del Frente se dio de la siguiente manera:

*“Las FARC llegarían al Urabá después del EPL, y actúan por primera vez en enero de 1972, cuando asesinan a cuatro agentes de la policía en San Pedro de Urabá, atacan a la Caja Agraria y roban armas. Tenían su radio de acción desde Porroso, pasando por Apartadó, Currulao, Turbo, Carepa y Mutatá, la expansión del V frente prosiguió hacia occidente (Riosucio), por la serranía del Darién y hacia el sudoeste (Murindó), buscando las riveras del Atrato, en predios de Antioquia y Chocó” (Medina Gallego, 2012).*

En las zonas de influencia de la guerrilla se estimuló la conformación de juntas de acción comunal y articuló sus esfuerzos con éstas, respaldando sus iniciativas y los mecanismos usados para lograr fines comunitarios. Por lo tanto, la penetración de las Farc en la zona fue posible debido a su permeabilidad en el movimiento sindical, pero también a la promoción de la organización comunitaria, donde su expresión organizativa era por antonomasia las Juntas de Acción Comunal (JAC) (CNMH, 2014). La estrategia de impulsar esta figura fue utilizada en territorios cocaleros, de retaguardia y corredores estratégicos con el fin de presentar un liderazgo compartido entre las guerrillas y las JAC, apoyando las determinaciones de las juntas y los respectivos comités en lo que atañe a la solución de conflictos y regulación de la destinación agrícola, pesquera y maderera.

La expansión y despliegue de la guerrilla en el bajo Atrato se produjo bajo el cumplimiento de la VII Conferencia Nacional Guerrillera de 1982 que dispuso “el crecimiento, desdoblamiento y despliegue de nuevas estructuras para el control de zonas económicas y militarmente estratégicas, como también la obtención de mayores acumulados políticos”. De allí la expansión de la guerrilla y su control territorial se produjo desde los municipios de Unguía y Acandí, propagándose hasta las principales cuencas del Rio Atrato: Cacarica, Salaquí, Truandó y Domingodó, ubicados a la margen izquierda del río; mientras que en la margen derecha se ubicaron en Larga y Tumaradó, Jiguamiandó, Curvaradó y Pedeguita y Mancilla.

Paralelo a esto, en las diferentes comunidades había una fuerte presencia de células políticas del Partido Comunista y de la Unión Patriótica, los cuales tenían simpatizantes e integrantes en cada una de ellas, promoviendo la militancia de las personas a estos partidos para afianzar su discurso sobre la necesidad de la toma del poder por la vía armada. Esto

consolidó una fuerte base social de estos partidos, tornándose en una plataforma política de acción proselitista a favor de las Farc, donde las “masas campesinas comunistas” jugaban un papel importante no solo porque complementaban de alguna manera la acción legal del Partido Comunista en algunas zonas rurales, sino también por sus orígenes campesinos y su pasado reciente vinculado a algunas zonas de colonización (Aguilera Peña, 2001).

En el periodo comprendido entre 1982 y 1994 se producen procesos unitarios de la izquierda armada que dan origen a la Coordinadora Nacional Guerrillera (CNG) y a la Coordinadora Guerrillera Simón Bolívar (CGSB), en donde las Farc y el Epl no solo trabajan conjuntamente en la ejecución de acciones guerrilleras, en el cobro de extorsiones a grandes propietarios y demás acciones armadas, sino que, desde mediados de la década de los 80, se enfrentaron a los fuertes grupos paramilitares que comenzaban a cometer masacres en la zona bananera (Villamizar, 2022).

La conformación de milicias rurales y urbanas que, a pesar de estar integradas a la vida civil, hacían parte orgánica de la guerrilla funcionaban en grupos de 5 a 10 milicianos con un primer y segundo comandante, designados por el Estado Mayor de Frente, de dos tipos: populares y bolivarianas. Las milicias populares, en principio, tenían funciones estrictamente políticas, apoyo logístico o de difusión de información, sin portar armas. Por su parte, las milicias bolivarianas, compuestas por personal en edad de combatir y con entrenamiento militar, cumplían funciones tácticas y estaban armadas (JEP, SRVR-Auto 019/21). La tarea de las milicias fue hacer presencia en las comunidades consolidando un instrumento de control social, conformaron una compleja red de vasos comunicantes entre los actores afines al proyecto político y armado de esta guerrilla con las comunidades que se encontraban en las zonas de despliegue militar de este actor.

Las milicias generaron serias limitaciones a la movilidad de las comunidades, condicionaron el ingreso de personas ajenas a las comunidades a la respectiva autorización del comandante. Igualmente, según el relato de las víctimas, quien violara, matara o afectara los territorios controlados por la guerrilla, se activaba rápidamente un despliegue por parte del grupo armado para imponer las sanciones según las normas comunitarias que ellos mismo establecían e imponían. Inclusive, refieren que estas estructuras en ocasiones realizaban lo

que denominan como “limpieza social” especialmente frente a aquellos que expendían y consumían drogas, fomentaban la prostitución y hurtaban bienes.

La intervención de las Farc en asuntos propios de las comunidades como la gestión de los conflictos, se tradujo en la imposición de normas paraestatales que regulaban diferentes aspectos de la vida cotidiana como el espacio comunitario, doméstico, productivo y comercial, configurando un orden social paralelo al impuesto por el Estado (Urdaneta Forero, 2018). Esta situación derivó en restricción para el libre ejercicio de la autonomía, la suplantación de mecanismos de justicia propia y la pérdida de las formas tradicionales de tramitar y gestionar los conflictos entre los integrantes de las comunidades étnicas.

A pesar de esto, la presencia de la guerrilla era percibida por algunos pobladores entrevistados como algo normal, que no les producía pánico pues solo había consecuencias para las personas que tenían problemas de convivencia, “también pedían y recibían aportes, imponían reglas de obligatorio cumplimiento, eliminaban a los ladrones, eran como una ley, porque aquí ley no había”. En ese momento (1993), los 27.666 habitantes, dispersos en un área de 10.376 km<sup>2</sup>, convivían pacíficamente con las guerrillas FARC y ELN asentados allí desde los años ochenta (García, Aramburo, & Domínguez, 2016). Generalmente, la guerrilla sostenía contacto con la población a través de lo que denominan como “*comisiones*” que son un tipo de estructura circunstancial y se organizaban para cumplir misiones determinadas. Para el caso de la interacción con la población civil se conformaban comisiones de organización de masas, que tenían como objetivo socializar el proyecto insurgente con la población.

La guerrilla no se metía con los campesinos, pero “si hacían las veces de autoridad en la zona”. “Las Farc aparecían como una organización “justiciera” frente a los asalariados, pero el reverso de esa “cara amable” lo constituía la ejecución de delincuentes sin fórmula de juicio, en muchos casos por denuncias no comprobadas de los campesinos” (Aguilera Peña, 2010, pág. 68). Un habitante del bajo Atrato narra esta situación así:

*[...] Cuando se empezó a ver la guerrilla en el territorio no había pánico, era normal. La convivencia era diferente, ellos se metían solo con las personas con las que tenían problemas, llegaban a las casas a pedir cosas y a uno le tocaba darles, pedían aportes, ponían reglas que tenían que cumplirse, eliminaban a los ladrones que aparecían, eran como una ley porque aquí ley*

*no había [...] La guerrilla no se metía con los campesinos, no estropeaban por cualquier cosa pero sí hacían las veces de autoridad en la zona, organizaban las comunidades en sentido de que ponían a trabajar a todos en las cosas de la comunidad y si usted estaba enfermo, en su casa, iban a ver si era verdad; ellos buscaban información con la JAC sobre quiénes eran los que funcionaban o trabajaban y quiénes no en la comunidad, el que no quería hacer nada, se tenía que salir [...] (Lider Consejo Comunitario de Salaquí, 2021).*

El escenario anterior derivó en lo que Aguilera Peña denomina como *justicia ejemplarizante* caracterizada por la intimidación y la aceptación de grupos armados por medio del uso de la pena de muerte frente a los infractores de ciertas prohibiciones que afectaban fundamentalmente a las guerrillas y la seguridad/tranquilidad de las zonas campesinas; la cual se convirtió en una estrategia expedita para la penetración en zonas rurales e incluso en zonas urbanas.

Posterior a ello, la *justicia ejemplarizante* adquirió un matiz comunitario, en donde las relaciones de las comunidades frente a la regulación social de la guerrilla dependían de la fortaleza organizativa de las JAC. Al imbricarse las Juntas de Acción Comunal con la guerrilla, se generaba una estructura de justicia que permitía a ésta actuar como juez de segunda instancia o de instancia extraordinaria para casos graves o para el tratamiento en los casos donde fracasaba la justicia de las JAC (Ávila & Valencia, 2016). Según la Comisión de la Verdad (2022) la estrategia para el control armado del frente 57 y 34 de las Farc en el bajo Atrato, consistió en la vinculación de jóvenes para desempeñarse como guerrilleros rasos o milicianos, encargados de conformar comités de vigilancia, una figura que con el tiempo sustituyó el rol de conciliadores de algunos consejos comunitarios. En suma, estas estructuras se tornaron en dispositivos culturales que regían los comportamientos sociales y se ejercían de manera inmediata y tangible mediante estructuras sociales participativas.

Sin embargo, la imposición de esta regulación generó tensión y fricciones con algunas comunidades étnicas del bajo Atrato, especialmente con miembros de la comunidad que mostraron reticencia y desacuerdo con las lógicas del proyecto ideológico guerrillero. Algunas de estas personas empezaron a evitar frecuentar los espacios comunitarios, no asistir a las reuniones organizadas por la guerrilla y eran públicos detractores y críticos sobre lo que

la guerrilla denominaba como apoyo al campesinado. Muchos de estos líderes fueron asesinados por “no colaborar” y mostrarse en desacuerdo con las lógicas de la guerrilla, al ser considerados como personas “incómodas” para el proyecto de expansión insurgente. Así lo relata la viuda de unos de los campesinos ajusticiados por la guerrilla:

*“A mí me quitaron la vida cuando al esposo mío me lo mató la guerrilla en el 91, por ahí pasaba esa gente quitándole los caballos, platica y ganado para ellos comer. A veces pasaban con botas y otras veces de civil, a veces pasaban en camuflado y otras veces así tranquilos, no era gente conocida. Lo sacaron de la casa mía amarrado y apareció tirado en un caño”* (Lideresa Consejo Comunitario La Larga y Tumaradó, 2021)

En 1993, en el marco de la VIII Conferencia Nacional Guerrillera, el Estado Mayor Central de las Farc estableció como derrotero el aumento de la ofensiva militar a través de tomas guerrilleras y el fortalecimiento de su estructura con la conformación de bloques, nuevos frentes y columnas móviles. Bajo esta directriz se creó el Frente 57 ante el desdoblamiento del Frente 34, con el propósito de ser una unidad logística que dependía del Estado Mayor de Bloque. Este tendría una plataforma de operaciones los municipios de Acandí, Unguía y Riosucio en la cuenca del río Cacarica, Salaquí, Truandó y Domingodó, desplazándose hacia la margen derecha del río Atrato en la cuenca del río La Larga, Curvaradó, Jiguamiandó llegando hasta Murindó.

Esta expansión fue fruto de los planes estratégicos que buscaban consolidar el control territorial de zonas fronterizas que serían corredores para abastecer de material de guerra a los diferentes bloques de la guerrilla. En medio de esta expansión territorial la presión sobre las comunidades aumentó, el miedo y la intimidación comenzaron a ser constantes entre la población del territorio. Durante esta época las Farc apeló a repertorios de violencia como enfrentamientos con el Ejército, asesinatos, aprovisionamiento de víveres y drogas, robo de ganado, incursiones armadas a las haciendas, asaltos en carretera, organización de paros regionales, cobro de extorsiones a empresarios de las zonas, voladura de torres de energía, quemas de avionetas y secuestros. También, realizaban asaltos a la Caja Agraria, fusilaban campesinos considerados informantes o “soplones”, se tomaban municipios, emboscaban patrullas, se tomaban puesto de policía, detonaban puentes y organizaban barricadas.

Las tomas guerrilleras al municipio de Riosucio (Chocó) fueron utilizadas por la guerrilla como una estrategia política-militar que contribuía a la materialización de los objetivos de los planes de acción (CNMH, 2016), donde se registran al menos tres incursiones. La primera toma al municipio fue en 1987 por parte del frente V donde se atacó la estación de policía, el Banco Agrario y se incineraron cinco casas en el caso urbano, desconociendo hasta el momento si hubo civiles heridos o fallecidos.

En 1992 fue hostigada por parte del frente 34, nuevamente, la estación de policía de Riosucio. En esta incursión se afectaron bienes civiles de la población como viviendas y tiendas de abarrotes ubicadas en la cabecera municipal, las cuales fueron saqueadas. Finalmente, en la disputa territorial entre la guerrilla y los paramilitares se presentó en 1996, una confrontación en el casco urbano del municipio con el frente 54 y miembros del bloque Elmer Cárdenas, el saldo de esta incursión paramilitar dejó ocho personas desaparecidas de manera forzada y diez asesinadas. A esto se sumó un número aproximado de setecientas personas que tuvieron que salir desplazadas a causa de la operación y del intento de retoma de las Farc efectuado en enero de 1997 (CNMH, 2022).

Paralelo al contexto anterior, el gobierno nacional inició el proceso de titulación de las tierras colectivas en favor de las comunidades negras en el marco de la ley 70 de 1993 y el decreto 1745 de 1995. No obstante, este proceso coincidió con los años más fuertes de escalamiento del conflicto (Quintero et al., 2020), generando tensiones y conflictos entre las comunidades afrodescendientes y la presencia de las Farc en el territorio. Muchas de las comunidades que se organizaban bajo la expresión organizativa de las JAC mutaron en consejos comunitarios, los cuales no fueron ajenos a la permeabilidad de las Farc con una notable injerencia negativa en el proceso organizativo de las comunidades negras en el bajo Atrato. Su injerencia fue desde el proceso inicial de identificación y delimitación por parte del INCORA del territorio colectivo, hasta en la estructuración de los reglamentos internos de cada uno de los consejos comunitarios.

La primera dificultad estribó en que la titulación de los territorios colectivos fue realizada en el marco de la disputa territorial entre las Farc y los grupos de las autodefensas que estaban incursionando en la zona, lo que afectó la determinación de la extensión territorial de los consejos comunitarios, desconociendo acuerdos de puntos limítrofes entre

consejos comunitarios vecinos e impidió esclarecer la presencia de títulos privados que se traslapaban con el territorio a titular.

Desde otra arista, las Farc incidieron en las estructuras organizativas permeando los esquemas de gobierno propio de los consejos comunitarios, en muchas ocasiones cooptando las juntas directivas eligiendo a su amañó los miembros que integraban los consejos mayores y locales, donde generalmente en estas instancias de decisiones siempre había una persona que representaba sus intereses. Por otro lado, configuraron las normas de los reglamentos internos de las comunidades para lograr un mayor control social sobre la población, vulnerando el derecho propio y la autodeterminación de los sujetos colectivos. Las comunidades se refieren a esta situación como la usurpación del gobierno propio de las comunidades negras por parte de las Farc.

Igualmente, las Farc erosionaron el sistema de justicia de las comunidades negras con su participación en la resolución de los conflictos suscitados entre los habitantes. Mientras que para las comunidades esto puso en disputa su legitimidad respecto de su capacidad para ejercer el gobierno propio, para las Farc fue una forma de fortalecer sus normas comunitarias. La guerrilla ha sido enfática en sus relatos ante la CEV y la JEP sobre la promoción de la titulación colectiva de varios consejos comunitarios, especialmente el de Curvaradó y Jiguamiandó, agenciando el retorno de toda la población desplazada de sus territorios, supuestamente para fortalecer organizativamente las comunidades a través de la socialización y pedagogía de la ley 70 de 1993.

El discurso de las Farc se afincó en el argumento de la contribución a la creación de estructuras de gobierno como las JAC y los consejos comunitarios, escenarios desde donde se impuso un orden social, enmascarado bajo el presupuesto de una colaboración mediada por el temor del fusil. Allí afirman integrantes de la Farc lo siguiente:

*Nosotros teníamos la misión de darnos a conocer de los pobladores y los objetivos de las Farc de la lucha contra el Estado, de que no estábamos en contra de la población. Cuando llegábamos a los territorios teníamos la labor de ganar masas y ganar aliados para el proyecto político. Nosotros intercedíamos en la resolución de los problemas como arreglo de linderos, entonces después nos articulamos con las JAC o los consejos comunitarios para crear normas de convivencia, que eran concertadas con los consejos*

*comunitarios y lo que hacíamos era hacer respetar las normas que las comunidades elaboraban. Si una persona se salía de las manos o no cumplía con las normas entonces la guerrilla le imponía una sanción o lo obligaba a cumplir. Nosotros ayudábamos a fortalecer las normas de la comunidad. Los conciliadores eran los primeros en gestionar los conflictos y si no funcionaba entonces intercedimos, pero nunca creamos normas amañadas al interior de las JAC o de los consejos comunitario que favorecieran nuestros intereses (JEP. Salas de Justicia. SRVNH. Caso 04. Diligencia de versión voluntaria frente 57-FARC, Apartadó– Antioquia. 03/11/2021).*

Esto contrasta con lo menguado que se vieron las estructuras organizativas étnicas, donde se fracturó su legitimidad por la misma presencia de la guerrilla y la población prefirió acudir al orden armado para el cumplimiento de las normas o la imposición de una sanción que se traducía generalmente en un trabajo comunitario. El testimonio de un compareciente de las Farc en el macro caso 004<sup>1</sup>, expresa el impacto negativo del cogobierno que pretendieron ejercer al interior de los territorios de comunidades étnicas: *“la presencia armada de las Farc terminó por suplantarse la autoridad étnica de los consejos comunitarios, lo que creaba una profunda conflictividad en ellas”*.

A pesar que las comunidades negras creyeron que el procedimiento de titulación colectiva les permitiría tener mayor poder de decisión, participación, autonomía y autoridad en sus propios territorios, al tiempo que mayores posibilidades para el ejercicio de sus derechos, muchos pobladores reconocen que el ejercicio efectivo de la gobernabilidad y la toma de decisiones en los consejos comunitarios se vieron permeadas por la acción de distintos actores con diversos intereses en recursos naturales, por el conflicto armado y por las disputas territoriales.

En razón del control social y territorial de las Farc en la subregión del bajo Atrato, la Comisión de la Verdad documentó entre 1999 y 2009 el homicidio de nueve líderes de ocho consejos comunitarios del bajo Atrato y dos masacres con dieciséis víctimas mortales entre las que se encontraban dos líderes. Uno de los homicidios más recordados entre las comunidades afrodescendientes, antes del desplazamiento, fue el de Ricardina Perea, lideresa reconocida por su trabajo en el proceso organizativo en la cuenca del río Truandó, originaria

---

<sup>1</sup>JEP. Salas de Justicia. Auto SRVR No. 040 de 2018. En la Situación territorial de la región de Urabá. Consultado el 9/4/2019. Disponible en: [www.jep.gov.co](http://www.jep.gov.co) 19 Hasta febrero de 2022.

de la comunidad Las Pavas, una de las fundadoras de Acamuri e impulsadora de la difusión de la Ley 70. Fue asesinada por las FARC en 1996 por las gestiones que realizó para la construcción del Colegio La Milagrosa, el cual recibió su nombre luego de su proceso de remodelación como homenaje a su labor (CNMH, 2022).

Con la arremetida paramilitar en el año 1995 se exacerbaron los enfrentamientos con las guerrillas de las Farc, llevando a que, para el año 2000, tanto el frente 57 como el 34 se tuvieran que replegar hacia las zonas de retaguardia, perdiendo muchos territorios donde conservaba un control social y territorial como Unguía, la cuenca del río Cacarica, Truandó, Salaquí y Domingodó, en la margen izquierda del río Atrato. Para los años 2005 -06, luego del proceso de desmovilización de los grupos de Autodefensas de las ACCU, estos frentes guerrilleros retornaron a dichas comunidades en procura de recuperar el control social y militar perdido.

Las Farc hizo presencia en los territorios ubicados a la margen izquierda del río Atrato hasta el 2014 cuando inició el proceso de dejación de armas y reagrupamiento en las Zonas Veredales Transitorias, lo que se denomina hoy como Espacios Territoriales de Capacitación y Reincorporación (ETCR). En el ETCR de Brisas-Caracolí ubicado en la cuenca del caudaloso río Curvaradó, hacen el proceso de reincorporación aproximadamente ochenta excombatientes. En este espacio paulatinamente han reconstruido sus vidas, a pesar de las condiciones precarias y el aumento en el asesinato de firmantes, muchos de ellos jóvenes que ingresaron a las filas de las Farc y que hoy en día añoran volver a sus comunidades y reencontrarse con sus familiares. Sin embargo, la ubicación del ETCR en un territorio colectivo de comunidades negras evidencia nuevamente el desconocimiento de los derechos étnicos territoriales, ubicando este espacio sin ningún tipo de consulta previa con las comunidades; adicionalmente, la permanencia de excombatientes de las Farc en el territorio controlado por las AGC generó temor y zozobra en la población civil durante los primeros meses de inicio del proceso de reincorporación.

### **El sustrato paraestatal: de la arremetida contrainsurgente a la implementación del modelo paradigmático del despojo (1990-2005).**

Para el inicio de la década de los años 90, el gobierno nacional había procurado dos intentos de negociaciones de paz con los grupos armados guerrilleros (1984 y 1990) M-19, EPL y El

Partido Revolucionario de los Trabajadores - PRT, el Grupo Indigenista Movimiento Armado Quintín Lame, las Farc y las Autodefensas Obreras – ADO. Del Urabá antioqueño entraron en el proceso las FARC y el EPL, el primero suscribió acuerdo de cese al fuego el 14 de mayo de 1984 mientras que el EPL hizo lo propio el 24 de agosto del mismo año. Sin embargo, luego de varias acciones violentas en medio de acusaciones mutuas la tregua se rompió con ambas organizaciones guerrilleras. A pesar del pacto de no agresión, e inclusive del trabajo conjunto entre las dos guerrillas, a finales de los años 90, posterior a la desmovilización del EPL, las Farc copan los territorios dejados por estos en el Urabá, lo que detonó una guerra que involucro, de un lado, un grupo de desmovilizados que se rearmó bajo el nombre de Comandos Armados Populares – CAP- y se alió con las autodefensas de Fidel Castaño y, del otro lado, un grupo de disidentes del EPL en cabeza de Francisco Caraballo, conocidos como los Caraballos, sumados a las Farc. (CEV, 2022).

En la segunda mitad de la década de los noventa la lucha por el control territorial tomó fuerza. Bajo la égida de realizar una operación contra la guerrilla que en ese momento conservaba el dominio efectivo de la zona e iniciar una cruzada por la protección de la propiedad privada y la expansión de la frontera agroindustrial, los grupos paramilitares iniciaron su incursión apoyados en su mayoría de Comandos Populares que engrosaron sus filas en el Urabá y el Bajo Atrato. Llegarían para constituirse en el brazo armado de una clase social con poder suficiente para detener la fuerza insurgente que venían tomando no solo la organización guerrillera, sino también las organizaciones sociales.

Desde el año de 1995 inició la confrontación directa entre ambos grupos armados lo que desencadenaría otro conjunto de acciones violentas contra la población civil. Esto obligó a la guerrilla de las Farc a replegarse en sus zonas de retaguardia, especialmente hacia la zona de la margen derecha del río Atrato en la cuenca del río Jiguamiandó y Curvaradó llegando hasta Murindó. Las Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá (ACCU) al mando de Raúl Emilio Hasbum alias “Pedro Ponte” o “Pedro Bonito” inició su despliegue en la zona desde el municipio de Unguía: el 10 de febrero de 1996 se tomaron un campamento del frente 57 de las Farc para desplazar a la guerrilla a las montañas, para esa incursión fue necesaria la ayuda del Frente Árlex Hurtado y del Bloque Bananero. Posteriormente, llegaron al

municipio de Acandí donde realizaron una serie de masacres que produjo el desplazamiento de los habitantes de la zona rural hacia la cabecera municipal.

El 20 de diciembre de 1996, las ACCU realizaron la incursión denominada la retoma de Riosucio. Fredy Rendón Herrera alias el Alemán estuvo al frente de la incursión tomando control del río Atrato, para lo que necesitó ciento treinta paramilitares; según sus declaraciones ante el Tribunal de Medellín – Sala de Justicia y Paz, Raúl Emilio Hasbún y él fueron los encargados de coordinar con la Policía de Quibdó y Riosucio las ayudas para la toma. También contaron con activos de la brigada 17 del Ejército y exmiembros de las Farc, según los testimonios de once postulados a Justicia y Paz del bloque Elmer Cárdenas (Sentencia Bloque Elmer Cárdenas, 2014, pág. 388). Los paramilitares se convirtieron en un brazo ilegal de las Fuerzas Armadas, esta complicidad criminal permitió la comisión de hechos atroces, en donde se ha podido probar en diferentes instancias judiciales la acción conjunta entre militares y paramilitares. Entre 1996 y 1997 tuvieron lugar desplazamientos sin precedentes en el Bajo Atrato, cuando grupos paramilitares con presunta participación del Ejército Nacional emprendieron acciones de carácter contrainsurgente en la región (Gerard, 1997). Operativos conocidos como “Operación Génesis” o “Diciembre Negro” dejaron una estela de muertes, desapariciones, saqueos, quema de propiedades y miles de desplazados en su camino.

Estas dos operaciones requirieron de una logística importante de despliegue de cientos de paramilitares y soldados sobre el municipio de Riosucio y la cuenca de los ríos Cacarica, Salaquí, Truandó y Perancho en lo que se conoció como la Operación Génesis, la cual fue una acción militar que el Ejército desarrolló sobre la cuenca del río Salaquí, paralela a la que emprendieron las tropas paramilitares contra las comunidades de la cuenca del río Cacarica. Prácticamente Génesis y Cacarica son dos versiones de una misma operación ideada y ejecutada de manera conjunta.

De esta forma, la imbricación de intereses nacionales que buscaban ser protegidos por parte de las fuerzas militares y las instituciones del Estado, los intereses económicos de sectores que pretendían avanzar en la conquista de territorios para la agroindustria permitieron que se establecieran diferentes estrategias que terminaron por consolidar una presencia militar heterogeneizada en el bajo Atrato. Clara Inés Aramburo (2009) describe el

cambio de estrategias entre la guerrilla y los paramilitares en la variación de las formas de coerción, en la defensa del *status quo* y la lucha de autoritarismos entre bandos amigos y enemigos. Fue una disputa violenta por el control territorial, las organizaciones, la acción colectiva, las instituciones, el Estado, las rentas, la dinámica económica, los partidos, los poderes locales y los mismos sujetos.

El incremento en las disputas territoriales entre las ACCU y Farc dejaron una estela de graves violaciones a los derechos humanos e infracciones al derecho internacional humanitario. Los asesinatos a la población civil por parte de los paramilitares fueron una estrategia utilizada para asesinar a aquellos que eran sospechosos de ser informantes y/o colaboradores de la guerrilla. Al respecto una persona entrevistada en el bajo Atrato expresa:

*“en la época del 95/96 cuando empezaron los paramilitares y la guerrilla a complejizar la realidad en el bajo Atrato, los primeros nos presionaban, porque ellos creían que aquí había colaboradores de la guerrilla y de ahí para acá empezaron a ponernos problemas por eso. Llegaban y entraban a las casas. La entrada de ellos fue muy dura para nosotros, ellos venían con el Ejército, el Ejército pasaba adelante y nos aconsejaban que nos fuéramos que detrás de ellos venía esa gente y ... ¿Qué más podíamos hacer?” (Entrevista Líder Bajo Atrato, 2022)*

Los “chismes” o las informaciones infundadas colocaron a los habitantes de las comunidades en una guerra, en la medida en que estos escogen bandos, dan información sobre sus vecinos y familiares (falsa o cierta) y colaboran como espías y en la provisión de recursos (Lemaitre Ripoll, 2019). Los asesinatos selectivos más que establecer un control social por medio de la eliminación del enemigo, también vinculan las enemistades locales a la guerra, en la medida que las poblaciones apoyan a unos y otros y proveen información. Al subyugar militarmente a los pobladores, las territorialidades de la región quedaron bajo la lógica bélica paramilitar, es decir, al servicio de nuevos campamentos rurales, encubiertos sistemas de vigilancia urbana y en general, esquemas de control territorial.

Bajo este contexto, las tierras en la sub región del bajo Atrato se volvieron un botín de guerra para los paramilitares, los cuales implementaron una estrategia de

violencia caracterizada por una simbiosis entre desplazamiento y despojo, para que posteriormente con la connivencia de empresarios, se desarrollaran proyectos agroindustriales como la siembra de palma de aceite y ganadería extensiva. Según el documento *La tramoya* (CINEP, 2005) en la estrategia paramilitar y su institucionalización en el bajo Atrato, no se pueden dejar de observar las violaciones de derechos humanos relacionadas con la “coincidencia” de la posesión ilegal de tierras, la agroindustria, la extracción y la deforestación industrial en el bajo Atrato. Es así como Raúl Emilio Hasbún Mendoza se convirtió en un elemento esencial en el plan paramilitar de expansión en el bajo Atrato, encargándose del cobro de un impuesto de 10.000 pesos por hectárea al año. Ese plan de expansión ideado por Vicente Castaño tenía un obstáculo fundamental: no había vías de comunicación para entrar armamento y provisiones. Por esto la estructura armada bajo su mando, decidió construir las carreteras necesarias usando la figura del “convite”, que además contó con el apoyo de los finqueros de la zona de Belén de Bajirá y Riosucio, de la Alcaldía de Riosucio y hasta del Ejército Nacional.

