

**Del “derecho a la reparación” a la reconstrucción de la vida: trayectorias de los grupos de mujeres Artesanías Guayacán y Choibá frente a la reparación en el Medio Atrato chocoano**

**Presentado por**

**Adriana Marcela Villamizar Gelves**

**Trabajo de grado para optar al título de Socióloga**

**Asesora**

**Natalia Quiceno Toro**

**Doctora en Antropología Social**

**Universidad de Antioquia**

**Facultad de Ciencias Sociales y Humanas**

**Departamento de Sociología**

**2019**

## **Resumen**

La monografía hace un acercamiento crítico al derecho a la reparación a víctimas del conflicto armado colombiano desde las trayectorias de los grupos de mujeres Artesanías Guayacán, de Bojayá, y Choibá, de Quibdó, los cuales en medio de los incumplimientos del Estado sobre sus derechos como víctimas y la continuidad de la guerra en la región del Medio Atrato chocoano han encontrado en los oficios artesanales formas autónomas para recomponer sus vidas, proponiendo así nociones como la de “reconstrucción de la vida” que cuestionan los límites de la reparación estatal. A lo largo del trabajo se abordan las tensiones entre los Estados y los contextos locales para dar cumplimiento a la reparación, así como la necesidad de pensar tiempos, materialidades y espacios para “reparar” más coherentes con las trayectorias y cotidianidades de las comunidades. En el texto se encuentran hilos narrativos, fotográficos y analíticos que permiten explorar un abordaje sociológico sobre la reparación como uno de los componentes pilares para seguir pensando la justicia transicional.

**Palabras clave:** Reparación, víctimas del conflicto armado, mujeres atrateñas, artesanas, reconstrucción de la vida, justicia transicional.

## **Abstract**

The monograph makes a critical approach to the law to reparation for victims of the colombian armed conflict from the trajectories of the women's groups Guayacán, from Bojayá, and Choibá, from Quibdó who, in the middle of the State's non-compliance of their rights as victims and the continuity of the war in the region of the Medio Atrato at Chocó, have found in the artisan trades autonomous ways to recompose their lives, thus proposing notions such as the "reconstruction of life" that question the limits of state laws of reparation. Throughout the work, tensions between States and local contexts are addressed in order to comply with reparation, as well as the need to think about times, materials and spaces to "repair" more coherent with the trajectories and daily lives of the communities. The text contains narrative, photographic and analytical threads that allow us to explore a sociological approach to reparation as one of the pillars for continuing to think about transitional justice.

**Keywords:** Reparation, victims of the armed conflict, atrateñas women, artisans, reconstruction of life, transitional justice.

## Tabla de contenido

<b>Agradecimientos</b> .....	6
<b>Listado de imágenes</b> .....	8
<b>Listado de siglas</b> .....	10
<b>Introducción</b> .....	11
<b>Capítulo I. La reparación: Un componente de la justicia transicional en disputa</b> .	15
I.    ¿Cuándo se empieza a hablar de reparación? .....	17
II. <i>La reparación desde el derecho</i> .....	18
III. <i>Tensiones entre el derecho internacional, los Estados y los contextos locales para definir y garantizar el componente de la reparación</i> .....	24
<b>Capítulo II. La reparación en el contexto colombiano y atrateño</b> .....	34
I. <i>Contexto de la reparación en Colombia</i> .....	36
II. <i>Reparar en el Medio Atrato: contexto de un río en disputa</i> .....	41
<b>Capítulo III. Las experiencias alrededor de la reparación. Trayectorias de los grupos de mujeres Artesanías Guayacán y Choibá</b> .....	55
I. <i>Artesanías Guayacán: raíces para la resistencia de un pueblo</i> .....	56
II. <i>Artesanías Choibá: manos de mujeres que resisten</i> .....	80
III. <i>Un río que no deja de fluir</i> .....	93
<b>Capítulo IV. Del “derecho a la reparación” a la reconstrucción de la vida</b> .....	97
I. <i>Tiempos, espacios y materialidades de la reparación</i> .....	98
II. <i>Actores que intervienen en la reconstrucción de la vida</i> .....	117
III. <i>Fotografías “Espacios y materialidades de la reparación” de los grupos Artesanías Guayacán y Choibá</i> .....	122
<b>Consideraciones finales</b> .....	140
<b>Referencias bibliográficas</b> .....	147

*Lo que sucede en este país,  
en cada rincón de este país,  
es que cada día  
una mujer se levanta  
y cocina.*

*Lo que sucede en este país,  
en cada rincón de este país,  
es que cada día  
una mujer se levanta  
y lava.*

*Lo que sucede en este país,  
en cada rincón de este país,  
es que una mujer barre y limpia.*

*Lo que sucede en este país  
es que una mujer borda.  
Sucede en este país,  
en cada rincón del país,  
en cada punto cardinal,  
una mujer trabaja.*

*En las confecciones,  
en las finanzas,  
en el arte,  
en la medicina,  
en el campo.*

*Sucede en este país,  
en cada rincón de este país,  
una mujer da a luz  
para la vida,  
no para la guerra,  
no para la muerte.*

“Lo que sucede en este país” - Julia Simona Guerrero



Imagen 1 - "Para un buen vivir, la paz es el camino", al fondo *Segundo Telón Nuestras Víctimas 2 de mayo* elaborado por el grupo de mujeres Artesanías Guayacán. Bojayá, Chocó. Junio 2017. Fuente: Adriana Villamizar.

## Agradecimientos

A las reflexiones no se llega sola. La posibilidad de “embarcarse” por caminos analíticos para construir conocimiento aparece en el encuentro con otras y otros. Este trabajo monográfico es justamente el resultado de muchos encuentros que quiero agradecer.

Agradezco a las mujeres de Artesanías Guayacán y Choibá, quienes, como maestras permanentes de la resistencia, el cuidado y la defensa de la vida fueron la fuente de inspiración para las reflexiones acá contenidas -y las muchas otras que no alcanzaron a incluirse-. El recibimiento en sus casas y lugares de trabajo fue clave para comprender la importancia del “hacer cotidiano” en el largo y complejo proceso de la reconstrucción de la vida. También agradezco a Úrsula Hozlsapfel, maestra de ambos grupos, quien con sus más de 30 años de trabajo misional en el río Atrato fue una interlocutora imprescindible para aclarar dudas.

Agradezco a las Seglares Claretianas por recibirme en su casa en Quibdó. Además de ser guías en una ciudad desconocida, sus historias sobre su trabajo permanente desde hace décadas en las comunidades del Atrato han sido referentes imprescindibles para entender la complejidad y la belleza de ese río que hoy continúa en disputa.

A Natalia Quiceno, maestra y guía de estas reflexiones, agradezco la confianza y que me haya contagiado de su amor por ese universo atrateño que no ha dejado de sorprendernos e inspirarnos. A Isabel González agradezco sus enseñanzas sobre la importancia del trabajo metodológico y sobre el valor de la fuerza narrativa de los hilos, las agujas y las telas, le agradezco esta bella amistad que se ha ido formando entre salidas de campo y extensas conversaciones.

Agradezco a los equipos de investigación de los proyectos *Caminos y cantos de lucha: trayectorias de mujeres bojayaseñas* y *Oficios para reparar la vida. Fortalecimiento y réplica de los procesos de los grupos de Artesanías Choibá y Guayacán en el Medio Atrato chocoano*, con los cuales fue posible construir las ideas que motivaron continuar con esta investigación.

A mi mamá, mi papá y mis hermanos Juanda y Samu agradezco su compañía, atención y ánimos para no “dejar de trabajar”.

A mis comadres, amigas maravillosas, agradezco su disposición y complicidad para acompañar los momentos de angustia y desencanto que suceden tan a menudo en el pensar, hacer y escribir una tesis.

Y agradezco a Mateo, quien en el último tramo de esta “etapa” se sumó con su compañía y una escucha atenta para la construcción de reflexiones y hacer llamados a la tranquilidad cuando era necesario.

## Listado de imágenes

- Imagen 1 - “Para un buen vivir, la paz es el camino”.
- Imagen 2 - “Atrato, eres fuente de vida”
- Imagen 3 – Detalle del telón *20 años Artesanías Choibá*
- Imagen 4 – Grupo Artesanías Guayacán
- Imagen 5 – Recuerdos de Artesanías Guayacán
- Imagen 6 – Bellavista viejo
- Imagen 7 – Construcción del pueblo Bellavista Nuevo
- Imagen 8 – Iglesia Bellavista viejo
- Imagen 9 – Cristo Mutilado de Bojayá
- Imagen 10 – Primer telón *Nuestras Víctimas 2 de mayo 2002*
- Imagen 11 – Eucaristía Conmemoración 2 de mayo número dieciséis
- Imagen 12 – Bernardina y Elizabeth de Artesanías Guayacán en la Feria Alternativa Justa y Solidaria.
- Imagen 13 – Segundo telón *Nuestras Víctimas 2 de mayo 2002*
- Imagen 14 – Grupo Artesanías Choibá
- Imagen 15 – Finalización del taller de muñecas de trapo negras en el Coliseo de Quibdó
- Imagen 16 – Recuerdos de talleres en Villa España
- Imagen 17 – Construcción del taller de Artesanías Choibá en el barrio La Subestación
- Imagen 18 – Luz de Artesanías Choibá en la Feria Alternativa Justa y Solidaria
- Imagen 19 – *Plantón de las mujeres de negro*
- Imagen 20 – Línea de tiempo *Un río que no deja de fluir*
- Imagen 21 – Rosa y Macaria bordando
- Imagen 22 – Noriz tejiendo una malla
- Imagen 23 – Casa Pastoral de las Agustinas Misioneras
- Imagen 24 – Apulia tejiendo malla
- Imagen 25 – Grupo Artesanías Guayacán reunido en la Casa Pastoral
- Imagen 26 – Grupo Artesanías Guayacán reunido en la iglesia de Bellavista Viejo
- Imagen 27 – Bernardina y Rosa entonando un canto en la Feria Alternativa Justa y Solidaria
- Imagen 28 – Padre de Bellavista llevando el Cristo Mutilado en plantón por los líderes y lideresas asesinados en Colombia.
- Imagen 29 – Placa en memoria de las víctimas de la masacre del 2 de mayo del 2002 en la iglesia de Bellavista Viejo
- Imagen 30 – Soris sostiene una malla elaborada por ella
- Imagen 31 – Mujeres de Artesanías Guayacán tejen una malla juntas

Imagen 32 – Manos de mujeres de Artesanías Guayacán al tejer una malla juntas.

Imagen 33 – Manos de mujer de Artesanías Guayacán al comenzar a tejer una malla.

Imagen 34 – Manos de mujer de Artesanías Guayacán bordando

Imagen 36 – Versos escritos por Rosa de Artesanías Guayacán para conmemorar la exhumación de los familiares que murieron en la masacre

Imagen 36 – Versos escritos por Rosa de Artesanías Guayacán para conmemorar la exhumación de los familiares que murieron en la masacre

Imagen 37 – Telón *Nuestras Víctimas 2 de Mayo 2002* elaborado por Artesanías Guayacán en la iglesia de Bellavista Viejo

Imagen 38 – Cruzcelina de Artesanías Guayacán junto al segundo telón *Nuestras Víctimas 2 de Mayo 2002*

Imagen 39 – Grupo Artesanías Choibá en su taller con su telón *Choibá Atrateño*

Imagen 40 – Grupo Artesanías Choibá en su taller

Imagen 41 – Edilma en el taller de Artesanías Choibá trabajando en la máquina de coser.

Imagen 42 – Grupo Artesanías Choibá con su maestra Úrsula en su taller.

Imagen 43 – Luz de Artesanías Choibá en el taller, atrás el primer telón bordado por el grupo con las opciones pastorales de la Diócesis de Quibdó.

Imagen 44 – Grupo Artesanías Choibá con su grupo de alumnas y alumnos de Raíces y Alas en el taller.

Imagen 45 – Rosa y Luz de Artesanías Choibá en el Plantón por las Víctimas.

Imagen 46 – Feria Alternativa Justa y Solidaria en el Convento en la ciudad de Quibdó.

Imagen 47 – Rubiela en el taller de muñecas de trapo en el Coliseo.

Imagen 48 – Muñecas negras elaboradas por Artesanías Choibá expuestas en la Feria Alternativa Justa y Solidaria.

Imagen 49 – San Pacho y muñecas elaboradas por Artesanías Choibá expuestas en la Feria Alternativa Justa y Solidaria.

Imagen 50 – Fredy calcando para luego bordar el telón *20 años Artesanías Choibá*.

Imagen 51 – Manos de mujer Artesanías Choibá tejiendo.

Imagen 52 – Manos de mujer Artesanías Choibá bordando.

Imagen 53 – Detalle bordado del telón *Choibá Atrateño* elaborado por Artesanías Choibá.

Imagen 54 – Árbol de Choibá, detalle bordado del telón *Choibá Atrateño* elaborado por Artesanías Choibá.

Imagen 55 – Telón *Choibá Atrateño* de Artesanías Choibá en la exposición *Oficios para reparar la vida: 20 años de resistencia de Artesanías Guayacán y Choibá*.

Imagen 56 – Telón de las opciones pastorales de la Diócesis de Quibdó bordado por Artesanías Choibá.

## **Listado de siglas**

ACCU - Autodefensas Unidas de Córdoba y Urabá

ACIA - Asociación Campesina Integral del Atrato

ADACHO - Asociación de Desplazados del Chocó

AGC - Autodefensas Gaitanistas de Colombia

ANMUCIC - Asociación Nacional de Mujeres Campesinas, Indígenas y Negras de Colombia

AUC - Autodefensas Unidas de Colombia

CEBS - Comunidades Eclesiales de Base

CNRR - Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación

COCOMACIA - Consejo Comunitario Mayor de la Asociación Campesina Integral del Atrato

COVIJUPA - Comisión Vida, Justicia y Paz

DIDH - Derecho Internacional de los Derechos Humanos

DIH – Derecho Internacional Humanitario

ELN – Ejército de Liberación Nacional

EPL – Ejército Popular de Liberación

FARC-EP - Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo

JEP - Jurisdicción Especial para la Paz

RUV - Registro Único de Víctimas

SIVJRNNR - Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición

## Introducción

Conocer las experiencias de los grupos Artesanías Guayacán y Choibá en el marco de mi participación en el proyecto *Caminos y cantos de lucha: trayectorias de mujeres bojayaseñas*<sup>1</sup> fue el punto de partida para construir la presente monografía. Las historias sobre cómo durante 20 años las mujeres atrateñas han logrado mantener espacios colectivos para el encuentro y la resistencia, fueron la inspiración para hacer un acercamiento crítico a la forma como se ha concebido y materializado el derecho a la reparación a víctimas del conflicto armado en Colombia. Por un lado, las trayectorias de estas mujeres desplegaban múltiples relatos sobre muñecas de trapo negras, telones bordados, nuevos santos, oraciones, cantos o versos que durante o después de hechos violentos sufridos en el marco del conflicto armado en la región del Medio Atrato sirvieron para resistir a las adversidades de la guerra. Pero, por otro lado, en sus narrativas también se encontraban historias sobre la “ausencia”, la ambigüedad y la inoperancia estatal para garantizar su derecho a la “reparación” como víctimas.

Fue esta tensión la que provocó múltiples preguntas sobre los alcances y límites del Estado para garantizar la reparación, y, de manera más específica, sobre cómo este ha concebido, definido y pautado unas “únicas” formas para “reparar” que entran en tensión con las realidades y demandas de las comunidades. Como se verá en los casos de las mujeres atrateñas, los programas y políticas que ha creado el Estado colombiano para reparar a las víctimas no han conversado con sus trayectorias y experiencias individuales y colectivas, incluso en ocasiones se han convertido en acciones revictimizantes que vuelven a situarlas en un lugar subordinado en el acceso a sus derechos y en la construcción de una vida digna. Es así como ellas han creado formas autónomas para recomponer sus vidas que cuestionan los límites de la reparación estatal y le exigen ampliar sus nociones sobre la idea de “reparación”, proponiendo otros términos como el de “reconstrucción de la vida”, que son más fieles a sus búsquedas y necesidades cotidianas.

---

<sup>1</sup> Financiado por el Comité para el Desarrollo de la Investigación (CODI) de la Universidad de Antioquia y realizado entre 2017-2018. El proyecto fue coordinado por la investigadora Natalia Quiceno, quien también fue la asesora de la monografía. En este mi participación fue como Joven Investigadora.

A lo largo de cuatro capítulos se intenta dar respuesta a estos y otros interrogantes que surgieron durante el proceso investigativo. En el primer capítulo *La reparación: Un componente de la justicia transicional en disputa*, se presenta un acercamiento histórico y teórico a la categoría “reparación”. En primer lugar, se hace una breve contextualización de los debates a nivel internacional que cobijaron el nacimiento de la corriente de estudios sobre la justicia transicional y la reparación como uno de sus componentes principales. En segundo lugar, se hace un acercamiento a cómo la reparación ha sido concebida teóricamente desde el derecho, que es la disciplina donde nace esta categoría de análisis, pero también se ubican las tensiones entre las diferentes corrientes teóricas que abren paso para que otras disciplinas de las ciencias sociales aporten a la comprensión de este componente. En tercer lugar, se presentan investigaciones que hacen uso de herramientas metodológicas y analíticas de las ciencias sociales que ayudan a ampliar la comprensión de las tensiones identificadas entre los sistemas de justicia internacional, los Estados y los contextos locales para definir y garantizar el componente de la reparación. Aquí se retoman experiencias de varios países en los que las víctimas han reaccionado de múltiples maneras frente a las medidas y programas de reparación. Sea desde la articulación, el rechazo o la creación de alternativas a estas políticas, estos casos muestran cómo este es un componente de la justicia transicional en disputa.

Los acercamientos al tratamiento teórico que ha recibido la reparación, así como la identificación de las tensiones que los programas y políticas han tenido en diferentes países al momento de ejecutarse ambientan el segundo capítulo *La reparación en el contexto colombiano y atrateño*. En este se presenta una contextualización de la reparación en Colombia en dos sentidos, primero, se hace una descripción de cómo ha sido concebida la reparación en el país y cuáles son las discusiones, tensiones y/o limitaciones alrededor de los programas y políticas formulados en el ámbito nacional. Segundo, se presenta un apartado que describe el contexto del río Atrato en el que viven las mujeres de los grupos Artesanías Guayacán y Choibá, y donde las continuas disputas entre actores armados, políticos y económicos imponen condiciones que afectan e interpelan la reparación.

En el tercer capítulo *Las experiencias alrededor de la reparación. Trayectorias de los grupos de mujeres Artesanías Guayacán y Choibá* se presenta la reconstrucción de las trayectorias de los dos grupos de mujeres con los que se trabajó en la investigación. De manera narrativa el capítulo presenta una mirada a los 20 años de trabajo de cada colectivo

para visibilizar cómo estas experiencias grupales han sido centrales en los procesos de resistencia y en los “efectos reparadores” sobre las heridas que la guerra ha dejado en la vida de las mujeres atrateñas. Con este capítulo se pretende mostrar cómo las comunidades construyen procesos autónomos que cuestionan las concepciones estatales sobre la reparación, a su vez que proponen nuevas líneas de acción sobre cómo hacerla posible. En este apartado se incluye una línea de tiempo ilustrada llamada *Un río que no deja de fluir*, en la cual se sintetizan las trayectorias de los colectivos en el contexto del río Atrato desde el 1980 hasta 2019. Esta línea de tiempo hace parte de los contenidos de la exposición museográfica *Oficios para reparar la vida: 20 años de resistencia de Artesanías Guayacán y Choibá*, la cual fue realizada en el marco de la participación en el proyecto de extensión *Oficios para reparar la vida. Fortalecimiento y réplica de los procesos de los grupos de Artesanías Choibá y Guayacán en el Medio Atrato chocoano*.<sup>2</sup>

Partiendo de las experiencias de los colectivos Guayacán y Choibá y de las problematizaciones hechas en los capítulos anteriores sobre la reparación y sus tensiones con los contextos locales, en el cuarto capítulo *Del “derecho a la reparación” a la reconstrucción de la vida* se presenta un análisis sobre cómo la reparación se corresponde con un proceso mucho más complejo que el acceso a un derecho. En este, las experiencias de los colectivos son comparadas con las experiencias individuales que se viven al acceder al derecho a la reparación según los parámetros establecidos por el Estado. El entrecruzamiento de experiencias permite construir varias categorías que ayudan a la comprensión de la reparación. Acá los ejes de reflexión se trazan alrededor de un debate sobre los tiempos, espacios y materialidades de la reparación, categorías que ayudan a comprender la tensión existente entre las acciones reparadoras del Estado y los procesos autónomos de los colectivos de mujeres atrateñas que, más que a la reparación, apuntan a la reconstrucción de la vida. Por último, en este apartado se aborda una breve problematización de los actores que intervienen, afectan o influyen los procesos de reparación y/o reconstrucción de la vida.

---

<sup>2</sup> Ganador de la décimo quinta convocatoria del Banco Universitario de Programas y Proyectos de Extensión (BUPPE) de la Vicerrectoría de Extensión de la Universidad de Antioquia en el año 2018, cuyo tema fue Innovación Social. El proyecto fue realizado por el Instituto de Estudios Regionales (Universidad de Antioquia), la Facultad de Diseño de Vestuario de la Universidad Pontificia Bolivariana y la Pastoral Social de la Diócesis de Quibdó. En este mi participación fue como Estudiante en Formación.

La monografía concluye presentando unas consideraciones finales que dan puntadas para seguir pensando el componente de la reparación en la justicia transicional desde la disciplina sociológica. Cabe aclarar que las reflexiones y consideraciones expuestas son esbozos de ideas para seguir pensando, construyendo y reinventando.

Finalmente, cabe mencionar que los conjuntos de fotografías que se incluyen a lo largo de los capítulos pretenden reforzar y complementar los textos, dando lugar a otros lenguajes dentro de los procesos de construcción de conocimiento; como lo enseñan las mujeres atrateñas desde sus haceres textiles como el bordado, el tejido y la costura, es necesario reivindicar otras formas de narrar para ampliar las posibilidades de reflexión.

## **La reparación: un componente de la justicia transicional en disputa**

Cuando después de períodos bélicos como dictaduras, guerras o conflictos armados las sociedades presentan una gran cantidad de víctimas, uno de los retos a los que estas se enfrentan es el de generar mecanismos y estrategias que permitan atender los daños causados a las personas afectadas y concederles “justicia”. Estos mecanismos se enmarcan en el diseño de los denominados “modelos de justicia transicional” que buscan crear las condiciones para que una sociedad transite de un período bélico a uno de estabilidad que, generalmente, es asociado con la formación y consolidación de los regímenes democráticos.

Para alcanzar dicha transición las instancias de justicia a nivel internacional han determinado que los modelos de justicia transicional tienen que estar integrados por mínimo cuatro componentes: verdad, justicia, reparación y no repetición. Cada uno de ellos ha supuesto debates teóricos y políticos que dejan claro que después de una guerra el camino es largo y complejo para garantizar la “justicia”. De manera particular, el componente de la reparación ha propiciado extensas discusiones respecto al diseño y la implementación de programas y medidas que permitan o apunten a “reparar” los daños sufridos por las víctimas, esto es porque aparece, en la mayoría de los casos, como una acción difícil o incluso imposible de llevar a cabo.

La complejidad al momento de dar ejecución y garantizar este componente aparece cuando los contextos locales y las trayectorias vivenciales de las víctimas tienen condiciones particulares que no son aprehendidas ni por los principios y programas predeterminados por el sistema de justicia internacional, ni por los Estados que deben garantizar este componente. Esta tensión entre contextos locales, dictámenes a nivel internacional y Estados ha representado muchas dificultades en el cumplimiento del objetivo de la justicia y la consolidación de la democracia, haciendo que a la larga el componente de la reparación, y en general los modelos de justicia transicional, recreen nuevos escenarios de exclusión y reproduzcan estructuras de poder y violencia para las

víctimas. En Colombia, donde el conflicto armado interno se ha extendido por más de cinco décadas y la multiplicidad de actores armados, políticos y económicos involucrados en las acciones bélicas han dado pie a variadas modalidades de victimización frente a las cuales el Estado ha diseñado diferentes programas y planes de reparación, esta discusión ha sido recurrente.

Partiendo entonces de la complejidad en la garantía de la reparación y antes de acercarse al caso colombiano y de manera particular a las experiencias en relación a los procesos de reparación que han tenido las mujeres de los grupos Artesanías Guayacán y Choibá pertenecientes a la subregión del Medio Atrato chocoano, se hace necesario abordar algunos elementos analíticos que desde disciplinas como el derecho, la antropología y la sociología, se han propuesto para desentrañar y entender este componente de la justicia transicional.

Para abordar los elementos analíticos el presente capítulo propone una ruta expositiva integrada por tres apartados. En primer lugar, se hace una breve contextualización de los hechos que antecedieron la emergencia de la reparación como un componente de los modelos de justicia transicional y, en ese sentido, como una materia de estudio. En segundo lugar, se presenta un acercamiento a los debates teóricos que el derecho, en tanto es la disciplina que inaugura el tratamiento teórico de la justicia transicional, ha propuesto para entender la reparación; aquí se exponen algunas tensiones entre diferentes corrientes que cuestionan la efectividad del componente de la reparación en la consecución de justicia y consolidación de la democracia en los contextos locales y, por eso, abren el camino para que otras disciplinas aporten a la comprensión de esta categoría. En tercer lugar, se exponen algunos estudios que desde herramientas metodológicas y analíticas de las ciencias sociales amplían el entendimiento de las tensiones entre el sistema de justicia internacional, los Estados y los contextos locales alrededor de la garantía del componente de la reparación; aquí, se propone una revisión de las formas en que las víctimas de diferentes sociedades han reaccionado frente a las medidas y programas de reparación desde la articulación, el rechazo o la creación de alternativas, dejando expuesto que este es un componente en disputa que se debe seguir explorando.

## I. ¿Cuándo se empieza a hablar de reparación?

El primer debate respecto a la reparación apareció después de la Segunda Guerra Mundial, cuando ante los innumerables y difícilmente comprensibles daños cometidos contra la población judía, los sistemas jurídicos tradicionales no ofrecían una manera equivalente de conceder “justicia” a los y las afectadas. A partir de ahí surge una corriente en las entrañas del derecho enfocada en diseñar políticas y modelos de justicia especiales para las sociedades que después de un período de guerra con graves violaciones a los derechos humanos quisieran otorgar “justicia a las víctimas”.

Más adelante, en los ochenta, cuando las dictaduras de los países del Cono Sur (Argentina, Uruguay, Chile y Brasil) se debilitan y en Sudáfrica empiezan las discusiones sobre el fin del *Apartheid* y, en ese sentido, estas sociedades comienzan procesos de democratización del poder, el debate sobre la justicia para las víctimas de estos regímenes dictatoriales o bélicos propone una ampliación de los estudios iniciados en la posguerra. Como resultado de estas discusiones, en el derecho se inaugura una línea de estudios denominada “justicia transicional” que se enfoca en la indagación de instrumentos, mecanismos y/o políticas para que las sociedades en contextos de terminación de conflicto encontraran la manera de ejercer justicia a favor de las personas afectadas.

Estos estudios se enfocaron en definir cuál es la idea de justicia más apropiada en casos donde los crímenes fueron cometidos de manera indiscriminada contra un número mayoritario de la población civil. El debate se centra en definir si la justicia pertinente para estas situaciones debe contener medidas correctivas ligadas a una justicia retributiva, la cual implica la aplicación de castigo para quien cometió el daño, o medidas restaurativas, ligadas a una conciliación entre las víctimas y los victimarios.

Las diferentes experiencias en el mundo para la terminación de los conflictos han adoptado diferentes ideas sobre la justicia transicional que se ubican entre la corriente retributiva y la restaurativa. Según De Greiff (2006) es posible ubicar en la historia de la justicia transicional el desarrollo de cuatro formas de entender la justicia. La primera responde a la búsqueda de medidas que eviten la repetición de los hechos, esta se deriva del período de posguerra en el que la comunidad internacional estaba enfocada en evitar la repetición del Holocausto y, por eso, su idea de justicia se centra en buscar castigos para los responsables. La segunda remite a una idea de justicia relacionada con el hecho

de poner un “punto final” al periodo bélico mediante la amnistía y el indulto de los crímenes cometidos en el pasado. La tercera aproximación propone un giro radical a la pretensión del olvido, en esta la búsqueda de justicia está atravesada por la recolección de la verdad sobre lo sucedido, así, para lograr justicia para las víctimas es especialmente relevante la creación de comisiones para el esclarecimiento del pasado violento. La cuarta forma profundiza en los aprendizajes de las experiencias de las comisiones de la verdad en las que, en términos generales, se vio necesario integrar al esclarecimiento de los hechos un componente penal, uno de reformas institucionales y uno de medidas de reparación a los daños.

Es en esta última aproximación donde emerge la reparación de manera directa como un componente más de la justicia para sociedades en transición. Particularmente, como ya se mencionó, es desde el derecho que se empieza a estudiar y debatir este elemento de la justicia, sin embargo, a lo largo de los años las experiencias de “transición” en varias partes del mundo también han comprometido a otras disciplinas en la exploración de la reparación como materia de estudio.

## **II. La reparación desde el derecho**

La aparición de las discusiones sobre la justicia transicional después de las dictaduras en el Cono Sur y el *Apartheid* en Sudáfrica no puede aislarse del objetivo político impuesto por la comunidad internacional para estas sociedades: consolidar la democracia. Así, cuando las medidas de reparación emergen en el marco de estos debates como un componente necesario para garantizar la justicia, el primer tratamiento conceptual que recibe la reparación es la de un “derecho” que se debe reconocer a las víctimas, pues se parte de la idea de que en estos contextos donde la vulneración a los derechos humanos fue grave y masiva, hubo unas ciudadanías que no fueron reconocidas y, por tanto, es necesario restituir las para alcanzar el objetivo de una sociedad democrática.

Sobre la reparación como un derecho existen varias interpretaciones teóricas dependiendo del enfoque de justicia del que se parta, así como de los niveles en los que se enmarquen los sistemas de justicia que lo amparan, a saber: internacional, nacional o local. A continuación, se presentan algunos de estos tratamientos teóricos sobre el derecho a la reparación y las tensiones entre ellos.

Como lo señala Rincón (2010) al analizar los principios comunes contenidos en las directrices del derecho internacional, el Derecho Internacional de los Derechos Humanos (DIDH) y el Derecho Internacional Humanitario (DIH) sobre la justicia transicional, en el entramado de la justicia internacional es un consenso establecer que el derecho a la reparación en perspectiva de restablecer ciudadanías consiste en las medidas o acciones “[...] que tienden a hacer desaparecer los efectos de las violaciones de derechos cometidas” (pp. 82-83), en ese sentido, “[...] esta tiene por objeto principal el restablecimiento de la situación anterior al hecho que produce la violación de derechos” (pp. 82-83). En otras palabras, este derecho apunta a reconocer que hubo unas personas que sufrieron unos hechos en los cuales sus derechos fueron violados y su carácter de ciudadanos o ciudadanas fue invisibilizado y, por eso, para “reparar” sus ciudadanías hay que generar acciones que permitan a estas personas “volver” a las circunstancias en que se encontraban antes de ser vulneradas.

Ahora, esta pretensión de reconocer y/o reestablecer el carácter de ciudadanos y ciudadanas a quienes sufrieron los daños en las confrontaciones bélicas parte de dos supuestos. El primero es que, en tanto es un derecho, el Estado tiene la función y la responsabilidad de garantizarlo. Como lo plantea Rincón (2010), los Estados no solo son los encargados de diseñar las políticas enfocadas en materializar el derecho a la reparación, son los responsables de garantizar este derecho porque fueron ellos los que durante las guerras o dictaduras debieron garantizar los derechos fundamentales a la población civil. Así, independientemente de si el Estado fue o no perpetrador de los daños, como Estado está obligado por el derecho internacional a garantizar la reparación, este es un imperativo que trasciende las delimitaciones o consideraciones que tengan los sistemas jurídicos nacionales:

La obligación de los Estados es, por tanto, la de *reparar integralmente* los daños causados por sus comportamientos contrarios al derecho internacional. Adicionalmente, conforme al proyecto de artículos sobre la responsabilidad de los Estados por hechos internacionalmente ilícitos, los Estados responsables del hecho no pueden invocar las disposiciones de su derecho interno como justificación del incumplimiento de la obligación de reparar. (Rincón, 2010, p. 78)

El segundo supuesto remite a que la centralidad en el derecho a la reparación son las víctimas. La condición de víctima se adquiere por haber sufrido una violación a los

derechos humanos, por ende, el derecho a la reparación se adquiere si la persona vulnerada demuestra cuáles fueron los daños sufridos. Como el interés del derecho a la reparación es restituir esos daños, el camino planteado para “reparar” se ha concentrado en generar acciones que permitan a las víctimas “regresar” a la condición anterior a los hechos victimizantes, pues se presupone que era una situación en la cual no eran víctimas.

Si bien estos dos supuestos han orientado el tratamiento y la aplicación del derecho a la reparación en el plano internacional, las experiencias de los países que han incursionado en el diseño de modelos de justicia transicional han demostrado algunas fallas en su eficacia para garantizar una reparación a las víctimas en perspectiva de la consecución de una sociedad democrática. Al respecto De Greiff (2006) señala que estos principios tienen problemas porque se direccionan hacia la recomposición de los daños, lo cual para sociedades en las que las víctimas son cuantiosas y han sufrido afectaciones en las que no es posible “regresar” a la situación anterior, termina siendo un objetivo estéril. Cuando los casos de vulneración a los derechos humanos son masivos y tienen un carácter “irreparable”, la reparación tiene que apuntar, más que a una compensación, a la reconstrucción del sistema que permitió la vulneración de los derechos:

No obstante, la virtual imposibilidad de compensar a las víctimas en proporción al daño sufrido -y la frustración de las expectativas de las víctimas cuando se las lleva a creer que esto es a lo que tienen derecho, pero nunca lo reciben- no son las únicas razones para buscar un criterio de justicia idóneo para los casos masivos. Finalmente, existe una diferencia entre, por un lado, conceder reparaciones dentro del marco de un sistema jurídico básicamente operativo en casos relativamente aislados de abuso, y, por otro, conceder reparaciones dentro de un sistema que necesita ser reconstruido en algunos aspectos fundamentales -o, como sucede en muchos países, construirse por primera vez-, precisamente porque condonó o hizo posible abusos sistemáticos de Derechos Humanos. (De Greiff, 2006, pp. 212-213)

Por eso, De Greiff (2006) realiza un análisis de las modificaciones que los planes de reparación de Brasil, Estados Unidos, Chile, Sudáfrica, Argentina y Alemania han hecho al objetivo propuesto por el sistema jurídico internacional. En su estudio, él concluye que las experiencias de estos países permiten enfocar las metas de los programas de reparación a dos objetivos que son más cercanos al logro de una sociedad democrática. El primero de ellos es una complejización del reconocimiento como ciudadanos y ciudadanas que el derecho a la reparación da a las víctimas. Para este autor el reconocimiento no debe

enfocarse únicamente en las vulneraciones a los derechos cometidas en el pasado violento, sino que también debe considerar, en términos prospectivos, que las vulneraciones no se van a volver a cometer, que el Estado se compromete a no volver a desconocer los derechos de sus ciudadanos y ciudadanas:

Retrospectivamente, los beneficios deberán ser suficientes en magnitud como para constituir un reconocimiento adecuado de la gravedad percibida de la violación a los derechos iguales de los conciudadanos. Prospectivamente, y por la misma razón, la magnitud de los beneficios debe ser suficiente para demostrar las intenciones del gobierno subsiguiente de comportarse de manera diferente en el futuro. (De Greiff, 2006, pp. 214-215)

Este reconocimiento prospectivo se relaciona con el segundo objetivo, el cual consiste en que la reparación debe apuntar a la construcción de la confianza entre los y las ciudadanas, y entre estos y estas y el Estado. Para lograr una reparación que contribuya a la consolidación de la democracia debe haber un mínimo de consenso en la relación entre el Estado y los y las ciudadanas que está reconociendo, en palabras de De Greiff (2006) “[...] la confianza no es sólo algo meramente deseable, es también una condición y, al mismo tiempo, una consecuencia de la justicia” (p. 216). Si se traza el establecimiento de las relaciones de confianza entre Estado y ciudadanía como un objetivo de la reparación, esta implica un reto mucho mayor a la recomposición de los daños, pero se convierte en un componente más cercano a la democracia.

La centralización del objetivo del derecho a la reparación en la restitución de los daños también ha sido criticada por imponer una idea de justicia limitada que desconoce condiciones y situaciones de violencia e injusticia presentes en los contextos locales, que van más allá de los daños cometidos en el período bélico y que, si no se resuelven, no garantizarían un sistema democrático. Como lo plantean Uprimny y Guzmán (2010) la reparación, aunque parte de un suceso o hecho victimizante cometido en un contexto bélico, no puede entenderse aislada de las condiciones sociales y materiales de quien fue afectado o afectada, pues estas no necesariamente eran “justas” antes del daño cometido. Esto implica que el segundo supuesto del derecho internacional, que refiere a que la caracterización de alguien como víctima depende del padecimiento de un hecho victimizante, resulta una idea reducida para conseguir la justicia, pues solo se está ofreciendo solución a un hecho concreto y no a una condición de desventaja.

En ese sentido, para Uprimny y Guzmán (2010) es necesario abordar el derecho a la reparación desde la perspectiva de la justicia distributiva en la que los objetivos se centran en la garantía de una distribución equitativa de los bienes en una sociedad y no solamente en la compensación de unos daños. No incluir en el derecho a la reparación la preocupación por las condiciones socioeconómicas de las víctimas invisibiliza las realidades a las que la mayoría de las sociedades en transición se han enfrentado antes de las acciones bélicas, donde situaciones como la pobreza, la desigualdad, la violencia de género, la discriminación racial y de edad han hecho parte de su cotidianidad.

Según como está formulado en la justicia internacional, el derecho a la reparación no tiene interés en leer los contextos y las demandas puntuales de las víctimas. Las maneras tradicionales en que se han implementado los modelos de justicia transicional han reproducido estructuras jerárquicas donde, por ejemplo, las decisiones sobre los alcances y los tipos de reparación no son de las comunidades sino de los organismos estatales responsables de garantizar el derecho:

De esta forma, en la práctica, aunque los procesos que aplican el principio de la justicia transicional invocan y reivindican los derechos de las víctimas, mantienen mecanismos decisorios con dinámicas muy verticales, que terminan por excluir a las víctimas de la construcción del nuevo régimen. Con esto, pueden contribuir a reproducir e, incluso, acentuar los patrones de discriminación y exclusión presentes en la sociedad. Esto puede ser especialmente problemático para las víctimas que enfrentan condiciones particulares de vulnerabilidad y exclusión social, como las mujeres, pues si el proceso no toma en consideración sus experiencias y necesidades concretas, lejos de ser una oportunidad para la satisfacción de sus derechos, puede generar nuevas formas de discriminación y violencia en su contra. (Uprimny y Guzmán, 2010, p. 268)

Es así como la responsabilidad ineludible de los Estados en las políticas de reparación impuesta por la comunidad internacional se termina traduciendo en un ejercicio de poder que continúa ubicando a unos sujetos en un lugar subalterno. Esta interpretación les ha permitido a los autores proponer la noción de un derecho a la reparación que apunte a una “reparación transformadora”, en la cual no se trata de solucionar un daño cometido en el pasado, sino en generar acciones que permitan transformar las múltiples estructuras de injusticia y violencia que han operado en las historias de vida de las víctimas de violaciones masivas a los derechos humanos:

El primer fundamento de la idea de reparaciones transformadoras es que el propósito de la reparación de violaciones masivas de derechos humanos en sociedades desiguales no debería ser restaurar a las víctimas pobres a su situación previa de precariedad material y de discriminación, sino “transformar” esas circunstancias, que pudieron ser una de las causas del conflicto y que, en todo caso, son injustas. En ese sentido, las reparaciones en estos contextos transicionales deberían ser comprendidas no solo como un instrumento para saldar cuentas con una injusticia que ocurrió en el pasado, sino como una oportunidad de impulsar un mejor futuro. (Uprimny y Guzmán, 2010, p. 253)

Además de reconocer que hay estructuras de poder que estaban en acción antes de los daños y, por ende, un “restablecimiento del estado anterior” no garantizaría necesariamente un estado de justicia para las víctimas, la “reparación transformadora” propone un cambio en la forma como se diseñan los programas de reparación y como las víctimas se integran a él. En ese sentido, Uprimny y Guzmán (2010) van a argumentar que la implementación del enfoque transformador es una apuesta más coherente con los fines de democratización que buscan los modelos de justicia transicional, ya que su crítica a cómo el Estado limita las medidas de reparación augura la necesidad de una participación directa de las víctimas en el diseño de su derecho, lo cual asegura una mayor cobertura e inclusión de las múltiples expectativas de las víctimas frente a las políticas y programas que pretenden repararlas.