El discurso enmascarado bajo una ofensiva insurgente fue la posibilidad de recrear un discurso por parte del Estado, los paramilitares y actores económicos que el bajo Atrato es una zona estratégica con potencial desarrollo económico, especialmente de economías de enclave, lo que obedece a que históricamente la construcción de la región se caracterizó por constantes choques entre diversas formas de ver el territorio, modelos de sociedad disímiles y proyectos políticos, económicos y sociales en constante tensión (Salazar Gallego & Garcia Romero, 2020).

Este discurso se torna verosímil en las versiones libres de los excomandantes de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), los cuales esgrimen que las tierras de las comunidades negras son tierras improductivas y, por lo tanto, deben ser puestas a producir por medio de monocultivos:

*“El verdadero objetivo del conflicto en algunas regiones del país, como en el Urabá, [...] no era combatir a la guerrilla, sino reactivar la economía bananera. Otro objetivo era apoderarse de miles de hectáreas de tierra productiva, [...] hectáreas para el cultivo de palma”.*

*“En relación con la materialidad de las conductas, respecto del concierto para delinquir indico que el surgimiento de la asociación criminal se vislumbra de la existencia de las Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá, denominada Casa Castaño, donde provino la iniciativa de desarrollar un proyecto agro industrial, para lo cual, en primer lugar, se debía desalojar a las guerrillas de las cuencas de los ríos del Bajo Atrato que por décadas habían imperado, lo cual se inició con la Operación Genesis en las cuencas de Cacarica, Salaquí y Truandó, para posteriormente trasladar sus efectos a las cuencas de Curvaradó y Jiguamiandó, acción en la cual se produjeron desplazamientos; y en segundo lugar, se debía ubicar las tierras aptas para desarrollar esos proyectos, para los que se ubicaron las cuencas de Curvaradó y Jiguamiandó como las más aptas para este tipo de cultivos, según estudios que ordenó el propio Vicente Castaño” Juzgado Quinto Penal del Circuito Especializado de Medellín, con fecha del 30 de octubre de 2014, contra: Gabriel Jaime Sierra Moreno y otro, pág. 18.*

Para la década del 2000 el proyecto paramilitar se terminó de consolidar en el territorio, bajo una intrincada red de colaboración y complicidad entre la fuerza pública y empresarios que configuraron una empresa criminal para desplazar y despojar a las comunidades negras de sus tierras que había sido tituladas en el marco de la ley 70. Esta empresa criminal urdió un patrón que masificó el despojo y la apropiación ilegales de tierras: fue así como llegaron hombres armados amenazando, intimidando y constriñendo a las comunidades para que luego un grupo de comisionistas comprara sus tierras a precios irrisorios que no equivalían ni a la cuarta parte de su valor. Las compraventas se dieron bajo amenazas e intimidaciones y se emplearon estrategias ilegales en las que los notarios y testaferros fueron piezas claves para el despojo. De acuerdo con la Caracterización de Afectaciones Territoriales de Cocolatu realizada por la URT (2017) el periodo entre 1994-2000 se observa una correlación entre el desplazamiento y el despojo de tierras.

Muchos campesinos de la región refieren que fueron buscados en su finca o a donde huyeron, por parte de comisionistas quienes apelaron a la amenaza de *“vende usted o le compro a la viuda”*. El comisionista y los “englobadores” que los acompañaron fueron intermediarios de otros actores poderosos. Ello refleja que la mera presencia de actores armados y los continuos hechos de victimización propiciaron escenarios de abandono de

predios que terminaron consolidando el despojo; que en algunos casos se limitó a la materialidad, pero en otros escaló a la dimensión jurídica, llegando a la transferencia del derecho de propiedad del que algunos pobladores fueron beneficiarios de forma individual previamente al proceso de titulación colectiva (UAEGRT, 2017).

Una vez consolidado el desplazamiento de la mayoría de los habitantes de la zona, los grupos paramilitares, en colaboración con los grandes ocupantes del territorio, militarizaron el despojo monopolizando el uso de la fuerza y reprimiendo a todo aquel que se opusiera al desarrollo de las actividades agrícolas de las nuevas fincas. A la vez que acaparaban tierras que quedaron bajo su dominio a través de la desposesión, los “empresarios”, como todavía les llaman los campesinos despojados, arrasaron con el bosque que quedaba en pie, talaron hasta los palos que bordeaban caños y quebradas y cavaron canales para sacar las maderas y desaguar humedales (Butello, 2022). Todo en su afán de plasmar en tierra ajena sus ideas de desarrollo, ampliando la frontera agropecuaria y el capital de sus bolsillos.

Esto se manifestó en una erosión del tejido comunitario y las construcciones simbólicas y culturales que las comunidades del bajo Atrato habían entretejido desde el inicio del proceso de poblamiento. No fue solo el desarraigo y la desterritorialización que sufrieron los habitantes, sino también una profunda transformación en el uso del suelo y un drástico cambio en el paisaje: por donde antes se erguía una selva tropical compuesta de grandes arboles como la Choibá, Cátivo, Ceiba y había una profusa fauna y flora, hoy son grandes latifundios destinados a ganado bovino y bufalino; las fuentes hídricas están contaminadas y no son aptas para el consumo humano. Un caso que resulta representativo es el narrado por una habitante ancestral de la comunidad de la Madre Unión (Cocolatu), de acuerdo a su testimonio:

*En 1997 su hermano fue desaparecido presuntamente por las AUC en Belén de Bajirá. Su padre -Ignacio Madrid-, una vez ocurrido este hecho toma la decisión de desplazarse hacia Necoclí donde se encuentra actualmente y se rehúsa a retornar. [...] La entrevistada regresó a la vereda aproximadamente en julio de 2014 pero no ha podido retornar a la finca. Escuchó que actualmente Francisco Castaño (actual ocupante del predio) decía que no respondía por quienes ingresaran al territorio. En varias ocasiones ha intentado contactar al padre de la entrevistada [...] por medio de terceros afirmando que sino vendía, tendría que vender la viuda (2008: última vez de contacto). [...] A la fecha la entrevistada afirma no conocer personalmente a Francisco Castaño y que este nunca entregó dinero en*

*contraprestación a ningún miembro de la familia.* (Lideresa Consejo Comunitario La Larga y Tumaradó, 2021)

Este fragmento de entrevista da cuenta de la manera en la que el desplazamiento forzado y el abandono de predios, resultante de las dinámicas y manifestaciones de violencia en la zona, permearon el ejercicio de los derechos étnico-territoriales de los habitantes del Consejo Comunitario, fabricando un paisaje de desposesión donde el desarraigo en muchas ocasiones derivó en la decisión de no retornar, con daños colectivos que dejaron huellas irreversibles en el territorio, en la autonomía de las comunidades, en su identidad, cosmovisión y en su universo simbólico y cultural.

Ahora los campesinos que tomaron la decisión de volver a sus tierras sin acompañamiento del Estado son estigmatizados como “invasores” y retirados de sus parcelas a punta de amenazas, hostigamientos y agresiones, quedando absolutamente desprotegidos como extraños y personas ajenas al territorio habitando un rancho bajo unas tejas de zinc y unos palos endebles que apenas sostienen el techo, mientras el terrateniente continúa acumulando grandes extensiones de tierra.

### **El sustrato de los grupos posdesmovilización: reeditando las violencias de las AUC (2008-2023).**

Después del proceso de desmovilización de las AUC en el 2005, el reciclaje de los actores armados configuró un nuevo escenario de violencia en el territorio. Los grupos posdesmovilización reeditaron las mismas estrategias y mecanismos de operación que hoy persisten en los territorios y están representados por las autodenominadas “Autodefensas Gaitanistas de Colombia (AGC)”, organización que se dio a conocer el 2008 por medio de panfletos y videos que circularon en la región de Urabá y en un paro armado en esta región, como protesta ante el incumplimiento del gobierno a los acuerdos de paz con las Autodefensas. Estas organizaciones sucesoras del paramilitarismo continuaron su actuar delictivo en procura de controlar los territorios del bajo Atrato, en su momento contra la guerrilla de las Farc como principal enemigo, pero que, con posterioridad a su

desmovilización en el año 2016, fueron reemplazadas por el ELN, que luego de una ausencia histórica en el territorio, volvió a tener control en las cuencas de los territorios de Salaquí, Domingodó y Truandó.

Con la firma del Acuerdo de Paz y la desmovilización de los frentes 57 y 34 de las Farc los habitantes del Bajo Atrato aspiraban a vivir en paz o por lo menos, que cesara la confrontación con uno de los actores del conflicto, sin embargo, había un temor latente que una vez las Farc se retirara de los territorios se produciría una reconfiguración del conflicto armado en el norte del Chocó. La presencia de las AGC no se hizo esperar en aquellos territorios donde quedo un vacío de poder. A través de lo que ellos denominan como “puntos” comenzaron a ejercer un control social y territorial sobre la cabecera municipal de Riosucio y los consejos comunitarios del margen derecho del río Atrato.

La recomposición del escenario de confrontación armada dejó en el tablero a los municipios de Carmen del Darién y Riosucio como zonas de disputa entre las AGC y el ELN. La ubicación geoestratégica de estos territorios como zona fronteriza con Panamá para la comercialización del narcotráfico y el tránsito de migrantes, la expansión de cultivos de uso ilícito, la minería y la explotación de la madera, los convierte en el más preciado botín de guerra, en donde la población civil queda en medio del fuego cruzado. De acuerdo al Sistema de Alertas Tempranas emitidas por la Defensoría del Pueblo<sup>2</sup>, en la subregión se encuentra la continuidad de situaciones como una emergencia humanitaria sostenida generada por la ocurrencia de combates con interposición de la población, la contaminación del territorio con la instalación de artefactos explosivos improvisados, el desplazamiento forzado de las comunidades afrodescendientes y el confinamiento de comunidades indígenas y afrodescendientes, los asesinatos selectivos, los señalamientos, las amenazas y las restricciones a la libre movilidad. Adicionalmente, se evidencian dinámicas de incursiones violentas a los territorios colectivos las cuales preceden de mensajes intimidatorios por lo grupos armados que generar zozobra en las comunidades. Así como el reclutamiento forzado de niñas, niños y adolescentes (NNA) y el permanente ofrecimiento de estatus dentro de la organización armada ilegal, también el pago económico cuantioso a excombatientes de las

---

<sup>2</sup>Ver los siguientes documentos emitidos por la Defensoría del Pueblo: NS 04-2017, AT No 027-2018, AT No 019-2018, AT No 068-2018, AT No 009-2020.

FARC-EP que ante las falencias del Gobierno Nacional frente al cumplimiento del Acuerdo de la Habana, optan por vincular su experiencia acumulada al servicio del ELN o las AGC.

Las comunidades continúan bajo la férula de poderes armados a la sombra que se mimetizan entre la población civil. El ingreso de foráneos a las comunidades recibe las miradas inquisidoras y en ocasiones, al interrogatorio hostil por parte de los “puntos” que son personas no uniformadas que registran cada salida e ingreso de personas al territorio. Un habitante del bajo Atrato retrata esta situación:

*Ya en las comunidades no se sabe quién es paramilitar, lo mejor es llevarse bien con todo el mundo. Si viene alguien que no es de acá, o algún funcionario de una institución o se va a hacer alguna actividad, lo mejor es avisarles a ellos, como pedirles permiso para que no haya ningún problema. Los “puntos” siempre están pendientes de las personas que entran y salen; inclusive uno sabe que hay veces van a las reuniones que nosotros hacemos, pero no tenemos otra opción que dejarlos que estén ahí. Ellos nos han dicho que con la gente del consejo comunitario no se van a meter, que el consejo es autónomo y es la instancia que debe resolver los conflictos de tierra que se presentan al interior (Lider Consejo Comunitario Salaquí, 2022)*

Con la extradición de Dairo Antonio Úsuga, “alias Otoniel” máximo comandante de las AGC la estructura sufrió cambios orgánicos que se tradujeron en un relevo de mandos y de nuevas unidades en las comunidades. El grupo armado mostro su poderío al realizar un paro armado del 5 al 9 de mayo de 2022 en varias regiones del país como protesta a la extradición de Otoniel, colocando en jaque el *status quo*, que además dejó a las comunidades confinadas por más de ocho de días. El paro fue una demostración de cómo esta estructura ha penetrado la vida política, social y económica de los territorios donde se encuentran asentados.

A pesar de que la ciudadanía denunció rápidamente en redes sociales la quema de transportes, el confinamiento, el cierre del comercio y las casas pintadas, la fuerza pública y las autoridades civiles brillaron por su ausencia, evidenciando una vez más que el Estado es incapaz de responder a los retos de seguridad y protección de las comunidades. Los paros armados son estrategia recurrente de las AGC como respuesta a la muerte y captura de sus líderes: en 2012 realizaron uno como respuesta a la muerte

de Juan de Dios Úsuga David, alias “Giovanny” y en 2016 hicieron otro para conmemorar la muerte de Francisco José Morelo Peñate, alias el “Negro Sarley”.

Aunado a los paros armados las AGC apelaron a la estrategia macabra del “plan pistola” de asesinar a jóvenes policías que no tienen responsabilidad alguna en el conflicto, a través del modelo de subcontratación - sicariato que representa un buen porcentaje de su pie fuerza, a cambio de una suma de dinero que oscilaba entre los dos y cinco millones de pesos por matar a un miembro de la fuerza pública. Según Ducan entrevistado por el diario El Colombiano (Monsalve Gaviria, 2022) “este fenómeno se compara con el que se presentó en la época de Pablo Escobar donde fueron asesinados unos 500 policías solo en Medellín, antes era por millonarias recompensas de Escobar, ahora es por una orden directa de quienes comandan esas estructuras”.

Esta demostración de poder tiene la intención de obtener el status político para esta organización y forzar una negociación de paz, situación que es poco probable ante la ausencia de caminos jurídicos para instaurar un diálogo con este actor armado, ya que solo queda el camino de un posible sometimiento a la justicia, compeliendo al gobierno de Gustavo Petro a otorgarles concesiones o beneficios distintos a los ya plasmados en los instrumentos legales vigentes.

Se trata pues de una situación que, al igual que en la época del escalamiento de la violencia, representa graves limitaciones a los derechos de las comunidades que allí habitan. Ello se traduce en una afectación territorial, en la que la autonomía, el ejercicio del gobierno propio, la capacidad de determinación y las mismas dinámicas comunitarias se ven perjudicadas por la injerencia derivada del uso arbitrario de la fuerza, las amenazas permanentes en contra de líderes y habitantes de la zonas y finalmente, las acciones de intimidación que derivan en un temor generalizado en quienes hoy intentan recuperar la normalidad en el espacio que tradicionalmente ocupaban y que vieron violentado por la prolongación del conflicto armado y los impactos que a corto, mediano y largo plazo generó sobre el territorio.

## CAPÍTULO 2: EL PRESENTE.

*A medida que el sol despunta en el horizonte, la panga rasga el caudaloso río Atrato camino a Unguía desde el puerto de Turbo, la selva húmeda imponente se yergue a los lados, mientras los monos aulladores advierten nuestro paso y las guacamayas de colores variopintos vuelan paralelo al río. Paramos en Bocas del Atrato, un lugar donde se suele comer pescado frito y sus casas palafíticas están pintadas de colores, pero también evoca a la memoria ser el punto desde donde se urdió la operación Genesis y el ingreso de los paramilitares a la región. Continuando con el trayecto, al internarnos por los meandros del río y reducir la potencia de los motores por las constantes empalizadas, desembocamos en la imponente ciénaga de Unguía, un cuerpo de agua que es fuente de vida y subsistencia para las comunidades indígenas y afrodescendientes que habitan la zona.*

*En Unguía sostuvimos un diálogo con las autoridades étnicas de la zona, que nos contaron sobre su panorama desolador: expresaron su preocupación sobre la persistencia de una crisis alimentaria, del fenómeno de desnutrición, de falta de acceso a servicios públicos y un alto índice de necesidades básicas insatisfechas que abarca desde aspectos ambientales hasta socioculturales. Igualmente, la ausencia de garantías para la seguridad, acceso y formalización del territorio ha intensificado la presión sobre esta área, en virtud del aumento del interés económico por su riqueza, la explotación de recursos naturales y la construcción de obras de infraestructura vial y minera, por parte de empresas nacionales e internacionales.*

*La narración no era solo sobre un estado de cosas que se arraigaban en la violencia, era también una letanía de demandas como consecuencia del olvido del Estado, muchas de ellas ya escuchadas en varias ocasiones: la falta de reparación, la restitución del territorio no llega, la inexistencia de escuelas, los centros médicos se caen, las vías están deterioradas, etc. Quizás el incumplimiento de estas promesas era una amnesia del Estado sobre esta región del país, pero también es el resultado de los poderes armados que continúan sembrando el terror en la gente y colocando en jaque la legitimidad y gobierno de las autoridades étnicas.*

*Mientras retornábamos al casco urbano de Unguía observaba los potreros, las grandes extensiones de tierra con búfalos y ganado, las corrientes de agua de color marrón por los sedimentos; pensaba en la posibilidad de un estado de cosas diferente, de cómo era posible revertir la situación o si simplemente se trataba de una utopía, pero en otras arañaba la posibilidad de ese cambio: de la ausencia y supresión de las narrativas y discursos que oprimieron a la población negra y de la normalización de la violencia, a la emergencia de una forma de vida digna que se siembre sobre la esperanza.*

*Los habitantes del bajo Atrato viven anclados a dos movimientos en el tiempo: por un lado, un movimiento nostálgico de lo que era antes su territorio, sus formas de vivir en comunidad y construir su identidad; por otro, un movimiento prospectivo que se construye desde la semilla de la esperanza, de la ilusión de una forma de vida diferente con lo poco que queda en el territorio, resignificando los vínculos sociales que aún persisten entre los habitantes del territorio*

## **Introducción: los laboratorios de la transición.**

La subregión del bajo Atrato durante gran parte de su historia fue imaginada como un lugar distante condenado al atraso por sus condiciones naturales y donde solo era posible la extracción de los recursos por parte de los foráneos, supremamente biodiversa, rica en fauna, flora, en afluentes fluviales y minerales, lo que le llevó a ser denominada con *Chocó Biogeográfico*, evocando evocando imágenes como: “El bosque húmedo más espectacular del mundo” (Palacios Santamaría, 1993), “representa un ecosistema en donde las condiciones privilegiadas de sol, agua, luz y aire, elementos esenciales para la vida, están presentes en forma permanente y exuberante” (Botero Chica, 2010) “quizás uno de los ecosistemas más complejos del mundo” (Whitten, 1992).

Sin embargo, esta situación cambió drásticamente entre los años ochenta y noventa. Su riqueza y diversidad biológica insertó la región en los circuitos del desarrollo extractivista de la modernidad con cambios en el uso del suelo, que favorecieron las condiciones para constituir la zona en un enclave económico de cultivo de palma africana, la exportación maderera, la minería a cielo abierto, la producción de banano y la ganadería extensiva, por parte de grupos armados y actores económicos, que vieron el territorio como una vitrina para el establecimiento de sus economías legales e ilegales acompañadas al histórico abandono estatal, derivando en constantes choques entre diversas formas de ver el territorio, modelos de sociedad disímiles y proyectos políticos, económicos y sociales diferentes.

Los procesos históricos de incorporación de la zona al Estado fueron definidos por el compás del flujo transformador del desarrollo mediante la implementación de megaproyectos que pretenden conectar la zona con el mundo globalizado, en los que se destacan la

integración fluvial como el Plan Arquímedes y el canal interoceánico Atrato-Truandó, el desarrollo de un puerto internacional en Turbo, la carretera panamericana (con conexión terrestre por el Darién), la transversal del Caribe, la Red de ferrocarril oriente-occidente (integración de las subregiones del Magdalena Medio, Nordeste, Bajo Cauca, Córdoba y Urabá) y sistemas de interconexión energética, tales como el proyecto hidroenergético Pescadero Ituango.

Paradójicamente, mientras que el Estado, grupos armados y actores económicos recreaban un discurso de que el bajo Atrato es una zona estratégica para el potencial desarrollo de economías de enclave, en 1991 se produjo un cambio constitucional con el reconocimiento a las “comunidades negras”, bajo el esquema de diversidad étnica y el autogobierno sobre sus territorios. La ley 70 de 1993 reconoció la propiedad colectiva de las tierras que habían ocupado tradicionalmente los afrodescendientes en el pacífico, les otorgó el derecho de administrarlas por medio de la autonomía y el autogobierno y, al mismo tiempo, concedió la posibilidad de que las comunidades negras adoptaran decisiones sobre los asuntos de las comunidades, participaran en las decisiones que afectan sus espacios vitales y establecieran su propia organización interna, garantizando el mantenimiento y reproducción de su cultura. La ley y su procedimiento de titulación colectiva eran un conjuro contra la violencia, el despojo y la expoliación de los recursos, vividos por las comunidades afrodescendientes.

Sin embargo, las esperanzas de la titulación colectiva despertadas por la ley se fueron diluyendo ante el encuentro con la realidad concreta del Estado, donde la burocracia de la administración pública y los aparatos de la justicia terminaron profundizando la continua discriminación y violencia que la población padecía desde la época de la colonia, para terminar convertida en algo meramente simbólico ante la ocupación de *facto* de empresarios agroindustriales, terratenientes y actores ilegales. Si se quiere este fue un primer intento de consolidación del Estado en la región, que a pesar de su buen propósito fracasó por su misma precariedad, la disputa de la legitimidad y el control territorial por parte de los paramilitares (Dominguez Mejía, 2017).

Un segundo momento de llegada del Estado y fruto de las diferentes capas de la geología de la violencia que experimentó la región, fue por medio de la política pública de

paz, especialmente de la oferta institucional de reparación, restitución, justicia, programas de sustitución de cultivos de uso ilícito y proyectos productivos. La implementación de dispositivos de justicia transicional a nivel local mediante las agencias del Estado que tienen como objetivo el desarrollo de la política pública de paz, es una forma en que éste llega a las zonas periféricas e históricamente abandonadas. Tradicionalmente, la presencia del Estado en estas regiones se reduce a las fuerzas del orden público y la institucionalidad se caracteriza por ser débil y precaria, con una baja capacidad para responder ante las demandas de la ciudadanía, evidenciando lo que García y Espinosa (2013) caracteriza como “apartheid institucional”, zonas donde convergen diversos factores como la altísima violencia rural y el escaso fortalecimiento de la capacidad administrativa, fiscal y ejecutiva de estos municipios.

Estas políticas sociales más allá de ser analizadas en su cuerpo normativo como textos producidos por funcionarios estatales, deben ser pensadas como procesos sociales en los cuales participan no solamente los funcionarios y la “población objeto”, sino múltiples actores, intermediarios, activistas y técnicos (Sharma & Gupta, 2008). Además, pensar las políticas como “instrumentos de gobernanza” o “vehículos ideológicos” implica necesariamente, que estas son parte de un sistema político más amplio que, mediante políticas sociales, pretende “gobernar” la población y el territorio objeto de estas (Foucault, 2008). La mayoría de las políticas de paz inspiradas en el proyecto de “paz liberal” se afincan en la idea de que la paz, una paz sostenible, pasa por la consolidación del Estado, la democracia liberal y la economía de mercado, implementando programas de desarrollo que son acompañados ineludiblemente por actores internacionales (Giménez Arrieta, 2013).

El Estado colombiano implementó varios dispositivos de justicia transicional para la investigación, juzgamiento y reparación de los hechos ocurridos en el bajo Atrato: «los dispositivos de justicia transicional abren escenarios transicionales, es decir, espacios sociales que se gestan producto de leyes o acuerdos transitorios, y que se caracterizan por ser una suerte de ensambles de prácticas institucionales y discursos expertos entrecruzados en un contexto histórico concreto» (Castillejo, 2017, p. 65). Dispuso mecanismos legales como la ley 387 del 18 de julio de 1997, la 975 del 25 de julio de 2005, la 1448 del 10 de junio de 2011 y el Acuerdo de Paz de La *Habana* (Gobierno y FARC-EP, 2016).

La ley 387 de 1997 implementó una serie de medidas para mitigar la crisis humanitaria generada por las crecientes olas de desplazamientos; sin embargo, a mediados de la década del 2000 el enfoque de asistencia humanitaria fue reemplazado por el primer dispositivo de justicia transicional denominado Ley de Justicia y Paz (Ley 975 de 2005). Esta ley fue la medida inicial para dar lugar a la transición en Colombia con la cuestionada desmovilización de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC). Bajo este modelo, se pactaron penas alternativas (pena reducida de privación de libertad) que suspendieron la ejecución de la pena de prisión a los responsables de graves delitos, reemplazándola por una pena de máximo ocho años que se concedería por la contribución del beneficiario a la consecución de la paz nacional, la colaboración con la justicia, la búsqueda de la verdad, la reparación de las víctimas y la resocialización del victimario (Uprimny, 2006).

Posteriormente, el Estado colombiano adoptó la Ley 1448 de 2011 (Ley de Víctimas y Restitución de Tierras), la cual consagró un abanico amplio de medidas de reparación integral: la indemnización por vía administrativa, la restitución de tierras, la restitución de vivienda, medidas respecto a créditos y pasivos, formación, generación de empleo y carrera administrativa, medidas de rehabilitación y medidas de satisfacción. Planteó un modelo holístico de reparación integral, con el fin de atender no solo a víctimas individuales, sino también a comunidades colectivas étnicas indígenas, afrodescendientes y Rrom (Salazar Gallego, J. 2019).

Por último, el Acuerdo de Paz de 2016 diseñó un sistema integral que incluye tanto órganos de carácter judicial (Jurisdicción Especial de Paz y la Unidad de Investigación y Acusación) que buscan investigar, juzgar y sancionar a los máximos responsables de los hechos ocurridos en el conflicto armado, como otros de naturaleza extrajudicial como la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad y la Unidad de Búsqueda de Personas Desaparecidas. Este sistema atiende a lo que la academia acuñó y puso de moda como un sistema *holístico* (Boraine, 2006), donde todos los órganos guardan una interdependencia y ningún instrumento es suficiente por sí mismo para satisfacer las complejas demandas que se plantean en un proceso de transición.

Los diferentes dispositivos transicionales operan simultáneamente en el territorio, como respuesta a cada uno de los sustratos que configuran la geología de la violencia. Las

capas que estratifican el relato de la violencia y de la guerra en las comunidades negras del bajo Atrato buscan ser explicadas mediante estos dispositivos que terminan entrecruzándose y que tienen lugar en la cotidianidad de las comunidades, al verse envueltas en diversos trámites, prácticas, espacios y lenguajes técnicos propios del derecho hegemónico, producido y codificado por el Estado —como los derechos humanos—. La cotidianidad de los sujetos es alterada por los dispositivos de justicia transicional, pasan de ser vidas que transcurrían de forma «tranquila» a estar en la mira de grupos armados, afectando el tejido social de sus comunidades. De esta manera, los sujetos se ven inmersos en una serie de discursos y prácticas estatales que interpelan sus subjetividades, dando como resultado procesos de subjetivación política con matices étnicos en los cuales los sujetos agencian y reivindican sus derechos y a su vez, se dan interpretaciones propias que las colonizan.

Este escenario genera la pregunta, ¿cómo viven el proceso de transición los habitantes de estos territorios en el bajo Atrato? El abordaje de esta pregunta busca proponer una concepción que lleve a las transiciones a confrontar de manera crítica sus definiciones, reconociendo que estas han moldeado el paisaje geográfico, cultural, social y política de esta subregión del país. La maleabilidad de lo transicional en la construcción de estos laboratorios de paz determina unos procesos que he denominado como: *i)* segmentación y saturación; *ii)* disociación; *iii)* desnaturalización. El siguiente capítulo es la exploración de cómo las comunidades a medida que interactúan y circulan entre estos procesos transicionales, peregrinan entre estas diferentes etapas.

### **El laboratorio transicional del bajo Atrato: un análisis a través de los Consejos Comunitarios de los ríos de La Larga y Tumaradó y Salaquí.**

El bajo Atrato es un territorio de experimentación para la transición donde se ensaya la implementación de diversos dispositivos transicionales que buscan administrar y gestionar las atrocidades cometidas en el pasado, allí cada uno de ellos se ensambla con los sustratos de la geología de la violencia que se instituyó en la región. Las comunidades y los territorios experimentaron la llega intempestiva de estos dispositivos bajo un complejo escenario de continuidad de la guerra y exacerbación de la violencia, por disputas territoriales entre diversos actores armados, colocando a los habitantes de la región en una compleja paradoja

al imaginar la posibilidad de un futuro en paz, mientras que sus territorios son bastidores de expresiones de violencia que deja en un profundo desasosiego e incertidumbre.

Los consejos comunitarios de los ríos La Larga y Tumaradó (Cocolatu) y Salaquí (Cocomacusal) se encuentran ubicados en la subregión del Bajo Atrato en el municipio de Riosucio (Chocó) y su territorio se extiende por un sector de selva húmeda y de gran biodiversidad. Cocolatu es el territorio colectivo titulado a favor de comunidades negras más extenso del bajo Atrato con 107.064 hectáreas (INCORA, 2000) y en el que habitan, de acuerdo a su censo, 5.832 personas en 52 comunidades (CINEP/PPP, 2020). Por su parte, Cocomacusal un consejo comunitario más pequeño ubicado a la margen izquierda del río Atrato; fue titulado por medio de Resolución No. 02802 del 22 de noviembre del 2000 con una cabida superficiaria de 57.914 hectáreas, distribuido en catorce comunidades en las que viven aproximadamente 2.500 personas. Estas comunidades negras practican una economía de subsistencia, la cual se configura a través de la explotación de recursos naturales, el aprovechamiento de la tierra y de sus vías fluviales para el desarrollo de actividades relacionadas con la agricultura en los cultivos de pancoger, comúnmente de plátano, yuca, maíz, ñame, piña y caña, pesca, minería y explotación maderera.

La historia de estos consejos comunitarios está marcada por una huella indeleble que dejaron las masacres, los desplazamientos, homicidios, despojos, las violaciones de las mujeres, el reclutamiento de niños, niñas y adolescentes, todo recreado en un paisaje de desposesión y desarraigo que hoy permanece. Las formas de vida de estas han sido sometidas a transformaciones importantes gracias a la reconfiguración de las dinámicas de la violencia, la inserción de esquemas productivos que no atienden a las necesidades de las comunidades y las afectaciones al medio ambiente y al territorio, que se han tornado cada vez más evidentes. Sobre estos territorios se inscribió la geología de la violencia con cada uno de sus sustratos: primero las Farc, luego los paramilitares y la fuerza pública, y hoy en día las AGC.

Estos hechos se registraron en diferentes informes, archivos y expedientes de ONG'S, instituciones del Estado y despachos judiciales encargados de investigar y esclarecerlos, compilado en un acervo de material impreso, infográfico y audiovisual, en los que reposa la memoria de la violencia ocurrida en el territorio. Por esta razón, el inventario de violaciones a los derechos humanos, al derecho internacional humanitario y de acciones bélicas

cometidas contra estos dos sujetos colectivos, en ocasiones no son más que datos desprendidos de su relación con el tiempo y el espacio, que no pueden leerse como un mero y simple hecho jurídico despojado de su contexto y de sus impactos en la cotidianidad, como efecto de los procesos de desterritorialización, cambio en los universos simbólicos, relaciones socioambientales, entre otros. Los daños no son sólo a nivel individual sino a nivel colectivo, estos últimos no aparecen por la sumatoria de los impactos individuales, sino por la capacidad de los eventos violentos de desestructurar las redes y vínculos sociales, para poner en cuestión los aprendizajes, sentidos y significados que constituyen el *nos*.

La imbricación de estos dispositivos recreó un paisaje normativo al interior de los consejos comunitarios, de tal forma que el registro de la guerra y la administración del pasado, presente y futuro tiene su lectura desde diferentes ángulos. En el marco de los procesos penales desarrollados por la ley 975 los integrantes del bloque Elmer Cárdenas en las versiones libres, se encargaron de develar en parte las dinámicas de violencia sistemática ocurridas en el bajo Atrato, donde se institucionalizó el paramilitarismo mediante una simbiosis entre el desplazamiento forzado y el despojo de tierras para la implantación de proyectos agroindustriales (García de la Torre & Aramburo, 2011). Sin embargo, el resultado de estos juicios fueron pocas dosis de verdad y una gran decepción por parte de las víctimas, situación que contrastaba con los beneficios jurídicos que recibieron los postulados. (Uribe, 2014)

Ante el déficit de verdad dejado por el proceso penal de Justicia y Paz, fue necesario complementar lo dicho por los paramilitares en los estrados judiciales con la reconstrucción de la verdad histórica a cargo del Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH). En un primer momento, la reconstrucción del impacto del conflicto armado en Cocolatu se tejió por medio de la superposición de la verdad judicial generada por los juicios penales de Justicia y Paz y por la verdad extrajudicial narrada por el CNMH (2018). Paralelo a esto se puso en marcha el proceso de reparación colectiva del consejo comunitario a partir del reconocimiento de las afectaciones étnico-territoriales causadas al sujeto colectivo en el marco del conflicto armado.

El segundo momento parte de la implantación de la Ley 1448 y sus decretos reglamentarios, bajo este dispositivo transicional tanto víctimas individuales como sujetos

colectivos tuvieron la oportunidad de recuperar sus territorios. Así, en Cocolatu y Cocomacusal se encuentra un proceso colectivo de restitución de derechos étnico-territoriales según el Decreto 4635 del 9 de diciembre de 2011 y, se desarrollan paralelamente en el marco de la Ley 1448, solicitudes individuales de colonos campesinos que obtuvieron sus predios antes de la titulación colectiva en el año 2000 (Salazar Gallego & García Romero , 2020). Este proceso generó una exacerbación de la violencia relacionada con la tenencia y posesión de la tierra, especialmente con empresarios que son vehementes opositores al proceso de restitución, en muchas ocasiones apelando a las amenazas, intimidaciones y hostigamientos, para amedrentar a los campesinos y neutralizar la lucha por recuperar sus tierras.

El último dispositivo transicional añadido fue el Sistema Integral de Paz derivado del punto 5 del Acuerdo de La Habana, en el que crea una justicia transicional -La Jurisdicción Especial de Paz- para investigar, juzgar y reparar los hechos que fueron cometidos por la fuerza pública, las extintas guerrillas de las Farc y terceros civiles que voluntariamente decidan acogerse al proceso. La JEP abrió el caso 04 en el cual se prioriza la investigación de los hechos ocurridos en el marco del conflicto armado en el la región de Urabá y el bajo Atrato entre 1986 y 2016, relacionado con conductas como homicidios, masacres, desplazamientos forzados, daños ambientales, desapariciones forzadas u otros crímenes de lesa humanidad y violaciones al DIH. El registro de estos hechos suscitó en los habitantes del consejo comunitario, la remoción de una capa que se encontraba oculta e iniciar una labor de narrar la violencia cometida por las Farc en su territorio, removiendo heridas causadas desde mucho tiempo atrás.

La implementación de estos dispositivos transicionales promovidos por el Estado, expuso a las comunidades a factores de riesgo adicionales a lo que ya vivían, donde no se generan por parte de la institucionalidad los mecanismos de protección suficientes para que las víctimas pudieran participar en los escenarios de transición sin que ello acarreará amenazas contra sus vidas, integridad y seguridad personal. (Gutiérrez, Marín, Machuca, & Moncada, 2020). Para los procesos de restitución étnica, una vez inicia su etapa judicial los riesgos se incrementan, en tanto que grandes opositores y empresarios poseedores de mala fe de predios individuales al interior del territorio colectivo, iniciaron una serie de acciones como estigmatizaciones, hostigamientos, amenazas y persecuciones para amedrentar a los

reclamantes y que éstos desistan del proceso. Paralelo, se instauraron procesos penales de judicialización a los reclamantes que buscan erosionar los procesos organizativos, dispersar sus fuerzas hacia la defensa de un proceso penal y generar temor frente a la reclamación de tierras.

Estos empresarios y terratenientes que fueron relacionados en el marco de las versiones libres rendidas por postulados a la ley de Justicia y Paz, fueron investigados y condenados por el delito de desplazamiento forzado de campesinos, han comenzado a recobrar su libertad y con ello, no se hicieron esperar de nuevo las intimidaciones y zozobra contra los reclamantes. Por otro lado, las comunidades realizaron un esfuerzo importante y presentaron varios informes a la JEP donde se ilustran los hechos de violencia, despojo y desplazamiento que ocurrieron en sus territorios, inclusive frente a empresarios que aún conservan intereses económicos sobre estas tierras. En estos informes se cuenta detalladamente el aumento progresivo de la ganadería extensiva desconociendo la titulación colectiva, el aprovechamiento forestal ilegal de lugares de especial protección ecosistémica, la expansión de proyectos agroindustriales como el cultivo de arroz y la presencia de explotaciones mineras en el territorio.

A estas presiones se suma la debilidad de los mecanismos de protección y la inaplicación de algunos de los derechos reconocidos a los afrocolombianos. Esta situación ha generado la violación a los derechos territoriales, a la participación y la autonomía, a la identidad cultural, al desarrollo en el marco de sus propias aspiraciones culturales, a la seguridad y soberanía alimentaria, además de sus derechos civiles y políticos, económicos, sociales, culturales y ambientales.

Bajo este contexto de riesgo estructural donde se conjugan un aumento progresivo del conflicto en virtud del reposicionamiento y disputa territorial de actores armados, con un constante conflictos entre campesinos y administradores de haciendas que se conformaron posterior al fenómeno de despojo, se evidencia una estrecha relación de causalidad entre los hechos sucedidos en los territorios de las comunidades bajoatrateñas, la implementación y avance de mecanismos de justicia transicional, las reivindicaciones por el derecho al territorio, la verdad, justicia, reparación y los riesgos y vulneraciones a los Derechos

Humanos, que tienen como objetivo sembrar temor y zozobra para impedir que se desarrolle cualquier proceso relacionado con la recuperación de sus territorios.

Frente a esta situación, cada uno de estos dispositivos trajo consigo una fórmula que buscaba conjurar los riesgos de las comunidades bajo el amparo de *medidas cautelares* y permitir el avance en la implementación de las acciones transicionales. El proceso de restitución de tierras se encuadra sobre una protección al territorio y la población retornante sin acompañamiento del Estado, mientras que en la JEP se procura garantizar la participación y los derechos a la verdad y justicia del colectivo. A pesar que tienen naturaleza distinta, actúan como una especie de vacuna para mitigar los peligros que se afrontan por reclamar la restitución de las tierras y exigir la verdad y la justicia. Sin embargo, estas medidas cautelares son una ilusión y han quedado en el papel. Las comunidades identifican vicisitudes para su adopción, los despachos judiciales encargados de adoptarlas se toman más tiempo de lo establecido en la ley y, cuando las determinan, profieren órdenes a entidades del Estado incapaces de articularse para llegar a los territorios o implementar conforme a las necesidades de las comunidades, en ocasiones desconociendo lo que implica el enfoque étnico.

Por ejemplo, las medidas de protección implementadas por la Unidad Nacional de Protección – UNP- a las comunidades del bajo Atrato no guardaron un correlato con el contexto, al entregar vehículos para los esquemas de seguridad cuando las vías naturales de transporte son fluviales, además, los carros asignados no tenían blindaje ni era aptos para recorrer la selva húmeda chocoana, lo que produjo averías prematuras; los medios de comunicación entregados no tenían cobertura de red en la región; a las lideresas protegidas les dispensaron chalecos antibalas que no se acompañaban con la fisionomía de sus cuerpos ni con la temperatura de la región. En materia medio ambiental, se cauteló la protección de los pocos bosques riparios que subsisten, así como la fauna y flora, mediante la caracterización de afectaciones ambientales y la determinación de planes de protección y conservación a cargo de la Corporación Autónoma del Chocó – CODECHOCÓ- que a la fecha no ha realizado, y se constituye como un foco de corrupción y ha brillado por su ausencia como autoridad ambiental del territorio.

El panorama anterior se oscurece ante la falta de articulación de las instituciones nacionales, regionales y locales, se da una colisión entre diferentes políticas públicas

destinadas a las comunidades y se advierten puntos de resistencia a la implementación de los planes y proyectos de paz (Salazar Gallego J. , 2021), mientras que las condiciones de seguridad y vulnerabilidad tienden a ser más precarias. Hoy, con todas las situaciones de riesgo que encontramos, estamos ante un estado de semicolapso de los fines de la transición, donde se está perpetuando el conflicto despuntando un tercer ciclo de la guerra en Colombia (Gutiérrez Sanin, 2020), conformado por las fuerzas antitransicionales, que se han hecho hegemónicas impidiendo la transición en los territorios y auspiciando los precarios cumplimientos del Acuerdo de Paz.

#### *Segmentación y saturación:*

Esta mezcolanza, casi que espectral, deriva en una segmentación de las transiciones donde cada uno de los dispositivos responde a narrativas y registros distintos de violencia. Los campesinos de Cocolatu han debido decidir entre las diferentes alternativas que les ofrece la justicia transicional, no se trata solamente de una decisión de vida, de decidir dónde invertir su energía y tiempo, es una situación que coloca en tensión valores fundamentales como la verdad y la reparación; las víctimas de acuerdo a sus experiencias vitales le otorgan un peso y valor, incluso en ocasiones, sacrificando a uno de ellos. No obstante, estas decisiones no siempre obedecen a criterios subjetivos, también hay factores asociados a la complejidad, a las barreras técnico jurídicas, culturales, geográficas, temporales y en muchas ocasiones, a los desencuentros con los funcionarios de las agencias del Estado.

Unos decidieron invertir su energía en la restitución de sus predios, muchos de ellos asisten periódicamente a reuniones que la Unidad de Restitución de Tierras realiza en territorio, cargan al interior de sus botas de caucho enzurullados al interior de una bolsa raída por el tiempo con una fotocopia de su cédula, las escrituras públicas casi que ilegibles y la resolución de la URT que decidió sobre la inscripción del predio en el Registro de Tierras Despojadas. Estos documentos los acompañan siempre, son su prenda de garantía y con lo único que cuentan para acreditar su calidad de propietarios sobre el bien solicitado en restitución. Un líder reclamante de tierras en una reunión me abordó, después de sacar los documentos de sus botas de caucho, húmedos y flácidos diciéndome:

*“Mis tierras es lo único que tengo, por eso solo quiero que me las devuelvan y que me digan que soy dueño de ellas, este proceso de restitución inició desde el 2014, se presentó una demanda ante un juez en Quibdó y este el momento que no sé qué ha pasado con ese proceso, nos dicen que están notificando a un montón de personas que también tienen tierras acá. Por ahora, mientras se resuelve este proceso tengo que negociar con el empresario para que me deje estar arrumado en un pedazo de tierra mientras él ilegalmente trae sus vacas y sus búfalos y los mete en la tierra que es mía, parece que la restitución de tierras esta es privilegiando al empresario y no al campesino. Nosotros somos los que deberíamos estar cultivando en nuestras tierras, y ahora cuando no las devuelvan van a ser tierras infértiles, absolutamente dañadas donde no vamos a poder cultivar nada” (Lideresa Consejo Comunitario La Larga y Tumaradó, 2021)*

Por su parte, otras víctimas decidieron emprender el camino de la reparación individual, hacen un periplo a la ciudad de Apartadó buscando una reunión con algún funcionario de la Unidad para las Víctimas para conocer el estado de su caso: sí en la fila interminable de personas a indemnizar ya fueron por fin priorizados o de lo contrario, cuánto tiempo más debe quedar en suspenso su solicitud, quedando su reparación inconclusa. Para ellos puede que la indemnización por el hecho victimizante no repare la pérdida del ser querido, pero consideran que al menos podrán mejorar sus condiciones de vida.

Algunos por desconocimiento o por la falta de cumplimiento de un requisito formal que exige la ley, les fue negado el reconocimiento de un familiar y/o ser querido como víctima. Son varios los estudios etnográficos (Recalde Castañeda, 2016; Franco Gamboa, 2016) que diagnostican las barreras institucionales y escollos administrativos que tiene las personas al momento de iniciar el proceso de reconocimiento y registro como víctimas, algunas de ellas relacionadas con el complejo entramado normativo para otorgar el registro y otras, con el desencuentro y la actitud del funcionario público poco empática con las víctimas. Para doña Luz, que me habla mientras hace un sancocho de gallina en una paila hirviendo y el humo que sube serpenteando le hace llorar los ojos:

*Cualquier reparación y monto de dinero no me va a devolver a mis hijos. A mí los paramilitares me mataron a mis dos hijos, resulta que yo fui a la Unidad de Víctimas hice todos los trámites, me incluyeron en un registro y después de un tiempo a mí me repararon uno, me dieron una plata que supuestamente una*

*indemnización, como si mi hijo fuera una mercancía y tuviera un precio. Ahora el problema es que el segundo hijo no me lo han querido reparar, él fue asesinado cuando apenas iba a cumplir sus 18 años y estaba haciendo los trámites para sacar la cédula, pero no alcanzo a reclamarla y me dicen que no lo pueden reparar hasta que no lleve la cédula que es con el documento que él aparece registrado, pero ya he ido a varias entidades buscando ese documento y nadie me da razón, entonces ¿si no encuentra la cédula no me lo van a reparar jamás? (Lideresa Consejo Comunitario de Salquí, 2022)*

Finalmente, unos pocos que fueron víctimas de las Farc, le apuestan a conocer la verdad y aspiran a un reconocimiento del hecho por parte de esta guerrilla en el marco del proceso de la JEP. A Martha, en 1986 las Farc le asesinó a sus dos hermanos en la comunidad de Macondo en Riosucio - Chocó, para ella la Jurisdicción de Paz:

*“Es quizás la única oportunidad que tenga para saber por qué los mataron, por mucho tiempo había dejado esto en silencio, no me había atrevido a hablar y buscar información sobre el hecho, pero ahora que sé que los de las Farc están hablando quiero conocer por parte de ellos las razones y los motivos para haber asesinado a mis dos hermanos. Nunca supimos verdaderamente que fue lo que pasó. Ellos eran dos hombres líderes de la comunidad que ayudaron a construir las escuelas para los niños de Cuchillo Negro y Blanquicet. Quiero preguntarle a las Farc por qué lo hicieron. Pero no es solo el hecho de mis dos hermanos, en 1996 fue asesinado un tío mío por los paramilitares, lo degollaron y lo dejaron tirado en un caño. Supuestamente porque un vecino dijo que él era un colaborador de la guerrilla, que les llevaba información por allá a Jiguamiandó sobre los movimientos que hacían los paramilitares y el Ejército por acá” (Lideresa Consejo Comunitario La Larga y Tumaradó, 2021)*

Más allá de los caminos y prioridades que tomó cada uno, hay una percepción que tienen en común: la transición es ininteligible, difusa y caótica, ya que la promesa de la transición quedó suspendida, no por una ruptura con la violencia, sino más bien por su continuidad histórica. El *telos* del discurso transicional en clave de un punto de inflexión entre el pasado y el futuro, una escisión entre el “antes” y un “después” es un trasegar inconcluso que deja como saldo el quebranto de las expectativas de las víctimas. Siguiendo a Reinhart Koselleck (1993), el “espacio de experiencia” producto del entrelazamiento entre pasado y presente modela un “horizonte de expectativa”, un futuro en el presente, lo que aún no fue pero que se espera que vendrá. La tensión entre experiencia y expectativa rompe la relación lineal propia de la cronología y provoca la aparición de un tiempo cargado de

cualidades que se muestra como esperanza, temor, deseo, voluntad, curiosidad o inquietud. (Baquero Melo & Muller, 2022).

Los dispositivos transicionales trajeron promesas de justicia y reparación, gracias a las cuales recuperarían sus tierras, el mejoramiento de los centros de salud, la construcción de escuelas y lo más importante el cese del conflicto. Sin embargo, ya pasados aproximadamente ocho años desde que se iniciaron los procesos de restitución y reparación aún no hay escuela, no hay centros de salud y tampoco hay tierra. Este horizonte de expectativa se ve frustrado al no encontrar una escisión entre un “antes” y un “después”, sino más bien una perpetuación del conflicto y continuidad de violencias crónicas que se acentúan sobre el conflicto histórico de la posesión, uso y titulación de la tierra, así como sobre una exclusión y discriminación estructural de las comunidades negras; los sigue acompañando el miedo, la incertidumbre y la indignación por tanta promesa incumplida.

Quisiera volver sobre el relato de Martha que devela dos elementos: en primer lugar, el involucramiento de la población civil en la guerra, fenómeno que es bien descrito por Lemaitre (2019) y Kylavas (2006), donde el chismorreo, el murmullo y la intriga labran el destino de disputas vecinales y familiares que buscan saldar las deudas de venganza a través de su colaboración con los actores armados, lo que termina en una guerra entre civiles. Esta experiencia es silenciada por el derecho de forma deliberada al insistir en la inocencia de todas las víctimas.

El segundo elemento, retrata la múltiple victimización que sufrieron las familias del Consejo Comunitario, en muchas de ellas la violencia transversaliza los lazos de parentesco al ver asesinar un familiar por parte de las Farc y posteriormente, la muerte de otro integrante de la familia por los paramilitares y/o la fuerza pública. El resquebrajamiento de los lazos familiares tiene un impacto individual y colectivo que se traduce en la desintegración de la familia que ocupa un lugar preponderante en la identidad afrodescendiente, ya que es ella y sus lazos extensos, lo que mantiene el arraigo de las personas con el territorio. Por tanto, las familias se tornan en un espacio de encuentro donde se teje una red de apoyo mutuo, de expresión del afecto, de cercanía y reconocimiento familiar y comunitario.

Allí la confusión aflora cuando los hechos se segmentan inscribiéndose en universos legales distintos, con rituales, procedimientos y normas diferentes y la víctima lidiando con

su duelo, le es difícil comprender esta madeja transicional: en el caso de Martha el hecho de su tío es codificado y absorbido bajo los preceptos de la ley de Justicia y Paz, mientras que a su turno el suceso de sus hermanos es conocido por la JEP. Por lo tanto, cuando un dispositivo transicional captura un hecho define la condición oficial de víctima legitimando una relación entre el daño, el actor y su temporalidad.

Mientras que el estado colombiano procuró una visión e interpretación segmentada del conflicto armado diferenciada por los actores o los hechos victimizantes, lo que se tradujo en la creación de estos dispositivos transicionales, las comunidades en su cotidianidad vivieron un único conflicto, tienen una lectura continua correspondiente a la perspectiva horizontal de la geología de la violencia, comprenden que a su territorio llegó el conflicto y nunca lo abandonó – ni abandona-; continúan bajo expresiones de violencia que les mutilan, en ocasiones, la posibilidad de imaginar un futuro diferente. La segmentación de la transición conlleva un efecto de saturación: donde en un mismo espacio geográfico hay múltiples dispositivos transicionales implementándose simultáneamente creando una amalgama caótica, llegando a un punto máximo que no resiste la implantación de un dispositivo más.

La saturación no solo es efecto del traslape entre diversos dispositivos de transición, la excesiva intervención de agencias del Estado, creadas para implementar la política pública de paz en Colombia, acapara la agenda de los líderes y lideresas del consejo comunitario. Su cotidianidad ahora transcurre entre reuniones de socialización, talleres y visitas de los funcionarios al territorio. Como dice Doña Sandra, presidenta del consejo menor de la comunidad de los Coquitos: “mis hijas ahora me dicen que parezco un carro viejo, me la paso de taller en taller, cada ocho días en Apartadó”. A esto se suma las actividades de acompañamiento que hacen a las comunidades organizaciones de la sociedad civil y ONG’S financiadas por agencias de cooperación internacional, donde el interés de sus agendas está marcado por el rumbo global de la construcción de una paz liberal, implementando proyectos de gobernanza que «buscan incorporar los estados en transición hacia una democracia de mercado, que se propone el control del territorio y a la población, y se aporte orden y estabilidad» (Ruiz-Giménez Arrieta, 2012, pág. 25).

*Disociación.*

La funcionalidad de los dispositivos transicionales sobre el territorio observa un proceso de disociación entre la aplicación de la ley y la apropiación por parte de las comunidades, que en un contexto particular procuran reconstruir los significados a la vida en general, fracturados por la violencia. Pasar al tablero a la justicia transicional implica, entonces, analizar estos procesos sociales e históricos donde modelos globales de gobernabilidad son implantados localmente. En el marco de las transiciones se le asigna un rol preponderante al derecho como el *medio* en el que se estructuran las variadas respuestas institucionales para lidiar con los crímenes y atrocidades del pasado (Rincon Covelli, 2014). El proceso de disociación desenmascara el rol de la ley y el derecho en la producción del discurso transicional como única fuente de autoridad legítima capaz de producir acuerdos concretos y arreglos institucionales sobre lo imaginado y posible de ese futuro, donde el derecho se asimila a lo que los antropólogos denominan como un *maná*, del cual emana un poder oculto y sobrenatural. Una lectura crítica del discurso transicional apunta hacia la desacralización del derecho y sus impactos en la vida cotidiana de las comunidades.

El derecho llega a un umbral en donde no le es posible capturar determinadas situaciones, es limitado ante su pretensión de universalidad quedándose anquilosado en el pasado y se actualiza mediante la aplicación de la norma y juzgamiento del victimario. En este sentido, el derecho juzga aquello que permite juzgar, lo que autoriza el juicio. Sin embargo, oblicuamente y bajo su necesidad de actualización, osadamente mira también hacia el futuro con cierta miopía procurando regular un tiempo prospectivo que es contingente y fluctúa de acuerdo a las realidades de las comunidades. La ley en lo transicional no funciona como un mecanismo anticipativo, por el contrario, es un mecanismo de rememoración desde donde se enuncian categorías jurídicas para el juicio del mal.

La matriz de la transición encasilla los diferentes actores que en la esfera global y doméstica como los formuladores de política pública, donantes, organismos multilaterales y la academia ensamblan y fabrican los conceptos de la transición, determinando su alcance generalmente, mediante estándares internacionales que definen el contorno de los derechos a la verdad, justicia, reparación y garantías de no repetición. La construcción de estas tecnologías transicionales se establece esencialmente sobre un saber técnico, profesionalizado y jerarquizado que «se caracteriza por la prevalencia de un lenguaje y

acceso a recursos jurídicos agenciado por un cúmulo reducido de actores —como los abogados, jueces expertos—, que parecen ser los únicos que tienen acceso a este campo» (Bourdieu, 2000, pág. 160). Se trata de un campo de un conocimiento especializado y altamente institucionalizado estructurado a partir de un derecho hegemónico, las narrativas jurídicas se tornan complejas a aquellos que no pertenecen al escenario jurídico —como las víctimas y personas del común— por el excesivo tecnicismo, construyendo una serie de barreras que frustran, en muchas ocasiones, el acceso a la justicia.

*Experimente esto en la representación judicial de Cocolatu en el marco del caso 004 de la JEP, en mi corta experiencia profesional me había dedicado a investigar fenómenos sociales asociados a las transiciones en Colombia, pero al iniciar esta labor de representación judicial, me interpelaba cómo estos escenarios eran atravesados por el formalismo y los rituales jurídicos. En ocasiones me preguntaba si las víctimas no son las que deberían estar sentadas acá frente al victimario, ¿quizás eso podría ser más reparador? Mi papel era como una especie de interfaz entre las víctimas y los victimarios, yo era el que debía preguntarles en nombre de ellas qué había pasado con su ser querido, es decir, este diálogo tendría que ser mediado por un profesional del derecho, que es el único que tiene la acreditación o “capacidad” para ocupar un lugar en el escenario judicial. En ocasiones me abrumaba la frustración que asomaba por no poder esclarecer un hecho de una víctima que me había solicitado insistentemente preguntar por su familiar. Era una sensación de impotencia que me albergaba, después solo pensaba en cómo decirle a la señora que no me habían dado una sola respuesta, qué no sabían nada o que las Farc quizás no habían sido. (Notas de campo, 2021)*

La irrupción intempestiva del derecho en la vida cotidiana de las víctimas aparece como la única fórmula capaz de sepultar la venganza y gestionar el dolor, apelando como menciona Lemaitre (2019) a su capacidad de diseccionar y extirpar el hecho de la vida cotidiana, dejando de lado lo que sucede antes y después. Una vez practicada esta cirugía, el derecho por medio de un acto mágico, absorbe y nomina estas realidades, otorgándole un nombre y un procedimiento específico en el marco de lo jurídico (Derrida, 2008).

Mientras caminaba con Adela, lideresa de la comunidad de Coco Arenal, quizás una de las más antiguas de Cocomacusal, me narró cómo sus dos hermanos que fueron los primeros líderes sociales de la zona contribuyendo a su desarrollo con la construcción de la

escuela y del centro médico, pero fueron asesinados en 1986 por el Frente V de las Farc. El homicidio de los dos hombres causó un profundo daño en la comunidad desplazando a una docena de familias hacia Chigorodó y Carepa.

*Mis hermanos fueron asesinados vilmente, los sacaron de sus ranchos en las fincas que tenían. Esa mañana ensillaban sus mulas para bajar alguna madera del cerro. Llegaron cinco hombres que se identificaron como milicianos del frente V de las Farc, los llevaron al puente que conduce de Macondo a Blanquiceth, primero asesinaron a Marcos y después a Manuel. Con la muerte de ellos se llevaron una parte de mi vida, pero no solo de mi vida personal, sino una parte de la vida colectiva, de las comunidades que ellos mismos ayudaron a construir. Pero ahora es solo un hecho más de esa enorme lista de muertos que hay en el consejo comunitario, una lista donde todos los muertos se registran, independientemente si fueron asesinados por las Farc o los paramilitares. (Lideresa Consejo Comunitario La Larga y Tumaradó, 2021).*

En el relato de Adela el derecho cumple una función nominal donde el hecho es identificado e incorporado dentro de una de sus categorías, despojándolo del síntoma traumático de lo que implica perder a un ser querido y los efectos psicoemocionales, del truncamiento de los proyectos de vida, el resquebrajamiento de las relaciones interpersonales y la erosión del tejido comunitario. En últimas, para el derecho no existe un antes y un después, la obliteración de estos dos movimientos en el tiempo obtura la posibilidad de observar los procesos de duelo, sanación, reconstrucción de horizontes de vida y su carácter emocional.