Así pues, la apuesta de la reparación transformadora no se agota en reconocer a las víctimas como titulares de un derecho, sino que introduce también sus voces y experiencias específicas, además que promueve su participación en espacios tradicionalmente ocupados por élites de poder. Al incluir otras preocupaciones dentro del derecho a la reparación, esta propuesta teórica visibiliza las tensiones existentes entre las lecturas homogéneas y descontextualizadas que impone el derecho internacional y las demandas de las realidades locales de las sociedades en transición. A su vez, la identificación de dichas tensiones obliga a un abordaje crítico de la manera como se define desde la disciplina del derecho el componente de la reparación, de hecho, da pie a una problematización sobre las limitaciones de esta disciplina para comprenderlo y garantizarlo. Cuando Uprimny y Guzmán consideran necesario incluir dentro del derecho a la reparación el análisis de las condiciones socioeconómicas de las víctimas, o cuando visibilizan las estructuras de poder que ofician en el diseño de las políticas de reparación,

están llamando la atención sobre cómo la comprensión y definición del componente de la reparación no puede aislarse de los entornos sociales y culturales y, mucho menos, de las experiencias de las víctimas, por eso, requiere de elementos conceptuales y metodológicos de disciplinas sociales para entenderlo.

### **III. Tensiones entre el derecho internacional, los Estados y los contextos locales para definir y garantizar el componente de la reparación**

Con relación al derecho a la reparación y su aplicación en los diferentes contextos de sociedades en transición llama la atención que, en muchas ocasiones, las víctimas no se sienten reparadas y mucho menos han sentido que sus ciudadanías han sido restituidas. Al respecto, autores y autoras como Alejandro Castillejo-Cuéllar (Julio-diciembre 2014), Kimberly Theidon (2004), Lieselotte Viaene (Enero-julio 2013) y Lisa Laplante (Enero-junio de 2007) han ampliado y complejizado esta preocupación desde herramientas de las ciencias sociales que han permitido ver de manera más detallada las dificultades con las que se encuentran el derecho internacional y los Estados para garantizar la reparación en los contextos locales, donde muchas de las demandas y nociones de las víctimas para sentirse reparadas no son escuchadas y, por ende, el acceso a este derecho crea o reproduce otras modalidades de exclusión y/o vulneración de los derechos a las que las víctimas responden de diferentes maneras.

Ahora, esta exclusión no solo es problemática porque niega derechos o beneficios, o impone más obstáculos a alguien para acceder a la reparación, lo es, sobre todo, porque reproduce una relación de poder vertical entre las instancias del derecho internacional y el Estado, promotor y garante de este derecho, frente a las víctimas. Cuando el derecho internacional y los Estados establecen los criterios de los programas de reparación de manera unilateral, hay un mensaje directo sobre la nula capacidad de incidencia que se les está dando a las víctimas en la reclamación de su derecho. De entrada, ya hay una falencia en el reconocimiento de las víctimas, pues se les está imponiendo un camino, unas formas, unos tiempos para su reparación y no se les está proponiendo una participación con capacidad decisoria en el proceso.

No obstante, las víctimas en sus diferentes contextos han reaccionado a este establecimiento de su derecho a la reparación; no es posible decir que los principios del

derecho internacional o la manera en que los Estados redactan o decretan el componente de la reparación son recibidos por las víctimas en todos los casos sin ningún tipo de cuestionamiento. De hecho, las diferentes experiencias en varios de los países donde se han aplicado modelos de justicia transicional con el componente de reparación muestran que las víctimas reaccionan a estas medidas, sea desde la articulación, adherencia y/o dependencia, o sea desde el rechazo y/o la creación de estrategias alternas y autónomas de “reparación” a las impuestas. La variedad de respuestas depende de los contextos y las experiencias de las víctimas tanto frente a las acciones bélicas como frente a su previa relación con el ente estatal y las instancias internacionales de justicia. Vale la pena volver a algunos estudios que han abordado estas respuestas.

En algunos casos, generalmente aquellos donde las víctimas antes de los hechos bélicos se encontraban en una situación de desventaja económica, política y/o social, los programas de reparación figuran como la primera muestra de voluntad del Estado por “reconocerlos”, por eso, las víctimas se adhieren a estos criterios y se acercan a ellos con la “esperanza” de que el Estado les garantice “algo”; en el afán por ser “reconocidas” de alguna manera, ellas se ven obligadas a articularse a las formas impuestas por el Estado para acceder a sus derechos. Alejandro Castillejo-Cuéllar (Julio-diciembre 2014), al acercarse etnográficamente a la forma como la Fiscalía General de la Nación colombiana daba ejecución a la Ley 975 de 2005 que se diseñó para que las víctimas de los grupos paramilitares desmovilizados pudieran acceder a un proceso de reparación, muestra cómo la ejecución de esta Ley era la primera manifestación del Estado para ciertas poblaciones y, aunque no cubriera todas las expectativas de las comunidades respecto a la reparación de sus daños, estas actuaban conforme a sus parámetros para mínimamente ser reconocidas y tener acceso a alguna ayuda o atención del Estado -cabe repetir, por primera vez-:

Durante estos recorridos, la sensación permanente de haber sido “abandonados por el Estado”, producto de años de silenciamiento, coexistía con la esperanza de que la investigación de la Fiscalía “llegara a alguna parte”. Eran víctimas oficiales, en la medida que eran reconocidas como tales por la ley y por las categorías de victimización que admitía dicha ley (Castillejo-Cuéllar, 2013c). En su mayoría, la gente accedía a contar los eventos que en un principio les habían dado acceso a Justicia y Paz. Una vez reconocida su “calidad de víctima”, la persona adquiere

derechos “a la verdad y a una reparación” en forma de indemnizaciones y otros programas estatales. (Castillejo-Cuéllar, 2014, pp. 226-227)

Pero esta relación de articulación al Estado también ha sido leída como una relación de dependencia, pues más que proponer formatos y rutas de acceso a un derecho, el Estado posiciona a las víctimas en un lugar de sumisión a su entramado burocrático, a sus tiempos y materialidades. Para Jaramillo (Enero-junio 2012) la ejecución de las medidas de reparación enmarcadas en la misma Ley que analiza Castillejo-Cuéllar ha generado una relación de “sumisión” y “deuda” de las comunidades frente al Estado. En el momento en que las víctimas realizan los trámites para acceder a la reparación y aceptan los términos que el Estado tiene para garantizarla, como los requisitos, papeles y formularios para caracterizarse como víctimas, o los plazos y condiciones de entrega de la reparación, también están, explícita o implícitamente, aceptando a ese Estado, por tanto, sus acciones y voluntades no deben ir en contra de él, deben ser “fieles” a sus exigencias, en otras palabras, ya no es el Estado quien “debe” a las víctimas, sino estas quienes le “deben” al Estado una actuación según sus normas para que este pueda “incluirlas” y “reconocerlas”. Así, hay entonces una relación de dependencia y acato de las víctimas frente al Estado que se replica en el demandar acceso al derecho a la reparación:

Además de trastocar la relación entre acreedor y deudor, el poder representado por el Estado garantiza que las nuevas posiciones en la relación se cristalicen y estabilicen. En otras palabras, la víctima entra a ser deudora permanente del Estado, que, a la vez, se asegura un constante despliegue de sumisión en la cotidianidad de la práctica burocrática, que se traduce en pedir subsidios, hacer filas, esperar noticias. (Jaramillo, 2012, p. 57)

La dependencia de las víctimas frente al Estado resulta problemática por varias razones. Por un lado, el Estado fortalece su posición de autoridad para regularse a sí mismo sin veeduría de ningún tipo, en ese sentido, tiene todas las licencias y recursos a su favor para justificarse en el retraso e incumplimiento de sus obligaciones, en otras palabras, adquiere, como dice Jaramillo (2012), la posibilidad de “hacerse esperar” cuanto lo necesite:

La situación hasta este punto puede ser expresada de la siguiente manera: la reparación emergió y fue naturalizada como una relación de deuda del Estado con las víctimas; la deuda, sin embargo, se concretó a través de la materialidad estatal,

portadora de la agencia soberana que tendría en sí misma no sólo la posibilidad de definir a las víctimas, sino de hacer esperar. (p. 55)

Por otro lado, la dependencia genera una adaptación a escenarios y formatos oficiales en los que las narraciones sobre los hechos victimizantes que posteriormente darán el aval para el acceso a la reparación pueden ser limitadas, modificadas e incluso no corresponder con las experiencias y afectaciones vividas por las víctimas. Como lo deja entrever el acercamiento etnográfico de Castillejo-Cuéllar (Julio-diciembre 2014) a las instancias a las que las víctimas tienen que acceder para “certificar sus daños” ante la Fiscalía en el marco de la Ley de Justicia y Paz, si bien esta era la primera muestra del Estado por reconocer unas afectaciones a unas comunidades, mantiene muchos de los formatos utilizados en el sistema de justicia ordinario colombiano en el que las víctimas son marginadas y no tienen capacidad de incidencia. Por ejemplo, en esta Ley se privilegia el registro de información netamente judicial para encontrar la verdad sobre los daños, a saber, se priorizan datos como la identificación de los responsables, la hora y el lugar de los hechos. Esta manera de concebir la verdad representa un escenario adverso para la reparación de las víctimas porque se centra en el actor que cometió el daño y le da el protagonismo narrativo a él, lo cual se traduce en que es a él a quien se le otorga el poder de decidir qué contar y qué no para recibir beneficios de reducción en su pena, por tanto, su declaración está en función de beneficios personales y no propiamente en la reparación a las víctimas o la cesación de las causas de los daños. En este programa de reparación, las víctimas se encontraban en una posición de desventaja, pues si los responsables de los crímenes, quienes en este caso eran los jefes e integrantes de los grupos paramilitares, no declaraban sus acciones bélicas, las víctimas no podían ser reconocidas y por tanto no podían acceder a la reparación. Además, al restringir la verdad a la voluntad de la declaración de los victimarios, otras dimensiones de los daños que no hacen parte de estos testimonios porque son narrados por quienes los cometieron y no por quienes los vivieron, son ignoradas. De hecho, se ha visto también que este escenario, en aras de privilegiar una verdad según datos puntuales como “fecha”, “lugar” y “acción cometida”, propuso una jerarquización y cuantificación arbitraria de daños, donde eventos como masacres o desplazamientos eran entendidos como más dañinos, y otros, como muertes o traumas individuales eran pormenorizados, como lo señala Castillejo-Cuéllar (Julio-diciembre 2014):

Cuando no son parte oficial del proceso, estas experiencias de guerra entran, si al caso, de manera subsidiaria, complementaria, pues hablan de datos no necesariamente relevantes a los ojos de un fiscal. Hay en la Ley una cierta condición endémica a no poder escuchar las modalidades de violencia que se salen de los contornos teóricos y las arquitecturas conceptuales sobre las que la Ley se basa. (pp. 229-230)

El estudio de Castillejo-Cuéllar permite ver entonces cómo para acceder a la reparación en el marco de la Ley de Justicia y Paz, a las víctimas se les impuso un escenario y unos requisitos de narración de los hechos donde su experiencia no era valorada y, por tanto, su articulación o adherencia a los programas de reparación se hace desde una condición de subalternidad y exclusión que no es reconocida.

No obstante, ante la verticalidad del Estado las víctimas han tenido otras respuestas más allá de la articulación y/o dependencia. En otros casos, la actitud de imposición de sus formas y la generación de la dependencia han motivado un rechazo a la aspiración, inclusión e implementación de estas medidas. Frente al Programa de Reparaciones en el Perú diseñado después de la Comisión de la Verdad, Lisa Laplante (Enero-junio 2007) plantea también desde un acercamiento etnográfico que la imposición por parte del Estado, sumada a su falta de eficiencia, generó en las víctimas una desilusión y actitud de rechazo frente a estas medidas. En los casos que analiza concluye que la percepción de “abandono”, “ausencia” e “impunidad” estatal se intensificó y, por tanto, se agudizó la desconfianza frente al Estado como garante de derechos:

En el Perú, tras más de dos años luego de la publicación del Reporte final de la TRC [Comisión de la Verdad y la Reconciliación, TRC por sus siglas en inglés *Truth and Reconciliation Commission*] en agosto de 2003, hay un alto grado de decepción, debido a la incapacidad del gobierno para implementar las recomendaciones hechas por la comisión. Entre los más decepcionados –entre quienes rechazan enteramente el trabajo de la TRC– están las víctimas sobrevivientes que erróneamente creyeron que su testimonio daría lugar a la compensación inmediata por su sufrimiento. Aun así, pero para los que sí entendieron que la implementación de la reconciliación sería un proceso, poco a poco la falta de resultados concretos ha conducido a la desilusión, al aumento de la desconfianza y a la continuación de la impunidad. De tal forma, el componente de la justicia restaurativa en la fórmula todavía es un ideal. (p. 133)

El sentimiento de rechazo está antecedido por una cierta consciencia de las víctimas de la revictimización, exclusión o la negación de derechos a las que están siendo expuestas. En ese sentido, dentro del rechazo hay quienes, aun sabiendo de la incapacidad estatal deciden apelar a estas medidas, pero como una estrategia para “ganarle algo al Estado”, es decir, sin mucha afección por sus exigencias, pero sin generar una ruptura definitiva con él.

La consciencia de la exclusión que imponen los programas de reparación también aparece por la comprensión por parte de las víctimas de que la “reparación” es una acción muy compleja que integra múltiples ámbitos de la experiencia vital tanto individual como colectiva. Viaene (Enero-junio 2013) en su estudio etnográfico sobre cómo los indígenas maya *q'eqchi* del departamento de Alta Verapaz se relacionan con el Programa de Resarcimiento en Guatemala, señala que la forma como las comunidades entienden la exclusión en este programa implica mucho más que dejar por fuera del sistema judicial el reconocimiento de ciertos daños. Para las comunidades, en este programa se excluyen otros sistemas simbólicos de comprensión del mundo donde, por ejemplo, la reparación adquiere otros sentidos, la justicia no es el objetivo de la reparación y las víctimas no son solo humanos. Por eso, el sistema de reparación es rechazado, pues desde su planteamiento está imposibilitado para entender estos universos sociales y culturales.

Lo anterior puede entenderse desde el acercamiento que hace Viaene (Enero-junio 2013) a las nociones locales frente a los daños que ocasionó el conflicto y la manera en que las comunidades se refieren a ellos o los nombran, pues deja visto que las afectaciones no corresponden solo a lo fáctico en un contexto violento donde pudo haber condiciones históricas de exclusión, sino que refieren a un sistema simbólico y material particular de los *q'eqchi* que fue dañado de manera “irreparable”, donde también se ve afectada una forma de organización y cohesión social y cultural, donde se ve alterada una “armonía”:

Los sobrevivientes *q'eqchi*, tanto víctimas como expatrulleros, hablan en términos de *nimla rahilal* cuando se refieren al período del conflicto armado. *Nimla* significa grande; *rahilal*, sufrimiento y dolor (físico, emocional y espiritual). *Nimla rahilal* refiere siempre al sufrimiento o dolor por una pérdida definitiva (de familiares o bienes: cosechas, casa o dinero) causada por fenómenos naturales. Una pérdida definitiva implica un daño irreparable. Mejor dicho, las heridas causadas por el *nimla rahilal* nunca desaparecerán, como explica un desplazado interno: “Es como una espina en nuestras almas, es como tener un cuchillo en nuestro estómago”. Un

expatrullero compara el impacto del conflicto en la vida comunal con un avispero destruido: “ya es difícil, ya es difícil reunirlos en uno solo, porque ya se desintegró, sí... ya no los puedes reunir”. Las acciones de contrainsurgencia no violaron solamente sus derechos humanos, sino que también violaron y transgredieron las normas sociales y espirituales establecidas por las comunidades, lo cual significó la destrucción de su *tuqtuukilal* (la tranquilidad, la paz, la armonía). (p. 94)

Por tanto, el programa de reparación pensado en términos de alcanzar la justicia para las víctimas, en tanto no contempla este sistema simbólico, se enfocó en alcanzar “cierta” justicia para “ciertas” víctimas. Viaene (Enero-junio 2013), en su interlocución con las comunidades, rastrea que ellas tienen otras nociones y esperanzas frente a lo que se presupone de la reparación. En primer lugar, la justicia no es una idea presente en estas comunidades, o por lo menos, no de la manera como la concibe el derecho internacional, pues no está a cargo de los seres humanos, no depende de “la venganza por los propios medios”, ni refiere a un regreso anterior al daño. En la concepción *q’eqchi* quien se encarga de reconstruir la armonía rota es *Tzuultaq’a*, dios de su comunidad, y de su voluntad depende la manera en que se alcanza la justicia. Hay que decir que dentro de su idea de “armonía” se incluyen actores como el cerro, el agua y el maíz que, para ellos, también son víctimas.

En segundo lugar, la manera en que las comunidades *q’eqchi* integran el cosmos a la idea de justicia expresa que la reparación es una noción imposible para ellos y ellas porque se habla de daños irreparables, por eso, para buscar la justicia ellos se refieren es a recrear “otra armonía”. Esto visibiliza cómo entonces hay modelos que no son solo rechazados o criticados porque son excluyentes en su contenido, sino que están sustentados en prácticas y lenguajes clásicos de los modelos de justicia transicional que desde sus entrañas son limitados. Discursos como el de los derechos humanos, la justicia y la misma democracia son puestos en tensión y rechazados por las comunidades.

Además del rechazo, existe otra reacción dentro de las víctimas que ha estado presente, es la que refiere a la creación de mecanismos, repertorios y estrategias propias para afrontar los daños sufridos. Kimberly Theidon (2004) ha estudiado las experiencias de las comunidades campesinas de Ayacucho, Perú, frente a la política de reconciliación desde la antropología y la psicología y ha concluido que las comunidades tienen “recursos sociales, políticos, psicológicos y culturales que facilitan la recuperación individual,

familiar y comunal en una sociedad de posguerra” (p. 21). En un ejercicio de inventario de lo que ella ha denominado “espacios recuperativos” de estas comunidades rurales, ella rescata las prácticas, lugares y escenarios que han sido recreados por las comunidades después del periodo bélico para reconstruir su vida. Así, muestra que figuras como los curanderos, espacios como las iglesias y las asambleas comunales, y eventos rituales como entierros y fiestas de santos han cumplido un papel importante para que la comunidad sane sus daños, resuelva los conflictos producidos por el conflicto armado y reconstruya la identidad rota:

Entonces, parte de la recuperación colectiva pasa por recrear la vida ritual que da sentido tanto a los años difíciles cuanto a la vida actual. Estuvimos presentes en momentos en los que los adultos celebraron fiestas que no habían festejado en una década. Tenían lágrimas en los ojos e indicaban que "es de los abuelos, así era antes". Parte de la importancia de los rituales se debe justamente al puente que establecen entre el presente y un pasado que no fue sólo tristeza y violencia política. Permiten la reelaboración de una identidad colectiva no sujeta exclusivamente a la guerra. (Theidon, 2004, p. 153)

Al resaltar los mecanismos que las personas han utilizado para “rehacer su vida”, Theidon (2004) evidencia otros de los límites del sistema transicional para ayudar a la recomposición de los daños cometidos contra la población indígena; su interés está en ver cómo los procesos de justicia transicional van más allá de los pactos nacionales y las comunidades afectadas tienen o recrean mecanismos propios de su contexto para reactivar, recomponer y reconstruir sus sistemas sociales y culturales afectados por la guerra. Es por eso por lo que, en este contexto, más que de “reparar” se habla en términos de “recuperación” o “reconstrucción”.

Otra de las principales críticas de la autora a los programas de atención y reparación en el caso peruano va dirigida a la forma como estos “medicalizan” la solución de los daños a partir de “remedios” o pastillas para aliviar los dolores corporales de las víctimas. A su parecer, el tratamiento médico de los daños está lejos de ayudar a la reparación pues se tratan “los síntomas y no la raíz del problema” (Theidon, 2004, p. 148). Además, detrás de la idea de la “pastilla” hay una idea reducida de las afectaciones, ya que las entiende como solo físicas, cuando una lectura más profunda indica que la manifestación física es una forma de “somatización” de los daños.

El rechazo a la “pastilla” por parte de la comunidad es porque su efecto es temporal, apenas para un momento, y apenas para un dolor, el físico. En ese sentido, es que ven necesario acudir a sus formas de solución de los daños y tratamiento de los dolores, pues estos apuntan a un tratamiento más completo y efectivo, que requiere de otras comprensiones del tiempo y no está limitado a lo físico, sino también a la reconstrucción del sistema social y cultural.

Un aspecto que es importante resaltar en este caso es que el rechazo al programa de reparación y la creación de estrategias autónomas para tratar los daños no deben entenderse como una forma de “restar” responsabilidad al Estado y a los actores victimarios, sino más bien, deben entenderse como acciones estratégicas para la autoprotección que se basan en la negativa a continuar haciendo parte de un sistema excluyente y victimizante. En otras palabras, son mecanismos creados para, frente a las limitaciones y las revictimaciones, no seguir sufriendo y, antes bien, reclamar la transformación de los principios que rigen el componente de la reparación, pues debe apuntarse a que este logre leer los contextos locales para tener efectos reales de “justicia”. En ese sentido, Theidon (2004) va a referir lo siguiente:

El Estado caprichoso, horrendo, a veces benévolo, a veces maligno, provoca en los campesinos la voluntad de seguir combinando varias rutas para buscar justicia. Ellos determinan para qué sirven el Estado y sus representantes y para qué no. La conciencia legal popular incluye una conceptualización del Estado como protector y agresor, lo cual informa los mecanismos comunales para solucionar los conflictos. Esto permite a los campesinos tanto acceder a la fuerza máxima del aparato legal estatal, cuanto a limitarla. (p. 193)

La referencia a las diferentes formas en que las comunidades víctimas han reaccionado o se han relacionado con el componente de la reparación permite vislumbrar de manera más profunda y detallada las fallas que han tenido las directrices del derecho internacional y los Estados en los contextos locales. Estas fallas hacen que la reparación pueda entenderse como un componente de la justicia transicional cuya definición y apropiación está en disputa, pues allí pueden reproducirse, agudizarse o transformarse relaciones de poder existentes entre los múltiples actores que intervienen en los modelos de justicia transicional y los escenarios de transición, a saber, víctimas, victimarios, Estados, cortes internacionales, entre otros.



Imagen 2 - “Atrato, eres fuente de vida”, telón expuesto en la Conmemoración del 2 de mayo número dieciséis en Bellavista Viejo. Bojayá, Chocó. Mayo 2018. Fuente: Adriana Villamizar.

## II

### La reparación en el contexto colombiano y atrateño

La formulación e implementación de leyes y políticas de reparación en Colombia se ha visto condicionada por la permanencia de la guerra en el país. Desde finales de la década de los noventa, cuando iniciaron las discusiones internas sobre la necesidad de tomar medidas y crear políticas de atención para la población desplazada, hasta la más reciente discusión contenida en el quinto punto denominado “Acuerdo sobre las víctimas del Conflicto” del *Acuerdo Final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera* entre el Gobierno y las antiguas Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (Farc-EP), el país se ha mantenido en el *continuum* de disputas políticas, económicas y sociales entre grupos insurgentes, paramilitares y estatales que continúan generando daños y víctimas y, por ende, proponen un entorno complejo para materializar el componente de la reparación.

En este escenario surgen múltiples cuestionamientos sobre cuáles son las reales posibilidades para alcanzar la reparación y, de manera más general, cuáles son las implicaciones de la continuidad de un contexto bélico para consolidar un modelo de justicia que permita transitar a otros escenarios, esto es porque la permanencia de la guerra entra en contradicción no solo con el componente de la reparación sino también con el de la No Repetición.

¿Cómo reparar en medio de una guerra que continúa? ¿Cuáles son los retos y/o limitaciones a las que se enfrentan las políticas y programas de reparación en contextos como el colombiano en el que situaciones como enfrentamientos armados, confinamiento y desplazamientos no han cesado? ¿Cómo reparar en contextos locales donde los actores armados, políticos y económicos se reordenan constantemente alrededor de disputas por el control de los territorios? ¿Qué implicaciones tienen estas situaciones para las víctimas en términos de su reparación?

Estas son algunas preguntas que visibilizan las tensiones presentes entre la forma como el derecho internacional y los Estados conciben el componente de la reparación y la forma

como las víctimas reaccionan a estas desde vivencias situadas. Ahora, cuando estos cuestionamientos se ubican en las trayectorias de sujetos pertenecientes a un lugar y tiempo específico que han sufrido afectaciones de la guerra, las respuestas adquieren un sentido experiencial que provoca múltiples reflexiones y problematizaciones alrededor de la forma como viene funcionando -o no- la reparación.

Las reflexiones se expanden en tanto la comprensión de la reparación en un contexto local obliga a ubicar primero cuáles fueron -o han sido- las afectaciones particulares de la guerra en ese lugar y, por ende, cuáles son los retos para reparar ahí, incluso si es posible hacerlo o no. En el caso colombiano es la misma comprensión de los contextos locales la que interpela las limitaciones de la reparación tal y como la han concebido hasta el momento el derecho internacional y el Estado en el territorio nacional, pues cada rincón del país ha padecido el conflicto de manera diferente; la guerra se ha prolongado temporal y espacialmente de distintas maneras y no se podría decir que existe un lugar que no haya vivido los vaivenes de la violencia derivada del conflicto, es vigente lo que planteaba Gonzalo Sánchez en el 2003 “Hoy es difícil encontrar zonas al margen de la violencia o de la presencia de actores armados. La violencia no sólo se ha diversificado sino que ha invadido espacial y socialmente todo el país: desde la Guajira hasta el Putumayo; desde el Chocó hasta Arauca; desde Urabá hasta el Caquetá. Zonas ricas y pobres; rurales y urbanas; periféricas o centrales” (2014, pág. 101).

Por eso, una lectura de las afectaciones localizadas de la guerra en los territorios es un aporte analítico para entender el componente de la reparación. Así, en tanto el presente ejercicio investigativo ubica la discusión alrededor de la reparación en las experiencias de mujeres víctimas del conflicto en la región del Medio Atrato en el departamento del Chocó, se hace necesario presentar una contextualización de lo que ha sido y continúa siendo el conflicto armado en este lugar.

Pero la contextualización no debe hacerse únicamente en perspectiva de entender los antecedentes de la guerra y las limitaciones que propone a la reparación, sino también en perspectiva de profundizar cómo el componente de la reparación entra a ser un factor de disputa entre las víctimas y los Estados. En ese sentido, la contextualización de la reparación no refiere únicamente a una lectura de qué ha pasado y pasa en un lugar y cómo se ve afectada la reparación ahí, sino que incluye una contextualización de cómo

ha sido concebida la reparación y cuáles son las tensiones de estas concepciones con los contextos locales.

El presente capítulo se propone como una contextualización en estas dos vías. La primera parte hace referencia a cómo ha sido concebida la reparación en Colombia, es decir, cómo se han desarrollado las discusiones alrededor de las medidas, programas y/o leyes de reparación en el país. La segunda parte tiene el objetivo de visibilizar cómo esta forma de concebir la reparación ha entrado en tensión con las condiciones de la región del Medio Atrato chocoano, a la cual pertenecen las mujeres con las que se trabaja en el ejercicio investigativo, para ello se presenta un contexto de lo que ha sido el conflicto armado en la región.

## **I. Contexto de la reparación en Colombia**

A finales de la década de los noventa el cuantioso número de desplazados internos y personas afectadas por la guerra en Colombia abrió la discusión sobre la necesidad de tomar medidas y crear políticas de atención para esta población. Para ese entonces, la discusión giraba en torno solucionar las afectaciones a las víctimas y las crisis de situación humanitaria que se vivía en varias partes del territorio nacional con el fin de garantizar el Estado Social de Derecho. Para ello, en 1997 se expiden dos leyes. La primera, la Ley 387, se expide en función de la atención y prevención al fenómeno del desplazamiento forzado interno. La segunda, la Ley 418, contempla la necesidad de crear múltiples instrumentos para “la búsqueda de la convivencia, la eficacia de la justicia y se dictan otras disposiciones” (Congreso de la República, 1997a, s.p.), dentro de los cuales se incluye un programa de atención a víctimas mediante las asistencias humanitarias por parte de la Red de Solidaridad Social.

Ambas leyes, si bien inauguran la plataforma jurídica al interior del país sobre la atención a víctimas, no figuran como medidas exclusivas de reparación integradas a modelos de justicia transicional. Las concepciones contenidas para solucionar la situación de la población afectada se limitan “a la asistencia” de los daños y/o violación de derechos humanos derivados de estos, más no propiamente se conciben como medidas de reparación encausadas a construir condiciones para la cesación de los daños y la no repetición.

Es en el 2005, con la Ley 975 “Ley de Justicia y Paz” derivada del proceso de negociación con los grupos paramilitares, que en Colombia se comienza a hablar de modelos de justicia transicional y, por ende, de programas de reparación a víctimas. Las discusiones sobre cómo hacer posible la reparación concluyeron en la determinación de dos vías. La primera es la reparación por vía judicial, que se lleva a cabo mediante la apelación a un proceso jurídico para obtener justicia por parte del victimario. La segunda es la reparación por vía administrativa, la cual considera la reparación como responsabilidad del Estado, que fue quien permitió la violación a los derechos humanos. En esta última, la reparación se concibe como una acción “integral” que debe apuntar a la reconstitución simbólica y material de las condiciones anteriores al hecho victimizante. Para esto, se creó la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR), cuya función era estudiar, asesorar y recomendar cómo deberían de ser las medidas de reparación. Después, tomando como base lo planteado por la CNRR, se promulgó el Decreto 1290 de 2008, mediante el cual se creó el Programa de Reparación Individual por vía Administrativa para las víctimas de los Grupos Armados Organizados al Margen de la ley. Este es el acto jurídico que da la plataforma de acción para la reparación por una vía alternativa a la judicial.

No obstante, ambas vías generaron muchos interrogantes. Por parte de la vía judicial, las dudas aparecieron con relación al lugar central que ocupaban los victimarios en los procesos judiciales; eran sus narraciones y aceptaciones de cargos las que determinaban la posibilidad de reparación para las víctimas. Por el contrario, quienes denunciaban no tenían un lugar con el suficiente poder para replicar o defender sus casos, pues muchos de los acuerdos contenidos en la Ley 975 de 2005 no les brindaban esta posibilidad. En tanto esta ley figuraba como la plataforma jurídica para que los grupos paramilitares se desmovilizaran, sus planteamientos estaban enfocados en la flexibilización de penas para que estos pudieran negociar.<sup>3</sup>

Por parte de la vía administrativa, uno de los mayores cuestionamientos surgió frente a la capacidad del Estado para responder eficazmente a lo propuesto en el Programa de

---

<sup>3</sup> Al respecto se puede revisar (González, Octubre-diciembre 2010) quien expone cómo la estrategia de los grupos paramilitares para negociar su desmovilización y reincorporación a la vida civil se basó en la negativa a aceptar cualquier tipo de condena penal.

Reparación. Aunque el Programa buscaba una “reparación integral”, su ejecución priorizó la entrega de indemnizaciones, agotando las medidas de reparación en lo material y subestimando las reparaciones simbólicas o de otro tipo. Además, aun cuando se priorizaron las indemnizaciones, el Estado se encontraba con muchas limitaciones fiscales para ejecutarlas.

Frente a la ejecución parcial de la vía administrativa emergieron otros cuestionamientos, pues, aunque la reparación cubría un universo amplio de víctimas desde 1964, la inclusión en el Programa y la respuesta a su situación no era eficaz, González (Octubre-diciembre 2010) anota que uno de los debates centrales en el éxito o fracaso de las medidas de reparación enmarcadas en la Ley de Justicia y Paz tuvo relación con los dilemas sobre la atención al gran número de víctimas:

El debate central se refiere al conjunto de derechos que se cubren y el periodo de violación que se intenta reparar, y su efecto en la definición del universo de beneficiarios y el costo total del programa de reparación. Como expuse antes, estos aspectos establecen una restricción importante para el éxito o fracaso de la política de reparación. sin embargo, la solución no es moral ni políticamente sencilla. Por una parte, si se reduce el universo de víctimas, restringiendo el tipo de derechos violados que cubre la reparación, puede generarse un efecto de categorización entre las víctimas, causando una jerarquización y la división entre ellas (¿unas víctimas son mejores que otras para obtener la reparación?). Por otra parte, realizar la reparación en un rango amplio de tiempo genera un riesgo fiscal importante, pero reducir este tiempo tiene un efecto en la amplitud de las víctimas reconocidas (o recordadas) y puede dejar crímenes sin investigar, perpetradores sin procesar y patrones institucionalizados de victimización sin identificar. (p. 645)

La jerarquización y división dentro del universo de víctimas que cubría la Ley 975 se evidenció en los obstáculos que el Gobierno presentó para reconocer a las víctimas de Estado. De la misma manera ocurrió con las limitaciones para el reconocimiento de las víctimas que seguía produciendo la guerra en Colombia después del proceso de desmovilización de los grupos paramilitares.

La continuidad del conflicto y las exclusiones frente a ciertos sectores de víctimas ambientaron las discusiones precedentes a la Ley 1448 de 2011 “Ley de Víctimas y Restitución de Tierras”, la cual fue un hito porque reconoció de manera más detallada la

complejidad y pluralidad de los daños cometidos en el marco del conflicto armado contra la población civil y, en ese sentido, nutrió la noción de “reparación integral” por vía administrativa esbozada en el Decreto 1290.

En primer lugar, además de medidas de asistencia y atención y de estabilización socioeconómica, se incluyeron medidas de reparación integral con siete modalidades para “reparar”: restitución de tierras, restitución de vivienda, créditos y pasivos, indemnización por vía administrativa, medidas de rehabilitación, medidas de satisfacción y medidas de prevención, protección y garantías de no repetición. Al incluir medidas como la restitución de tierras o viviendas, la Ley 1448 propuso una concepción de la reparación que no estaba ligada únicamente a la “asistencia” a víctimas, sino que integraba otras acciones para reconstituir la vida de las personas afectadas, en otras palabras, hacía eco en la noción de la reparación como un derecho en deuda de reconocer a quienes sufrieron los daños.

En segundo lugar, la Ley 1448 reevaluó la consideración del universo de víctimas establecido en el Decreto 1290 y lo redujo hasta el año de 1985. Así, víctimas serían “Aquellas personas que individual o colectivamente hayan sufrido un daño por hechos ocurridos 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, ocurridas con ocasión del conflicto armado interno” (Congreso de la República de Colombia, 2011, s.p). Si bien la delimitación temporal se redujo, la Ley no desconoció la existencia del conflicto antes de ese año y, por eso, para las víctimas anteriores a 1985 estableció el reconocimiento de medidas de reparación solamente en términos simbólicos y sociales, más no económicos. Por otro lado, la Ley no desconoció la permanencia del conflicto, de esta manera, quienes continuaban sufriendo hechos victimizantes posteriores a la promulgación de la Ley y hasta su vigencia de diez años también serían reconocidos.

Además del reconocimiento de víctimas individuales, la Ley reconoció víctimas colectivas, lo cual dio pie para reconocer la necesidad de reparaciones colectivas para los grupos, organizaciones sociales, sindicales y/o políticas que sufrieron daños en el marco del conflicto armado. Como complemento a este reconocimiento de lo colectivo, en el marco de los decretos reglamentarios de la Ley se incluyen medidas específicas para comunidades y pueblos indígenas por medio del Decreto 4633 de 2011, para pueblos rom

o gitanos por medio del Decreto 4634 de 2011, y comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras por medio del Decreto 4635 de 2011.

En tercer lugar, la Ley creó toda una institucionalidad especializada en la atención y la reparación a víctimas, algo que en los programas anteriores no se había propuesto. Para dar cumplimiento a la Ley, se creó la Unidad Administrativa de Atención y Reparación a Víctimas (Unidad de Víctimas) y la Unidad de Restitución de Tierras, a la cual se integraron otras dependencias como la Red Nacional de Información para la Atención y Reparación a las Víctimas, el Registro Único de Víctimas (RUV), el Registro de Tierras Despojadas y Abandonadas Forzosamente, entre otras.

La Ley 1448 se impuso como un camino más cercano a la materialización de la reparación, sin embargo, las reacciones de algunos sectores de víctimas y diferentes organizaciones sociales tanto a la manera como se definieron los criterios de la Ley como su ejecución, han sido de rechazo o crítica. Este es el análisis que se aborda a profundidad en el capítulo IV de la presente monografía.

Para terminar la contextualización sobre los debates de la reparación en Colombia cabe hacer mención del quinto punto denominado “Acuerdo sobre las víctimas del Conflicto” del Acuerdo de Paz entre el Gobierno y las Farc-EP (Gobierno de la República de Colombia de Juan Manuel Santos y Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo, 24 de noviembre de 2016), el cual da surgimiento al Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición (SIVJRNNR). Este está conformado por tres instancias para la consolidación de un modelo de Justicia Transicional producto de los acuerdos que permita a ambas partes contribuir al cumplimiento del componente de la reparación, a saber, estas son: la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición; la Unidad para la Búsqueda de Personas dadas por Desaparecidas; y la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP).

Ahora, las medidas contenidas en este punto directamente relacionadas con la reparación son las siguientes:

- Actos tempranos de reconocimiento de responsabilidad colectiva.
- Acciones concretas de contribución a la reparación, reparación colectiva en el fin del conflicto (Planes de Desarrollo con Enfoque Territorial (PDET), Planes de

reparación colectiva con enfoque territorial, planes nacionales de reparación colectiva).

- Rehabilitación psicosocial.
- Procesos colectivos de retornos de personas en situación de desplazamiento y reparación de víctimas en el exterior.
- Medidas sobre restitución de tierras.
- Adecuación y fortalecimiento participativo de la Política de atención y reparación integral a víctimas en el marco del fin del conflicto y contribución a la reparación material de las víctimas.

No obstante, sobre la forma como este punto concibe la reparación no se profundizará en tanto son medidas que responden a la concepción de la reparación integral según la Ley 1448.

## **II. Reparar en el Medio Atrato: Contexto de un río en disputa<sup>4</sup>**

Desde los Farallones del Citará en la Cordillera Occidental hasta su desembocadura en el Golfo de Urabá, el río Atrato forma parte de los departamentos de Antioquia y Chocó y da vida a 11 municipios.<sup>5</sup> Su poblamiento se traza desde la época colonial, cuando la comercialización de esclavos y esclavas por parte de los españoles para el trabajo minero se propagó hacia el Caribe y el Pacífico colombiano y, como respuesta al régimen de la colonia, grupos de negros e indígenas se declararon en resistencia y formaron poblados independientes a lo largo de los afluentes en los que trabajaban:

---

<sup>4</sup> El texto que se presenta a continuación fue elaborado en el marco de la participación como Joven Investigadora en el proyecto de investigación finalizado en 2018 y financiado por el Comité para el Desarrollo de la Investigación (CODI) de la Universidad de Antioquia denominado “Camino y cantos de lucha: trayectorias de mujeres bojayaseñas”. Una versión resumida de este se escribió para el artículo “Mujeres atrateñas, oficios reparadores y espacios de vida” en coautoría con la antropóloga Natalia Quiceno, publicado en la Revista Colombiana de Antropología como uno de los productos resultados de la investigación.

<sup>5</sup> En la orilla chochoana del río se encuentran los municipios de Carmen de Atrato, Atrato, Quibdó (Capital), Medio Atrato, Bojayá, Carmen del Darién, Riosucio, Unguía y Acandí. En la orilla antioqueña se encuentran los municipios de Vigía del Fuerte y Murindó.

Asimismo, ríos como el Magdalena y Cauca, o Sinú, San Jorge y Atrato, que pertenecen a la vertiente del Caribe, fueron utilizados desde tiempos precolombinos como rutas de comunicación y migración por diversos grupos indígenas y lo siguieron siendo durante las empresas colonizadoras; pero también para aquellos que se resistían al control y al dominio, generalmente negros y mulatos, indígenas, mestizos y bancos pobres, que pasaron a ocupar espacios vacíos, zonas de refugio y áreas liberarías relativamente distantes del control colonial español, para establecer sociedades locales y resistentes al modelo de población dominante (Burgos Cantor, 2010, p. 239).

Por eso, la región se ha reconocido por la presencia mayoritaria de población étnica. A lo largo de estos siglos han sido muchas las historias que han corrido las aguas atrateñas, entre ellas, misiones religiosas, rutas para la extracción de minerales y exploraciones botánicas han constituido este río como un universo social y cultural. Sin embargo, solo hasta la segunda mitad del siglo pasado el afluente comenzó a resonar con mayor protagonismo en los titulares de la historia nacional, ya que, al pertenecer a la región del Pacífico colombiano y al ser esta reconocida como una zona con gran potencialidad para la explotación de “recursos naturales”, el río representaba uno de los principales escenarios geoestratégicos para el desarrollo del país. Así, particularmente desde la década de los setenta al Atrato han llegado diferentes actores armados y no armados con la intención de controlar de múltiples maneras el uso y la tenencia del suelo.

Ahora, la definición de la posesión y control sobre las tierras y los ríos atrateños fue el punto de partida de varias disputas y ciclos de violencia que han traído graves consecuencias para la vida de las comunidades allí asentadas, pues el territorio se posicionó como escenario de guerra entre insurgencias, empresas con proyectos agroindustriales y comerciales, grupos paramilitares, fuerza pública y grupos delincuenciales. En ese sentido, la historia reciente del Atrato viene siendo la de una expresión regional de los enfrentamientos enmarcados en el conflicto armado colombiano que comenzó alrededor de los problemas agrarios; son aproximadamente cuarenta años que hasta la fecha contemplan la confluencia de hechos como asesinatos, desplazamientos

forzados, despojo de tierras, masacres, desapariciones forzadas, entre otros, que han dejado miles de personas víctimas de población civil.<sup>6</sup>

No obstante, estos años también contienen la historia de las luchas de las comunidades negras e indígenas por la reclamación de su propiedad sobre el territorio y la defensa del río como escenario de vida. Desde estrategias de organización comunitaria como las Comunidades Eclesiales de Base (CEBS) a finales de los ochenta y los Consejos Comunitarios creados con la Ley 70 de 1993, hasta la declaración en el año 2016 del río Atrato como sujeto de derechos mediante la Sentencia T-622, el afluente también ha sido un territorio en disputa para los y las atrateñas.