El discurso transicional impregna la vida cotidiana de las comunidades juridificando las demandas y reivindicaciones de las víctimas, donde muchas de ellas, desde sus arengas y luchas por sus derechos, apropiaron estos conceptos desde los cánones jurídicos, especialmente desde la definición impuesta por las leyes transicionales, los instrumentos internacionales y las agencias gubernamentales encargadas de implementar la política de la transición. La noción de víctima y la constelación de hechos victimizantes que la acompañan, definen el itinerario de la justicia transicional la cual no ofrece la misma importancia a todo el universo de víctimas, generando una jerarquización entre ellas, priorizando unos hechos sobre otros, lo que produce a su vez unas relaciones de poder que se disputan en la arena política y social entre diferentes hechos victimizantes que son abanderados por colectivos de diversa índole, con la intención de mostrar una mayor visibilidad mediática con repercusiones

directas respecto del ritmo con el que la justicia resuelve el caso (Salazar Gallego & García Romero, 2020).

La categoría de víctima es relativamente reciente en Colombia. Fue la ley 1448 en el año 2011 que reconoció las comunidades étnicas como víctimas del conflicto armado, definiendo lineamientos del enfoque étnico diferencial para víctimas de las comunidades indígenas, negras, raizales y palanqueras y gitanas de Colombia, en cuanto a sus procesos de reparación. En el caso de las comunidades negras, el Decreto 4635/11 las define como víctimas individuales o colectivas “que hayan sufrido un daño a partir del 1° de enero de 1985, como consecuencia de infracciones al Derecho Internacional Humanitario o de violaciones graves y manifiestas a las Normas Internacionales de Derechos Humanos”. La ley instituyó una definición de víctima, atribuyendo mágicamente quien puede o no serlo, por medio de una configuración de hechos victimizantes y una temporalidad. En últimas, es el Estado quien otorga la condición de víctima.

La ley al funcionar como un mecanismo topográfico de inclusión/exclusión, deja por fuera las victimizaciones estructurales de los pueblos afrodescendientes que han sufrido un *continuum* de violencia, donde se entrelazan la opresión y discriminación ejercida desde la época colonial con la impuesta actualmente por los actores armados que se disputan el territorio: se trata de un continuo pluralizado de dolores superpuestos, históricos y sistemáticos (Villa & Houghton, 2004). Las reparaciones de las injusticias históricas que reivindican los pueblos afrodescendientes necesariamente deben resarcir y compensar la deuda histórica que tiene el Estado colombiano por el racismo estructural con las comunidades afrodescendientes (Rodríguez Garavito & Lam, 2011; Castillejo Cuellar, 2014). Un fragmento de una entrevista que realicé a un líder afrodescendiente del bajo Atrato explica lo anterior:

*Las comunidades negras continuamos siendo discriminadas, mejor dicho, no lo hemos dejado de ser desde la época colonial cuando nos traían como esclavos de la otra parte del charco, desde ese momento hemos sido discriminados. El Estado nos ha dejado a un lado, permanecemos en un olvido absoluto, ninguneados, no tenemos acceso a una educación digna, a un empleo, a una alimentación básica y ni hablar de servicios públicos, no tenemos agua potable y en ocasiones tampoco servicio de energía. Esa discriminación histórica del Estado ¿Quién la va a reparar, la justicia transicional? Y como si fuera poco ahora los actores armados consideran que nuestros territorios son una*

*mercancía que se puede explotar y convertirse en dinero y para la violencia -en contubernio con el Estado- es la estrategia para arrasar con las personas que allí habitan y que representan un obstáculo para la materialización de estos intereses económicos.*(Líder Bajo Atrato, 2022)

Me llamó la atención en el relato su apelación al concepto de los *ninguneados* acuñado por Eduardo Galeano en 1940 en el poema titulado *Los Nadies*, se refiere a ellos como «*aquellos que no son aunque sean, que no hablan idiomas, sino dialectos*». El poema devela las barreras, los prejuicios, las actitudes negativas y la exclusión por parte de la sociedad, de determinadas personas que son distintas a ellas. Esta mirada excluyente supone una barrera importante para lograr la inclusión plena de todas las personas en la sociedad. Es justo allí donde la justicia transicional guarda un silencio profundo, sus marcos temporales son miopes a las lógicas coloniales que limitan el ejercicio de los derechos étnicos y territoriales, en la deuda histórica del Estado con los pueblos afrodescendientes que continúan en condiciones de vida precarias, inclusive donde sus territorios son escenarios de violencia y expoliación de sus recursos naturales.

Esta misma situación se inscribe en la realidad de las mujeres afrodescendientes, donde el proceso colonizador de larga duración ha permeado las formas en que las comunidades indígenas y negras organizan su mundo social. El lugar que ocupan las mujeres se ha visto afectado por la imposición de lógicas que promueven la subvaloración de sus conocimientos y saberes ancestrales, sus posiciones políticas y capacidad de agencia en la vida comunitaria, reducidas a las prácticas de cuidado y continuación de la vida, asociadas con frecuencia a los roles socialmente asignados al género femenino de trabajo doméstico, la utilización de sus cuerpos con fines sexuales, la crianza de hijos y el cuidado de los mayores. (Cinep/PPP, 2022). Esto agravado con la interseccionalidad de ser mujer negra, sus cuerpos padecieron las mismas lógicas colonizadoras de los territorios donde los grupos armados sembraron en ellas sus mensajes de terror para que las comunidades abandonaran sus tierras y sus prácticas culturales.

La violencia sexual se convirtió en el arma principal contra las mujeres de las comunidades del bajo Atrato donde estas acciones tuvieron un efecto comunicativo y adoptaron un *carácter expresivo* (CNMH, 2017): las violencias y las víctimas no eran fortuitas, los actores armados buscaban objetivos específicos por disputas territoriales,

control de la zona, amedrentamiento de la población, retaliación contra el bando enemigo, obtención de información o en otros casos, simple ferocidad en la satisfacción sexual de los combatientes. Además, las agresiones contra éstas era una manifestación palmaria del sistema económico, social y político foráneo: desplazar a una mujer implicaba la salida del territorio del grupo familiar, dar muerte a su pareja proveedora ponía a la mujer en la precaria necesidad de entregar las tierras al menor costo posible y facilitar los procesos de despojo; vender niñas o adolescentes afro a las familias de las ciudades capitales como fuerza de trabajo para labores domésticas era un negocio rentable y “apetecido”; secuestrar a las *sabedoras* de las comunidades para que realizaran sus rituales en el interior de los grupos armados y les dieran “protección” en las campañas bélicas, para luego ser asesinadas por el bando contrario que las señalaba como colaboradoras.

Observando la trayectoria de la justicia transicional, ésta ha sido reticente al análisis e investigación de estas violencias diferenciadas al ser un sistema de justicia que reproduce los órdenes patriarcales y heteronormativos, donde la hegemonía de las masculinidades eclipsan estos sucesos y los consideran situaciones aisladas a los conflictos armados, reduciéndolos a los ámbitos privados de las víctimas; se ha cegado al análisis contextual de los objetivos e impactos de las violencias sexuales, así como la existencia de una “política sexual de las guerras”. Sin embargo, de forma paulatina, la justicia transicional ha escuchado las demandas de las víctimas y las organizaciones feministas, llevando a que esta tipología de hechos ingrese en el repertorio de sus investigaciones, al punto que, el Acuerdo de Paz de 2016 es el primero en el mundo en reconocer estas violencias e incorporar el enfoque de género como una categoría transversal a toda su implementación.

El discurso de las víctimas tiende a afincarse cada vez más desde lo legal, se imbrica con su experiencia subjetiva y vital en la lucha por recomponer sus proyectos de vida, apelando a un lenguaje emocional desde donde se enuncian sus historias personales, se narra con detalle acontecimientos, señala agentes del crimen, distingue quién es la víctima y quién es el victimario, y demanda derechos. Allí también se funden elementos de la etnicidad que reafirman su identidad colectivamente adoptada, definiendo una constelación de elementos para senti-pensar el mundo desde donde se sustenta el reclamo de sus derechos a la justicia y la reparación.

Siguiendo a Jimeno (2019) la categoría de víctima es un mediador simbólico entre la experiencia subjetiva y la generalización del concepto en la conciencia social, trascendiendo de la idea establecida sobre pasividad hacia la agencia de su propia participación en un intento por romper las barreras -legales, institucionales, de intereses creados- respecto de su reconocimiento y reparación. Su discurso tiende a afincarse desde los significados de la matriz transicional, en parte debido a un imaginario colectivo de creer que la única vía para exigir y ser escuchadas son las vías legales, como el único camino legítimo para resistir. Para los menos escépticos y más entusiastas, el fetiche en el derecho es una forma de concebirlo como una herramienta o un medio para lograr cambios y generar nuevas lecturas o interpretaciones de la realidad que contribuyan a deconstruir la normalidad de la violencia. (Lemaitre Ripoll, 2009). El derecho como una esperanza no solo de beneficios reales sino de la posibilidad de resignificar identidades, recrear vidas y dar significado a diversas luchas y reivindicaciones.

También es posible reconocer que, desde muchas organizaciones y comunidades en los territorios, a partir de sus experiencias vitales y de sus realidades territoriales, logran recrear nuevos órdenes de sentido que tienen la potencialidad de nombrar y resignificar realidades sociales, desde donde se tejen alternativas que lleven a forjar un futuro con esperanza capaz de reconocer como anormal la cotidianidad violenta. Las relaciones de pasado, presente y futuro son adjudicados —en una red de relaciones— a una serie de contenidos sociales basados no solo en las conceptualizaciones legales que circulan en la aplicación de la ley, sino también, en los recursos narrativos y culturales que las organizaciones de diferente índole pueden tener a la mano (Castillejo Cuéllar, 2017).

Sin embargo, al analizar la implementación de la matriz transicional en los territorios se evidencia la violencia del derecho en el trasplante de estos mecanismos en lo local, en la medida que existe una brecha entre los marcos globales y teóricos que definen el lenguaje hegemónico sobre los derechos a la verdad, justicia, reparación y garantías de no repetición y sus realidades cotidianas (Menke, 2020). En términos benjaminianos sería lo equivalente a la violencia mítica (2018) como fundadora o conservadora de derecho: el derecho se presenta como un mero sistema de cálculo formal que violenta los fenómenos sociales ajustándolos a los parámetros de la dialéctica entre medios y fines. El discurso transicional seduce por los

fines morales y éticamente convenientes, el famoso evangelio global del perdón y la reconciliación (Castillejo Cúellar, 2017) capaz de configurar aparentemente una nueva realidad, pero su contracara no deja de ser violenta.

En efecto, los procesos de paz y la justicia transicional, a despecho del discurso de los ideales de verdad y reparación que ellos pregonan en el mejor de los casos, no son mecanismos para alcanzar un supuesto e imposible anverso armonioso y pacífico del estado de cosas actual. La justicia transicional como un espacio limitado por los marcos legales e institucionales, deja de ser leída como una panacea y el mecanismo por antonomasia que permite tejer escenarios de paz, para ser apenas un elemento que permite ampliar los distintos registros sobre la guerra. No se trata en absoluto, de que el derecho agote el problema.

### *Desnaturalización*

El encuentro entre lo transicional y las comunidades afrodescendientes del bajo Atrato alteró las relaciones sociales y sus referentes simbólicos que se configuran alrededor del territorio. Los consejos comunitarios que decidieron iniciar su tránsito por la ruta de restitución colectiva buscando recuperar sus territorios despojados por empresarios y paramilitares, ahora presencian la estela de conflictos producto de la implementación de esta política, que para muchos funcionarios parecía inmune a las complejidades territoriales y conflictos preexistentes a este dispositivo que ya experimentaban las comunidades, a este fenómeno lo denomino la *pretensión aséptica de la transición*.

El reverso de la ley derivó en efectos inesperados que exacerbaron los conflictos relacionados con la tenencia y ocupación de la tierra y, por consiguiente, una serie de controversias interétnicas entre chilapos, empresarios, indígenas y afrodescendientes. Alfredo Molano explica este fenómeno con bastante elocuencia:

*“Se ve en este capítulo de la historia colombiana una paradójica y bárbara dinámica social: el negro desplaza al indígena, el chilapo desplaza al negro, y por fin, el paisa desplaza al chilapo. Cuando decimos desplaza, decimos expropia, empuja, derrota. La violencia es aquí la herramienta del progreso y el desarrollo, es decir, de la civilización” (Molano Bravo, 2019, pág. 191).*

Problemas de antaño que surgieron con el reconocimiento constitucional y legal de las comunidades negras por la ley 70 de 1993, se entrecruzaron con los procesos emergentes de restitución étnico-territorial de estos consejos comunitarios. El proceso de etnización de las comunidades negras parte de “la formación de un sujeto político en un sentido amplio (un nosotros/ellos) y de unas subjetividades (unas identificaciones), en nombre de la existencia (supuesta o efectiva) de un “grupo étnico” (Restrepo, 2011, pág. 5). Esto aumentó las tensiones con los campesinos y colonos, ya que se crearon marcadores de diferencia que otorgaban derechos sobre la tierra.

En el Bajo Atrato la confluencia de diferentes comunidades se establece como un fenómeno sociocultural, marcado por la coexistencia de distintas culturas y el repliegue de un proceso de “hibridación” entre población negra y mestiza. Situación que responde a la presencia de particulares condiciones migratorias y culturales en la subregión, la cual estuvo determinada por distintos fenómenos de desplazamiento y migración (Mejía Walker, 2010). El Consejo Comunitario de Larga y Tumaradó es un ejemplo de este fenómeno de confluencia cultural, pues parte de los habitantes del territorio colectivo son “chilapos” y contrario a lo que podría pensarse, esta situación no genera mayores conflictos siempre que éstos hubiesen llegado el territorio colectivo antes del proceso de titulación colectiva.

En Cocolatu los conflictos por la tierra se lidian con los chilapos, muchos de ellos habitantes del actual territorio colectivo con títulos privados que el INCORA les otorgó entre 1970 y el año 2000, sobre áreas sobrepuestas en el globo posteriormente titulado colectivamente a Cocolatu en el año 2000. Viven con la zozobra y la continua amenaza que serpentea por los caños y ríos, que el consejo comunitario los va despojar de sus tierras al estar ubicados en un territorio colectivo. Esta amenaza es producto de las visiones disímiles del concepto de territorio: para los campesinos el territorio es de naturaleza individual del cual son dueños, pueden usar y disponer cuando y como bien deseen. Para los afrodescendientes el territorio colectivo, más allá de sus atributos legales de inembargable, inalienable e imprescriptible, es el espacio donde habitan y recrean sus prácticas culturales e identitarias. Un aparte de un discurso del representante legal de Cocolatu en el 2018 en la comunidad de Macando ilustra lo anterior:

*“Hoy nos encontramos en un territorio colectivo, en el territorio hemos identificado 45 comunidades, el proceso del territorio colectivo no solo es de los negros de piel sino de todos nosotros, porque cuando el INCODER visitó el territorio para titular ya estaban las comunidades que están hoy haciendo parte del título colectivo. Todo el mundo sabe que hay personas que tienen un título individual anterior del colectivo, las que tienen ese título su tierra es tuya, no es colectiva, aunque usted pertenezca al Consejo Comunitario. Su propiedad es suya, pero ya el tema del colectivo que es de todos nosotros nos involucra a todos. Hoy nos hallamos en un proceso de restitución de un territorio colectivo que es de todos nosotros, tenemos que defenderlo, para defender lo que nos corresponde”. (Notas de campo, 2019)*

Surge el interrogante ¿cómo acompañar entonces estas dos visiones disímiles de territorio en un mismo espacio? El proceso de restitución es un constante escenario de tensión entre los campesinos y afrodescendientes: mientras que algunos chilapos son considerados como ocupantes de buena fe, pues muchos de ellos llegaron al bajo Atrato hace varias décadas y en el estrecho contacto con las comunidades negras, se apropiaron de una buena parte de sus prácticas tradicionales, incluso establecieron lazos de parentesco con miembros de estas, identificándose como afro; hay otros que no se reconocen como parte de Cocolatu, formado organizaciones políticas paralelas, como las Juntas de Acción Comunal (JAC). Estos conflictos interétnicos e intraétnicos coexisten mientras los dispositivos transicionales avanzan.

La agudización de conflictos preexistentes no fue solo con los campesinos, los empresarios enconados contradictores del proceso de restitución de tierras urdieron macabros planes macrocriminales en contubernio con los paramilitares, que bajo amenazas, asesinatos y hostigamientos desplazaron y despojaron a los campesinos, quienes hoy buscan retornar sin acompañamiento del Estado a sus tierras, pero encuentran una gran resistencia tanto en el campo jurídico y político como en la cotidianidad territorial, donde empresarios, administradores de fincas y actores armados defienden con violencia los proyectos agroindustriales y las ocupaciones conseguidas con la dramática violación de los derechos de la comunidad de Cocolatu.

Como si no bastara con los conflictos anteriores, se añadió un actor más con la firma del acuerdo de paz y el proceso de dejación de armas de las Farc, los cuales se agruparon en el Espacio Territorial de Capacitación y Reincorporación (ETCR) de Brisas-Caracolí ubicado en

el Consejo Comunitario de Pedeguita y Mancilla y de Curvaradó, los dos territorios colectivos circunvecinos de Cocolatu. La instalación de este ETCR por parte del Estado es un desconocimiento a los derechos étnico territoriales de las comunidades que están allí, lo cual pone en tela de juicio la legalidad de los predios donde se ubica este espacio. Inclusive ambos territorios se encuentran en procesos de restitución de tierra, aguardando que en algún momento puedan hacer un uso y goce efectivo del territorio. Esta situación ha llevado a que se comiencen acercamientos entre las autoridades étnicas de Cocolatu y los excombatientes de las Farc para acceder a tierra colectiva y desarrollar sus proyectos productivos, escenario que pasa por un profundo diálogo y concertación entre los dos actores.

Otra es la historia que vive el Consejo Comunitario de la cuenca del río Salaquí (Cocomacusal), vecino de Cocolatu, ubicado a la margen izquierda del caudaloso río Atrato. Allí las comunidades indígenas de Unión Embera Katio (resguardo Salaquí-Pavarando), Alto Yarumal, Barrigonal (resguardo Yarumal y Barranco) y Unión Chamí (resguardo Peña Blanca) de la étnia Embera Chami, compartían sus espacios de vida junto con los habitantes del consejo comunitario y la vida transcurría tranquila al compás de la siembra, la pesca, la cosecha, la cacería y las diversas formas de familiaridad y comunidad propiciadas por el tráfico en el río. Sin embargo, los conflictos interétnicos se produjeron con la interacción de distintos dispositivos transicionales en los espacios comunitarios y unos de los elementos más significativos en el desarrollo de estos son las disputas por el control territorial y la explotación de los recursos naturales (Marie Rosas, 2013).

En Cocomacusal este tipo de controversia responde, por una parte, a desacuerdos sobre la asignación territorial y la titulación y por otra, a las disputas que surgen en torno a la ocupación ancestral y a la explotación de los recursos naturales y al uso del suelo. Por ejemplo, la comunidad Unión Chamí, perteneciente a la étnica Embera Chamí, ocupa parte del territorio que ancestralmente era del consejo comunitario, donde se evidencian desacuerdos respecto a la explotación maderera, una de las actividades económicas que ambos grupos étnicos comparten, situación que genera afectaciones territoriales, ancestrales y de subsistencia.

Las tensiones históricas entre afrodescendientes, campesinos, indígenas y empresarios no son solo por las visiones disímiles sobre las concepciones del territorio o por los evidentes procesos de acaparamiento de la tierra productiva en manos de poderosos agentes económicos,

también está signado por las aspiraciones, necesidades y derechos reconocidos por el Estado para los diferentes agentes étnicos y culturales (Duarte, 2015). Derechos que ahora pasan por la asignación y reconocimiento que realiza la justicia transicional a través de la restitución de los territorios, lo que produce en la misma funcionalidad del discurso transicional la exacerbación de conflictos ya preexistentes. La mirada sobre los territorios desvirtúa la pretensión escéptica de la transición, la cual colisiona con las realidades territoriales obligando a revisar sus profundos impactos al momento de su implementación; esta pretensión es la fórmula del discurso legal que aspira a insertar el derecho en los fenómenos sociales, sin que el segundo afecte el primero. Por más que la ley 1448 y sus decretos étnicos establecieron tipologías jurídicas para definir y gestionar los conflictos interétnicos, no fueron el remedio para apaciguar las resonancias de los conflictos que ya se cocinaban como consecuencia de la implementación de este dispositivo transicional.

### **CAPÍTULO 3. EL FUTURO.**

*A finales de noviembre (2019) en Bogotá acompañé al consejo comunitario de la Larga y Tumaradó (Cocolatu) a una reunión convocada por la Unidad de Restitución de Tierras (URT) con el fin de conocer y socializar el estado actual del proceso de restitución étnica que cursa su etapa judicial en un despacho judicial en la ciudad de Quibdó. La reunión eminentemente era de naturaleza técnica y jurídica: los funcionarios de la URT, la mayoría de ellos abogados, explicarían de acuerdo con la ley el desarrollo del proceso de restitución. La exposición me trasladó a un escenario kafkiano: laberíntico, un camino lleno de meandros con múltiples salidas y entradas, lóbrego y con vericuetos que hacía incomprendible la narrativa por parte de los funcionarios. En el escenario fueron pululando los silencios intermitentes, silencios que expresan lo ininteligible de la ley, donde en ocasiones los mismos funcionarios se confundían o eran ambiguos respecto de la imbricación de las disposiciones normativas con las realidades territoriales. En medio de los silencios me incorporaba en un rol de intérprete buscando decodificar el lenguaje jurídico que impregnaba toda la reunión, para zanjar la brecha de comunicación entre funcionarios y la comunidad.*

*En los días siguientes a la reunión en Bogotá viajé al consejo comunitario de una comunidad llamada Cuchillo Negro aproximadamente a tres horas de la ciudad de Apartadó (Antioquía), por una vía que escasamente es carretable. En el ambiente cundía un olor a boñiga debido al ganado bufalino que había en la zona. Al llegar allí, bajo un voluminoso árbol de Ceiba Tolúa, se encontraban en un círculo varios líderes del consejo comunitario, los cuales habían sido convocados por una familia con presencia histórica en el territorio para resolver un conflicto sobre unos linderos de unos predios contiguos. Mientras la conversación maduraba se escuchaban rumores entre los asistentes a la reunión que los dueños de las tierras habían acudido primero a las AGC y que éstos sugirieron que el consejo comunitario era la autoridad étnica para dirimir ese tipo de conflictos.*

*El ambiente de la conversación era apacible, mientras que cada uno exponía sus argumentos, Pablo López (representante legal del consejo comunitario) escuchaba atentamente y moderaba el diálogo, en ocasiones los implicados hablaban aireadamente y sus manos revoloteaban en el aire como moscas. Una vez finalizó la disertación de cada uno de los implicados, la junta directiva del consejo desarrolló una labor de mediación para la gestión del conflicto, tal como*

*lo estipula su Reglamento Interno. Al cabo de un par de horas, Pablo recostó una silla en el tronco de la Ceiba Tolúa y se enjugó el sudor de su frente, como en una muestra de autoridad, inició un discurso que se ensamblaba alrededor de la importancia del territorio y el gobierno que ejercían sobre él como autoridad étnica y las dificultades de esto derivadas de la dilatación del proceso de restitución de tierras. Al final de su discurso profirió una especie de veredicto que resolvía el conflicto de los linderos de los predios que se encontraban en conflicto, el cual aparentemente dejó satisfechos a las partes en el conflicto.*

## **Introducción: el encuentro entre lo transicional y lo étnico.**

El antecedente más próximo de la intersección entre lo étnico y lo transicional se encuentra en la ley 1448, en su génesis la ley no contempló a los pueblos étnicos y, gracias al movimiento indígena y afrodescendiente el gobierno puso en marcha un proceso de consulta que arrojó como resultado la expedición de los decretos étnicos (4633, 4634 y 4635 de 2011) y el reconocimiento de la diversificación de los sujetos de dolor, de manera que ya no solo las personas en su individualidad sino los pueblos como unidades integradoras y colectivas aparecieron “adoloridos” (Rodríguez Rivera, 2015). A partir de la relación inescindible entre los sujetos y el territorio que habitan, este último fue reconocido como un cuerpo vivo, sintiente, que fue dañado por la violencia. Esto marco un hito al reconocer que las violencias menguaron las posibilidades de autogobierno y autonomía de las comunidades étnicas en sus territorios. Adicionalmente, abrió la posibilidad de restituir sus territorios despojados en medio de la violencia, dialogando directamente con sus reivindicaciones históricas de titulación, saneamiento y ampliación de los territorios colectivos.

Sin embargo, a diez años de implementación de la ley muchos de sus territorios continúan estando en manos de terceros, especialmente de empresarios y empresas mineras que continúan con la expansión de la frontera agrícola y la explotación de los recursos naturales. La persistente violencia al interior de las comunidades, evidencia las consecuencias que, directa o indirectamente, se generan en los territorios en donde la deuda histórica de paz no se ha saldado y que, por el contrario, aumentó y cuyo pago continúa siendo la muerte física y espiritual de los pueblos étnicos.

Posteriormente, en el marco del Acuerdo de Paz suscrito entre la guerrilla de las Farc y el Estado Colombiano, gracias al movimiento indígena y afrodescendiente actores fundamentales en la construcción de paz en el país, se incorporó en el cuerpo del acuerdo un capítulo étnico con medidas donde se reconoce el impacto desproporcionado del conflicto, la resistencia de las comunidades como opción de paz y la discriminación histórica que han padecido por parte del Estado. Así como otro conjunto de medidas que irradian el enfoque étnico sobre los demás puntos del acuerdo, especialmente en lo concerniente a la titulación y saneamiento de los territorios colectivos, la participación política, la sustitución de cultivos

de uso ilícito, la implementación del Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y Garantías de no Repetición (SIVJRNR) y las medidas de reparación colectiva.

Sin el ánimo de establecer un balance integral sobre el cumplimiento del capítulo étnico, las expectativas que se generaron tras la firma del Acuerdo de Paz no se han visto satisfechas. De hecho, muy poco de lo acordado ha sido cumplido. De las 80 disposiciones del componente étnico, solo el 13% se ha completado y otro 13% ha tenido un avance intermedio, mientras que el 60% ha tenido un mínimo avance y un 15% no ha iniciado (Kroc, 2021, pág. 6). Los que más preocupan son los temas de Reforma Rural Integral, Participación Política y Víctimas.

Las salvaguardas establecidas en el Capítulo Étnico disponen que el SIVJRNR respetará las funciones jurisdiccionales de los pueblos étnicos y garantizará la consulta previa en el diseño de los mecanismos judiciales y extrajudiciales. Además, establece mecanismos de coordinación y protocolos de relacionamiento entre la Jurisdicción Especial Indígena, las autoridades ancestrales afrocolombianas y la JEP (Braconnier Moreno, 2018). El sistema es una apuesta por el fortalecimiento y articulación con los esquemas propios de justicia de los pueblos y comunidades étnicas, así como por el impulso a la participación activa de organizaciones sociales y colectivos que, desde sus experiencias, han aportado información a estas entidades.

Paulatinamente, el modelo paradigmático de la justicia transicional ha tenido en cuenta las realidades culturales complejas de las comunidades étnicas en el diseño e implementación de los diferentes dispositivos, recogiendo la experiencia basada en sus conceptualizaciones, permitiendo una transmutación de las nociones estandarizadas de la matriz transicional. En este sentido, el presente capítulo es un llamado a la justicia transicional para que su objeto de análisis parta de las realidades locales y lugares desde donde se desarrollan las prácticas de las comunidades, que se confrontan con los marcos y los conceptos de la transición, ya que en su cotidianidad tejen interpretaciones propias sobre la violencia, la justicia, la verdad y el sufrimiento colectivo.

Al reconocer estas particularidades culturales y locales de los pueblos étnicos, garantiza la efectividad de sus intervenciones y respeta dichos pueblos conforme a los propios estándares internacionales de derechos humanos sobre pueblos indígenas (Viane, 2013),

contemplados en el Convenio 169 sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y Tribales de la Organización Internacional del Trabajo (1989) y la Declaración de las Naciones Unidas de los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007).

La llegada de la estatalidad colombiana en las interacciones con los pueblos étnicos plantea algunas consideraciones analíticas frente a la manera en que los mecanismos transicionales pueden encontrar en la perspectiva de lugar, otras formas de fundamentar sus acciones, que basadas en las condiciones, prácticas, sentidos, subjetividades y prioridades locales, llevan a una concepción más diversa de la justicia: reconociendo que los conceptos de la matriz transicional no son monolíticos, sino que son maleables y dinámicos; evidencian las contradicciones y abstracciones de la propuesta transicional; conectan las posibilidades del discurso con las realidades concretas de las comunidades; y puedan interpelar las “verdades” que empiezan a aparecer como inmodificables.

Para lo anterior, apelo a dos elementos conceptuales: la traducción y la resignificación. La traducción parte de los desencuentros entre lo que prescribe el universo normativo, las situaciones burocráticas incorporadas por la ley y las realidades de lo que ésta cataloga como víctimas. En esta falta de comunicación como ámbito que recrea el desencuentro, me ubico en el rol híbrido de etnógrafo y abogado acompañante de las comunidades que reivindican sus derechos al territorio, la verdad, la justicia y la reparación, lo que permite ubicarme en la tarea de *traductor* e intérprete del lenguaje burocrático y transcribirlo a un lenguaje cotidiano.

Sobre la base de la superposición de los distintos universos transicionales implementados por el Estado colombiano se generan nuevos marcos interpretativos derivados de las interacciones y las prácticas cotidianas. Estos marcos interpretativos son co-creados por las comunidades mediante la resignificación del lenguaje hegemónico de la justicia transicional, que ha pretendido ser injertado por parte de agencias de cooperación, actores estatales y ONG'S en la cotidianidad de las comunidades.

### **Las traducciones.**

El encuentro entre lo transicional y lo étnico impacta la cotidianidad de las comunidades, donde los sujetos se ven inmersos en una serie de discursos, prácticas estatales y espacios

producidos y codificados por el Estado. La profusión de agencias del Estado en estos territorios, que en muchas ocasiones llegan compelidas en virtud de una orden judicial, satura la vida cotidiana de sus habitantes que se ven volcados a asistir a todo tipo de talleres, capacitaciones, charlas y audiencias.

Allí la cotidianidad se inscribe en la constante relación con el actor burocrático experto que en ocasiones funge como lazarillo con la víctima, conduciéndola entre los vericuetos y meandros de los trámites que se deben surtir para acceder a los programas del Estado y los formularios ilegibles que deben ser diligenciados. En otras ocasiones, el funcionario frente a la opacidad de la ley se erige como un verdadero constructor de barreras y obstáculos que impiden el acceso de las víctimas a la oferta institucional.

Este fenómeno se basa en los desencuentros entre lo que prescribe el universo normativo, las situaciones burocráticas incorporadas por la ley y las realidades de lo que ésta cataloga como víctimas, muchas de ellas comunidades étnicas ubicadas en zona rurales con altos índices de necesidades básicas insatisfechas. Los desencuentros los describe Franco Gamboa (2016) como las fronteras epistémicas entre quienes piensan y hacen la ley, quien la ejecutan -técnicos y profesionales- y las víctimas. Para la antropóloga brasilera Alcida Rita Ramos, estos desencuentros son estrictamente semánticos, en el sentido de una falta de comunicación cuando no se comparte el mismo significado, sin embargo, son emocionales y conductuales en tanto que los funcionarios al parapetarse bajo la ley, son considerados como personas “neutras” que no pueden dejarse permear por las emociones de las víctimas, reduciendo su nivel de empatía y el entendimiento de los elementos subjetivos del hecho victimizante y del daño; lo que termina reforzando situaciones de subalternidad y frustran la búsqueda de objetivo comunes entre la víctima y el actor burocrático.

Franz Kafka en su cuento titulado *Ante la ley* (2013), la ley aparentemente se encuentra abierta para todos, pero la censura de la ley la encarna un guardián que cuida su entrada fervientemente ante las imprecaciones de un campesino que fallece intentando ingresar a ella. El campesino de Kafka se obsesiona con su guardián y permanece sentado junto a él, hasta antes de su muerte revuelan por su cabeza recuerdos de su vida que se concretan en una pregunta que todavía no le había hecho al guardián. Le indica al guardián que se acerque susurrándole con su voz enfermiza al oído: “todos aspiran a entrar a la ley”,

dice el campesino “¿cómo es que en tantos años nadie más que yo ha solicitado entrar?”. El guardián se acerca y al ver que el hombre está a punto de morir le responde: “Nadie más podía conseguir aquí el permiso, pues esta entrada sólo estaba destinada a ti. Ahora me iré y la cerraré.

La parábola kafkiana expone la potencial brecha existente entre el universo de lo normativo, la burocracia y las necesidades de las víctimas de ser atendidas o tan siquiera escuchadas rogando poder ingresar a la ley. Entonces, ¿alguno puede ayudar a las víctimas? en los entresijos del poder se tejen mecanismos que permiten la capacidad de acción de un intercesor que solucione la papeleta en la relación de las víctimas con la estructura de poder. Es allí donde pretendo poner el foco, salir del ámbito que recrea el desencuentro y, a partir de mi rol híbrido de etnógrafo y acompañante de estas comunidades, describir mi papel de traductor e intérprete del lenguaje burocrático y transcribirlo a un lenguaje cotidiano.

La metáfora de la traducción es ampliamente desarrollada por la teoría antropológica desde Geertz, pasando por Levi Strauss y llegando hasta Talad Asad y James Clifford, sin embargo, no es mi intención retratar las disputas y posiciones teóricas al respecto. Para el propósito del desarrollo del acápite me quedaré con el abordaje antropológico de Geertz, el cual describe la cultura como una superposición de textos escritos en lenguas extrañas, en caracteres borrosos, cuya lectura e interpretación exigen traducción. Esta analogía Geertz la decanta en su texto *Géneros Confusos* (1995): “Concebir las instituciones, costumbres, cambios sociales como fenómenos de algún modo ‘legibles’ supone alterar completamente nuestra percepción hacia modos de pensar bastante más familiares al traductor, al exégeta, o al iconógrafo que al analista de test, al analista de factores o al encuestador” (pág. 45).

El ejercicio de traducción implicó la posibilidad de volver legibles los códigos, los trámites y las practicas institucionales, buscando una traducción de la cultura burocrática hacia un lenguaje mucho más familiar y comprensible, a un lenguaje de lo cotidiano apelando a otras dimensiones del mundo social por medio de metáforas y el universo simbólico de las comunidades, facilita el intercambio y la replicación del saber, que no solo se atomiza en el funcionario público, sino que se disemina por cada una de los individuos que conforman el colectivo. El ámbito de la traducción sucede en los encuentros cotidianos, en las conversaciones y diálogos con las comunidades, en los espacios de interacción con los

funcionarios públicos, mientras participaba en las reuniones simultáneamente iba traduciendo a las comunidades lo que exponían estas personas.

*Del árbol de problemas al árbol de la esperanza.*

El proceso de reparación colectiva es largo, dispendioso y engorroso, tiene como objetivo reparar los daños a las comunidades y a su territorio que sucedieron en el marco del conflicto armado, desde una perspectiva material, política y simbólica, con una gran paradoja de intentar realizar esta labor en medio del recrudecimiento de la violencia en el país y la subregión. El proceso de reparación colectiva se encuentra a cargo de la UARIV y está orientado por una ruta donde se agotan una serie de etapas y trámites que conducen hasta lo que se denomina como la Formulación del Plan Integral de Reparación Colectiva (PIRC), documento que condensa las medidas de reparación que el sujeto colectivo considera son las adecuadas para la reparación del daño.

Acompañé a Cocolatu en este proceso desde sus fases preliminares en el 2019, sus primeras etapas fueron de un constante avance y retroceso, apelando a instrumentos jurídicos (tutelas y derechos de petición) para que el proceso continuara su cauce. Implicó también un importante trabajo en terreno con cada una de las 52 comunidades del consejo comunitario para levantar la información sobre las afectaciones y daños al sujeto colectivo y construir el documento de caracterización del daño. En la última etapa de construcción del PIRC, que implicaron varias jornadas de trabajo en la ciudad de Apartadó (Antioquia) con el comité de reparación colectiva compuesto aproximadamente de veinte personas, es donde la materialidad del Estado cobra su máxima expresión mediante un complejo entramado de instrumentos institucionales comúnmente utilizados por los formuladores de política pública que denominan como “árbol de problemas”, “árbol de objetivos” y “cadena de valor”, que deben ser diligenciados por las mismas comunidades.

Instrumentos y procedimientos en ocasiones ambiguos, no causales y subjetivos llevándolos a la incomprensión por los mismos funcionarios encargados de implementarlos. Situación que reafirma lo expuesto por Das (2004) donde las normas que regulan la acción del Estado no solo resultan ilegibles para la ciudadanía, sino que los funcionarios encargados

de implementarlas tienen problemas para interpretarlas, lo que genera respuestas ambivalentes con relación a sus funciones y el alcance de su actividad frente a determinados objetivos. Un fragmento de mi diario de campo retrata la situación:

*En el marco de nuestro acompañamiento a Cocolatu, asistimos a las jornadas de elaboración del Plan de Reparación Colectiva (PIRC) realizado por la Unidad para las Víctimas (UARIV). Al iniciar la reunión, el funcionario de la entidad explicó las metodologías para diseñar el PIRC; se debía construir lo que se denomina árbol de problemas y árbol de objetivos, herramientas propias para la elaboración de políticas públicas, posteriormente realizar la cadena de valor y el marco lógico. El funcionario enfatizó “estos temas y estas herramientas son de difícil comprensión para el consejo comunitario, no es fácil para ellos mirar causas, problemas y efectos”. Los asistentes a la reunión del consejo cruzaban miradas entre ellos confundidos, murmuraban y ya dispersos se paraban constante: hablaban entre ellos, hacían chistes y miraban sus celulares.*

*Mientras el ejercicio avanzaba, el funcionario volvió hacia el público expresando -es importante tener en cuenta que hay daños que no se pueden reparar, inclusive daños históricos que los registros de la justicia transicional no pueden revisar-. Entonces -¿Qué se puede reparar?- Lo increpó un miembro del consejo. El funcionario respondió rápidamente como obedeciendo a un guion -La UARIV solo puede reparar los daños que fueron caracterizados en el documento del diagnóstico del daño, ese es nuestro marco de referencia, de ahí no nos podemos mover-.*

*El funcionario se movía en dos universos: un universo normativo y prescriptivo donde el límite de su competencia estaba dictado claramente por lo derroteros de la ley; y un universo determinado por la realidad territorial y contextual. Una cosa era el mundo de la unidad (como un mundo burocrático y normativo) y el mundo real, que es la realidad territorial de las comunidades, donde nosotros no podemos resolver la falta de presencia del Estado por décadas. Para tratar de ajustar la brecha entre estos dos universos el funcionario constantemente llamaba la atención sobre ser medidos y trabajar siempre bajo el principio de realidad y no solicitar medidas de reparación que no sean realizables.*

*En la medida que se hacía un parangón entre los daños y las medidas de reparación sugeridas por el consejo, era evidente que el funcionario de la UARIV se tornaba incómodo y molesto, en tanto que lo solicitado por el consejo rebasaba las condiciones fácticas y presupuestales de la entidad. Las comunidades expresaron que se pretendía acomodar lo que narraban a las tipologías que incorporaba la metodología, solo era un ejercicio de diligenciar un formato, donde se tenía una mínima participación en su construcción.*

*Sin embargo, ante la insistencia del consejo de reparar los daños frente al territorio y algunas prácticas tradicionales como rituales, fiestas y lugares sagrados, no tuvo más que acceder a las peticiones de la comunidad. Esto le implicó realizar un ejercicio de adecuar la redacción de la medida de reparación*

*para que fuera codificable según los estándares establecidos por la entidad.  
(Notas de campo, 2021)*

Entre los entresijos del universo burocrático y lo que el funcionario denomina el “mundo real” realicé el ejercicio de la traducción, de tornar legibles los formatos prefabricados y decodificar las tipologías prediseñadas. Estos documentos son elaborados por funcionarios y funcionarias técnicos bajo un lenguaje legal de acuerdo a lo que dispone la ruta de reparación colectiva y los cuales son imprescindibles para que el Estado pueda cifrar dentro de su acción, el acto de reparación.

Allí apelé a un elemento de la naturaleza de la selva chocoana que lastimosamente se encuentra en vía de extensión por la tala y venta de su madera: el árbol de caoba. Estos árboles suelen ubicarse en zonas selváticas y húmedas, son de raíces profundas, de tronco robusto y conformaban gran parte del bosque de galería que había en el territorio. Este elemento de la naturaleza me permitió realizar un parangón con el árbol de problemas: su tronco era el problema, las raíces que se hundían profundo en el suelo eran las causas y sus ramas, que en muchas ocasiones eran el hábitat de monos aulladores, eran los efectos del problema. Con este ejemplo fue posible ir desenmarañando este complejo formato, que de una matriz en Excel mutó a ser un árbol; paulatinamente el árbol se fue tupiendo y de sus ramas frondosas pendían como frutos las propuestas de reparación que esperan algún día florecer.

En ese instante logré alterar estas formas rígidas e incompresibles, por medio de un lenguaje cotidiano y familiar, que se dota de sentido gracias a los ejemplos inscritos en la vida diaria de la comunidad permitiendo una comprensión sobre los trámites y formatos de la acción burocrática, recreando el Estado como un entramado caótico, confuso e inaccesible, que en ocasiones tan siquiera es entendido por el funcionario.

La traducción me implicaba un dilema: el escepticismo que mantenía frente al discurso transicional, especialmente sobre el alcance y limitaciones de las reparaciones y las expectativas de las víctimas frente un posible cambio de sus condiciones de vida. Lidiaba constantemente con el ideal del discurso transformador de las reparaciones, el cual argumentaba que las comunidades no podían ser devueltas al estado anterior del momento que el daño fue cometido, ya que serían retornadas a condiciones más precarias de lo que están

actualmente, por el contrario, debían “transformarse” esas circunstancias que pudieron ser las causas del conflicto, impulsando mejores condiciones de vida para las personas (Uprimny & Saffon, 2008). Estas reparaciones abrían un horizonte de expectativa para las víctimas, que en ocasiones terminaban siendo frustradas por el incumplimiento de las promesas del Estado. Pero también debía ser cauto de no obliterar las esperanzas que implicaba para el colectivo, que después de tantas luchas, desgaste y trabajo, el Plan de Reparación fuera una realidad.

Para Troillot (2001) los efectos y representaciones del Estado van más allá de las instituciones gubernamentales o nacionales, lo que hace necesario enfocar el análisis en los múltiples sitios donde son reconocibles los procesos y las prácticas estatales, es decir, en algo más abierto al estudio por medio de estrategias etnográficas: “si nos enfocamos en los efectos del Estado a través de la experiencia vivida de los sujetos podemos descubrir cuándo y cómo se logran estos efectos, sus condiciones de producción y sus límites” (p. 167). Estas prácticas y herramientas estatales para formular el Plan de Reparación Integral que deben ser diligenciados, requirieron de mi labor como traductor alterando estos esquemas, desagregándolos uno a uno, pieza por pieza, para poder realizar la labor de transcripción que permitiera a las comunidades comprenderlos, pero que fuera lo más fiel posible a la información que exigían los formatos.

En el marco de este proceso los formatos prefabricados son tan complejos e ilegibles, que emerge una zona de intraducibilidad donde es difícil hacer inteligible lo que pretende el Estado. Estas zonas que se encuentran muy a menudo en la acción estatal desubican al funcionario de su libreto y del esquema prediseñado, tiende a ofuscarse e impacientarse y procura bajo cualquier tipo de artimañas volver a inscribirse en el formato. La ilegibilidad hace presencia al momento en que el funcionario soslaya los interrogantes de la comunidad frustrando su posibilidad de comprender mínimamente el proceso en el que se encuentran.

En una entrevista realizada a una exfuncionaria de la UARIV, me explicó que en muchas ocasiones es difícil comprender estas herramientas mediante las cuales el Estado se representa con las víctimas, instrumentos que son una talanquera para que las comunidades puedan solicitar su reparación. La funcionaria tiene razón, al observar las cifras de la Comisión de Seguimiento y Monitoreo a la implementación de la Ley 1448 de 2011 (CSMLV) “van 28 de los 140 sujetos que se esperaba fueran reparados administrativamente al 2021. Es decir que,

solo el 4% de los 768 incluidos en el Registro Único de Víctimas, han finalizado la implementación de todo su Plan Integral de Reparación Colectiva, 511 se encuentra en las fases iniciales de la ruta, y 229 en las fases de formulación e implementación de la misma” (Salazar Gallego J. , 2019, pág. 3).

Aquí se abre otro momento de la traducción, buscar explicar las fallas en la implementación de la política de reparación y las razones del por qué había una demora en el proceso, mientras que como en el cuento de Kafka, los líderes se hacían viejos rogando ingresar a la ley y los actores armados se apoderaban de su territorio. Tuve que hacer comprensibles y legibles vicisitudes como la falta de articulación de instituciones responsables de implementar medidas, el desconocimiento por parte de funcionarios de dichas entidades sobre enfoques étnicos y sus responsabilidades concretas de implementación, dificultad de calcular costos, etc. Quisiera traer a colación un relato que ejemplifica esta situación:

*El proceso de la reparación colectiva es un proceso demorado, lento y que tiene varias etapas, explicándole a la comunidad en qué consistía, pero hay una situación que lo hace todavía más demorado y es la falta de articulación entre las entidades para avanzar en este tema. Yo pretendía seguir de largo explicando el tema, sin mayor profundidad. Sin embargo, a los pocos instantes un miembro de la comunidad levantó su mano y preguntó: ¿Qué es eso de la falta de articulación de entidades, no se supone que todas son el estado y trabajan juntas? Mientras la persona hablaba, tendría que pensar en un ejemplo bajo el que fuera posible explicar esta situación. Para responder su pregunta apelé a un ejemplo de hacer un sancocho de pescado. Se supone que para hacer un sancocho para un convite cada uno de las personas tiene un rol específico, uno corta la madera para el fuego, otro consigue el revuelto, otro prende el fuego, etc. Imagínese que el que tenía que conseguir la leña se le olvidó, mientras que el encargado de conseguir el revuelto lo hizo, el otro consiguió cerdo y no pescado, pero la leña nunca llegó y tampoco aviso que no la había conseguido, por lo tanto, no se pudo hacer el sancocho, el revuelto se dañó y la gente del convite se quedó sin comida. Esto es lo que pasa con las instituciones, que cuando no trabajan coordinadamente y no se hablan entre ellas, no se logra cumplir con el objetivo, para el caso del sancocho tener la sopa hecha, para las entidades lograr la implementación de la reparación. (Notas de Campo, 2022)*

Aquí apelé a una preparación gastronómica típica chocoana, el sancocho de pescado preparado tradicionalmente en esta zona con bocachico y, que generalmente invita a la comunidad a congregarse y a unirse alrededor de un caldo que coge toda su sustancia a cocción lenta, donde su preparación requiere de unos ingredientes y tiempos determinados. Por medio del ejemplo, que por cierto parece banal y anodino, logré traducir la jerga jurídica y burocrática hacia un lenguaje más familiar y legible que evoca prácticas cotidianas permitiendo comprender las diferentes problemáticas que impiden su pronta reparación y evidenciar la importancia de la actuación conjunta de diferentes instituciones, lo cual requiere un trabajo coordinado que les permita actuar paralelamente o en relevos para su cumplimiento y que la institucionalidad pública no está realizando los esfuerzos necesarios para maximizar las posibilidades de alcanzar los objetivos establecidos por la ley.

#### *De la ley al territorio.*

En contraste con el proceso de reparación colectiva donde mi ejercicio de traducción fue tornar legibles los formatos prefabricados y, decodificar las tipologías prediseñadas por parte de la UARIV, en el proceso de restitución de tierras la traducción consistió en orientar a la comunidad por los laberintos y meandros que tiene este complejo procedimiento legal. Bajo el contexto de la arremetida paramilitar, empresarios foráneos se apropiaron de las tierras a través de las compraventas, esto a pesar de que en el año 2000 el consejo comunitario logró la titulación colectiva de 107.064 hectáreas. Es tal la concentración de tierra que lograron los empresarios en esos años, que cerca del 95 % de la tierra productiva del territorio titulado al consejo está en manos de actores económicos (CINEP/PPP, 2019).

Esta situación obligó a las comunidades a recorrer el cuerpo de la ley por cada una de sus etapas, agotar en un primer estadio la etapa administrativa, donde luego de tres años y constantes agresiones a las víctimas, el territorio fuera inscrito en lo que se denomina como el Registro de Tierras Despojadas. Luego se pasó a la etapa judicial: la radicación de la demanda tuvo lugar el primero de diciembre de 2017 en el Juzgado Primero de Restitución de Tierras de Quibdó, Chocó. Ese día, mientras la URT realizaba el trámite judicial, un grupo de líderes y habitantes del consejo comunitario adelantó un plantón en las afueras del juzgado para exigir

agilidad en el proceso, garantías de seguridad para quienes reclaman sus tierras y, la devolución efectiva del territorio colectivo a las comunidades negras y a los campesinos mestizos que fueron despojados de sus predios entre los años 1996 y 2000, en medio de la violencia paramilitar.

A partir de ese momento se empezó a navegar sobre un mar de ritualidades legales y dispositivos jurídicos que determinan el curso del proceso, pero también nos encontraríamos con un juez que debería decidir si devolverles el territorio a las comunidades afrodescendientes de Cocolatu. Hasta el día que escribí este capítulo muchas de las comunidades no habían visto el rostro del juez que llevaba su caso, esa persona de la que tanto hablamos y de una responsabilidad de tremenda envergadura, era un alguien difuso y abstracto, sin rostro, donde la única forma de comunicarse con él era por medio del abogado de la URT que representaba judicialmente al consejo comunitario en el proceso.

La traducción es sobre un cuerpo textual que se expresa en un conjunto de normas que indican una serie de etapas que se deben ir agotando paulatinamente hasta lograr una sentencia judicial, sin embargo, al transitar sobre el universo que prescribe la ley, el proceso se torna lento y enrevesado; cuando se agota una etapa se abre otra como un laberinto conformado por calles y encrucijadas, que es intencionadamente complejo para confundir a quien se adentre en el mismo. En cierta forma, era una especie de lazarillo que acompaña a las víctimas por dentro de este laberinto, en ocasiones avanzábamos a paso lento, después chocábamos, lo que nos hacía retroceder y volver a empezar e intentar ingresar por otro sendero. Hasta donde llegó un momento donde el laberinto no tenía salidas y el proceso se paralizó en una etapa que se denomina jurídicamente como las *notificaciones*: la ley dispone que se debe llegar al domicilio de cada uno de las personas que tienen predios privados al interior del consejo comunitario y conminarlos para asistir al juzgado de restitución de tierras en la ciudad de Quibdó (Chocó) a notificarse del proceso y recibir copia de más de dos mil hojas que conforman el expediente, estas personas son aproximadamente 300, muchos de ellos campesinos que tenían su tierra antes de la titulación colectiva de Cocolatu.

Este callejón sin salida de las notificaciones mantiene el proceso suspendido, pero no solo es su letargo, es la zona de intraducibilidad en la que se encuentra a razón de la dificultad de explicar y dar a comprender a las comunidades, que el proceso no continuó su curso natural

debido a que se tiene que notificar un universo amplio de personas, sino el proceso judicial podría estar “enfermo” y el juez devolver todo lo actuado, retrocediendo lo poco que ha avanzado. Esta zona de intraducibilidad se expone en el siguiente fragmento de mis notas de campo:

*La jornada continuaba en medio de las preguntas por parte de los líderes(as) de las diferentes comunidades aledañas a Villa Eugenia, el calor era sofocante, puesto que el medio día se acercaba. Los asistentes en su mayoría eran campesinos mestizos «chilapos», ya que esta zona del consejo es en donde hay mayor cantidad de títulos individuales. Con los ánimos caldeados, una lideresa de la comunidad de Bella Rosa les preguntó a los funcionarios de la URT: «yo quiero que ustedes, doctores, nos aclaren cómo van nuestros procesos de restitución individual, es que aquí hay personas que estamos por Ley 1448, otros están por la Ley 975, entonces nosotros queremos saber en qué va eso, si ya nuestros casos están en el registro de tierras despojadas o no, en qué etapa va. Por eso es que todos estamos acá, para tener claridad de eso, porque esto parece de no acabar, cada vez nos dicen que esperemos, que tengamos paciencia, pero los años pasan y nada». Uno de los funcionarios contestó: «Este es un proceso muy complejo, tiene muchas aristas al haber títulos individuales en territorio colectivo» (nota de campo, reunión funcionarios URT y líderes comunidades de la zona 2, agosto 8, 2019).*

El laberinto vuelve y se abre al registrarse situaciones donde la URT no concede la inscripción de un predio individual de campesinos que habitan tradicionalmente el territorio en el Registro de Tierras Despojadas (RTDAF), por lo cual muchos campesinos se han quedado sin acceder a la restitución. Entre las causales que esgrime la entidad para la negación del registro se encuentran: no hubo despojo o abandono forzado (la compraventa se dio de manera libre y voluntaria, sin coacción o aprovechamiento), o no se dio en el marco del conflicto armado, falta de relación jurídica con el predio, traslape con figuras territoriales como Consejos Comunitarios o Resguardos Indígenas. Allí la tarea de la traducción se debate entre lo jurídico y lo emocional: entre las causales que invoca la ley para la negación del registro y la angustia, frustración e impotencia de los campesinos empeñados en recuperar lo que una vez fue suyo y de su familia, y ahora una entidad les está negando el derecho de restituirles lo que les pertenece.

Muchos de los habitantes del consejo comunitario que acompañé a entidades estatales creadas en el marco de la justicia transicional observaban con impotencia como su petición

y, de yo esgrimir hasta el cansancio sus derechos, quedaba en suspenso, sometido a un conjunto de disposiciones legales que eran incomprensibles y que en muchas ocasiones reñía con la urgencia y necesidad con la que acudían las víctimas a estas instituciones, es decir, el horizonte de sentido de los funcionarios estatales era antagónico con el de las comunidades: muchos de ellos basan su accionar en un conjunto de procesos y de prácticas que en ocasiones era incomprensible para las víctimas.

En este caso la traducción se teñía de una profunda frustración al no observar avances sustanciales en el proceso, que en ocasiones llevaba a aireadas discusiones con los funcionarios de la URT que acompañaban el proceso. En momentos suscitaba gran interés el caso para la URT por las mismas labores de incidencia que realizábamos, disponiendo directrices al nivel central que priorizaban el caso. Sin embargo, después de un tiempo guardaban prolongados silencios, era una acción intermitente del Estado donde su accionar dependía de la movilización y cabildeo que realizáramos por medios de comunicación nacionales y redes de ONGs a nivel internacional, para visibilizar la inactividad del proceso y las situaciones en el que se encontraban las comunidades por aún no poder acceder a la restitución de su territorio. Aquí el Estado se mimetiza con la operación liberal desarrollista; es el Estado que no está, no quiere estar, pero debe lidiar con la expectativa de la presencia. La paradoja, como lo señala Buchely (2020), es que al mismo tiempo estas presencias cumplen las promesas de existencia mientras disimulan ausencias estructurales, disipan reclamos legales y enredan reivindicaciones políticas.

La estructura legal que había dado vida a este conjunto de funcionarios del Estado y a la política pública de reparación y restitución de tierras, introdujo una serie de tensiones y conflictos por la tierra que más allá de solucionarlos los agudizaba y exacerbaba. Paradójicamente, la estela de conflictos que iba dejando a su paso la implementación de la restitución de tierras eran gestionados a través de los mecanismos propios del consejo comunitario. El retraso en la pretensión de recuperar el territorio por medio de un proceso legal, reafirmaba los mecanismos de gobierno propio del consejo comunitario: mientras que el proceso de restitución permanecía en suspenso eran las autoridades étnicas quienes gestionaban el conflicto al menos mientras se resolvía la situación jurídica de las tierras. En este sentido, existía un divorcio entre lo que el estado disponía normativamente y la práctica;

en el intersticio de estas fronteras difusas emergían prácticas que colonizaban el discurso estatal, haciendo que las comunidades ingresen a los circuitos de los diferentes arreglos institucionales que determinaba la ley.

Al volver a la ciudad después de mi trabajo en territorio, hacía de nuevo un ejercicio de traducción, pero ahora para canalizar la información que observaba en terreno y analizarla a contra luz de lo prescrito en la norma; allí se imbrica el lenguaje técnico (lenguaje jurídico), la narrativa investigativa y el lenguaje cotidiano, para la producción de conocimiento e información, proporcionarle a la comunidad académica y a los medios de comunicación el material lo suficientemente poderoso para producir una noticia y generar presión a la entidad que la llevara a movilizarse.

A pesar de los informes que se publicaban con el análisis socio jurídico respectivo, las notas en periódicos de amplia circulación y las diversas mesas técnicas con la URT, cada vez era más profundo el sentimiento de frustración que me embargaba mientras los caminos del laberinto se agotaban. Mi única estrategia y quizás la más sólida, era continuar fortaleciendo el proceso de base y el autogobierno del consejo comunitario para que, cuando llegara el momento de la restitución, las autoridades étnicas puedan administrar su territorio.