Las anteriores referencias al Atrato exponen cómo ha sido un territorio donde se han encontrado e interseccionado múltiples estructuras y formas de mantener y/o agenciar el poder. Ahora, varios estudios realizados por académicos como Efrén (2001) o informes como los realizados por la Diócesis de Quibdó (Holzapfel, U. y Kollwitz, U., 2014) y la Defensoría Delegada para la Prevención de Riesgos de Violaciones a los Derechos Humanos y el DIH (2016), coinciden en analizar estas múltiples disputas por el río en el marco de la llegada de los actores armados al territorio, para esto es posible identificar tres fases: la primera, de la década de los setenta a 1995, protagonizada por la llegada de las insurgencias, especialmente de las antiguas Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo (Farc-EP); la segunda, de 1997 hasta 2004, protagonizada por la avanzada de los grupos paramilitares del Bloque Elmer Cárdenas provenientes del Urabá antioqueño; y la tercera, del 2005 hasta el presente, protagonizada por la ocupación de grupos paramilitares post-desmovilización y bandas criminales. En el presente capítulo se retoma esta delimitación temporal, pero cabe decir que la profundización en cada una de ellas no se agota en los actores armados.

---

<sup>6</sup> No es posible calcular el total de víctimas debido a que la base de datos del Registro Único de Víctimas contempla la delimitación espacial a partir de la distribución por municipios, no por región.

### ***1970 a 1995: El Atrato como eje de “desarrollo” y de expansión de las insurgencias***

Es durante la segunda mitad del siglo XX que el Atrato se convierte no solo en un lugar de interés estratégico para la economía nacional e internacional, sino también en un lugar de ocupación de las nacientes insurgencias. Desde la década de los cincuenta la región del Pacífico, y dentro de ella la cuenca del Atrato, es priorizada como zona de expansión dentro del mapa de las economías extractivas del país. En 1959, el departamento del Chocó es incluido en la Ley Segunda como Zona de Reserva Forestal, decisión gubernamental que, al reconocer tierras en el Bajo Atrato como zonas de colonización, abrió paso a empresas interesadas en la explotación maderera (Defensoría Delegada para la Prevención de Riesgos de Violaciones a los Derechos Humanos y el DIH, 2016).

A la expansión en la explotación de “recursos” se le sumaron proyectos de interconexión vial de la región con los departamentos del interior y los océanos. Según Efrén (2001), entre los años setenta y ochenta para la zona del Atrato se renovaron viejos planes como “la terminación de la vía panamericana en la región del Darién que uniría a Colombia con Panamá y el canal Atrato - Truandó (ríos del departamento del Chocó) que conectaría el océano Atlántico con el Pacífico” (p. 14).

La emergencia de una zona como el Atrato en los planes de inversión pública y privada se amparó bajo una necesidad de “desarrollar” o “llevar progreso” a una región que históricamente había sido “olvidada” por el Estado. Sin embargo, estas acciones no obedecieron a un interés por reconocer las realidades y demandas de los y las habitantes de la zona. Por un lado, la difusión de una necesidad de “desarrollo” partía de los intereses económicos antes que un reconocimiento y complemento a las formas en que las comunidades indígenas y negras se relacionaban con el territorio. Por otro lado, la proliferación de las licencias para que economías a gran escala pudieran “explotar” la región, representó una negación de la legítima posesión de las tierras que estas comunidades ancestralmente habían habitado. En otras palabras, el interés del Estado por “llegar” al Atrato fue, antes que un beneficio para los y las habitantes, una empresa económica que invisibilizó su historia en el río.

Después del “desarrollo” llegaron las insurgencias recién fundadas en otros territorios del país. Hacia finales de los setenta la instalación de las antiguas Farc-EP en el departamento del Chocó, es también una de las primeras manifestaciones de cómo actores externos comienzan a condicionar la vida y movilidad de comunidades que, hasta ese momento, poco conocían de ejércitos en sus territorios.

Según Efrén (2001), la llegada de las Farc-EP al Atrato coincide con la expansión de esta misma insurgencia a otras partes de la zona del Pacífico donde no había presencia institucional y en las que, particularmente, su accionar se concentró en el control de las vías de movilidad:

Se mencionaba atrás que las guerrillas comienzan a tener presencia en algunas zonas rurales de la región desde finales de los años setenta fundamentalmente como puntos de tránsito y de reposo. La poca, o en algunos casos ninguna presencia del Estado hizo de la guerrilla un regulador de las relaciones sociales al cual se habituaron los pobladores. Este fenómeno se presenta fundamentalmente en la parte norte del departamento del Chocó conocido como el Urabá<sup>19</sup> chocoano (V frente de las FARC), en los municipios de Timbiquí y López de Micay en el departamento del Cauca y en el sur las zonas aledañas al municipio de Barbacoas, Iscuandé y Ricaurte en el departamento de Nariño (frentes VI y VIII de las FARC y algunos grupos del ELN). (pp. 18-19)

La presencia de las Farc-EP en el departamento marcó la integración de la región del Atrato al mapa del conflicto armado nacional. Según el informe *40 años de conflicto en el alto y medio Atrato. Un análisis con base en 929 casos de personas asesinadas o desaparecidas* realizado por Holzapfel y Kollwitz (2014), los grupos subversivos fueron los responsables del 60% de los asesinatos a civiles que se encuentran registrados en la Diócesis de Quibdó durante el período 1973-1996:

Estas zonas montañosas significaban para los guerrilleros refugios de descanso, pues no había peligro de combates por ausencia total de actores armados enemigos. Sin embargo, durante esa fase preliminar el 60% de los asesinatos de civiles fueron por cuenta de los grupos subversivos. Las FARC fueron el actor más violento en esa época y asesinaron a 26 personas civiles dentro del territorio de la Diócesis. Los 10 casos registrados para el año 1986 fueron todos cometidos por esta organización guerrillera. (pp. 22-23)

Hacia finales de los años ochenta otras insurgencias como el Ejército de Liberación Nacional (ELN) y el Ejército Popular de Liberación (EPL) también harían presencia en la región, solo que con menos incidencia en la vida de los pueblos. Según el mismo informe estos dos grupos también cometerían asesinatos a civiles entre los ochenta y los noventa “También el ELN se hizo sentir ya a partir del año 1987 con 6 asesinatos. El grupo guerrillero que menos presencia tuvo en el Alto y Medio Atrato fue el EPL, sin embargo, cometió cinco asesinatos entre 1986 y 1994. Después fue expulsado de la región por iniciativa de las FARC” (Holzapfel, U. y Kollwitz, U., 2014, pp. 22-23).

Si bien en esta época los grupos insurgentes no encontraron en la región un enemigo claro al cual enfrentar y tampoco protagonizaron grandes enfrentamientos armados entre ellos, su llegada marcó un cambio en la historia del río porque protagonizaron acciones bélicas en contra de la población civil. Así, a la amenaza que representaban los proyectos económicos para la permanencia de las comunidades en sus territorios, se integró una amenaza directa a la vida de los y las habitantes. Cabe señalar cómo en respuesta a estos fenómenos que ponían en vilo la existencia de las personas, se fueron conformando procesos organizativos comunitarios dentro de los pueblos negros e indígenas que buscaban frenar los efectos nocivos de los actores externos sobre sus vidas, tanto los que tenían relación con la apropiación de sus territorios como aquellos que buscaban el reclutamiento voluntario y forzado de jóvenes. En términos generales, las comunidades buscaron mantener y cuidar las distancias con los ejércitos, aspecto que fue fundamental para proteger sus vidas cuando la confrontación con nuevos actores armados se intensificó en los años siguientes.

### ***1996 a 2004: Expansión agroindustrial: la llegada del paramilitarismo, complicidad estatal y organización comunitaria***

Para la década de los noventa los proyectos estratégicos dictaminados a nivel internacional y nacional para región del Pacífico avanzaban con mayor celeridad, sobre todo, la intención de incrementar las actividades extractivas madereras y mineras, y la directriz global de buscar sustitutos del petróleo mediante la extensión de los cultivos agroindustriales como la palma africana, fueron planes que llegaron con fuerza a

instalarse en la cuenca atrateña. Como consecuencia, para estos años la discreta “presencia” estatal se incrementa mediante la llegada del Ejército.<sup>7</sup>

Con la instalación de estos proyectos y la fuerza pública entran también los grupos paramilitares del Bloque Elmer Cárdenas de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) desde el Urabá antioqueño, quienes anuncian su entrada al río mediante amenazas a la población civil y la persecución a los militantes del partido de la Unión Patriótica.

En un primer momento, la llegada tanto de la fuerza estatal como de los grupos paramilitares se amparó discursivamente en la necesidad de expulsar a las insurgencias del territorio atrateño, sobre esto, entre 1996 y 1997 son famosas la Operación Génesis, ejecutada por el Ejército, y la Operación Cacarica, realizada por los paramilitares. No obstante, años después esta guerra “contra la guerrilla” se entendería como una estrategia para el desplazamiento forzado y el despojo de tierras a las comunidades con el objeto de abrir camino a la economía agroindustrial, ejemplo de esto son los sectores de Jiguamiandó y Curvaradó en los cuales los paramilitares expulsaron a casi el total de la población y, luego, empresas de palmicultores como URAPALMA S.A. sembraron grandes extensiones de cultivos de palma africana:

En efecto, la Corte [Interamericana de Derechos Humanos] ha señalado que solamente en el caso de la empresa URAPALMA S.A., una de las 23 empresas identificadas, ha promovido la siembra de palma aceitera en las zonas del territorio colectivo, con «la protección armada perimetral y concéntrica de la Brigada XVII del Ejército y de civiles armados en sus factorías y bancos de semillas». Además, la Corte ha señalado que los operativos e incursiones armadas han tenido el objetivo de intimidar a los miembros de las comunidades, ya sea para que se vinculen a la producción de palma o para que desocupen el territorio. (Romero, 2010, p. 263)

La inmersión de los paramilitares marcó un período de crisis humanitarias y graves violaciones a los derechos humanos hacia los y las atrateñas, los registros de personas desplazadas que arribaban desde el Bajo y Medio Atrato a Quibdó y otras ciudades

---

<sup>7</sup> Como referencia Fajardo (2014), las preocupaciones sobre la dependencia del petróleo vienen desde los setenta y proponen en el ordenamiento global la sustitución de esta actividad extractiva en la extensión cultivos que sirvan como carbureros. Así, la producción de palma africana y soya prolifera en muchos países que, como Colombia, están ubicados como productores de materias primas.

capitales del país empezarían en 1997 y en los años subsiguientes incrementarían, esto ocurre sin que los asesinatos, las desapariciones forzadas y enfrentamientos acaben:

Para el 2005, una visión global de lo sucedido hasta entonces daba cuenta de 106 asesinatos o desaparecidos forzados, 12 desplazamientos forzados con cerca de 40 mil personas expulsadas, 19 casos de saqueos y quema de caseríos, 15 casos de tortura, 17 detenciones arbitrarias, más infinidad de hostigamientos y agresiones permanentes, las cuales no cesarían aún, dada la voluntad de cientos de familias desplazadas y despojadas de sus bienes por recuperar su tierra. Era evidente que estas familias no eran merecedoras de la protección de las fuerzas estatales. (Romero, 2010, p. 259)

Hay que señalar que desde los años ochenta los procesos organizativos de las comunidades negras venían fortaleciéndose y proponiendo en las discusiones nacionales la posibilidad de lograr su reconocimiento como población étnica y, en consecuencia, su derecho a una titulación colectiva sobre sus territorios. La Asociación Campesina Integral del Atrato (ACIA) –hoy Consejo Comunitario Mayor de la Asociación Campesina Integral del Atrato (COCOMACIA)- figura como un caso ejemplar de las organizaciones comunitarias que, en vista de los nuevos actores y conflictos en sus tierras y ríos, optan por reclamar los derechos de propiedad sobre los territorios que históricamente han habitado y cuidado:

Fue a finales de los años ochenta, cuando en el ámbito internacional el aspecto étnico y la protección del medio ambiente cada vez ganaron más peso; que la organización, con la ayuda de asesores, empezó a elaborar un discurso étnico basado fundamentalmente en la importancia del territorio y los recursos naturales como parte de éste. Además se empezó a subrayar que la conservación del medio ambiente había sido posible por las prácticas tradicionales de producción de estas comunidades y los modelos específicos de naturaleza que aplican. (Wouters, 2001, pp. 261-262)

Estas luchas comunitarias derivaron en la inclusión del artículo transitorio 55 en la Constitución de 1991, el cual dio origen a la Ley 70 de 1993, la cual tuvo por objeto “[...] reconocer a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva” (Congreso de Colombia, 1993). Así, las comunidades que se organizaran en Consejos Comunitarios podrían solicitar la titulación colectiva de tierras.

La gestión por la titulación colectiva de hectáreas no se hizo esperar dentro de varias comunidades del Atrato. En el Bajo Atrato, como referencia Efrén (2001), para 1997 ya se había logrado la titulación de 70.000 hectáreas:

En la parte norte correspondiente al río Truandó ya se había entregado a las comunidades el título colectivo de 70.000 hectáreas. Pero para este momento (marzo de 1997) buena parte de la población de esta zona se encontraba desplazada y algunos de los líderes de la organización que dirigió el proceso organizativo de las comunidades para recibir la titulación, habían sido asesinados por los paramilitares, sindicatos de pertenecer a las FARC. Las poblaciones desplazadas de Cacarica, también en el Bajo Atrato, no habían obtenido aún la titulación, pero el proceso organizativo (creación de un "consejo comunitario") exigido por la ley como requisito para reclamar el título ya se había iniciado. (p. 23)

En ese sentido, para Wouters (2001) no es una coincidencia que el año de 1997 aumente la militarización oficial y paramilitar en la cuenca del río: hay una relación directa entre proyectos económicos, titulación colectiva y recrudecimiento del conflicto armado en las tierras atrateñas. Para ella, los intereses económicos ya llevaban varios años implementándose, sólo que a mediados de la década del noventa estos encontraron como obstáculo, además de las insurgencias, la reclamación y adjudicación de las tierras colectivas.

Dentro del escenario de guerra, Wouters (2001) también encuentra en la indiferencia institucional otra condición que buscaba menguar las potencialidades de los procesos organizativos enmarcados en la Ley 70, a su parecer, la falta de agilidad estatal tanto en la adjudicación de la titulación de tierras colectivas, como en la resolución de los casos donde ya se habían adjudicado pero las comunidades no podían regresar porque estos estaban ocupados por grupos armados, puede leerse como una estrategia para limitar las capacidades de los y las pobladoras para defender lo que les pertenece.

Es de resaltar, además, cómo las fuerzas militares estatales actuaron con total complicidad frente al accionar de los grupos paramilitares y las empresas. Como lo referencian Uribe y Escobar (2017), la llegada de estos últimos grupos en la zona del Bajo Atrato fue posible por la coordinación con agentes y bases militares estatales:

La consolidación paramilitar fue posible porque paralelamente las Fuerzas Militares instalaron bases desde donde se planeaban operativos contrainsurgentes, muchos de ellos ejecutados de manera conjunta. Entre otros casos similares, está documentada la instalación en Belén de Bajirá del Batallón N° 35 de Contraaguerrilla del Ejército Nacional, adscrito a la 17ª Brigada, así como la instalación de otras bases del Ejército y la Armada Nacional, en el municipio de Riosucio. (p. 49)

Así pues, este período de agravamiento de las acciones bélicas no consistió en un mero enfrentamiento militar entre actores armados, también implicó el señalamiento, debilitamiento y ataque a las comunidades y sus procesos organizativos para darle entrada libre a los proyectos económicos. La región del Atrato pasó de tener una “escasa” presencia estatal a una presencia ambigua en la que, por un lado, se promovía una ley para reconocer a los y las pobladoras su “derecho al territorio”, y, por otro, se militarizaba legal e ilegalmente la zona, pero no para dar garantía al cumplimiento de la titulación colectiva, sino para expulsar a los pueblos y frenar las posibilidades de lucha de estos.

Ahora, la militarización del Bajo Atrato generó un rearme de la insurgencia de las Farc-EP, quienes viendo amenazado su control del territorio, incursionaron en las tomas armadas a algunos cascos urbanos, las amenazas a las comunidades y la regulación de la movilidad por el río. Sin duda, la llegada de nuevos ejércitos intensificó y pluralizó las acciones bélicas en contra de la población civil, uno de los casos más renombrados en este período es la Masacre de Bojayá ocurrida en el poblado de Bellavista el 2 de mayo de 2002, un hecho trágico que dejó más de 80 personas muertas a causa de la explosión de una pipeta bomba en la iglesia en la que se refugiaba la población civil de un enfrentamiento entre las Farc-EP y los paramilitares.

A pesar de las adversas condiciones para sostener la cohesión de las organizaciones comunitarias, llama la atención que su voluntad de lucha nunca se acabó. De hecho, la actitud generalizada de los procesos organizativos fue promover el rechazo a la presencia de todo actor armado en el territorio, incluyendo al Ejército.

### ***2005 – 2019: Entre el reordenamiento de estructuras armadas y los escenarios de negociación y transición política***

En el 2005, después de un proceso de negociación entre el Gobierno de Álvaro Uribe y las Autodefensas Unidas de Colombia, estas últimas iniciaron su desmovilización. No obstante, en muchos lugares la salida de los paramilitares no se efectuó de manera completa y estos solo cambiaron de nombre y continuaron su accionar bélico. En el Atrato, los años posteriores a la desmovilización han representado la ocupación de grupos armados de difícil caracterización como las Autodefensas Gaitanistas de Colombia (AGC), los Urabeños y el Clan del Golfo. La Diócesis de Quibdó reconoce a estos grupos como parte de esas estructuras paramilitares post-desmovilización (Defensoría Delegada para la Prevención de Riesgos de Violaciones a los Derechos Humanos y el DIH, 2016). Por su parte, las instituciones estatales se refieren a estos ellos como bandas delincuenciales que quieren controlar el afluente para actividades como contrabando y narcotráfico. De cualquier manera, estos grupos se han integrado a los ciclos de violencia y amenaza para las comunidades atrateñas, más aún cuando, durante los 2000, tanto las insurgencias de las Farc-EP y el ELN como los emporios económicos, mantenían su presencia en la cuenca del Atrato:

En 2012 se informó de la presencia de las AGC- Urabeños y la guerrilla de las FARC- EP con sus Frentes 34 y 57, los cuales pese a la baja intensidad en las confrontaciones como consecuencia de presuntos pactos alrededor de rutas para el narcotráfico y economías ilegales, ejercían fuertes dispositivos de control social y territorial tanto en zonas urbanas como rurales. A ello se agregan los intereses económicos de grandes empresas para la implementación de proyectos minero-energéticos, principalmente en territorios que han sido objeto de despojo desde la década del noventa. (Defensoría Delegada para la Prevención de Riesgos de Violaciones a los Derechos Humanos y el DIH, 2016, p. 57)

La permanencia de las disputas entre actores armados por el afluente se expresa durante este período como un reordenamiento de fuerzas diversas en los poblados ribereños. La particularidad de la nueva disposición de estructuras de poder se ha caracterizado por tener a la ciudad de Quibdó como uno de los principales escenarios a controlar. Esto ha representado una violencia urbana sin precedentes donde los jóvenes y las mujeres son los principales afectados. Cabe advertir cómo esta violencia la sufre, sobre todo, la población que en la fase anterior fue desplazada y que para este período ya figura

como gran parte de la población de la ciudad, según el Registro Único de Víctimas a octubre de 2018 en esta ciudad había 68.905 personas víctimas, un número que equivale aproximadamente al 63% del total de los y las habitantes (Red Nacional de Información, 1 de octubre de 2018).

En este período también son destacables los cambios influenciados por la multiplicidad de procesos de negociación y propuestas de salida pacífica a los conflictos entre actores armados. En el 2012 las Farc-EP y el Gobierno de Juan Manuel Santos iniciaron conversaciones para negociar el cese a su conflicto. El 24 de noviembre de 2016 ambos bandos firmaron el *Acuerdo Final para la terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera*. Este hito marcó un nuevo ordenamiento entre las fuerzas que ocupan el río Atrato, sobre todo porque el gobierno ha fallado en el seguimiento y la implementación de los puntos pactados, situación que ha generado una falta de atención en los antiguos lugares donde esta insurgencia ejercía control y, por eso, están siendo ocupados y disputados por el ELN y los grupos paramilitares y delincuenciales. La *Alerta Temprana N° 011-18* emitida el 24 de enero de 2018 advierte sobre los posibles enfrentamientos entre grupos de las AGC y el ELN que estaban asentándose en los municipios de Bojayá, Medio Atrato y Vigía del Fuerte:

El proceso de expansión de las AGC desde el Bajo Atrato se da a través de las cuencas de los ríos Truandó, Domingodó y Jiguamiandó, las cuales se conectan con las cabeceras de los ríos Napipí, Opopadó y Bojayá, en el municipio de Bojayá, conformando un corredor estratégico de salida a la costa Pacífica. Este corredor conecta los municipios de Nuquí y el Alto Baudó por el resguardo Indígena Chori - Jurubira, zonas que están siendo disputadas con el ELN. (Defensoría del Pueblo, 24 de enero de 2018, p. 7)

De igual manera, la frustrada mesa de negociación con la insurgencia del ELN ha ocasionado cambios en la región. La debilidad de este proceso causó una nueva crisis humanitaria en el río y en general en todo el departamento del Chocó. Para enfrentar y mitigar las afectaciones de este contexto, varias organizaciones comunitarias del Chocó redactaron en octubre de 2017 el *Acuerdo Humanitario Ya para el Chocó*, un documento con nueve exigencias al Gobierno y al ELN para presionar por la continuidad del diálogo (Verdadabierta.com, 2 de octubre de 2017), pero aún hoy este no ha encontrado eco en el Gobierno del actual presidente Iván Duque, quien de hecho el 18 de enero de 2019 levantó

la mesa de negociación, omitiendo los llamados que de la sociedad civil se hicieron para mantenerla.

El reacomodamiento y diversificación de fuerzas armadas en medio de los escenarios de negociación y transición, además de un clima de zozobra entre las comunidades, también ha intensificado la amenaza y el asesinato a líderes y lideresas sociales de las organizaciones que se oponen a la presencia de estos actores en sus territorios. Desde diciembre de 2016 hasta el 4 de julio de 2018 se registraron en la zona del Atrato 9 líderes asesinados (El Tiempo, julio de 2018), y durante el 2019 las cifras siguen creciendo. Aun así, las organizaciones comunitarias han continuado sus procesos de defensa y reclamación territorial. Las redes se han fortalecido y han tenido nuevos logros como la declaración en 2016 del río Atrato como sujeto de derechos mediante la Sentencia T-622. Esta acción jurídica otorga a las comunidades una herramienta para la defensa de su territorio de las actividades mineras y agroindustriales que afectan la vida del río.

Así pues, el Atrato continúa siendo un territorio enmarcado en múltiples disputas. En este entramado de fuerzas políticas, sociales y económicas las mujeres atrateñas han iniciado la reclamación por su reparación a los daños apelando a los diferentes programas y leyes propuestos por el Estado, pero también y, como se verá, han inventado mecanismos autónomos de respuesta ante los daños causados por estos actores a sus vidas.



Imagen 3 – Detalle del telón 20 años Artesanías Choibá. Quibdó, Chocó. Noviembre 2018.  
Fuente: Adriana Villamizar.

### III

#### **Las experiencias alrededor de la reparación. Trayectorias de los grupos de mujeres Artesanías Guayacán y Choibá**

Las formas como se relacionan o reaccionan las víctimas a las políticas o los programas de reparación que se proponen para reparar sus daños son múltiples. Como se ha mencionado, el contexto, las trayectorias individuales y colectivas contienen muchos factores que determinan la aceptación completa o parcial, o el rechazo y la resistencia a las medidas de reparación, por eso, reconocer las historias de vida que transcurren a la par de la formulación e implementación de estas políticas es un ejercicio necesario para problematizar sus alcances y limitaciones.

En el caso de los colectivos de mujeres Artesanías Guayacán y Choibá el encuentro alrededor del tejido y los oficios manuales figuran como factores potenciadores para generar acciones colectivas autónomas de resistencia y reparación al conflicto. En la búsqueda de reconocer la experiencia como un factor analítico imprescindible para pensar la reparación, el siguiente capítulo tiene la intención de narrar las trayectorias de ambos grupos. A través de una mirada a las historias sobre cómo nacieron y se han logrado mantener durante 20 años en un contexto donde la guerra continúa, se busca visibilizar la centralidad que tienen estas experiencias grupales en la sanación de las heridas de la guerra, la resistencia, la construcción de memoria y, en términos generales, en los “efectos reparadores” “reales” -o por lo menos más eficientes- sobre las vidas de las mujeres que los conforman.

Mirar las historias de los colectivos desde este lente permite exponer unas primeras puntadas sobre cómo más allá de la reparación estatal, las comunidades y los sujetos víctimas construyen procesos que cuestionan las concepciones estatales, a su vez que proponen nuevas líneas de acción sobre cómo hacer posible la reparación.

Los textos han sido escritos a manera de crónica, buscando con ello narrar de una manera más amena las historias de los colectivos. Estos se hicieron en el marco de la participación como Joven Investigadora en el proyecto de investigación finalizado en

2018 y financiado por el Comité para el Desarrollo de la Investigación (CODI) de la Universidad de Antioquia denominado *Caminos y cantos de lucha: trayectorias de mujeres bojayaseñas*. Cabe resaltar que la escritura se construyó mediante la retribución constante de todo el equipo de investigación, por eso, hay que reconocer que en estos textos las voces de las demás investigadoras están presentes y figuran como coautoras.

## I. Artesanías Guayacán: raíces para la resistencia de un pueblo



Imagen 4 – Grupo Artesanías Guayacán. Bojayá, Chocó. Mayo 2018. Fuente: Adriana Villamizar.

Las raíces de los árboles de guayacán crecen de manera extendida y profunda. Se arraigan a la tierra para sostener un tallo delgado pero muy fuerte. Por eso, en los poblados del río Atrato, la madera del guayacán es apetecida para la construcción de casas y embarcaciones; su fortaleza es tan reconocida en estas tierras que cualquier madero que sostenga edificaciones en las orillas de los ríos suele ser llamado guayacán sin importar el árbol del que provenga.

A la larga la resistencia de estas columnas se convierte en una cualidad imprescindible para soportar una vida al lado de los vaivenes de las aguas atrateñas, las cuales no solo

han traído inundaciones, subidas de pescado y explotación minera, sino también procesos de colonización, proyectos evangelizadores y, por lo menos en los últimos cuarenta años, la ocupación forzada de los grupos protagonistas del conflicto armado colombiano.

En Bellavista, cabecera municipal de Bojayá-Chocó, la fuerza del guayacán caracteriza también otro tipo de soportes, unos que no son de madera pero que, con la misma firmeza o incluso más, sostienen la vida del pueblo. Se trata de Guayacán Artesanías, un grupo de mujeres negras que se reúnen a bordar y tejer las historias del pueblo, a amasar y hornear pan para la comunidad, a orar y a ayudar a las familias víctimas del conflicto armado en la defensa de sus derechos. Su historia es la historia de la resistencia pacífica a la guerra en el Medio Atrato chocoano. A continuación, se presenta la trayectoria del grupo contada a partir de la conversación con tres de sus integrantes: Bernardina Vásquez Chaverra, quien es conocida como Coca, Rosa de las Nieves Mosquera y Elizabeth Álvarez Vásquez, a quien todos llaman Lucero.

### *ANMUCIC en el Medio Atrato*

A finales de los años ochenta la Asociación Nacional de Mujeres Campesinas, Indígenas y Negras de Colombia (ANMUCIC)<sup>8</sup> llegó a Bojayá con la intención de brindar a las mujeres talleres de capacitación en liderazgo, organización social y creación de proyectos productivos comunales.

Aprovechando la unidad que ya existía alrededor de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) de las Hermanas Agustinas Misioneras, la Asociación motivó a mujeres como Benadito, Bernabelina, Eladia, Aura María y Digna, a construir un galpón de pollos y una tienda comunitaria en Bellavista, creando así estrategias para fortalecer los lazos familiares y vecinales en un territorio donde lo cotidiano era el “olvido” del Estado. Esta fue la primera generación de mujeres organizadas en Bojayá.

---

<sup>8</sup> ANMUCIC es una organización que agrupa procesos organizativos de mujeres que trabajan la tierra en todas las regiones del país desde los años ochenta. En Bojayá tiene presencia desde sus inicios mediante la Red Departamental de Mujeres Chocoanas.

La actividad de ANMUCIC fue vital para que la comunidad bojaya se consolidara. Desafortunadamente, en menos de cinco años la organización tuvo que abandonar el territorio. Para esa época, los grupos armados insurgentes ya estaban anclados al Alto y Medio Atrato, controlaban el río y lo utilizaban como vía de comunicación entre el centro del país y el mar Caribe; en especial, las Farc-EP<sup>9</sup> tenían presencia mediante los frentes 57 y 34 (Defensoría Delegada para la Prevención de Riesgos de Violaciones a los Derechos Humanos y el DIH, 2016). Esta situación convirtió a la región en un objetivo principal para los nacientes grupos paramilitares que, desde el Bajo Atrato, propiamente desde la zona del Urabá antioqueño y cordobés, venían estigmatizando, persiguiendo y asesinando a guerrilleros, a militantes de la Unión Patriótica y a todo aquel que ellos consideraran cercano a las insurgencias:

Y entonces ya, pues, todo eso generó temor, miedo, porque ya empezaron ellos [los paramilitares], por ejemplo, a ejercer dominio en el territorio, pero también a matar de manera selectiva, entonces iban matando individual, que otro, que no sé qué, y entonces todas esas cosas empezaron a desencadenar miedos en la comunidad y en los grupos organizados porque de igual manera como se dio acá en Bellavista, también se dio en las comunidades rurales. (Elizabeth Álvarez, comunicación personal, junio de 2017)

La inseguridad y el miedo produjeron la disminución paulatina de los procesos comunitarios y la confianza entre vecinos. El galpón de pollos fue asaltado. La tienda comunitaria quebró. Rosa de las Nieves lo resume así “El conflicto desbarató todo... todo porque el miedo fue el que hizo que todo se quedara como estático” (Comunicación personal, junio de 2017).

La parálisis del pueblo se manifestó aún más cuando en 1997 los grupos paramilitares hicieron “oficial” su entrada al Medio Atrato y nombres como ‘El Alemán’, ‘El Lobo’ y ‘El Ovejo’ comenzaron a conocerse en varias comunidades de Vigía del Fuerte y Bojayá. El informe *Bojayá, la guerra sin límites* narra cómo el 22 de mayo de ese año “alrededor de unos 100 paramilitares entraron a Vigía del Fuerte, reunieron a toda la población en la

---

<sup>9</sup> El 31 de agosto de 2017 este grupo pasó de ser una guerrilla a ser el partido político Fuerza Alternativa Revolucionaria del Común. Esto hace parte del cumplimiento de los compromisos pactados por la otrora insurgencia y el Gobierno de Juan Manuel Santos el 24 de noviembre de 2016 en el *Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera*.

escuela y se llevaron a 22 personas acusadas de tener vínculos con la guerrilla” (2010, p. 39).

### *Las Comunidades Eclesiales de Base*

En este escenario de desolación, el único espacio de encuentro que se mantuvo fue la plataforma de las CEB. Si bien ANMUCIC ya no estaba presente, las bojayaceñas no dejaron de reunirse y localizaron en los grupos de oración e interpretación de “la palabra” un lugar para analizar el contexto, liberar los temores y menguarlos colectivamente, Rosita recuerda “Nos reuníamos allá, reflexionábamos, nos contábamos los miedos; mujeres que se vinieron desplazadas de sus comunidades hicieron parte de ese grupo de CEB y acompañaban también la reflexión en el querer estar juntas para poder sentir menos el conflicto” (Comunicación personal, junio de 2017).

Así, lo que en principio era una oración para pedir el cese de la guerra, se transformó después en la pregunta por cómo sobrevivir y resistir en medio de los armados. Si bien la constante reflexión permitía nombrar de otra manera y mirar con otros ojos lo que estaba sucediendo, con el paso de los meses esta se hizo insuficiente: surgió la necesidad de “hacer algo más”. Como lo narra Rosa, hubo un momento en el que hablar ya no les bastaba, tenían que crear otros espacios “porque ya la ansiedad era demasiada” (Comunicación personal, junio de 2017).

A partir de una propuesta del padre Jorge Luis Mazo y de la Diócesis de Quibdó, las mujeres de la CEB crearon un grupo de bordado y tejido. De la mano de las Hermanas Agustinas Misioneras iniciaron la realización de unos dechados<sup>10</sup> y unas camisetas que cada una debía personalizar. Cada retazo de tela que las Hermanas entregaban iba acompañado de la siguiente frase “Si lo daña, es suyo, y si lo hace bonito, también” (Rosa de las Nieves Mosquera, comunicación personal, junio de 2017).

Alrededor de cincuenta mujeres empezaron a agruparse en la casa de las Agustinas Misioneras todos los martes, jueves y sábados. Puntada tras puntada fueron apareciendo, sobre los linos, matas de plátano, champas, casitas de madera, bailes y paisajes ribereños. El ejercicio de bordar y tejer tuvo un gran impacto en la cohesión social de las mujeres,

---

<sup>10</sup> Se llama dechado al modelo o muestra para aprender a bordar.

pues en ese “hacer bonito el retazo de tela”, se fue haciendo bonita la relación entre ellas. Confidencias, temores y chistes se volvieron recurrentes en las reuniones. Los hilos y las agujas se convirtieron en las herramientas para retratar lo que se quería, recordar lo que se añoraba y rehacer lo que la guerra iba acabando: la comunidad. Es en ese momento que las bojayaceñas, ya organizadas alrededor de un proyecto común, deciden nombrarse Guayacán.



Imagen 5 – Recuerdos de Artesanías Guayacán. Bojayá, Chocó. Fuente: Archivo Artesanías Guayacán.

En pocos meses el trabajo artesanal de las guayacanas dejó de ser un ejercicio personal. En sus viajes, las Agustinas Misioneras comenzaron a embarcar algunas creaciones de las bojayaceñas, de manera que las camisetas llegaron a conocerse en Quibdó, Bogotá, Perú, Italia y Alemania. Así, alrededor de la espiritualidad, con ánimo de resistencia y transformación social, se emprendió un proyecto productivo para que las mujeres Guayacán recibieran un reconocimiento económico a través de un oficio.

Luego, las actividades económicas de las guayacanas no se limitarían a los bordados y tejidos. Por idea de Bernardina Romaña Tóvar, a quien todos conocían como Benadito, se creó otro grupo dentro de Guayacán llamado Sabidurías, el cual se dedicó a fabricar

zuzungas, cucharas de mate, jaspes y totumos.<sup>11</sup> Las mujeres, motivadas otra vez por el padre Jorge Luis, fundaron una panadería y reconstruyeron la tienda comunitaria antes manejada por ANMUCIC. El pan cumplió un papel fundamental en el restablecimiento de las relaciones entre Bellavista y las comunidades rurales de Bojayá, pues fue el único alimento disponible en momentos en que, por miedo a los grupos armados, las familias no podían trabajar la tierra o embarcarse en el río:

Entonces esos panes ya no salían solo para el consumo de Bellavista, sino que ya se empezó a crear redes y entonces de acá los enviábamos a las comunidades. Pero digamos en esa misma temporada sirvió mucho, porque es que ya la gente por el miedo ya no iba a las fincas, entonces como no iban a las fincas, a la gente le tocaba obligatoriamente comprar el pan (Elizabeth Álvarez, comunicación personal, junio de 2017).

### ***La Declaración por la Vida y la Paz***

La organización social en Bellavista impulsada por las mujeres alcanzó una solidez inquebrantable. Tan fuerte era la unión que el 12 de septiembre de 1999, por iniciativa de Guayacán, las Agustinas Misioneras y otros líderes sociales, la comunidad entera redacta y divulga la *Declaración por la Vida y la Paz*, una carta pública donde se les exigía a los grupos armados que respetaran los derechos a la vida, a la paz, a la autonomía, a no ser involucrados en el conflicto armado, a comercializar libremente los productos de la región, a ser gestores del etnodesarrollo, a no ser señalados y a tener acceso a los víveres necesarios para el sustento.

*La Declaración* fue enviada a la Defensoría del Pueblo, los comandos de Policía, la Procuraduría nacional y departamental, la Cruz Roja Internacional, la Comisión Vida, Justicia y Paz (COVIJUPA) de la Diócesis de Quibdó, y los comandos centrales de las Farc-EP, el ELN y los paramilitares. La intención era no solo denunciar que la guerra en el Medio Atrato estaba tomando dimensiones desconocidas, sino también que esas violencias formaban parte de una estructura donde la exclusión, la marginación y el empobrecimiento continuaban siendo protagonistas.

---

<sup>11</sup> Instrumentos varios utilizados en la cocina tradicional chochoana y fabricados con plantas y árboles de la selva.

Pero la carta no fue escuchada. Además del señalamiento, los asesinatos selectivos y la ocupación forzada, los paramilitares venían implementando la persecución a líderes religiosos como una práctica estratégica para conseguir el control de los territorios. Perseguir a los sacerdotes era atacar el corazón de las comunidades porque los fuertes lazos formados entorno a las CEB funcionaban como un obstáculo para la conquista plena del Atrato. Al igual que Guayacán, otros grupos organizados alrededor de las comunidades religiosas eran la génesis de una forma particular de oposición y resistencia atrateña a las adversidades y violencias generadas por el conflicto armado.

El 18 de noviembre de 1999 la comunidad de Bojayá recibe un duro golpe. El padre Jorge Luis, impulsador del grupo de tejido y bordado y de la panadería, muere junto a Íñigo Egiluz, su ayudante, en un choque entre pangas mientras iban hacia Quibdó a adquirir alimentos para surtir la tienda comunitaria (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2010, p. 41). El hecho, que en primera instancia se difundió como “un accidente”, fue en realidad una acción de los paramilitares para “advertir” a Bellavista sobre las consecuencias de oponerse a su ocupación del territorio.

A raíz de este suceso, las actividades organizativas de Bojayá se debilitaron enormemente. Vinieron años de una crueldad sin precedentes, lo que ocasionó el continuo desplazamiento de los pobladores, Coca recuerda: “Ay dios mío, pero qué crueldad, le digo pues que ya esos pueblos y todo este Atrato se fue quedando solo porque era mucho el terror de esta gente” (Bernardina Vásquez, comunicación personal, junio de 2017).

Tras una disminución considerable en su población, el pueblo fue perdiendo parte de la vitalidad que las guayacanas habían procurado mantener. El trabajo en la panadería y en la tienda se sostuvo hasta el 25 de marzo del 2000, día en que las Farc-EP se tomaron los poblados de Bellavista y Vigía del Fuerte y, en medio de los enfrentamientos con la Policía y el Ejército, no solo fueron saqueados los víveres comunitarios, sino que también fueron destruidas las edificaciones del Banco Agrario, el Palacio Municipal y el puesto de Comando, ocasionando un abandono total por parte de las autoridades estatales en el territorio “A partir de ese 2000 fue que nos quedamos sin la fuerza pública, ahí, anunciándole al Estado lo que estaba pasando, pero el Estado haciendo caso omiso” (Elizabeth Álvarez, comunicación personal, junio de 2017).

A partir de entonces, Bojayá se convirtió en un escenario sin censura para las acciones de guerra. Como bien lo dice Lucero eso fue “como decirle al ladrón: ‘Métase, coja su llave y haga lo que le dé su gana’” (Elizabeth Álvarez, comunicación personal, junio de 2017). Sin embargo, las mujeres de Guayacán no se separaron y, por el contrario, se vieron obligadas a asumir nuevos roles. Cuando llegaban familias desplazadas de las comunidades rurales, ellas las acogían y las acompañaban. Cuando un grupo armado buscaba reclutar muchachos, hacían de interlocutoras para evitar el alistamiento. Al decir de Rosita, ellas eran el primer referente para la resolución de problemas. Primero, porque eran un puente para hablar con las Agustinas Misioneras y, segundo, porque su labor no se veía permeada por la corrupción o las presiones de los grupos armados (Comunicación personal, junio de 2017).

Durante los dos años siguientes al abandono de la fuerza pública, los grupos paramilitares aceleraron su plan de avanzada Atrato arriba. Entre octubre del 2001 y abril del 2002 se emiten desde Bojayá ocho alertas tempranas por parte de la Defensoría del Pueblo, la Diócesis de Quibdó y otras organizaciones no gubernamentales, denunciando al Gobierno nacional cómo la ocupación del Bloque Elmer Cárdenas de las Autodefensas Unidas de Colombia hacia el Medio Atrato representaba una grave amenaza a la población civil (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2010). Desde Riosucio, el jefe paramilitar Fredy Rendón, alias ‘El Alemán’, venía señalando y violentando a diferentes comunidades atrateñas de Antioquia y Chocó por la presencia de las Farc-EP en sus territorios.