#### *Del verdugo y la sanción al diálogo y reconocimiento.*

A mediados de agosto del 2022 asistí como abogado representante de Cocolatu y Salaquí a una diligencia judicial con pertinencia étnica convocada en Urabá por el despacho relator del caso 04 “situación territorial de Urabá y bajo Atrato”, para realizar un traslado de las versiones voluntarias rendidas por comparecientes de las Farc-ep, Fuerza Pública y terceros civiles. A la diligencia asistieron las autoridades étnicas de los consejos comunitarios ubicados en el bajo Atrato, aproximadamente veinte autoridades que estaban convocadas a la audiencia. Eminentemente, era una diligencia regulada por una serie de ritualidades legales donde hacían presencia funcionarios del despacho y el ministerio público, los cuales socializarían los perfiles biográficos de los comparecientes y los hechos relevantes que se habían hablado en el marco de sus versiones voluntarias.

A medida que la diligencia avanzaba y se exponían los aportes a la verdad realizados por los comparecientes, las autoridades étnicas mostraban airadamente su inconformidad con el escaso aporte realizado por las Farc sobre hechos emblemáticos ocurridos en la región, manifestando su preocupación por el silencio guardado por los excombatientes frente a la violencia en sus territorios. Una funcionaria del despacho replicó a las increpaciones argumentando que eran los consejos comunitarios que tenían la labor de buscar la información, de aportar sus vivencias y sus conocimientos, ya que fueron quienes estuvieron el territorio, con el fin de poder contrastar esta información con los dichos de los comparecientes. Desde mi perspectiva era trasladarle de cierta manera la obligación de investigar de la JEP a los consejos comunitarios, más aún cuando la memoria tiene sus intermitencias y, en muchas ocasiones, bajo el miedo los recuerdos se tornan confusos e inexactos; no se puede compeler a las comunidades a rememorar situaciones que quizás ya no tienen registro en su memoria.

Después de ese momento iniciaba mi labor de traducción, de escuchar largas horas a los comparecientes hablar y retratar las más cruentas escenas de violencia. Eran días completos escuchando estos audios, que generaban en mí todo tipo de emociones, tristeza, vergüenza y rabia del cinismo con el que hablaban algunos comparecientes o, por momentos volvía a florecer en mí la fe por este proceso cuando se esclarecía un hecho y asumían su responsabilidad, sin duda esto era un bálsamo para la familia de la víctima. Al finalizar este ejercicio de escucha debía extraer los apartados de los audios que hacían referencia a hechos del conflicto que eran de especial relevancia para las comunidades étnicas que representábamos, a las cuales debía yo socializarles estos fragmentos de los testimonios de las Farc sobre muerte de líderes, vecinos y miembros de las comunidades.

En la narración realizada por los comparecientes sobre el hecho del desplazamiento de las comunidades del bajo Atrato hacia el corregimiento de Pavarandó ubicado a margen derecho del río Atrato a raíz de la operación Genesis, se relató lo siguiente:

*“en año de 1997 cuando se inició la operación Genesis, el desplazamiento empezó desde la cuenca del cacarica, en cacarica se hace un bombardeo y después llegan los paramilitares, posteriormente se produce el bombardeo en la cuenca del río Salaquí, Truando y Domingodó. Por lo cual las Farc, al ver esta situación, tomaron la decisión en cabeza de Víctor Tirado de ayudar a las comunidades a cruzar al margen derecho del río Atrato desde Chintadó hacia*

*Pavarandó, especialmente comunidades negras que fueron desplazadas en su totalidad. Algunos de la guerrilla venían uniformados y otros no, entonces al momento del desplazamiento se nombraba a unas personas para que acompañara y protegiera a las comunidades, estas unidades se ubicaban aproximadamente a 30 mts de distancia de la población, también se asignaba una comisión que iba primero asegurando el perímetro y la zona”. (JEP. Salas de Justicia. SRVNH. Caso 04. Diligencia de versión voluntaria frente 57-FARC, Apartadó– Antioquia. 03/11/2021).*

Esta narrativa evidenciaba de nuevo una zona de intraducibilidad: ¿tenía la violencia traducción? ¿había otra forma de explicar o de narrar estos sucesos de violencia? Estas escenas retratan la banalidad del mal donde el conflicto armado edificó un contexto de normalización de la violencia, la dignidad humana se relativiza por poderes políticos, económicos y militares y su protección como valor dentro de una democracia, parece ser, cada vez más la excepción que la regla, por lo que no era posible pensar en narrativas que humanizaran el relato.

Narrar la violencia implicaba transmitir una forma en la que veía y experimentaba el mundo y el entorno en el que me encontraba, donde cada uno de los actores en el conflicto reafirmaba un discurso político respecto de lo que se cataloga como violento, victimario y víctima, por lo que la violencia no podía ser despojada de las experiencias vividas por parte de las comunidades. De esta manera, mi rol de abogado me colocaba quizás en la posición “privilegiada” de escuchar las dos versiones de la historia: el de la víctima y del victimario, donde afloraban las subjetividades de cada uno de los actores, no solo desde sus sentimientos y pensamientos internos, también desde su discurso y lenguaje. Escuchar a los exguerrilleros narrar sus largas caminatas extenuantes y pasar por paisajes agrestes, enfrentarse a la selva, a las enfermedades, en medio de todo debía haber alguna dosis de idealismo, de utopía y humanismo.

En el marco de las versiones voluntarias al escuchar el relato biográfico de los exguerrilleros, muchos de ellos ingresaron a las Farc como una estrategia de sobrevivencia ante la persecución y aniquilación por parte de la Fuerza Pública y de grupos paramilitares, de sus familiares, padres, hermanos, tíos, que eran simpatizantes del Partido Comunista (PCCC) o la Unión Patriótica (UP). A diferencia de los relatos dicotómicos de buenos y malos de los cuales hemos padecido en este país, esto me llevaba a comprender los complejos

matices e ideales de justicia que cada uno entretejía con sus experiencias vitales, concuerdo con García Villegas (2020) al expresar el silencio existente sobre la complejidad de las motivaciones para ingresar a las filas, de la turbación social en la que vivieron y del fatal encadenamiento a los odios que los envolvieron.

En el caso del desplazamiento de Pavarandó la narrativa de las Farc se afincaba en el argumento de “colaboración” y “ayuda” a las comunidades para salir de la zona y protegerlas de la arremetida paramilitar y de la Fuerza Pública, mientras que las comunidades esgrimen que las Farc al ver que la Fuerza Pública venía río arriba con los Paramilitares, iniciaron un movimiento de repliegue, para lo cual consideran las comunidades que fueron instrumentalizadas como escudo humano, para cruzar con ellas en las pangas a los miembros de las Farc, y así poder llegar a su zona de retaguardia en la zona de Pavarandó. Para las comunidades bajoatratañas es inconcebible el significado que se le pretende dar por las Farc a este hecho, ya que su experiencia vital, el haber vivido y padecer en carne propia este hecho, reafirma su convicción en que fueron utilizadas por la guerrilla.

*Testimonios entregados a la Comisión por las comunidades afirman que el Frente 57 de las FARC-EP usó a la gente como escudo para poder escapar de los bombardeos poniendo en riesgo la vida de las personas que se desplazaban: a medida que la gente salía los milicianos y combatientes se camuflaban en la población civil. Testimonios recogidos por la Comisión afirman que una vez más las FARC-EP instrumentalizaron a la gente con el objetivo de bloquear la carretera que pasaba por Mutatá sin importar que la población afrodescendiente, indígena y campesina que huía corriera peligro. Entre 1992 y 2005 la violencia paramilitar generó el desplazamiento de 27.253 afrodescendientes, indígenas y mestizos del bajo Atrato (CEV, 2022: 119)*

¿Debía o no tomar una posición? ¿fue una “ayuda” o por el contrario, una instrumentalización? ¿tendría preminencia o razón un testimonio sobre el otro? Como observa Ricoeur (2008) entre el sujeto y la experiencia personal se abren procesos de negación, olvido selectivo, mistificación, autojustificación y los mecanismos que hacen contradictoria la experiencia personal y la comunicación de las experiencias subjetivas.

Era ingenuo de mi parte pretender hacer una lectura escéptica sin teñir mi traducción con juicios éticos, no existía tal transparencia. El relato de la experiencia de violencia y de dolor vivida por las comunidades permitía la comunicación emocional y la solidaridad entre

ellos y yo. Revivir el hecho traumático en las víctimas, abrir la herida que no ha cicatrizado, aflorando su tristeza por la pérdida de un ser querido, volver a narrar fragmento a fragmento la historia y agotar la memoria por algo en vano que quizás no produzca el efecto de un posible reconocimiento del hecho, producía en mí una sensación de imposibilidad y de un profundo desasosiego. Sin embargo, las víctimas que pude escuchar guardaban la esperanza que en alguno momento supieran lo que ocurrió con su ser querido.

La paradoja sobre las expectativas de las víctimas frente al esclarecimiento de sus hechos y la poca información aportada por los comparecientes, generaba que paulatinamente se diluyera su interés en la JEP. Desde esta base, me era más difícil traducir lo que implicaría que muchos de los comparecientes responsables de graves atrocidades en el conflicto no irían a la cárcel, entendiendo la cárcel como una celda con barrotes, mientras la jurisdicción tenía como principio axiológico la justicia restaurativa.

Muchas de las víctimas se debatían entre la venganza, el olvido y el perdón. Las comunidades estaban dispuestas a iniciar este proceso sí los exguerrilleros reconocían responsabilidad sobre las violencias que ocurrieron en su territorio, esto era un requisito *sine qua non*, por esta razón su noción de justicia está profundamente arraigada con el esclarecimiento de lo ocurrido en el conflicto. Donde no basta conocer la verdad de los hechos en que se violaron los derechos de las comunidades bajoatrateñas, sino que también es imperativo la claridad el contexto político e histórico en que dichas violaciones sucedieron.

Para traducir la construcción de la verdad que está realizando la JEP apelé a la práctica tradicional del tejido de las Molas de los pueblos indígenas Gunadule, ubicados en el Darién Chocoano en la frontera con Panamá. De cierta manera, construir la verdad e imponer unas sanciones a unas personas que habían empuñado un arma y causado tanto daño a las comunidades, equivalía a la construcción de una colcha de retazos donde cada uno/a va paulatinamente aportando puntadas a una verdad colectiva; es una verdad que se teje alrededor de una narrativa común que permita incluir a los diferentes actores dentro del proceso. En ocasiones el hilo se soltaba y de nuevo era necesario volver a coser, volver a empezar desde otra perspectiva, reconociendo que era un proceso paulatino que tardaría un tiempo en sanar las heridas para volverse a encontrar cara a cara con una persona que causó daño, pero que en algún momento hizo parte de la comunidad.

Su relación con el verdugo, con el actor que causo el daño era ambivalente, ya que muchos de ellos habían nacido en sus comunidades, se habían criado con sus hijos pero en un momento de la historia el camino se bifurcó y unos compelidos o seducidos por un arma, se vincularon a la guerrilla. En ese momento, se tornó en verdugo, en ejecutor de órdenes para asesinar vecinos y/o familiares por presuntamente ser del bando contrario. A pesar de esto y del agujero que hay en el vínculo con su comunidad, un profundo lazo social lo continúa atando a los lazos familiares, al territorio y a su tierra, donde quizás sus manos contribuyan a sanar las heridas de las víctimas.

Es de cierta manera, buscar desmontar la narrativa que plantea William Ospina (2001) como esas dinámicas que alimentaron en la sociedad colombiana un deseo de venganza precedido de distinciones dicotómicas bueno/malo, villano/héroe, que pretendieron encasillar a cada uno de los actores del conflicto, en una narrativa casi imposible de conciliar con la posición opuesta. Procurar desmontar esta narrativa no era sencillo, implicaba el cambio de patrones culturales en la gestión de los conflictos donde no impere la fuerza del más fuerte y el diálogo se erija como la herramienta racional, como una escuela de igualdad humana, permitiendo una forma horizontal de gestionar los conflictos sin la necesidad de que la oposición al otro conduzca a su supresión para silenciarlo. Por esta razón, una verdad restaurativa es aquella que permite trascender la violencia, aprender de ella, dignificar a las víctimas y crear condiciones que cambien el estigma de los victimarios.

#### *Notas finales sobre el ejercicio de traducción en la transición.*

El ejercicio del traductor oscila entre dos cuerpos textuales: por un lado, en el cuerpo de la ley y la norma, el cual es el lenguaje por antonomasia en que se inscribe el Estado y determina la acción y efectos de la burocracia en la vida cotidiana de las comunidades; por otro lado, el cuerpo cultural que se estructura a partir de diversas dimensiones del mundo social y simbólico que permite la comprensión de las lógicas y las prácticas de las comunidades. Mi rol híbrido o “camaleónico” de etnógrafo y abogado me ubicaba en una bisagra, en ocasiones con el deseo de despojarme de mi estructura epistemológica, pero en otros momentos, era fundamental para comprender los vericuetos de las disposiciones normativas y tener claro el circuito de funcionamiento de ciertas estructuras del Estado.

En este sentido, el ejercicio de interprete me ubicaba como un actor más dentro del campo, ya que en mi rol de abogado e integrante de una Ong sostenía un discurso altamente institucionalizado, codificado y regulado procesualmente bajo las estructuras mentales de los marcos jurídicos y legales. Lo que sin duda, permitía moverme entre los dos cuerpos textuales sobre los cuales hacía la traducción, o mejor, una mediación cultural, entre las brechas y desencuentros semánticos que se abrían entre el universo burocrático y las necesidades localizadas de las comunidades afectadas por el conflicto armado.

El problema de esta situación estriba en las asimetrías de poder y desigualdad que se genera en la interacción con los actores burocráticos, lo cual continúa reforzando las relaciones de subalternidad y construyendo una brecha entre las voluntades e intereses de la víctima y el actor burocrático. Por lo tanto, el Estado imaginado por los sujetos de las comunidades era uno lleno de vericuetos, paquidérmico, inaccesible y tardío (Lemaitre Ripoll, 2019); inclusive un Estado que escucha pero que disipa los reclamos legales y enreda reivindicaciones políticas (Buchely, 2020). En muchos de estos escenarios de reunión e interacción con los actores burocráticos y las comunidades me implicó en ocasiones decodificar el lenguaje estatal de forma que fuera legible para las comunidades, como una forma de interprete entre el lenguaje cotidiano y el lenguaje jurídico de los funcionarios públicos.

La traducción es un acto crítico que permite romper con las lecturas estandarizadas y hegemónicas que reproduce la justicia transicional, remarcando la existencia de una lógica cultural propia con ética para establecer lo justo y lo injusto, la cual es base para medir los agravios externos y fijar principios de autonomía realizables o potenciales. La noción benjaminiana de traducción (2017) implica la recontextualización de un lenguaje ajeno dentro de las experiencias históricas propias de quien es su receptor.

Lo anterior implica resituar en el proceso de traducción categorías claves de la matriz transicional permitiendo que estas “voces no escuchadas” o “narrativas olvidadas” sean de nuevo recordadas, de tal forma que, entre los intersticios del Estado surjan las voces del sujeto subalterno. Las traducciones dan pie a interpretaciones y narraciones diferentes sobre el lugar de las culturas locales destacando la existencia de otros relatos que interpretan fuera de la visión ortodoxa de la justicia transicional.

## **Las resignificaciones.**

A partir de estos desencuentros se producen una serie de relaciones cotidianas que ya no se basan en la interacción con el actor burocrático, por el contrario, son las formas y expresiones como las comunidades conciben su relación con el pasado e imaginan el futuro como una posibilidad. En este sentido, la cotidianidad es el telón de fondo donde se recrean las relaciones sociales, es en el discurrir de las prácticas y actividades, en el encuentro cara a cara con el otro donde se tejen interpretaciones locales sobre la violencia, la justicia, la verdad y el sufrimiento colectivo como factores comprensivos de las fracturas del orden de la vida. Sobre la base de la superposición de los distintos universos transicionales implementados por el Estado colombiano, se generan nuevos marcos interpretativos derivados de las interacciones y las prácticas cotidianas. Estos marcos interpretativos son co-creados por las comunidades a través de la resignificación del lenguaje hegemónico de la justicia transicional, que ha pretendido ser injertado por parte de agencias de cooperación, actores estatales y ONG'S en la cotidianidad de las comunidades. Este proceso lo denomino *resignificaciones*.

La resignificación es una deconstrucción de los conceptos que integran la matriz transicional, es una propuesta para abrirse a otros lenguajes distintos al derecho donde hay registros que, desde las epistemologías legales, no pueden ser dimensionados en su alcance espiritual, natural, cósmico ya que están asociados a otros sistemas de pensamiento o cosmogonías de otras culturas (Castillejo Cúellar, 2020). Por lo tanto, la resignificación es un cambio de coordenadas sobre los discursos institucionales pregonados tanto por el sistema-Estado y los organismos internacionales sobre lo transicional, dibujando un nuevo mapa desde sus experiencias vitales y su entramado cultural que, a su vez, le otorgan un horizonte de sentido a los conceptos de la matriz transicional, despojándolos de tecnicismos jurídicos (Salazar Gallego & García Romero, 2020).

A partir de la codificación de los datos que reposan en el diario de campo, empíricamente construí una conceptualización acerca de cómo las comunidades étnicas

resignifican la transicionalidad en su cotidianidad y crean negociaciones sociales sobre el pasado y el futuro, recurriendo a dimensiones analíticas como las temporalidades, territorialidades y materialidades.

Las materialidades implican comprender el territorio como una multiplicidad de redes que se entretajan entre la naturaleza y los seres vivos: los ríos, la selva, los animales y los antepasados son entidades vivientes que interactúan, anudando elementos humanos y no humanos. Estas materialidades, como lo describe Ingold (2012; 2018) tienen la potencialidad de ser elementos constitutivos de la vida social de las comunidades, por lo tanto, son fundamentales en la historia de los seres humanos. Alrededor de los paisajes y determinados lugares se hilvanan un conjunto de historias, de los ires y venires de diversos seres que los habitan. En este sentido, los pobladores son sujetos que viven con el territorio, están insertos al interior de una compleja red conformada por elementos humanos y no-humanos que se construye a partir de una armonía entre el hombre y el mundo material, es una relación de equilibrio que se basa en el intercambio y las relaciones que se tejen entre las diferentes vidas que hacen parte del territorio.

Las territorialidades son formas de evocar y volver a esos lugares, leer e interpretar el territorio y hacerlos legibles para otros, de tal modo que puedan comprenderlos. En este sentido, al volcar el objeto de estudio en lo local o en perspectiva *desde abajo* se invierte el foco de la justicia transicional, lo que implicó problematizar lo comprendido por “lugar” y por “local”. Lo situado no es necesariamente local. Desde la antropología el lugar continúa siendo una importante fuente de cultura e identidad, desde donde emanan diferentes relaciones sociales, encontrándose y entretendiéndose en su sitio particular. Como remarcó la geógrafa feminista Doreen Massey (2012), cada lugar es un “punto de encuentro” de procesos con escalas y temporalidades diversas. Cada lugar, entonces, adquiere su singularidad por el modo de conexión con el resto de los lugares, de las historias y de las ideas, resaltando en consecuencia la heterogeneidad escalar y temporal de cada lugar. Los lugares son dinámicos y se encuentran en constante producción y redefinición de sus límites, ya que son espacios imaginados al cual se articulan y se integran redes de relaciones e interpretaciones sociales, por lo cual mantienen constantes vasos comunicantes por donde circulan flujos e interconexiones.

El horizonte temporal es la lectura de la evolución diacrónica de realidades incorpóreas que se ubican en la línea de tiempo de hechos irresolutos que trascienden a la realidad, determinando un espacio de experiencia entre el pasado y el futuro. La justicia transicional entra en corto circuito al enfrentarse a la diversidad de horizontes temporales, al hacer frente a fantasmas y presencias que trascienden la realidad, inclusive a la alquimia del mundo mágico de la cultura afrodescendiente. Prácticas que no son legibles por la codificación transicional, abocándola a un reto de interconectar estos registros y epistemologías con la posibilidad de hacer un territorio habitable para las comunidades, es decir, retomar, según Quiceno (2016), la tarea de equilibrar cuerpos y materialidades asociadas a ello (plantas, secretos, muertos y santos) que forma parte de las relaciones y las fuerzas que protegen y preparan a las personas para la vida y la muerte.

*Saldar la deuda: verdad y memoria.*

La verdad emana de las comunidades y sus miembros quienes son los afectados directamente por el conflicto armado, fueron ellos y sus territorios donde se inscribió la violencia, desde allí la verdad reclama conocer con total certeza lo que ocurrió en sus territorios. No es solo la verdad concebida como ámbito de lo individual con los elementos ortodoxos que la ley dispone, donde a menudo se suele apelar a la memoria de las víctimas para determinar el lugar, el tiempo, los autores y las circunstancias en las que se perpetraron las violaciones a los derechos humanos. Es el relato de la verdad colectiva sobre el reconocimiento a las heridas causadas a un cuerpo sintiente como el territorio, que continúan sin cicatrizar aguardando que ella se derrame como un bálsamo para aliviar su dolor. Para las comunidades bajoatrateñas su territorio continúa clamando verdad y exigiendo el reconocimiento de los daños que le fueron causados.

La verdad es el reconocimiento a la fractura del orden simbólico existente entre la comunidad y el monte, que se teje a través de códigos y mensajes donde la naturaleza tiene la capacidad de hablar y ser comprendida por parte del hombre afrodescendiente que habita en ella (Mosquera, 2001). Los recursos naturales, muchos de ellos arrasados, contaminados y depredados por el conflicto y que eran los medios de vida para sus habitantes, erosionaron

la estrecha relación con lo étnico-cultural colocando en vilo la fuente de vida primordial para las comunidades, rompiendo las redes con el territorio como fuente de protección, subsistencia, identidad, libertad, recreación y afecto.

A pesar del desarraigo y la desterritorialización, la verdad continúa siendo el motor para que el territorio corra por las venas, es la narrativa del arraigo desde donde se instituye no solamente en un lugar/espacio sino una relación espiritual y simbólica que se conserva con el tiempo. Este “re-narramiento” de la historia y del conflicto con sus impactos en los territorios negros, debe ser la narrativa propiamente negra que contribuya a la visibilización de la cruenta historia de violencia que se inscribió sobre estas comunidades.

La relación inescindible de la verdad con la memoria colectiva, se plasma a través de los mayores que son la memoria vivía de las comunidades, la cual se encarna en la palabra y en la oralidad. Son los mayores los guardianes de los conocimientos locales, de la naturaleza y su sabiduría escucha los lamentos del territorio por las heridas dejadas por la violencia, sin embargo, la violencia con todo su vigor sepulto a muchos de los mayores, y con ellos, su memoria que es el registro vivo de los sucesos y acontecimientos de muerte, desplazamiento, despojo, y de la expoliación de los recursos de sus territorios, obligándolo a las comunidades negras a transitar de la cultura oral al mundo de la escritura, bajo la imperiosa necesidad de dejar un registro documental que soporte ante los sistemas de justicia transicional estos hechos.

No es la memoria del sujeto o del *yo*, es la memoria del territorio como un espacio social desde donde se recrean las relaciones entre los individuos. Por lo tanto, no es una memoria anquilosada en el pasado, sino que se proyecta hacia el futuro, es la herencia que se recibe de los antepasados, por lo que el deber de memoria no se limita a guardar la huella material, escrituraria u otra de los hechos pasados, sino que cultiva el sentimiento de estar obligados con los ancestros: de cierta manera de pagar la deuda, pero también someter la herencia a inventario.

A pesar de las intermitencias de la memoria, la palabra es la que le otorga vida y sentido a través de los relatos orales que transmiten estas historias y acontecimientos, por lo tanto, las experiencias del conflicto armado y sus daños a las comunidades y al territorio son *contados* por medio de figuras literarias como el cuento, la poesía, las leyendas y los mitos,

y de manera *cantada* a través de coplas, decimas, arrullos y alabaos (Quiceno Toro, Ochoa Sierra, & Villamizar, 2017). Estas formas cotidianas de expresión cultural se constituyen en una estrategia de resistencia de las comunidades ante las violencias que se presentan en el territorio. Entendida así la oralidad, el ritual trasciende a escenarios donde no hay muerte ni muertos sino denuncias o historias de guerra, conforma una red social para su grupo y establecen lazos de solidaridad para enfrentar la incertidumbre de la vida diaria (Pinilla Bahamón, 2018; Riaño-Alcalá & Chaparro Pacheco, 2020). Haciendo de la tradición un proyecto político que une formas de pensar el pasado, como vivir el presente e imaginar el futuro, esta perspectiva de pasado-presente-futuro parte de la reconstrucción de la memoria colectiva, ya no como característica meramente cultural y nostálgica, sino como base para una proyección futura de una vida alternativa en el pacífico colombiano.

La palabra tiene un significado preponderante, y es por medio de ella que circula el conocimiento de generación en generación, otorgándole un valor intrínseco que no depende exclusivamente de quien la pronuncia, es decir, tiene el don de revestir de autoridad a quien la confiere o la otorga. La memoria se teje en colectivo por medio de la palabra, allí se construyen eslabones mnemónicos que reconstruyen el hecho de manera comprensible y aceptable a los ojos de los demás, la memoria articulada en la oralidad es el resultado de un complejo proceso de rememoración de hechos y sentimientos en una visión particular que se vuelve hecho común en la colectividad.

En relación con lo anterior, la oralidad no es un elemento estático sino dinámico, fluido y móvil que se actualiza, ya que se reinterpreta cada vez que alguien cuenta algo a otro. La fácil reproducción y recepción de los relatos hace que todo oyente -futuro emisor- participe en su construcción y, en consecuencia, en la actualización de los cantos, cuentos, historias, chistes, alabaos y arrullos (Losonczy, 1999; Hoffman, 2002). En este sentido, la tradición oral afrocolombiana no es solo un medio comunicativo que determina espacios de encuentro tejiendo redes de apoyo mutuo, de expresión del afecto, de cercanía y reconocimiento familiar y comunitario, sino que también resulta ser un recurso esencial para la reconstrucción de la memoria colectiva y para resistir a condiciones espaciotemporales hostiles y desfavorables, tales como las que se crean con el desarrollo del conflicto armado en la subregión del Bajo Atrato. No se trata de anclar la memoria en el espacio y tiempo

como un hecho comprobable en algún recuerdo objetivo, sino de una que construye con lo que se cuenta y recuerda, pero también por los vacíos, olvidos, y silencios colectivos (Oslender, 2005; Friedmann, 2007).

La palabra tiene el potencial de rememorar espacios, sensaciones, afectos, sentimientos, olores y situaciones, donde el espacio corporal está vinculado de modo inmediato al entorno, es pues el patrimonio de la comunidad: son las heridas del territorio alojadas en la memoria y se expresan en la palabra, que aún esta empeñada en convertirse en un cuerpo escritural. En este sentido, las expresiones culturales de los alabaos, los arrullos y la poesía son elementos de la materialidad de la memoria, para Riaño-alcalá y Chaparro (2020) los alabaos son una memoria sonora que se inspira y se construye a partir de las materialidades y las relaciones entre los seres que la rodean, la contextualizan y le dan vida. Estas expresiones buscan conectar el pasado con el presente, se tornan en portavoces humanos en la medida en que son dotados de la vida social funcionando como repositorios vivos del pasado a través del desarrollo de la relación humano-material que trae el pasado de forma sensorial, emotiva y vívida a quien recuerda. (Turnbull, 2002; Quiceno Toro, Ochoa Sierra, & Villamizar, 2017; Aroni, 2015).

Otro elemento sobre el que hacen hincapié las comunidades bajoatrateñas es la memoria como herramienta disruptiva que tiene la capacidad de romper con la memoria oficial o ciertas visiones privilegiadas del pasado que pretenden invisibilizar la realidad que han enfrentado estas comunidades. A partir de la palabra y el diálogo se van esculpiendo estos significados, que a su vez interpelan los discursos hegemónicos, lo cual es muy dicente al concebir la verdad como una forma de romper la memoria oficial e incluir elementos de una especie de “contra memoria”, que apela a la deuda histórica del Estado colombiano respecto del racismo estructural que viven las comunidades negras, que se continúa agenciando desde un modelo colonial y racial en su relación con las comunidades étnicas, basado en imaginarios instalados en los procesos de la invasión, la colonización europea y la trata esclavista (CEV, 2022); lo que se acentuó en el conflicto armado como discurso justificativo para las violencias y la expoliación de sus recursos naturales.

Allí la verdad se entrelaza con la memoria para saldar la deuda que se tiene con los ancestros, desde donde se cuestiona y se establecen críticas a la colonización, discriminación,

a los modelos de desarrollo impuestos por el Estado y a la violencia que habita en sus territorios. Es una memoria dolorosa que nombra y ubica en el tiempo y el espacio las desiguales relaciones entre el pacífico y el centro del país. En opinión de Vanin (2017) la memoria y la tradición oral fueron las herramientas que permitieron ejercer la venganza simbólica contra la dominación que significó la imposición de una religión, la esclavitud, la explotación y la deshumanización.