Desde Guayacán la reclamación por una atención urgente en medio de esta estigmatización se vio respaldada, una vez más, por la lectura de la *Declaración por la Vida y por la Paz*, esta vez frente a representantes de ambos grupos armados. El 22 de noviembre de 2001 fueron Lucero y Leyner Palacios, líder bojayaceño, quienes acompañados de varios habitantes de Bellavista citaron a las Farc-EP para que escucharan las reclamaciones de la comunidad. La respuesta que les dio el comandante guerrillero no dejó dudas sobre la determinación que la insurgencia tenía para disputar su permanencia en el Medio Atrato: “Nosotros somos colombianos y donde haya un territorio colombiano, ahí pisamos” (Elizabeth Álvarez, comunicación personal, junio de 2017).

La misma determinación la recibirían el 21 de abril de 2002 cuando leyeron la *Declaración* frente a los grupos paramilitares. ‘Camilo’, un capitán retirado del ejército

que figuraba como uno de los hombres del jefe paramilitar Pablo Montalvo, les dejaría muy claro el tipo de combate que ellos lideraban “Ustedes creen que a la guerrilla la van a hacer ir con estos papelitos, a la guerrilla hay que combatirlos es con bala” (Elizabeth Álvarez, comunicación personal, junio de 2017).

El 2 de mayo de 2002, aún sin obtener un pronunciamiento por parte del Gobierno frente a las alertas tempranas, la comunidad vivenciaría en carne propia las respuestas de los grupos armados. Las Farc-EP y los paramilitares comenzaron un enfrentamiento en pleno centro de Bellavista que causaría la explosión de un cilindro bomba dentro de la iglesia donde se refugiaba la mayoría de la comunidad. Este evento dejó como resultado la muerte de más de ochenta civiles, noventa heridos y el desplazamiento de un sinnúmero de familias hacia Vigía de Fuerte, San Miguel, Buchadó y Quibdó. En los titulares de prensa este hecho se conoció como “La Masacre de Bojayá”.

### *La salida*

Después de ese 2 de mayo nada volvió a ser igual para los bojayaceños y bojayaceñas. El poblado de Bellavista había quedado totalmente deshabitado y sus sobrevivientes estaban desamparados a lo largo del río Atrato; muchas de las comunidades rurales también se habían visto obligadas a abandonar sus territorios. Las mujeres de Guayacán, por su parte, se desplazaron primero a Vigía del Fuerte, luego a Buchadó y por último a Quibdó.

La estancia en la capital departamental duró cinco meses y estuvo llena de problemas. Las ayudas humanitarias no compensaban las necesidades, pues incluso el hecho de movilizarse para adquirirlas representaba muchas veces todo un sacrificio, Coca lo recuerda “Llegaban a decir que en tal parte tienen que ir a recibir, y nosotras sin plata pa’ coger ese taxi, pa’ ir a buscar esas cosas” (Bernardina Vásquez, comunicación personal, junio de 2017). En la ciudad, también eran señaladas y excluidas constantemente. Lucero cuenta que, desde su llegada a Quibdó, los culpables de cualquier daño empezaron a ser los desplazados de Bojayá “Allá van los desplazados, que vea que están robando mucho...son los desplazados; y es que esto se dañó... fue desde que llegaron esos desplazados” (Elizabeth Álvarez, comunicación personal, junio de 2017).

A pesar de esto en la capital no se sintieron tan solas. La Red Departamental de Mujeres Chocoanas fue una de las organizaciones que tuvo atenciones especiales con ellas durante su estancia y posterior retorno. Tanto económica como psicológicamente, desde “ligas” para los pasajes hasta talleres de reflexión sobre lo ocurrido, las mujeres de la Red apoyaron a las guayacanas a solventar algunas de sus necesidades.

### *El regreso*

Volver a Bellavista no fue, de ninguna manera, un proceso homogéneo y sencillo. Mientras los que se quedaron en Vigía del Fuerte regresaron durante el mes siguiente al 2 de mayo, los de Quibdó se demoraron entre tres y seis meses para efectuar los retornos. Hubo incluso quienes nunca volvieron y decidieron llevar sus dolores en otras ciudades.

Rosa fue una de las primeras mujeres Guayacán que regresó. Estuvo tres meses en Quibdó y tras una reunión con los asistentes de salud se ofreció para ayudar en las atenciones médicas y sanitarias que requería el pueblo. Como si una fuerza inexplicable la hubiera impulsado a volver, ella cuenta que esa fue la manera de comenzar a superar el estado de tristeza en que se encontraba “O sea, era tanto el encerramiento que yo sentía que si no salía, si yo no volvía, yo me iba a enloquecer, es que yo no hacía sino llorar, llorar y llorar” (Rosa de las Nieves Mosquera, comunicación personal, junio de 2017).

Después de embarcarse con mercados, colchones y medicamentos, lo primero que hizo Rosita cuando volvió a pisar su tierra ribereña fue irse para la iglesia “Yo llegué y tiré mi bolso ahí en la casa de Fela y arranqué pa’ la iglesia, yo llegué allá y como que me dejé caer, y lloré hasta que me cansé” (Comunicación personal, junio de 2017). El llanto parecía insaciable, volver al lugar donde la vida del pueblo se había usurpado era volver a mirar a la muerte injusta a los ojos, recordar las oraciones y los tejidos que habían clamado desde mucho antes un cese de la guerra: era pensar que una herida evitable había sido abierta sin razón. Pero al mismo tiempo era volver a su río, su tierra y sus memorias, reasentarse en el lugar que la vio crecer y estar más cerca de los muertos que la comunidad no había podido despedir debidamente.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> En los rituales mortuorios afrocolombianos los muertos son despedidos en medio de alabaos y, en el caso de los niños, en medio de gualís, unos cantos religiosos entonados principalmente por las mujeres.

Los retornos colectivos de la comunidad bellavisteña asentada en Quibdó se realizaron entre septiembre y noviembre del 2002. Al igual que Rosa, otras mujeres de Guayacán ya se encontraban en el pueblo antes de la primera jornada de regreso masivo, de manera que cuando esta se anunció oficialmente, fueron ellas quienes adecuaron y limpiaron todo para el recibimiento de los habitantes, especialmente organizaron la iglesia que había sido reconstruida por la Diócesis de Quibdó:

Y entonces nosotras organizamos pues como que la comida, hicimos como que vamos a lavar las casas para cuando lleguen ya las casas estén limpias, mejor dicho, eso sudábamos la gota gruesa; la iglesia con las banquitas, porque sabíamos que había personas que no iban a entrar, pero sabíamos que había otras que sí iban a entrar. Bueno y eso fue, mejor dicho, yo ese día lloré, pero de la emoción, de la emoción porque yo pues ya había empezado hacer mi proceso de sanación y como que la alegría pues de reencontrarme con mi gente, con mi familia, de recibirlos, era como algo histórico para mí (Rosa de las Nieves Mosquera, comunicación personal, junio de 2017).

Ya instaladas otra vez en Bellavista, con el dolor de haber perdido familiares y compañeras, Guayacán tenía que repensarse su ruta; ahora se trataba de rehacer la tienda comunitaria, la panadería, los tejidos y, sobre todo, los lazos de confianza y las redes de apoyo que se habían fragmentado.

### ***La reubicación***

Al momento de los retornos casi todo el poblado de Bellavista estaba en pie, salvo algunas casas que habían sido afectadas en medio de los enfrentamientos, el pueblo seguía siendo habitable. Sin embargo, la primera reacción del Gobierno después de la masacre fue plantear la necesidad de una “reubicación” del casco urbano. Los habitantes recordaban cómo el entonces presidente Andrés Pastrana había prometido reubicar el pueblo antes del 7 de agosto, fecha en que terminaba su mandato. Pero para esos días ya era noviembre, había un nuevo presidente y la reubicación aún no iniciaba.

El reasentamiento, además de tener muchos retrasos, no fue una decisión dialogada y consensuada con los bellavisteños y bellavisteñas. La idea de un nuevo pueblo había dividido a la comunidad entre quienes consideraban que este debía hacerse y quienes

consideraban que el traslado no solo imponía otros órdenes a su vida cotidiana porque los alejaba de su tierra natal y su relación cercana con el río, sino que generaba un desequilibrio espiritual en tanto el lugar designado para la reubicación era el cementerio, el lugar de los muertos que los vivos no debían intervenir. Estos últimos apoyaban sus argumentos en el hecho de que el trazado propuesto por la Red de Solidaridad Social (hoy Agencia Presidencial para la Acción Social y la Cooperación Internacional) presupuestaba la construcción de un pueblo hacia el interior de la selva con calles pavimentadas y casas de material, es decir, un pueblo que no se correspondía con el clima cálido y no permitía una relación constante con el río como sí ocurría en el antiguo poblado (Ver imagen 6).



Imagen 6 – Bellavista viejo. Bojayá, Chocó. Sin fecha. Fuente: Archivo Artesanías Guayacán.

Las discordancias de algunos habitantes no frenaron la decisión del Gobierno y las autoridades locales de ejecutar la reubicación. Para lograrla ejercieron presiones al grueso de población que no apoyaba la construcción del Nuevo Bellavista, por ejemplo, el 12 de noviembre de 2002 el antiguo poblado fue declarado “zona de alto riesgo” por las constantes inundaciones, esto hizo que el Gobierno manifestara la obligación de construir el pueblo en otro terreno sin considerar que esas inundaciones eran anuales y el pueblo ya estaba adecuado para sobrellevarlas. Estas maniobras fueron denunciadas por algunos

líderes comunitarios e integrantes de la Diócesis de Quibdó en el informe *Bojayá, la guerra sin límites* (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2010) al manifestar que la insistencia en la reubicación fue motivada “por la necesidad de captar recursos por parte de las autoridades locales” (p. 189).

La voluntad imponente del Gobierno por promover el traslado se entendió también como una manera de desatender otras dimensiones del restablecimiento de la vida en Bellavista, agotando la reparación en un asunto asistencial y de mera infraestructura. Tal como se referencia en el estudio *Bojayá, memoria y río. Violencia política, daño y reparación* (2005):

La importancia otorgada a la reubicación habla de un proceso que pretende, desde la prioridad dada a la construcción de infraestructura, restituir los derechos económicos, sociales y culturales negados históricamente a esta población. El manejo institucional, marcado por presiones y manipulaciones, conlleva a que las personas sean nombradas como “beneficiarias” o “usuarias” del proyecto y que en este sentido figuren como demandantes de servicios y no como agraviados, indignados, como víctimas de un hecho violento. (p. 73)

Estas eran algunas de las razones que las Hermanas Agustinas Misioneras, con su larga trayectoria en la defensa de las comunidades y el mundo atrateño, argumentaban para resistirse al abandono del antiguo poblado. Fue solo hasta el 2014 que decidieron construir y trasladar su casa al nuevo asentamiento.

Durante el 2003 y el 2005 la construcción del Nuevo Bellavista aparecía con protagonismo en los discursos presidenciales de Álvaro Uribe Vélez, pero en términos de ejecución el proyecto marchaba muy despacio (Ver imagen 7). La gestión de recursos tuvo varios inconvenientes, los 14.000 millones de pesos proyectados inicialmente para las obras terminaron siendo 34.000, por lo que la continuidad de las obras se veía recurrentemente afectada.

En medio de la falta de operabilidad estatal, los bellavisteños y bellavisteñas realizaron un acuerdo comunitario para contribuir con la construcción de sus casas. Este consistió en que cada familia debía dar un aporte de 900.000 pesos en trabajos sociales, es decir, no en dinero sino en mano de obra. Para hacer efectivo y equitativo el acuerdo, las mujeres

Guayacán tuvieron un lugar central, pues idearon estrategias de apoyo para quienes, por edad, enfermedades u otros trabajos, no podían pagar su cuota, Lucero recuerda:

Por ejemplo, Rosa trabajaba y de pronto le hacía falta pagar sus horas de labor social, porque el costo de eso era de 900.000 pesos, particularmente todos teníamos que pagar 900.000 pero en obras sociales, entonces si Rosa no había terminado, entonces las otras mujeres caíamos y la ayudábamos, y ese jornal era para que ella pudiera terminar, y así sucesivamente se hizo pues con todas las mujeres y todos allí. (Comunicación personal, Elizabeth Álvarez, octubre de 2017)



Imagen 7 – Construcción del pueblo Bellavista Nuevo. Bojayá, Chocó. Sin fecha. Fuente: Archivo Artesanías Guayacán.

Aunque la actividad de la comunidad y del grupo Guayacán aceleró el proceso de construcción del pueblo, el descontento se manifestaba frente a la suspensión en obras de carácter público como las calles, las escuelas y el centro de salud. El panorama no cambió mucho en los años siguientes, ni siquiera hasta el 13 de octubre del 2007, fecha en que el Nuevo Bellavista fue inaugurado oficialmente. Ese día llegaron al poblado representantes del Congreso de Estados Unidos, agencias internacionales, medios de comunicación, funcionarios públicos, entre otras instituciones, para escuchar al expresidente Uribe Vélez

declarar con énfasis que en Bojayá no volvería a faltar la fuerza pública “Y tengan la seguridad que ni el Ejército, ni la Armada, ni la Policía, van a abandonar este pedazo de Colombia. No sabemos si se podrá establecer un batallón permanente en este momento, pero los soldados y los policías estarán siempre con ustedes” (Secretaría de Prensa, 13 de octubre de 2007).

Este evento no es reconocido por las mujeres Guayacán como algo pensado para la comunidad, para ellas se trató más bien de una inauguración programada por el Gobierno para las entidades internacionales, pues de hecho recuerdan que muchas de las intervenciones fueron dadas en inglés. Además, el discurso dejaba entrever que la solución del Gobierno, tal como lo habían intuido algunos habitantes y líderes, era totalmente unilateral: reducía la reparación a la infraestructura (que no fue terminada) y consideraba que la solución al conflicto era aumentar la presencia de soldados. Esta actitud no consideraba como importante en el proceso de reconstrucción de la comunidad el acompañamiento social al abandono de un lugar y apropiación de otro; asumía que el pueblo podía seguir con su vida si solo construía las casas y calles. Como respuesta a esta imposición de soluciones, las mujeres de Guayacán y las Hermanas Agustinas Misioneras emprendieron el cuidado de la iglesia de Bellavista viejo como una acción que permitía restablecer una vida en el nuevo poblado sin darle la espalda a lo sucedido, es decir, recordando y cuidando la memoria local.



Imagen 8 – Iglesia Bellavista viejo, cuidada por Artesanías Guayacán y las Hermanas Agustinas. Bojayá, Chocó. Noviembre 2018. Fuente: Adriana Villamizar.

### *El Cristo Mutilado y el telón*

Si bien la reconstrucción y el cuidado de la iglesia era un paso necesario para sanar las heridas del pueblo, lo que había sucedido allí no se borraba de la memoria. El suceso del 2 de mayo del 2002 había redireccionado y resignificado toda la vida de los bojayaceños y bojayaceñas, entonces, el reto para las guayacanas era buscar las maneras de rehacerse a partir de los recuerdos del antiguo pueblo, por eso, su trabajo frente a la oración y el tejido adquirió otros matices.

Con la devoción que siempre las ha caracterizado, y nuevamente de la mano de las Agustinas Misioneras, las mujeres bojayaceñas se apropiaron del cuerpo mutilado del cristo que, como la misma comunidad, había sido víctima y sobreviviente de la explosión del cilindro en el templo. La figura sin piernas ni brazos y gravemente herida de Jesús fue la imagen que ellas decidieron amadrinar como símbolo no sólo del sufrimiento por el que su pueblo había pasado, sino también de su resistencia.

El nuevo cristo fue bautizado como Cristo Mutilado (Ver imagen 9) y de él dependió – y depende- gran parte de la unión que las guayacanas lograron recuperar luego de la masacre. Como antes con las oraciones, este santo se convirtió en un elemento articulador para la sanación y la tranquilidad del pueblo. Al decir de Rosa, el Cristo es tan importante para Guayacán y para todo Bojayá que es él quien “la mantiene viva” (Comunicación personal, junio de 2017).



Imagen 9 – Cristo Mutilado de Bojayá. Bojayá, Chocó. Junio 2017. Fuente: Adriana Villamizar.

De igual manera, los tejidos y bordados de las guayacanas tomaron otros rumbos. El trauma y la desolación no se podían tramitar si no era la comunidad misma la que se apropiaba de estos procesos, más aún cuando estaban frente a un Estado que apenas consideraba la existencia de Bojayá a partir de la masacre. Por eso, como una manera de homenajear las memorias y denunciar las “malas muertes”<sup>13</sup> de sus familiares, para el 2003 las mujeres decidieron tejer y bordar un gran telón con todos los nombres de los que murieron a causa de la explosión en la iglesia (Ver imagen 10). En esta actividad fueron apoyadas por el grupo de mujeres Artesanías Choibá de Quibdó, quienes siendo desplazadas de varios municipios del Chocó también se unieron y encontraron en los hilos y las agujas una manera para resistir a las consecuencias de la guerra.



Imagen 10 – Primer telón *Nuestras Víctimas 2 de mayo 2002* elaborado por el Grupo Artesanías Guayacán con apoyo de Artesanías Choibá. Bojayá, Chocó. Mayo 2019. Fuente: Adriana Villamizar.

Construir el telón, como lo expresa Rosa, fue “el primer trabajo psicosocial, la oportunidad para llorar, para expresar cómo eran las personas” (Comunicación personal, junio de 2017). Durante esos meses la comunidad no había encontrado un espacio común para mirar hacia atrás y atreverse a contar lo sucedido, por tanto, el telón se convertía en la primera obra colectiva para aliviar un poco el dolor.

Con estas actividades, las integrantes de Guayacán empezaban a crear todo un conjunto de mecanismos para transitar del dolor hacia la reparación y la resistencia. Con

<sup>13</sup> En las comunidades atrateñas las “malas muertes” son aquellas que se provocan a partir de hechos violentos.

el Cristo Mutilado formaron un lazo espiritual que renovaba y reivindicaba su arraigo al territorio, y con el telón estaban generando un medio de denuncia pública para no olvidar y reclamar la no repetición.

Sumado a estas iniciativas, las mujeres de Guayacán en conjunto con la comunidad convirtieron el 2 de mayo en un día especial para Bojayá. Desde el 2003, esta fecha se ha ido constituyendo en un compromiso comunal para, por un lado, recordar a los familiares que murieron, y por otro, activar las estrategias comunitarias frente a las reclamaciones al Estado. Aunque no siempre la conmemoración ha tenido participación masiva por parte de la comunidad, las guayacanas junto a las Hermanas Agustinas Misioneras, la Diócesis de Quibdó y, en algunas ocasiones, las mujeres de Vigía del Fuerte siempre han estado presentes en la planeación y realización de las actividades espirituales en este día.

Junto a la acción permanente de las mujeres Guayacán, han surgido otras estrategias organizativas para la defensa de los derechos de la gente de Bojayá en tanto víctimas y colombianos. Una de las más potentes y creativas ha sido la conformación de Las Musas de Pogue, un grupo de mujeres del corregimiento de Pogue que desde el 2003 vienen denunciando mediante cantos y alabos las consecuencias de la guerra en el Medio Atrato.



Imagen 11 – Eucaristía Conmemoración 2 de mayo número dieciséis. Bojayá, Chocó. Mayo 2018. Fuente: Adriana Villamizar.

### ***Acto de reconocimiento de responsabilidades por parte de las Farc-EP***

En el año 2012 el gobierno de Juan Manuel Santos anunció el inicio de los diálogos con la antigua insurgencia de las Farc-EP para dar fin a las acciones bélicas iniciadas con este grupo en la década de los sesenta. Entre muchos momentos de encuentros y desencuentros desde dicha mesa se generaron múltiples iniciativas para ambientar lo que sería el *Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera*, que finalmente se firmó el 24 de noviembre de 2016. De estas, una de las más destacadas por su valor simbólico fue la realización del acto público de reconocimiento de responsabilidades de las Farc-EP a la comunidad de Bojayá por los actos cometidos aquel 2 de mayo.

El 6 de diciembre de 2015 estaría en Bellavista viejo ‘Pastor Alape’, junto a otros delegados de las Farc-EP, aceptando la responsabilidad del grupo insurgente en el estallido del cilindro en la iglesia y pidiendo disculpas a la comunidad por las consecuencias sufridas. El acto, en efecto, fue representativo en tanto Bojayá recibió por parte de uno de los actores que más había perpetuado la guerra en su territorio, un gesto para la reconciliación y la reparación después de trece años sin respuestas claras. Sin embargo, esto no hubiera sido posible sin el trabajo previo que el grupo Guayacán y el Comité por los Derechos de las Víctimas de Bojayá realizó en la contextualización y preparación de la comunidad para el recibimiento del perdón.