*El pájaro guaco dejó de cantar: muerte y sanación.*

*“Buen viaje, buen viaje  
Tu padrino te ha de dar  
Buen viaje  
Allá arriba de esa loma  
Canta y silba un canagui  
Y en silbido dice  
¡ay niñito te perdí!”  
Cantadora de Bojayá.*

Para los bajoatrateños la vida y la muerte no son tiempos distintos limitados por un “antes y un “después”, se trata más bien de una continuidad histórica entre los ancestros, las generaciones presentes y futuras, donde cada una hereda saberes y usos según categorías de género y roles dentro de la comunidad. Estas prácticas rituales contribuyen a mantener la sacralidad del monte, donde habitan flora y fauna, además, espíritus buenos y malos. Por esta razón, el ritual funerario representa un vínculo entre la comunidad, la vida y la muerte; sus cantos y alabaos son parte del arraigo y una expresión de comunicación para honrar a los difuntos que cumplen funciones de protección para con los vivos.

Sin embargo, el conflicto armado impidió desarrollar los rituales de tránsito/paso de la vida a la muerte: las almas de los muertos deambulan en el mundo terrenal. Ante las intempestivas muertes, el *pájaro guaco* no llegó, no cantó, no pudo avisar para recorrer y recoger los pasos, para ponerse en paz con la vida. No hubo posibilidad de velar a los muertos como era, no se cantaron los *alabaos* y *gualís* tradicionales del ritual mortuorio, no se permitió el tiempo necesario para la despedida. (Bello, 2005; Arocha & Botero, 2013). Las

escenas de violencia cruenta que generaron la pérdida de vidas humanas y el exilio de la población fracturaron los mundos sociales y sagrados de los bajoatrateños, afectando sus entornos cotidianos y la relación con sus ancestros.

Una mala muerte es aquella que sucede de forma violenta y en la que no se realizan los rituales de duelo y entierro. Las novenas son rituales característicos del litoral pacífico, donde familiares y amigos acompañan al espíritu del difunto, en una reunión de nueve días a ritmo de cartas, dominó y alabaos, periodo liminal en el que se prepara para dejar el mundo de los vivos (Losonczy, 2006); estos no fueron llevados a cabo y las almas de los muertos divagan en los lugares donde fallecieron y perviven como presencias fantasmagóricas. Doña Tarcilia, cantaora del Consejo Comunitario de Salaquí, contó la importancia de estos rituales para las comunidades bajoatrateñas:

*En el Chocó somos nosotras las que despedimos las almas. Nuestros cantos, que suenan a oraciones y plegarias, dan el último adiós a los que parten de este mundo. Los gualíes son cantos para acompañar a los niños que fallecen. Dice la tradición que cuando un niño muere los ángeles lo reciben en el cielo libre de todo pecado. Su partida es una ceremonia alegre, por eso entonan cantos donde suenan romances, bailes, arrullos, rondas, rimas para ayudarlo a despedirse de este mundo material.*

*Los alabaos son para los adultos, su canto es triste y ayuda a asegurar el paso del difunto a la eternidad. Son cantos a varias voces, se realizan durante el velorio y el novenario, hacen alusión a los santos y en ellos también se habla sobre las características del difunto. Es un canto muy humano que muestra el dolor, es un canto religioso, de ritual, dirigido a Dios a través de las voces humanas. Es un ritual que une a los que se quedan en la tierra con los que trascienden, reafirmando el valor de la cultura afro.*

El impacto de la violencia implicó la afectación y destrucción, en algunos casos, del vínculo de los habitantes con su ancestralidad, afectando las formas de transacción propias definidas por la vecindad, confianza, la retribución y la tradición cultural; así, como dejar de realizar sus prácticas religiosas y sus ritos mortuorios, debido a la prohibición expresa de hacerlo y/o de recoger los cuerpos dejados en los caminos y ríos.

Muchos cadáveres no pudieron ser identificados y, ante la celeridad con que debieron huir, los muertos fueron “depositados” en una fosa común más no enterrados. Aún hoy, muchas familias no han podido sepultar a sus difuntos, parafraseando a Ricoeur: “el sepultar

es un acto, no es un hecho momentáneo. El sepultar no se limita al entierro, es un recorrido que al igual que el duelo transforma en presencia interior la ausencia física del objeto perdido” (pág. 472). La sepultura tiene, entonces, el sentido de un lugar material y una señal duradera del duelo.

La muerte violenta, la ausencia del entierro y demás rituales, lleva a pensar a la comunidad que sus muertos no están en paz, deambulan como “almas en pena” a la espera de una despedida que les permita abandonar el mundo de los vivos. Este proceso denominado por algunos antropólogos como la ecúmene de vivos y muertos (Meza Ramírez, 2010; Ruiz Serna, 2020), se representa en el significado en el mundo de los vivos que habitan estos territorios: por un lado, el tránsito del alma del ser querido hacia el mundo de los muertos queda en suspenso, obligados a vagar entre este mundo y el más allá, hasta que sus muertes no sean honradas adecuadamente; por otro, la gente lidia con estas presencias y el espanto que sus manifestaciones representan.

Las experiencias de la guerra no se agotan en el daño ocasionado a la gente, sus consecuencias se inscriben también en la mirada de seres que habitan sus territorios y el entorno natural. La desaparición de encantos, de espíritus protectores o de padres espirituales, describe una serie de efectos que trascienden los ámbitos humanos y afectan tanto los derechos de las personas como el entramado de relaciones en el que comunidades, lugares y agencias no-humanas participan. Más bien “cuando los humanos dañan a los no humanos o a la naturaleza se crea un desequilibrio energético que conlleva cambios en la vida física”. (JEP, Auto SRVBIT-180 de 21 de octubre de 2020)

Las aproximaciones antropológicas a la muerte violenta que exploran el sufrimiento o duelo en contextos de violencia política (Das, 2016; 2008), evidencian la huella profunda que trasciende a la naturaleza del evento en sí mismo. El impacto negativo de la muerte sin ritual, como menciona Balandier (1994): “aparece como una victoria del desorden, un atentado contra la corriente de la vida, y se relaciona con la impureza” (pág. 32) y que “es necesario que el muerto sea tratado de la manera prescrita, para que no se convierta en un agente del desorden errante entre los vivos sino, que, por el contrario, en una potencia benéfica que actúe en beneficio de ellos” (pág. 33).

Solo el trabajo simbólico ritual puede convertir lo negativo (potencial) en positivo (actual), el difunto convertido en ancestro propicio. A medida que el conflicto disminuyó y las comunidades del bajo Atrato retornaron a sus territorios, florecieron los cantos, alabaos y rituales para purificar los espacios que fueron profanados. El ritual funerario tiene la capacidad de representar el vínculo entre la misma comunidad, la vida y la muerte, son parte del arraigo y configuran una expresión para honrar a los difuntos.

La religión y las creencias espirituales inciden de manera sustancial en la organización de las comunidades, pues tienen un carácter predominante a la hora de explicar un hecho; los eventos que ocurren recobran una explicación “irracional” y los miembros de las comunidades se refieren a la protección de dios como una manifestación en situaciones difíciles. Los pobladores explican su sobrevivencia a la ola de violencia por una protección divina: “Nosotros siempre hemos creído en dios, por eso nuestra comunidad resistió en el territorio ante tanta violencia”, afirmó un habitante de Cocomacusal. De manera autónoma y con sus propios recursos, la comunidad recuerda, acude a una vivencia dolorosa y se permite expresar sus sentimientos, mediante “trabajos” de duelo que ayudan a elaborar sus traumas, al desalojar poco a poco el lastre del agravio y el resentimiento apegados a un ayer interminable.

El telos del discurso transicional, como una escisión entre el pasado y el futuro, el “antes” y “después”, es un trasegar inconcluso que deja como saldo el quebranto de las expectativas de las víctimas. Es justo allí donde la JT guarda un silencio profundo: en las realidades incorpóreas que continúan desbalanceando espiritual y materialmente la relación entre el territorio y sus habitantes. La JT entra en corto circuito al enfrentarse a la diversidad de horizontes temporales, al hacer frente a fantasmas y presencias que trascienden la realidad, inclusive a la alquimia del mundo mágico de la cultura afrodescendiente. Prácticas que no son legibles por la codificación transicional, abocándola a un reto de interconectar estos registros y epistemologías con la posibilidad de hacer un territorio habitable para las comunidades, es decir, retomar, según Quiceno (2016), la tarea de equilibrar cuerpos y materialidades asociadas a ello (plantas, secretos, muertos y santos) que forma parte de las relaciones y las fuerzas que protegen y preparan a las personas para la vida y la muerte.

El territorio debe ser sanado y su armonía devuelta, los espíritus que merodean como almas en pena aguardan a los rituales para concluir su viaje hacia al mundo de los muertos. Cuando las comunidades realizan o recuperan sus fiestas tradicionales, los cantos (y sus contenidos), los rituales mortuorios, logran tomar un nuevo significado al manifestar su desacuerdo e inconformidad con lo ocurrido y su deseo de tener justicia frente a los daños causados, generando un puente entre el pasado y el futuro que les permita su pervivencia.

*La justicia ancestral: transitar de la alteración a la armonía.*

En junio de 2022 se desarrolló un taller con Cocomacusal, donde se buscaba elaborar propuestas de reparación en clave restaurativa para las Tareas, Obras y Labores con contenido restaurador y reparador (TOAR) y las sanciones propias que debe imponer la Jurisdicción Especial de Paz. Ese día Arístides - representante legal de Cocomacusal- explicó lo que es la justicia para sus comunidades:

*Para nosotros trasciende más allá del castigo, por ejemplo, la experiencia que tuvimos con Justicia y Paz fue desafortunada, porque la cárcel que pagaron los paramilitares no fue para nosotros justicia y menos sentimos que aportaron a la verdad. La justicia es la forma que el agresor reconozca que su conducta estuvo mal, busca enseñarle al victimario que es un acto reprochable y que no se debe repetir. También el castigo es una forma de armonizar la relación del ser humano con todos los integrantes del colectivo y con el territorio; por ejemplo, ahora que los excombatientes de las farc quieren volver a nuestro territorio deben estar dispuestos a asumir sus responsabilidades, a enfrentar sus hechos y sus consecuencias y tomen conciencia de sus actos, las razones y condiciones que lo llevaron a cometerlo. Esto también es un proceso de sanación tanto para las víctimas, los victimarios y la comunidad, tampoco se trata de impunidad ya que para nosotros también es fundamental que ellos reconozcan sus responsabilidades y los daños que cometieron a nuestra comunidad. Sin eso no hay justicia. (Líder Consejo Comunitario Salaquí)*

Para esta comunidad afrocolombiana son muy lejanas las concepciones que sobre la justicia se han elaborado a partir de los intentos de construcción de un Estado común. Que la ley la aplique instituciones legítimas, encargadas de velar por el bien común y los derechos de las víctimas, es algo paradójico para un grupo social que no sólo ha sido históricamente marginado de las posibilidades y condiciones para ejercer la ciudadanía, además, es víctima de arbitrariedades por parte de las entidades que representan la autoridad. Por esta razón, las comunidades reivindican volver al origen del término, entender que la justicia es el equilibrio

existente entre el delito y la sanción que aplica a quien lo ha cometido (Martínez Miranda, 2007).

Mediante la aplicación de la justicia se busca lograr un equilibrio material y espiritual entre el infractor y el colectivo, se “regulan las relaciones entre los seres vivos, desde las piedras hasta el ser humano, en la perspectiva de la unidad y la convivencia en el territorio ancestral legado desde la materialización del mundo” (Rodríguez & Mestre Busintana). El restablecimiento de la armonía —no el castigo— son el fin último de la justicia. Para estas comunidades lo importante es la capacidad de enseñar a quien comete la falta, que su conducta estuvo mal y que no se debe repetir, no por miedo al castigo sino por el respeto al colectivo.

Para las comunidades de esta región, el principio de justicia también encuentra su materialización en la restitución de sus derechos colectivos y territorios para retornar a ellos en condiciones dignas y de seguridad, para navegar sus ríos, caminar la selva y cultivar sus alimentos, hacer sus ritos y sus celebraciones. Sin embargo, su noción de justicia no se agota ahí, también está íntimamente ligada a la idea afrotrataña del *vivir sabroso* (Quiceno Toro, 2016), desde allí emerge la idea de justicia en la que se demandan garantías para una vida digna y la construcción de nuevas bases de convivencia. Una en la que prime el derecho a la dignificación de las víctimas y a la reparación, encontrando la posibilidad de superar las difíciles condiciones de pobreza y desolación dejadas por la guerra y contemple el camino de exigencia al Estado para que “salde la deuda histórica” existente con ellos.

La justicia al ser una forma de conservar el equilibrio dentro de las comunidades sostiene un entronque fundamental con la verdad, el esclarecimiento de los hechos violentos y el reconocimiento de responsabilidad sobre los daños causados. Solo de esta manera, la justicia podrá trascender para ser concebida como una forma de enseñanza y de enderezar el camino de quien salió de él.

El castigo es ejemplarizante en la medida que no solo evita que el acto suceda de nuevo, sino que es una forma de ser responsable y consciente frente al individuo que causó el daño, también frente al colectivo. De ahí que las comunidades en el actual proceso de reincorporación de la guerrilla de las Farc, exijan un reconocimiento sobre los hechos y los daños que causaron a sus territorios, como primer escalón para el inicio de un proceso

enmarcado en la Justicia Propia Afrodescendiente y la construcción de un proceso de reconciliación y de diálogo.

El trabajo etnográfico en torno al proceso de justicia y el posible retorno de excombatientes a sus comunidades no solo se circunscribe a la observación de las actividades restaurativas/reparadoras realizadas por ellos, sino al proceso de diálogo que contiene en su esencia una naturaleza restaurativa entre los diferentes actores, comprendido por las comunidades del bajo Atrato en tres niveles: en primer lugar, el acercamiento entre las víctimas y la comunidad en donde se abre la posibilidad de enlazar emociones compartidas de dolor y repudio, así como de empatía y solidaridad. Allí se vuelve a tejer el lazo social, por medio de la tradición oral circula la palabra como un elemento invaluable desde donde se construye la relación de compadrazgo y colectividad, igualmente, se expresan las emociones que se tornan en demandas de verdad y justicia.

En un segundo momento, el espacio se abre para que el excombatiente narre desde su subjetividad la experiencia en la guerrilla: las razones de su ingreso, sus vivencias dentro de la organización y las afectaciones generadas a las comunidades, buscando que el ofensor y la comunidad, mediante el reconocimiento de sus responsabilidades y propuestas de acciones reparadoras, permita su reincorporación en el territorio. El presente estadio del diálogo reconoce la dimensión humana del delito como daño y resquebrajamiento de relaciones sociales que deben ser restauradas, en búsqueda de equilibrar los intereses de la víctima y de la comunidad para reincorporar al excombatiente a la vida comunitaria.

En tercer lugar, acercar a las víctimas y sus victimarios, ya fortalecidas las primeras y comprometidos los segundos, con el acompañamiento de la comunidad y garante en la transformación de la violencia, para que en un ambiente de diálogo se expliquen los efectos del daño a nivel personal y comunitario, logrando un acuerdo de medidas de reparación sostenible en el tiempo.

A partir del diálogo se van esculpiendo significados, que a su vez transforman los discursos hegemónicos sobre la justicia y la verdad, como herramienta disruptiva que tiene la capacidad de romper con la memoria oficial o ciertas visiones privilegiadas del pasado, que pretenden invisibilizar la realidad que han enfrentado estas comunidades, e incluir elementos restaurativos y sanadores en su concepción de reparación. Otro elemento

importante a señalar es la distinción grande que hay entre perdón y reconciliación. El perdón es un acto facultativo de la víctima y puede que ésta no llegue a concederlo, el proceso de conceder el perdón a los victimarios, pasar por un profundo arrepentimiento y emprender acciones para reparar al ofendido. Por otro lado, la convivencia hace referencia a restaurar la sociabilidad y reestablecer la confianza para tolerar al otro y cooperar en proyectos colectivos. Situación que nos invita a pensar también que el perdón no es un requisito *sine qua non* para alcanzar la reconciliación, la cual depende de muchos factores más.

*Anudar lazos entre lo celeste y lo terrestre.*

*“Lo que sí sé es que hay espíritus que cuidan el monten, uno va al cementerio y hace un pacto con el espíritu. Uno lleva una moneda y llama ese difunto, uno tiene que tratarlo por espíritu, nada de nombre. Uno le dice le venda el valor de la moneda en tierra para que él y sus compañeros le cuiden a uno”*

Aunque parezca extraño, las reparaciones en vez de estar relacionadas con el interés en un resarcimiento de orden pecuniario, también refieren la recuperación y saneamiento del territorio ancestral, donde se crea y se recrea la cultura. Los afrodescendientes han establecido un conjunto de relaciones entre las comunidades y la naturaleza y, entre las comunidades y el conjunto de la sociedad. La vida de sus habitantes se anuda con un universo complejo de materialidades que coexisten en su territorio como los ríos, las plantas, la tierra, los animales, el clima, etc. Esos caminos, esos ríos, esos bosques, esos caseríos y esas fincas, trabajadas históricamente por las diferentes familias, tienen un significado muy importante para estas comunidades: representan su historia y la posibilidad de un futuro mejor para sus hijos y sus comunidades (UARIV, 2020).

Por ejemplo, los ríos son para los bajoatrateños las vías de comunicación, los sitios de recreación, los lugares donde se bañan, donde las mujeres lavan la ropa, los niños juegan y obtienen parte de su manutención a través de la pesca (Oslender, 2018; Ruiz Serna, 2008).

Se observa ese sentir de la comunidad hacia el territorio, cuando una lideresa del Consejo Comunitario de La Larga y Tumaradó (Cocolatú) expresó:

*Las mujeres iban por grupo a lavar la losa y se prestaban el brillo y después de lavar, jugaban peregrina. En verano, íbamos con ollas de comida todas las mujeres, a lavar al río Curvaradó, y nos encontrábamos con las de la comunidad de Antazales y comíamos todas. En Puerto Rivas se iban en grupo todas las mujeres a lavar a la piedra y a bañarse.*

A parte de las relaciones cotidianas que se dan en los ríos, las mismas comunidades le dan usos a sus tierras para satisfacer sus necesidades con pequeños cultivos para su auto sostenimiento. Estas materialidades, como lo describe Ingold (2012;2018) tienen la potencialidad de ser elementos constitutivos de la vida social de las comunidades y son fundamentales en sus tradiciones. Alrededor de los paisajes y determinados lugares se hilvanan un conjunto de historias, de los ires y venires de diversos seres humanos y no-humanos que los habitan. Cruikshank (2001) acuña la noción de *paisajes sensibles* que consiste en dejar de tratar la diversidad de componentes del medio ambiente como meros recursos, ya que los seres vivos e inanimados que lo conforman llegan a ser homólogos a los seres humanos. En este sentido, los pobladores son sujetos que viven *con* el territorio, están insertos al interior de una compleja red conformada por elementos humanos y no-humanos que se construye a partir de una relación armónica y en equilibrio entre los seres vivos y el mundo material, que se basa en el intercambio y las relaciones que se tejen entre las diferentes vidas que hacen parte del territorio.

Esta relación se observa cuando se tiene una porción de tierra para convertirla en mi “monte”, mi “colino”, mi “templo”, pues en él habitan los dioses, los espíritus, las plantas y los animales con quienes se mantiene permanente contacto. Nadie ingresa al monte ajeno a recolectar plantas medicinales, alimenticias o maderables porque es una violación o profanación de un lugar sagrado vigilado por los espíritus del propietario, que generalmente se encarnan en animales como en avispas, culebras, hormigas congas y arañas, que ofenden al profanador por la violación causada.

La profanación del territorio por el conflicto armado desestructuró las redes entre lo humano y lo no-humano afectando su equilibrio. El daño al territorio marca una constante afectación al sujeto colectivo, en tanto, desde una concepción holística de este donde se

incluye la tierra, la comunidad y la naturaleza, todo lo que allí ocurre repercute en su cultura y las prácticas tradicionales de producción. Por ello, cuando es transgredido el derecho a la territorialidad, la relación que tienen con la naturaleza se fragmenta al igual que su identidad, afectando profundamente al sujeto colectivo. Este tipo de afectaciones es lo que Castillejo (2020) denomina como daño social, es decir, daños que afectan el orden natural y el equilibrio del mundo. Al respecto, explica Ariel miembro de la Junta Directiva de Cocolatú:

*“...los padres de familia eran los que proyectaban la limpieza de los ríos, de los caños, de las quebradas; Todos los viernes era día de trabajo y la gente hacia la actividad y no había ningún problema. Hoy si se cae el palo en el río, si el Alcalde no hace contrato no se limpia el río, hoy muchos caminos están montados y si el Alcalde no da la orden de trabajo no limpian el camino; hoy la carretera tiene el chango, el pozo y si el Alcalde no da la orden de trabajo, nadie hace la zanja para que la carretera se dé; Esa es la dinámica hoy en día, mire el daño que nos hemos hecho nosotros mismos por haber dejado nuestras costumbres, nuestras prácticas, nuestras formas de trabajar de una manera comunitaria, de una manera social y así sucesivamente”*

El equilibrio y la armonía deben ser devueltos al territorio como una forma de reparar y sanar las diferentes redes y relaciones entre los seres vivos que lo habitan, lo que implica destinar cuidados a diferentes clases de seres y favorecer el entrelazamiento de los mundos humanos y no-humanos para tornar un territorio violentado en uno habitable. Es así como los árboles, el monte, las fuentes hídricas, las plantas y demás seres vivos de la naturaleza, están heridos, sangran y sus cicatrices aún no curan, requieren de una reconstrucción de su memoria y el restablecimiento del orden fracturado.

Desde esta perspectiva cobra gran importancia la restauración de los daños ambientales dejados por la violencia al interior de los consejos comunitarios del bajo Atrato. Las transformaciones profundas a los ecosistemas debido a la contaminación de los diferentes cuerpos de agua (quebradas, ríos, humedales), la tala rasa para el aprovechamiento forestal y la inserción de latifundios ganaderos (Buitrago Tello, 2022; Gómez Linares, 2018), implica el retorno a un punto deseable de la trayectoria de relaciones entre comunidades y sistemas naturales rotas por el despojo.

El remedio o, como dirían los bajoatrateños, el ensalmo para hacer el territorio habitable, es volver a anudar las redes entre la naturaleza y los seres humanos que reavivan

los flujos y movimientos transportando códigos, donde la naturaleza tiene la capacidad de hablar y ser comprendida por parte del afrodescendiente que habita en ella, haciendo inteligible de nuevo el destino, el futuro, la enfermedad, la salud, etc.

Como escribe una escritora la escritora chocoana Velia Vidal recordando la nostalgia de estar en el mar, lo que llama ausencia de mar, para este caso sería ausencia de río, como ese conjunto de evocaciones alrededor de las sensaciones y emociones únicas de encontrarse con el río después de una larga separación. Para dejar atrás esta ausencia es necesario recuperar la vida en su cotidianidad, es volver al movimiento, el flujo; como dice Quiceno (2016) es embarcarse, zarpar y navegar el río, volver a juntarse a su alrededor, andar el monte, actualizar las relaciones e interconexiones entre lo humano y lo no-humano; el movimiento es el eje entre lo terrestre y lo celeste reuniendo a su alrededor las fuerzas vivas del territorio.

## EPÍLOGO.

Los dispositivos transicionales implementados en Colombia son un trasplante de modelos adoptados en el ámbito global y elaborados por los formuladores de política pública, donantes, organismos multilaterales y la academia, por lo que muchos de ellos responden a dinámicas de la globalización y del capitalismo contemporáneo. La profusa expansión del discurso transicional cada vez tiende a afinarse en conceptos universales y homogéneos, produciendo una serie de enunciados que se enmarcan en el derecho hegemónico, que poco responden a los contextos locales de las comunidades.

El presente trabajo es un llamado a la justicia transicional para que su objeto de análisis parta de las realidades locales y lugares desde donde se desarrollan las prácticas de las comunidades, que se confrontan con los marcos y los conceptos de la transición. Se trata de una preocupación acerca de cómo estos modelos de gobernabilidad y transición, a la hora de ser trasplantados localmente, sufren un dislocamiento a partir de la configuración cotidiana que las comunidades bajatrateñas le otorga a conceptos como verdad, justicia y reparación, donde existen visiones enclavadas en su normatividad y cosmovisión, que desafían y problematizan el paradigma dominante de justicia transicional.

En este orden de ideas, los habitantes de bajo Atrato viven el proceso de transición en medio de diversos conflictos con grupos armados y terratenientes, tensiones étnico-raciales producto de la Ley 70, lo cual generó procesos de subjetivación política étnica que se encuentran impregnados de prácticas y discursos técnicos, producto del proceso de etnización de las comunidades negras, los dispositivos transicionales y elementos del derecho propio. La imbricación de estos dispositivos recreó un paisaje normativo en el bajo Atrato, de tal forma que el registro de la guerra y la administración pasado, presente y futuro es construido desde ordenes legales, los cuales impactan la cotidianidad de las comunidades determinando procesos de segmentación, saturación y desnaturalización.

El proceso de segmentación es fruto del traslape entre diversos dispositivos de transición que han respondiendo frente a hechos y registros de violencia diferenciados,

llevando a las comunidades bajoatrateñas a decidir entre las diferentes alternativas que les ofrece la justicia transicional, en donde no solo se trata de una decisión de vida, sino de decidir dónde invertir su energía y tiempo, es una situación que coloca en tensión valores fundamentales como la verdad y la reparación. Allí la confusión aflora cuando los hechos se segmentan inscribiéndose en universos legales distintos, con rituales, procedimientos y normas diferentes, y para la víctima lidiando con su duelo le es difícil comprender esta madeja transicional. La segmentación de la transición conlleva un efecto de saturación: donde en un mismo espacio geográfico hay múltiples dispositivos transicionales implementándose simultáneamente creando una amalgama caótica, llegando a un punto máximo que no resiste la implantación de un dispositivo más.

La justicia transicional moldea y genera profundos impactos en las comunidades que terminan transformando aspectos geográficos, culturales, sociales y políticos. De esta manera, siguiendo con las ideas de Castillejo (2017) estas comunidades tienen una percepción en común: la transición es ininteligible, difusa y caótica, ya que la promesa de la transición quedó suspendida, no por una ruptura con la violencia, sino más bien por su continuidad histórica. El *telos* del discurso transicional en clave de un punto de inflexión entre el pasado y el futuro, una escisión entre el “antes” y un “después” es un trasegar inconcluso que deja como saldo el quebranto de las expectativas de las víctimas.

Pese a esto, las comunidades negras consiguen apropiarse de la legalidad dominante, adecuándola a sus propios lenguajes, tornando el derecho en una herramienta de legitimación de saberes y órdenes, que la cotidianidad agencian contrapoderes y resistencias, produciendo lo que aquí se denomina pluralismo jurídico transicional, es decir, una serie de prácticas socioculturales mediante las cuales las comunidades negras disputan y negocian las narrativas transicionales.

El proceso de resignificación suscita de inmediato un interrogante: ¿el encuentro de lo transicional con lo étnico pretende codificar y apropiarse de estos órdenes de vida, o estamos hablando acá de expresiones culturales y sociales que se ubican al margen de lo transicional? El reto de la justicia transicional continúa siendo la interconexión entre estos registros y sus epistemologías, que resultan externos y marginales a la ortodoxia transicional que continuamente interpelan y confrontan el lenguaje hegemónico.

Dichas prácticas coexisten con las normas del derecho estatal, generando una interlegalidad, la cual es definida por Santos (2009) como una intersección de diferentes órdenes jurídicos. Esto significa que las normas del derecho estatal y las prácticas y normas de las comunidades negras se encuentran imbricadas, constituyéndose mutuamente en formas que implican el conflicto normativo, pero también la negociación y múltiples transacciones. La justicia transicional es un campo de luchas (Krotz, 2014) que ocasionalmente permite victorias limitadas a quienes, en principio, no pertenecen a los segmentos poderosos de la sociedad que imponen estas reglas. Es así como las comunidades son un actor en la disputa por los significados, desde recursos culturales y narrativos que definen los propios contornos de estos conceptos.

Las cosmogonías y órdenes naturales de las comunidades bajoatrateñas se ubican en las márgenes, hacia los sentidos tangenciales que suelen ser excluidos por el lenguaje hegemónico de la verdad, justicia, reparación y no repetición. Por esta razón, las comunidades a partir de su identidad y cultura, han construido otras formas de otorgarle significados al dolor, al daño, la injusticia y la reconciliación; son nuevos órdenes de sentido que se construyen y edifican a partir de su relación de vivir con el territorio. A través de la reflexión etnográfica me fue posible develar las perspectivas de los actores, las prácticas que construyen conjuntamente las realidades y la reflexividad de la investigación, que desnaturaliza lo que, para la mirada del observador común, es “mero paisaje” (Jaramillo Sierra & Buchely Ibarra, 2019). En este sentido, la etnografía se convirtió en una herramienta fundamental para desnaturalizar la realidad que el derecho construye como unívoca, objetiva y neutral, tornándose en una forma de desestabilizar las definiciones que en derecho se dan por sentadas.

Este trabajo busca hilar temporalidad, territorio y materialidad que resultan anclajes conceptuales fundamentales para describir la manera en que las comunidades bajoatrateñas han resignificado la matriz transicional. Allí la justicia transicional entra en corto circuito al enfrentarse a la diversidad de horizontes temporales, al hacer frente a fantasmas y presencias que trascienden la realidad, a materialidades como los árboles, el monte, las fuentes hídricas, las plantas y demás seres vivos de la naturaleza, así como prácticas de justicia propia que no

son legibles por la codificación transicional, abocándola a un reto de interconectar estos registros y epistemologías.

Al no poder desarrollar los rituales de tránsito/paso de la vida a la muerte, las almas de los muertos quedaron suspendidas deambulando en el mundo terrenal fracturando la armonía y equilibrio del territorio, donde éste es una multiplicidad de redes que se entretajan entre la naturaleza y los seres vivos: los ríos, la selva, los animales y los antepasados son entidades vivientes que interactúan, anudando redes entre la naturaleza y los seres humanos que reavivan los flujos y movimientos, transportando códigos y mensajes donde la naturaleza tiene la capacidad de hablar y ser comprendida por parte del afrodescendiente que habita en ella. Es reconocer la importancia de la selva, como un cuerpo natural que se lee, que pasa por la piel de cada uno de sus habitantes, por sus antepasados y por su propia experiencia vital; como dice la señora Evelia “la selva siempre se narra una y otra vez, y este relato queda escrito, cantado, cocinado, y entonces los otros lo miran, lo escuchan y lo degustan” Y en ese espacio se encuentran alrededor de esas múltiples lecturas que se hacen de la selva.

Uno de los impactos más representativos del conflicto sobre las comunidades negras es haberlos alejado del encuentro alrededor de los relatos que construyen su identidad y cosmogonía. Su cultura se relata a través de historias, relatos que se cruzan y anudan una y otra vez. En este sentido, la tradición oral afrocolombiana no es solo un medio comunicativo que determina espacios de encuentro tejiendo redes de apoyo mutuo, de expresión del afecto, de cercanía y reconocimiento familiar y comunitario, sino que también resulta ser un recurso esencial para la reconstrucción de la memoria colectiva y para resistir a condiciones espaciotemporales hostiles y desfavorables, tales como las que se crean con el desarrollo del conflicto armado en la subregión del Bajo Atrato.

Para retornar el territorio de nuevo en condiciones habitables se debe devolver la armonía y el equilibrio a los diferentes valores, creencias, prácticas y sustratos materiales de la cultura afrocolombiana. Es así como los árboles, el monte, las fuentes hídricas, las plantas y demás seres vivos de la naturaleza requieren de una reconstrucción de su memoria y el restablecimiento del orden que fue fracturado. De cierta manera, es embarcarse para volver a encontrarse, reconocer y valorar las narrativas propias y las de otros, regresar al acto

cotidiano de juntarse alrededor de la palabra y conversar sobre las múltiples lecturas del entorno, lo que sin duda es un acto de reconciliación.

Sin embargo, los efectos inmunitarios de bloqueo y defensividad (Quintana, 2022) producidos por el conflicto armado que en muchas ocasiones generan apatía e indiferencia, y “que es sobre todo una forma de negación defensiva que asume la normalización de la violencia (pág. 393), neutralizan en ocasiones la posibilidad de retornar el movimiento, el compadrazgo, las relaciones afectivas y vitales sobre el territorio. Para transformar tales disposiciones se debe pensar en los lugares y prácticas que en la cotidianidad se encuentran atravesados por diversos vectores de violencia, es volver sobre estas apuestas que desde la imaginación y el pensamiento apuntan a abrir el campo de posibilidad desde las experiencias locales, comunitarias, vecinales que intentan configurar y remodelar las formas prefabricadas de la justicia transicional.

Quizás el llamado de la cuarta generación a que la justicia transicional sea más contextual no es vano, en términos pragmáticos el anclaje de estos dispositivos a los lugares y las realidades locales permite una mayor legitimación en su implementación. Es el momento para que lo acordado en la Habana con el gobierno y la antigua guerrilla de las Farc sobre el punto 5 “Victimas”, especialmente lo que atañe al Sistema de Paz, inicie a encontrar la interconexión entre las epistemologías y las cosmogonías de los pueblos étnicos en donde se acompasen las normas internacionales y agendas nacionales, por un lado, y prácticas y prioridades locales, por otro. Hoy las comunidades bajoatrateñas, a pesar de observar cada vez más obturado el horizonte de la esperanza de un cambio en sus territorios, depositan de nuevo su confianza en otro modelo de justicia transicional, que aún no se sabe si es diferente a los anteriores, su escepticismo oscila entre actitudes de indiferencia, sentimientos de indignación y el ánimo de reconstruir nueva vida en medio de lo destruido.

## REFERENCIAS

- Aguilera Peña, M. (2010). *Las Farc: la guerrilla campesina, 1949-2010. ¿ideas circulares en un mundo cambiante?* Bogotá: ARFO Editores.
- Aramburo, C. I. (2009). La tensa interacción entre las territorialidades y el conflicto armado, Urabá 1960-2004. *Controversia*, 82-119.
- Ariza, R. (2011). El derecho profano y otras maneras de realizar lo justo. *Serie Crítica y Derecho*, 12-36.
- Arocha, J., & Juliana, B. (2013). *Velorios y Santos vivos*. Bogotá D.C: Museo Nacional de Colombia.
- Aroni, R. (2015). De Waswantu a lima: música, violencia y memoria en el carnaval de Pumpín en Lima, Perú. En L. Gavián, & V. Torres, *Comunidades de América Latina. Perspectivas etnográficas de violencia y territorio desde lo indígena*. Cusco: Ceques.
- Asad, T. (2008). ¿Dónde están los márgenes del estado? *Cuadernos de Antropología social*, 53-62.
- Ávila, A., & Valencia, L. (2016). *Los retos del postconflicto. Justicia, seguridad y mercados ilegales*. Bogotá D.C: Ediciones B.
- Balandier, G. (1994). *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*. Madrid: Gedisa.
- Baquero Melo, J., & Muller, F. (2022). *El posacuerdo en Colombia: Procesos situacionales. Temporalidad, territorio y materialidad*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Bell, C. (2009). Transitional justice, Interdisciplinarity and the State of the field or Non-Field. *International Journal on transitional Justice*, 5-27.
- Bello, M. (2005). *Bojayá, memoria y río. Violencia política, daño y reparación*. Bogotá D.C: Unibiblos.
- Benjamin, W. (2017). *La tarea del traductor*. Buenos Aires: Ediciones Sequitur.
- Benjamin, W. (2018). *Crítica de la violencia*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Boraine, A. (2006). Transitional Justice: A holistic interpretation. *Journal of International Affairs*, 17-27.
- Botero Chica, C. A. (26 de Febrero de 2010). *Ecoportal*. Obtenido de El Choco Biogeográfico, un tesoro de la naturaleza: [https://www.ecoportel.net/temas-especiales/biodiversidad/el\\_choco\\_biogeografico\\_un\\_tesoro\\_de\\_la\\_naturaleza/](https://www.ecoportel.net/temas-especiales/biodiversidad/el_choco_biogeografico_un_tesoro_de_la_naturaleza/)
- Bourdieu, P. (2000). Elementos para una sociología del campo jurídico. En B. Pierre, & T. Gunther, *La fuerza del derecho* (págs. 153-216). Bogotá D.C: Siglo del Hombre.

- Braconnier Moreno, L. (2018). Los derechos propios de los pueblos étnicos en el Acuerdo de Paz de agosto de 2016. *Derecho del Estado*, 113-126.
- Buchely, L. (2020). *El Estado de la paz. Burocracias, memoria y afecto en el posconflicto colombiano*. Bogotá D.C: Tirant lo Blanch.
- Buitrago Tello, D. (2022). *Cerro Cuchillo: el bosque se agota. Despojo y daños ambientales en el Consejo Comunitario de los ríos La Larga y Tumaradó*. Bogotá D.C: CINEP/PPP.
- Butello, D. (2022). *El Cerro Cuchillo. El bosque se agota*. (J. Salazar, & J. P. Guerrero Home, Edits.) Bogotá: CINEP.
- Castillejo Cuéllar, A. (2014). Historical Injuries, Temporality and the Law: Articulations of a Violent Past in Two Transitional. *Law Critique*, 47-66.
- Castillejo Cuéllar, A. (2017). Del ahogado al sombrero, a manera de manifiesto: esbozos para una crítica al discurso transicional. *Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología.*, 1-14.
- Castillejo Cuéllar, A. (2017). Dialécticas de la fractura y la continuidad: elementos para una lectura crítica de las transiciones. En A. Castillejo Cuéllar, *La ilusión de la justicia transicional: perspectivas críticas desde el sur global*. (págs. 2-57). Bogotá: Universidad de los Andes.
- Castillejo Cuéllar, A. (2020). El Árbol como sujeto de dolor: reflexiones sobre la violencia. En P. Gómez Montañez, S. Gómez-Cáceres, & F. Reyes Albarracín, *De conflictos, perdones y justicia. Iniciativas étnicas de paz en la Colombia transicional* (págs. 365-383). Bogotá D.C: Ediciones USTA.
- CEV. (2022). *Caso Urabá-Darién: el desplazamiento mutante*. Bogotá D.C.: CEV.
- CEV. (2022). *Resistir no es aguantar: Violencias y daños contra los pueblos étnicos de Colombia*. Bogota D.C: Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No repetición.
- CINEP/PPP. (2005). *La tramoya. Derechos humanos y palma en Jiguamiandó y Curvaradó*. Bogotá: CINEP.
- CINEP/PPP. (2020). *Autocensos del Consejo Comunitario de la Larga y Tumaradó*. Bogotá D.C: Cinep/PPP.
- CINEP/PPP. (2021). *Segundo informe de verificación de la implementación del enfoque étnico en el Acuerdo Final de Paz en Colombia*. Bogotá: Cinep/ppp.
- CINEP/PPP. (2022). *Mujeres: Cuerpos y territorios despojados en el bajo Atrato*. Bogotá: Cinep/PPP.
- CNMH. (2014). *Guerrilla y población civil. Trayectoria de las FARC 1949-2013*. Bogotá D.C: CNMH.

- CNMH. (2016). *Tomas y ataques guerrilleros (1965-2013)*. Bogotá D.C: CNMH-IEPRI.
- CNMH. (2017). *La guerra inscrita en el cuerpo. Informe nacional de violencia sexual en el conflicto armado*. Bogotá: CNMH.
- CNMH. (2018). *Recorrido por los paisajes de la violencia en Colombia. Caso del Consejo Comunitario de la Larga y Tumaradó*. Obtenido de <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/recorridos-por-paisajes-de-la-violencia/larga-tumarado.html#:~:text=El%20Consejo%20Comunitario%20de%20la,y%20la%20regi%C3%B3n%20del%20Dari%C3%A9n>.
- CNMH. (2022). *Estrategias de guerra y trasfondos del paramilitarismo en el Urabá antioqueño, sur de Córdoba, bajo Atrato y Darién*. Bogotá D.C: CNMH.
- Cote Lamus, E. (2023). *Diario del Alto San Juan y del Atrato*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Coxshall, W. (2005). From the Peruvian Reconciliation Commission to Ethnography: Narrative, Relatedness, and Silence. *Political and Legal Anthropology Review*, 203-222.
- Das, V. (2008). *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Bogotá D.C: Universidad Nacional de Colombia.
- Das, V. (2016). *Violencia, cuerpo y lenguaje*. México D.F : Fondo de Cultura Económica.
- Derrida, J. (2008). *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos.
- Dominguez Mejía, M. I. (2017). *Territorios Colectivos: Proceso de Formación Del Estado En El Pacífico Colombiano (1993-2009)*. Medellín: Universidad de Antioquia. .
- Duarte, C. (2015). *Desencuentros territoriales: la emergencia de los conflictos étnicos e interculturales en el departamento del Cauca*. Bogotá: ICANH.
- Forde, D. (1975). *Mundos africanos: estudios sobre las ideas cosmológicas y los valores sociales de algunos pueblos de África*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008). Governmentality. En A. Sharma, & A. Gupta, *The Anthropology of the State. A reader* (págs. 131-144). Malden: Blackwell Publishing.
- Franco Gamboa, A. (2016). Fronteras simbólicas entre expertos y víctimas de la guerra en Colombia. *Antipoda*, 35-53.
- Friedmann, S. (2007). Subvirtiendo la autoridad de lo sentencioso: "cantadoras que se la alaban de poetas". En C. Mosquera Rosero-Labbé, & L. Barcelo, *Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales* (págs. 491-509). Bogotá D.C: Universidad Nacional de Colombia.

- García de la Torre, C., & Aramburo, C. (2011). *Geografía de la guerra, el poder y la resistencia. Oriente y Uraba antioqueños 1990-2008*. Bogotá D.C. : Cinep-Odecofi.
- García Villegas, M. (2020). *El país de las emociones tristes. Una explicación de los pesares de Colombia desde las emociones, las furias y los odios*. Bogotá: Ariel.
- García Villegas, M., & Espinosa, J. (2013). *El derecho al Estado. los efectos legales del apartheid institucional en Colombia*. Bogotá D.C: Dejusticia.
- García, C. I., Aramburo, C. I., & Domínguez, J. C. (2016). Orden social y conflicto en noroccidente de Colombia. Nariño (Antioquia), Riosucio (Chocó) y San Pedro de Urabá, 1991-2010. *Sociedad y economía*, 353-374.
- Geertz, C. (1995). Géneros confusos: la refiguración del pensamiento social. En C. Geertz, *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de la cultura*. (págs. 31-50). Barcelona: Paidós.
- Gerard, M. (1997). Violencias estratégicas y violencias desorganizadas en la región de Urabá, Colombia. *Cultures & Conflicts*, 12-35.
- Giménez Arrieta, I. (2013). Introducción. La "paz liberal" en África. Debates y practicas. En I. Giménez Arrieta, *El sueño liberal en África Subsahariana. Debates y controversias sobre la construcción de la paz*. (págs. 13-48). Madrid: Catarata.
- Gómez Linares, J. (2018). *La selva amaestrada. despojo ambiental y cambios ecosistémicos en el Consejo Comunitario de La Larga y Tumaradó*. Bogotá D.C: CINEP/PPP.
- Gómez Sánchez, G. I. (2013). Justicia transicional "desde abajo": Un marco teórico constructivista crítico para el análisis de la experiencia colombiana. *Co-herencia*, 137-166.
- Gómez, P. F., & Gomez, S. A. (2020). Introducción. El perdón vivir, el perdón y la convivencia con el otro. Anotaciones al margen de ls escenarios transicionales en Colombia. En P. F. Gómez, S. A. Gomez, & F. L. Reyes, *De conflictos, perdones y justicias. iniciativas étnicas de paz en la Colombia transicional*. (págs. 11-37). Bogotá: USTA.
- Guerrero Home, J. P., & Grillo, A. (2023). *¿Por que continua la guerra en el Chocó? .* Bogotá: Cinep .
- Gutiérrez Sanin, F. (2020). *¿Un nuevo ciclo de la guerra en Colombia?* Bogotá : DEBATE.
- Gutiérrez, F., Marín, M., Machuca, D., & Moncada, P. (2020). Paz sin garantías: el asesinato de líderes de restitución y sustitucion de cultivos de uso ilícito en Colombia. *Estudios Socio Jurídicos*, 361-418.
- Hiernaux, D., Lindón, A., & Noyola, J. (2000). *La construcción social de un territorio emergente. El Valle de Chalco*. Mexico D.F: El Colegio Mexiquense.

- Hinton, A. (2011). *Transitional Justice: Global Mechanisms and Local Realities after Genocide and Mass Violence*. New York: Rutgers University Press.
- Hoffman, O. (2002). Collective memory and ethnic identities in the colombian pacific. *Journal of Latin American Anthropology*, 64-82.
- Hoogenboom, D. (2014). *Theorizing Transitional Justice*. University of western.
- INCORA. (2000). *Por medio de la cual se adjudican en calidad de «Tierras de Comunidades Negras», los terrenos baldíos ocupados colectivamente por la Comunidad Negra, organizada en el Consejo Comunitario de los Ríos La Larga y Tumaradó, ubicados en jurisdí.* Obtenido de <https://diario-oficial.vlex.com.co/vid/resolucion-02805-43149592>
- Ingold, T. (2012). Toward an ecology of materials. *Annual Review of Anthropology*, 427-440.
- Ingold, T. (2018). *La vida de las líneas*. Chile: Universidad Alberto Hurtado.
- Jaramillo Sierra, I., & Buchely Ibarra, L. (2019). *Etnografías burocráticas: una nueva mirada a la construcción del Estado*. Bogotá: Uniandes.
- Jimeno, M. (2019). *Cultura y violencia: hacia una ética social del reconocimiento*. Bogotá: Centro de Estudios Sociales (CES).
- Kafka, F. (2013). *La transformación y otros relatos*. Madrid: Catedra.
- Kalyvas, S. (2006). *The logic of violence in civil war*. New York: Cambridge University Press.
- Lemaitre Ripoll, J. (2009). *El Derecho como conjuro. Fetichismo legal, violencia y movimientos sociales*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Lemaitre Ripoll, J. (2019). *El Estado siempre llega tarde. La reconstrucción de la vida cotidiana despues de la guerra*. Bogotá: Siglo XXI Editores.
- Losonczy, A. (1999). Memoria e identidad; los negros colombianos del chocó. En R. Eduardo, & C. Juana, *De monte, ríos y ciudades: territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. Bogotá D.C: Instituto Colombiano de Antropología e historia.
- Losonczy. (2006). *La trama interétnica. Ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y Emberá del Chocó*. Bogotá D.C: Instituto colombiano de Antropología e historia.
- Lundy, P., & McGovern, M. (2008). Whose Justice? Rethinking Transitional Justice from Bottom up. *Journal of Law and Society*, 265-292..
- Marie Rosas, E. (2013). Conflictos interétnicos en la subregion del bajo Atrato (Chocó) y ruptura de procesos comunitarios. *Criterio Jurídico Garantista*, 80-91.

- Martínez Miranda, L. G. (2007). Desde adentro: una aproximación al tema de la verdad, justicia y reparación a partir de las víctimas afrocolombianas. En M. Rosero-labbé, & L. Barcelos, *Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales* (págs. 422-441). Bogotá D.C: Universidad Nacional de Colombia.
- Massey, D. (2012). *Un sentido global de lugar*. Barcelona: Icaria.
- Mazzadra, S. (2008). Introducción. En S. Mezzadra, *Estudios poscoloniales. Ensayos fundamentales* (págs. 15-33). Madrid: Traficante de sueños.
- McEvoy, K. (2007). Beyond Legalism: Towards a thicker Understanding of transitional justice. *Journal of Law and Society*, 411- 440.
- Medina Gallego, C. (2012). *Notas para una historia política 1958-2006*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Mejia Walker, C. A. (2010). Atrato, más allá de la extensión del conflicto armado: derechos colectivos y cultivos extensivos en un escenario de confrontaciones. *Diálogos de Derecho y Política*, 111-131.
- Menke, C. (2020). *Por qué el derecho es violento (y debería reconocerlo)*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Meza Ramírez, C. A. (2010). *Tradiciones elaboradas y modernizaciones vividas por pueblos afrochocoanos en la vía al mar*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Molano Bravo, A. (2019). *De río en río. Vistazo a los territorios negros*. Bogotá: Aguilar.
- Monsalve Gaviria, R. (19 de Marzo de 2022). Plan pistola”, una vieja y cobarde estrategia ilegal. *El Colombiano*.
- Mosquera, S. (2001). *Visiones de la espiritualidad afrocolombiana*. Bogotá D.C: La Patria.
- Ní Aolain, F., & Campbell, C. (2005). The paradox of transition in conflicted democracies. *Human Rights Quarterly*, 172-213.
- Orozco, Abad, I. (2009). *Justicia transicional en tiempo del deber de memorial*. Bogotá: Temis.
- Ospina, W. (2001). *Colombia en el planeta*. Medellín: Gobernación de Antioquia.
- Oslender, U. (2003). Discursos ocultos de resistencia: tradición oral y cultura política en comunidades negras de la costa pacífica colombiana. *Revista Colombiana de Antropología*, 203-235.
- Oslender, U. (2005). Tradición oral y memoria colectiva en el pacífico colombiano: hacia la construcción de una política cultural negra. *Guaraguao*, 74-104.

- Oslender, U. (2018). Voces desde la marginalidad acuática: caminos fluviales hacia una arquitectura del pluriverso. *Astragalo*, 63-78.
- Palacios Santamaría, A. (1993). ¿Cultura material indígena o artesanías? En P. Leyva, *Colombia Pacífico, Tomo I* (págs. 362-367). Bogotá: Fondo FEN.
- Pinilla Bahamón, A. M. (2018). Alabaos y conflicto armado en el Chocó: Noticias de supervivencia y reinención. *Encuentros*, 152-170.
- Pizarro Leongómez, E. (2015). Una lectura múltiple y pluralista de la historia. En C. H. víctimas, *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia* (págs. 17-107). Bogotá D.C: Desde Abajo.
- Quiceno Toro, N. (2016). *Vivir sabroso. Luchas y movimientos afrotrateños en Bojayá, Chocó, Colombia*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Quiceno Toro, N., Ochoa Sierra, M., & Villamizar, M. (2017). La política del canto y el poder de las alabaoras de Pogue (Bojaya, Chocó). *Estudios Políticos*, 175-195.
- Quintana, L. (2022). *Rabia. Afectos, violencia, inmunidad*. Colombia: Herder.
- Ramos, A. R. (2014). Ensayo sobre el entendimiento interétnico. *Serie Antropología* , 7-31 .
- Recalde Castañeda, G. (2016). En la base de la ruta: barreras de acceso y atención en la ruta de declaración y registro de víctimas del conflicto armado. *Revisa CS*, 123-142.
- Restrepo, E. (2011). Etnización y multiculturalismo en el bajo Atrato . *Revista Colombiana de Antropología* , 37-68.
- Riaño-Alcalá, P., & Chaparro Pacheco, R. (2020). Cantando el sufrimiento del río. Memoria, poética y acción política de las cantadoras del Medio Atrato Chocoano. *Revista Colombiana de Antropología*, 79-110.
- Ricoeur, P. (2008). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rincon Covelli, T. (2014). Tomarse el derecho en serio: el derecho en las transiciones políticas a proposito de la transición en el caso colombiano. En M. Uribe, & A. Forero , *Aristas del conflicto colombiano* (págs. 45-77). Bogotá: Universidad del Rosario.
- Rodríguez Garavito, C., & Lam, Y. (2011). *Etnoreparaciones: la justicia colectiva étnica y la reparación a pueblos indígenas y comunidades afrodescendientes en Colombia*. . Bogotá: Dejusticia.
- Rodriguez Rivera, M. (2015). Justicia transicional y pueblos indígenas en Colombia: breve genealogía de una intersección. *Universidad de los Andes*, 4-20.
- Rodríguez, G. A., & Mestre Busintana, K. (s.f.). Una visión jurídica y cultural del derecho propio en el ejercicio de la resistencia de los pueblos indígenas de Colombia. *Derecho mayor de los pueblos indígenas de la cuenca amazónica*, 7391.

- Ruiz Serna, D. (2008). Gente de agua: Comunidades negras en el bajo Atrato. *Maguare*, 339-359.
- Ruiz Serna, D. (2020). La ecúmene de vivos y muertos. Mala muerte y reparaciones territoriales en el bajo Atrato. *Revista colombiana de Antropología*, 21-50.
- Ruiz-Giménez Arrieta, I. (2012). *El sueño liberal en africa subsahariana*. Madrid: Catarata.
- Santamaría, Á. (2013). La etnografía como una herramienta metodológica ´multilocalizada´ en investigaciones de relaciones internacionales y ciencia política . En M. Castillo, & E. Torregróza, *Cultura de la investigación para los estudios urbanos, políticos e internacionales* (págs. 229-248). Bogotá: Universidad del Rosario.
- Salazar Gallego, J. (2019). Una defensa por la prórroga a la Ley de víctimas y restitución de tierras. *100 Días visto por CINEP/PPP*, 120-135.
- Salazar Gallego, J. (2021). *¿Cómo va el cumplimiento a las sentencias de restitución indígena en el municipio de Unguía, Chocó?* Bogotá: Cinep.
- Salazar Gallego, J. E. (2020). *Violencia, Racismo y conflictos socioambientales*. Bogotá: CINEP.
- Salazar Gallego, J., & García Romero , E. (2020). Los paisajes de la Transición: El caso del Consejo Comunitario de los ríos la Larga y Tumaradó. *Estudios Políticos* , 124-148.
- Santos, B. d. (2009). *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido comun en el derecho*. Bogotá: ILSA.
- Sentencia Bloque Elmer Cárdenas, 110016000253 2008 83241 (Tribunal Superior de Medellín, Sala de Justicia y Paz 27 de Agosto de 2014).
- Sharma, A., & Gupta, A. (2008). Introduction: rethinking theories of the State in an Age if Globalization. En A. Sharma, & A. Gupta, *The Anthropology of the State. A reader* (págs. 4-37). Malden: Blacwell Publishing.
- Sharp, D. (2012). Interrogating the Peripheries:The Preoccupations of Fourth Generation Transitional Justice. *Harvard Human Rights Journal*, 150-178.
- Sharp, D. (2015). Emancipating Transitional Justice from the Bonds of the Paradigmatic Transition. *International Journal of Transitional Justice*, 150-169.
- Shaw, R., & Waldorf, L. (2010). Localizing Transitional Justice. En P. Hazan, R. Shaw, & L. Waldorf, *Localizing Transitional Justice : Interventions and Priorities After Mass Violence*. (págs. 3-26). Stanford: STANFORD STUDIES IN HUMAN RIGHTS.
- Shaw, R., & Waldorf, L. (2010). Localizing Transitional Justice. En P. Hazan, R. Shaw, & L. Waldorf, *Localizing Transitional Justice : Interventions and Priorities After Mass Violence*. (págs. 3-26). Stanford: STANFORD STUDIES IN HUMAN RIGHTS.

- SRVR Auto 019/21. (2021). Determinar los Hechos y Conductas atribuibles a los antiguos miembros del Secretariado de las FARC-EP por toma de rehenes y otras privaciones graves de la libertad, y ponerlos a su disposición. Bogotá: JEP.
- Teitel, R. (2003). Transitional Justice Genealogy . *Harvard Human Rights Journal*, 70-94.
- Turnbull, D. (2002). Performance and Narrative, Bodies and Movement in the Construction of Places and Objects, Spaces and Knowledges: The Case of the Maltese Megaliths. *Theory, Culture and Society*, 125-143.
- Theidon, K. (2007). Transitional Subjects: The Disarmament, Demobilization and Reintegration of Former Combatants in Colombia. *International Journal of Transitional Justice.*, 66-90.
- Turner, V. (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid : Taurus.
- UAEGRT. (2017). *Informe de Caracterización de Afectaciones Territoriales de Cocolatu*. Bogotá D.C: UAEGRT.
- UARIV. (2020). *Caracterización de daño Colectivo. Consejo Comunitario de los ríos La Larga y Tumaradó*. Bogotá D.C: UARIV.
- Uprimny, R. (2006). las enseñanzas del análisis comparado: procesos transicionales, formas de justicia transicional y el caso colombiano. En Y. Uprimny , M. Saffon, & C. Botero Marino , *¿Justicia transicional sin transición? Verdad, justicia y reparación para Colombia* (págs. 17-45). Bogotá: Antropos.
- Uprimny, R., & Saffon, M. P. (2008). Reparaciones transformadoras, justicia distributiva y profundización democráticas. En C. Diaz, C. Sanchez, & R. Uprimny, *Reparar en Colombia. los dilemas en contextos de conflicto, pobreza y exclusión*. (págs. 31-71). Bogotá: Dejusticia.
- Urdaneta Forero, J. S. (2018). *Justicias Bastardas. Estudio sobre las administración de justicia por las FARC-EP en el suroriente de Colombia*. Bogotá D.C: UNIJIS
- Uribe, M. V. (2014). Asimetrías en el proceso de justicia y paz en Colombia. En A. Forero, & M. Uribe, *Aristas del conflicto colombiano* (págs. 111-125). Bogotá: Universidad del Rosario.
- Vanín, A. (2017). *Las culturas fluviales del encantamiento*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Veena, D. (2004). The signature of the state. The paradox of the illegibility. En D. Veena, & D. Poole, *Anthropology in the margins of the state* (págs. 225-252). Santa Fe: School of American Research Press.
- Viane, L. (2013). La relevancia local de procesos de justicia transicional. Voces de sobrevivientes indígenas sobre justicia y reconciliación en Guatemala posconflicto. *Antipoda* , 85-112.

- Villa, W., & Houghton, J. (2004). *Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia 1974-2004*. Bogotá D.C: OIA, CECOIN.
- Villa, W., & Houghton, J. (2004). *Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia 1974-2004*. Bogotá D.C: OIA, CECOIN.
- Villamizar, D. (2022). *Las guerrillas en Colombia, una historia desde los orígenes hasta los confines*. Bogotá D.C.: Penguin Random House.
- Waldorf, L. (2006). Mass Justice for Mass Atrocity: Rethinking Local Justice as Transitional Justice. *Temple Law Review*, 1-88.
- Whitten, N. (1992). Pioneros negros. La cultura afro latinoamericana del Ecuador y de Colombia. *Centro cultural afro-ecuatoriano*.