Meses atrás, varias de las guayacanas invitaron a un grupo de jóvenes de Bellavista y Vigía del Fuerte a participar en el montaje de *Entre ruinas*, una obra de teatro que fue presentada en todas las comunidades de Bojayá para contextualizar a los habitantes sobre cómo sería el acto. Cuenta Rosa:

Pudimos montar una obra como Guayacán y salir a decirles a las comunidades por qué queríamos que se dieran las disculpas públicas y [explicarles a las] comunidades [que] pudieran entender el mensaje que les llevamos y [así] participar también como en estar [en el acto de reconocimiento de responsabilidades], porque decían que no eran capaces de estar, pero entonces después de que se les explicaba la obra [las comunidades decían] “Pero si es así, entonces yo voy a ir”. (Comunicación personal, junio de 2017)

En el mismo sentido, las guayacanas fueron las que, en conjunto con el Comité por los Derechos de las Víctimas de Bojayá, crearon el protocolo para el acto de reconocimiento de responsabilidades, el cual dictaba, entre otras cosas, que ningún medio de comunicación, salvo algunos periodistas seleccionados por la comunidad, tendría acceso al evento, y que el mecanismo de seguridad estaría constituido en primera instancia por un anillo de seguridad de la Guardia Indígena y la Guardia Cimarrona, y en segunda instancia por el Ejército Nacional.

Durante un año el grupo Guayacán estuvo trabajando para que la acción de reconocimiento que las Farc-EP querían llevar a cabo no se hiciera de manera impuesta y arbitraria; ellas no querían correr el riesgo de que un capítulo tan importante para el pueblo y para Colombia terminara siendo una jugada más de la política nacional. Tomarse el tiempo para preparar cada detalle de la jornada era una forma de continuar, como ya lo habían hecho con la construcción del telón y con el Cristo Mutilado, haciéndose cargo de sus historias y narraciones.

Por eso el acto fue más que el reconocimiento de culpa de un grupo armado. El espacio figuró también como un escenario de denuncia de la comunidad bojayaceña al Estado por los compromisos que aún tiene pendientes frente al reconocimiento de su responsabilidad en la masacre; no hay que olvidar que un fallo del Tribunal Administrativo del Chocó del 5 de marzo de 2015 declara a la Nación como causante por omisión de la masacre del 2 de mayo de 2002. Igualmente, fue un espacio para reivindicar y visibilizar los procesos que la comunidad ha ido construyendo para la tramitación de su dolor; esto se evidenció en la determinación que el pueblo tomó de no recibir el nuevo cristo que las Farc-EP les entregó como una petición simbólica de “perdón”, pues como lo defienden las mujeres Guayacán, el Cristo Mutilado es el cristo de Bojayá, es el santo a imagen y semejanza de la historia del pueblo, “Poco a poco la gente ya lo reconoce” (Comunicación personal, junio de 2017).

## *La exhumación*

Entre el 4 y el 21 de mayo del 2017 los habitantes de Bellavista iniciaron el proceso por el que llevaban esperando más de 15 años: la exhumación e identificación de los cuerpos de los familiares que murieron en la masacre. Si bien en el 2007 la Fiscalía había realizado una primera exhumación, la comunidad no sentía que esta hubiese sido llevada a cabo correctamente, de hecho, tuvo bastantes irregularidades, los cuerpos fueron sacados de la fosa común e inhumados en el cementerio municipal sin pasar por un proceso riguroso de identificación. Es solo hasta el 2012, con la mesa de diálogos entre Gobierno y Farc-EP, que el tema vuelve a ponerse en discusión, y es particularmente en el 2014 cuando en el marco de la voluntad manifestada por la insurgencia para reconocer sus responsabilidades en la masacre, que la comunidad incluye en sus exigencias un proceso de exhumación que garantizara la plena identificación de sus familiares.

Enfrentarse a la exhumación es un episodio que, a pesar de remover dolores, representa mucha expectativa para los familiares de las víctimas porque implica la posibilidad de despedir a quienes murieron ese día, de cantarles los alabaos a los hombres y mujeres, y los gualís a los niños y niñas que durante muchos años reposaron en bolsas plásticas sin distinción alguna. Por eso este proceso, también por exigencia de la comunidad, no se realizó de manera convencional según los protocolos de las autoridades forenses, sino que incluyó una participación de los sabedores, cantadoras y familiares para acompañar todo el proceso de tratamiento a sus muertos y protegerlos hasta que reposen tranquilamente.

Durante esas jornadas, el grupo Guayacán se encargó de acompañar mediante cantos y oraciones al Comité por los Derechos de las Víctimas de Bojayá y a quienes llegaban al cementerio. Rosita narra que fueron días donde el dolor se compartió colectivamente porque era:

[...] poder decirle a la gente que allí estábamos, que no estábamos solos, que los queríamos mucho, haciéndole un masaje, dándole un abrazo bien fuerte que sintiéramos que estábamos ahí, diciéndole al oído “Llore hasta que se canse”, entonces como que ese acompañamiento fue muy bonito. Y también como, como llorar, ver llorar, y sentir el dolor de todos, también como una experiencia bien bonita. (Rosa de las Nieves Mosquera, comunicación personal, junio de 2017)

Hoy, cuando ya los restos se encuentran en Medicina Legal en la ciudad de Medellín para su debida identificación, las guayacanas y la comunidad de Bojayá esperan que el proceso cumpla con las fechas de entrega de resultados, y que se continúe con las exhumaciones pendientes en Riosucio, municipio donde reposan otros restos. No obstante, ellas temen por las tensiones que pueda generar el hecho de que no todos los que murieron puedan ser identificados.

### *Guayacán hoy*

Además de la expectativa respecto a la culminación de la identificación de los restos, las mujeres se encuentran atendiendo un sinnúmero de actividades. La comercialización de sus productos, por ejemplo, no ha cesado y, de hecho, después de muchas gestiones lograron adquirir en el 2014 la personería jurídica. La manutención de un proyecto productivo autónomo les ha permitido participar en espacios como la Feria Alternativa Justa y Solidaria de Quibdó que le apuntan a la promoción de economías alternativas y regionales (Ver imagen 12).



Imagen 12 – Bernardina y Elizabeth de Artesanías Guayacán en la Feria Alternativa Justa y Solidaria. Quibdó, Chocó. Septiembre 2018. Fuente: Adriana Villamizar.

Respecto a sus labores religiosas, las mujeres se enfrentaron en 2017 a uno de los reconocimientos más importantes a la labor espiritual que han promovido para la tramitación de los duelos y la reinterpretación de la palabra en perspectiva de lucha por la justicia y la paz. Y es que el 8 de septiembre de ese año estuvieron presentes en la misa del papa Francisco en la ciudad de Villavicencio para efectuar la bendición papal al Cristo Mutilado. Esta acción fue recibida como un incentivo para continuar con sus labores espirituales, entre las que se encuentran, por un lado, la difusión de la *Novena al Cristo Mutilado*, una pieza que crearon junto a las Hermanas Agustinas Misioneras y reúne una serie de oraciones dirigidas a su santo para proteger a su pueblo; y, por otro lado, el proyecto de convertir Bellavista viejo en un lugar de peregrinación por todo el valor simbólico que tiene para la memoria, la reparación y la reconciliación.

Por otra parte, el grupo también ha promovido la construcción de otros tres telones. El primero de ellos fue elaborado en el 2016 y es una réplica del que tejieron en 2003. Con la intención de continuar con la memoria y la sanación consideraron necesario renovar el ejercicio que en aquella ocasión les sirvió tanto. Este telón fue nuevamente tejido, bordado y pintado en conjunto con el grupo de mujeres de Artesanías Choibá de Quibdó.



Imagen 13 – Segundo telón *Nuestras Víctimas 2 de mayo 2002* elaborado por Artesanías Guayacán con apoyo de Artesanías Choibá, expuesto en la conmemoración número diecisiete del 2 de mayo. Bojayá, Chocó. Mayo 2019. Fuente: Adriana Villamizar.

El segundo telón fue una reproducción tejida y bordada del Cristo Mutilado. Este fue un regalo que hicieron a la comunidad de Vigía del Fuerte el 2 de mayo de 2017 como una forma de reconocimiento y agradecimiento por los apoyos recibidos el día de la masacre, como lo expresa Rosa, se trataba de “Regalarles un detalle del alma, porque siempre están diciendo que todo es Bellavista. Y sabemos que si no hubiera sido por Vigía quién sabe cuántas más personas hubieran muerto” (Comunicación personal, junio de 2017).

El tercero es una pieza que hace parte de la articulación del grupo Guayacán al Costurero Viajero, un proyecto del Grupo de trabajo Tecnologías Textiles, Digitales y de Memoria y el Colectivo Tejedoras por la Memoria de Sonsón (Antioquia) que, de manera itinerante, visitó y registró diversas experiencias organizativas en torno al tejido como mecanismo de reconstrucción de memoria y reparación en el año 2017.

La elaboración de estos telones ha sido importante porque les ha posibilitado la conformación de redes de apoyo con otras comunidades a través de una forma especial de comunicación, denuncia y agradecimiento. Por medio del tejido Guayacán ha compartido sus formas de lucha con otras organizaciones y, en el mismo sentido, se ha nutrido de ellas. Además, como ellas mismas lo dicen, “Guayacán sigue siendo Guayacán por el tejido y la oración” (Rosa de las Nieves Mosquera, comunicación personal, junio de 2017), de esta manera, continuar tejiendo es una forma de volver a las razones por las que se unieron. Tanto es así que desde el 2016 el grupo también hace parte de la Red de Tejedoras por la Memoria y la Vida, una apuesta nacional que reúne organizaciones sociales alrededor del tejido.

Las mujeres Guayacán se encuentran hoy también generando estrategias para vincular a los niños, niñas y jóvenes a sus actividades organizativas. Una de ellas ha sido crear el grupo de tejido Semillitas con las niñas y niños del pueblo, quienes activamente se han articulado a la elaboración de los nuevos telones. Otra ha sido realizar recorridos a Bellavista viejo con los jóvenes para narrarles los hechos ocurridos allí y enseñarles cómo era el antiguo poblado. La intención de estas actividades no es solo heredar la historia de lo ocurrido, sino también las formas de lucha pacífica y oposición a los grupos armados que la comunidad ha construido durante treinta años.

\*\*\*

Sin duda la trayectoria de Guayacán no ha sido fácil. Incluso antes del 2 de mayo de 2002 ellas vienen realizando un trabajo comunitario constante que las ha llevado a ocupar un lugar activo en la defensa de su territorio, sus derechos, sus símbolos, sus muertos y sus narraciones, transformando oficios como la oración y el tejido en herramientas con gran potencial político para disputar sus reclamaciones. Reconocer que su historia empieza desde los años ochenta implica entender que ellas, como su pueblo, son más que la explosión del cilindro en la iglesia.

Dicen en el río Atrato que por la cantidad y la calidad de guayacanes de las casas se conoce la historia del pueblo, pues estos demuestran qué tan firmes son las “raíces” de las edificaciones para resistir a las inundaciones. Eso mismo pasa en Bojayá con las mujeres Guayacán, conocerlas es conocer las raíces de la historia organizativa de la comunidad y su capacidad de resistencia a las violencias a las que se ha visto expuesta.

## II. Artesanías Choibá: manos de mujeres que resisten

A la memoria de Rosa Mendoza y Lucía Jiménez.

*No debiera arrancarse a la gente de su tierra o país, no a la fuerza.  
La gente queda dolorida, la tierra queda dolorida.  
Nacemos y nos cortan el cordón umbilical. Nos destierran y  
nadie nos corta la memoria, la lengua, los calores. Tenemos que  
aprender a vivir como el clavel del aire, propiamente del aire.  
Soy una planta monstruosa. Mis raíces están a miles de  
kilómetros de mí y no nos ata un tallo, nos separan dos mares  
y un océano. El sol me mira cuando ellas respiran en la noche,  
duelen de noche bajo el sol.*

Juan Gelman – Poema XVI “Bajo la lluvia ajena”.

Dicen que las manos de las mujeres todo lo pueden y no se detienen porque dan vida. Desde cuidar las semillas para la próxima cosecha y limpiar las lágrimas de un hijo o hija que tuvo una decepción, hasta construir casas de todo tipo de material y aguantar calores y fríos para preparar alimentos, esas manos -que bien pueden ser mestizas, negras o blancas, grandes o pequeñas- trabajan y trabajan para no dejar caer el mundo al que ellas mismas han dado la posibilidad de existir.

Las manos de las mujeres que conforman Artesanías Choibá conservan ese don. Ellas, que han llorado hijos, compañeros y familiares por la guerra, que tuvieron que abandonar sus tierras y ríos cuando a los unos o a los otros les dio por ocuparlos violentamente, que llegaron a una ciudad donde la única oportunidad para una mujer foránea era trabajar como “empleada doméstica”, tienen manos sin iguales que tejiendo, bordando y cosiendo, han remendado y rehecho su vida y la de sus familias.

Hace veinte años llegaron a Quibdó desde distintos rincones del campo chocoano y antioqueño. Huían de lo que otras manos, las de los grupos armados, habían destruido en sus territorios. Fueron a parar a un Coliseo que hizo las veces de casa y refugio, y allí se encontraron con otra mujer oriunda de un lugar mucho más lejano que, al enseñarles lo que sus manos podían crear con hilos, agujas y telas, les devolvió un poco de la dignidad y esperanza que les habían arrebatado. Hoy son un grupo de ocho artesanas tejedoras y un artesano que tienen su propio taller, enseñan a otras mujeres y jóvenes y elaboran productos como muñecas de trapo, camisas, implementos de cocina en tela, telones de memoria, entre otros elementos, para sostenerse económicamente y acompañarse en el devenir de los días. La siguiente es una narración de su trayectoria.



Imagen 14 – Grupo Artesanías Choibá. Quibdó, Chocó. Junio 2017. Fuente: Federico Ruiz.

## *La toma del Coliseo*

El 17 diciembre de 1997 alrededor de 280 personas desplazadas de varios municipios del Chocó y de la región del Urabá antioqueño se tomaron el Coliseo Municipal de Quibdó. Llevaban varios meses deambulando por la ciudad, tocando puertas y presentando acciones de tutela para que algún organismo estatal atendiera sus necesidades y, sin embargo, no habían recibido alguna respuesta efectiva. El único recurso que les quedaba para hacerse escuchar era la protesta.

En un primer momento la toma del centro deportivo logró sacudir los titulares de la prensa local y nacional. Muchas columnas y apartes de los periódicos se dedicaron a cubrir la problemática de “Los desplazados del Coliseo”. De igual manera, el Sistema Nacional de Información sobre Población Desplazada por la Violencia en Colombia-RUT presentaba informes sobre cómo el suceso era una expresión de la crisis humanitaria por la que pasaban miles de personas que, por las acciones de guerra de las guerrillas, los paramilitares y/o el Ejército, se habían visto obligadas a abandonar sus territorios. Desde 1996 la región presenciaba un nuevo ciclo de violencia debido a la expansión agresiva que los grupos paramilitares de las Autodefensas Unidas de Córdoba y Urabá (ACCU) protagonizaban desde el Urabá para apoderarse de la cuenca del Atrato y sus afluentes. Las operaciones militares Génesis y Cacarica a finales del siglo pasado serían famosas por la complicidad de las fuerzas oficiales para promover la entrada de los paramilitares al departamento del Chocó e implementar nuevas modalidades de guerra, como lo narra el portal Verdadabierta:

Desde su base en Necoclí, los paramilitares iniciaron en 1996 la incursión al Urabá chocoano. Inicialmente, llegaron al casco urbano de Riosucio, donde se tomaron a bala la población. En febrero de 1997, continuaron avanzando y desarrollaron la Operación Cacarica, que consistió en atacar varias posiciones de las Farc en una amplia zona selvática bañada por los caños Cacarica y Salaquí, y que se coordinó, según ‘El Alemán’, con la comandancia de la Brigada XVII del Ejército, con sede en Carepa, que a su vez adelantó la Operación Génesis. (Verdadabierta.com, 14 de junio de 2011)

Poco después de la toma llegaron al Coliseo diferentes organizaciones internacionales y locales -como la Pastoral Social de la Diócesis de Quibdó- a ofrecer servicios de atención en salud y alimentación. No obstante, la atención más esperada, la del Estado,

nunca llegó. Pasaban los días y las personas instaladas en el centro deportivo no recibían ninguna respuesta clara sobre las posibilidades de retorno a sus municipios.

La omisiva estatal causó que el albergue transitorio del Coliseo se convirtiera, poco a poco, en una casa permanente a la que cada día llegaban más y más familias. Y es que el constante arribo de botes y embarcaciones cargadas de gentes con manos vacías y rostros de angustia a la capital chocoana no paraba, ya se había vuelto algo cotidiano. Fue tanto el aumento poblacional que entre 1997 y 2000 los desplazados ubicados en el Coliseo y otros lugares que también habían sido tomados como viviendas improvisadas, como La Cascorva, sumaban 2.492 (Sistema Nacional de Información sobre Población Desplazada por la Violencia en Colombia-RUT, s.f.).

Durante esos meses muchos procesos organizativos comenzaron a gestarse dentro del Coliseo. Diariamente se reunían comités de víctimas, campesinos y población afrocolombiana a evaluar cuáles podrían ser los pasos y las herramientas para llevar a cabo sus reclamaciones. Gran parte de estos grupos eran apoyados por los equipos de misioneros y misioneras de la COVIJUPA de la Diócesis de Quibdó, quienes no solo gestionaban recursos para subsanar las necesidades básicas, sino que también gestionaban espacios de formación y acompañamiento social y jurídico.

Entre las múltiples actividades de este tipo resalta la iniciativa de Úrsula Holzapfel, teóloga, psicóloga y misionera alemana laica, quien mediante clases de tejido inició un proceso de acompañamiento psicosocial con varias de las mujeres allí asentadas.

Eran los primeros días de diciembre y muchas de las mujeres desplazadas no encontraban trabajo. Hacía un año que estaban allí y su único sustento eran las ayudas humanitarias para el cubrimiento de las necesidades básicas. Fue entonces cuando llegó Úrsula con hilos, agujas y telas y motivó a las mujeres a ocupar sus manos y pensamientos.

La convocatoria no se hizo esperar. En el primer llamado se anotaron alrededor de ochenta mujeres que, sin saber las técnicas, se vieron atraídas por la idea de acompañar los días con otras actividades. Las primeras clases consistieron en aprender las puntadas básicas del tejido en crochet y costura para realizar los vestidos de muñecas de trapo que servirían como regalo de navidad para los niños y niñas. Luz Romaña, una de las mujeres que comenzó en las clases, recuerda la transcendencia que tuvo esta actividad porque, por

un lado, era la posibilidad de darles a sus hijos una pequeña felicidad en medio de tanta incertidumbre, y por otro, era pensar en otras cosas, en el futuro, y hacerse productiva en esos largos y desesperanzadores días:

Úrsula fue la que nos llevó eso, cuando estábamos en el coliseo que empezamos a hacer las muñecas, y esas muñecas empezaron por el desplazamiento para una navidad en la que no teníamos regalo para darle a sus hijos, entonces ella dijo que si queríamos hacer unas muñecas para hacerle el regalo a nuestros hijos, le dijimos que sí, y ya empezamos a hacer las muñecas, ella nos dio el hilo pa' hacer las blusitas y nos dio todo el material, todo el material nos lo dio, lo único era que nosotras pues, para rellenar las muñecas, las rellenamos con papelitos de la calle, esas bolsitas, yo recogía las bolsas, las lavaba y, después de eso, nos sentábamos y las picábamos, bien picaditas (Luz Romaña, comunicación personal, junio de 2017).

Esa navidad y año nuevo tuvieron un buen término con la realización de las muñecas. Los niños y niñas recibieron regalo y las mamás apenas cabían en la dicha por haberlo hecho con sus propias manos. Sin embargo, lo que fue para los pequeños un buen presente, era para las mujeres el aprendizaje de un nuevo oficio que cambiaría sus vidas.



Imagen 15 – Finalización del taller de muñecas de trapo negras en el Coliseo de Quibdó, en la foto algunas de las integrantes que luego conformarían el Grupo Artesanías Choibá. Quibdó, Chocó. Diciembre 1998. Fuente: Archivo Choibá.

### *El florecer de Artesanías Choibá*

Ante una ciudad excluyente y discriminadora que pocas oportunidades ofrecía a los desplazados, once de las ochenta mujeres que hicieron las muñecas en diciembre se animaron a continuar con las clases al año siguiente. Aprender y acostumbrar las manos al nuevo oficio no fue fácil, como cuenta Luz, los dedos se lastimaban con la aguja “Estos dedos se nos ponían huecos y nosotras cogíamos un trapo y nos forrábamos el dedo bien enforraito y ahí buscábamos esparadrapo pa’ poder seguir tejiendo, cogiendo la aguja, a mano” (Comunicación personal, junio de 2017). Aun así, el entusiasmo de aprender nuevas cosas les dio la paciencia para continuar. Además, reunirse era la posibilidad de no estar solas, de comunicar los miedos que no cesaban después del abandono de sus tierras; los recuerdos de los desplazamientos forzados desde Riosucio o el Carmen de Atrato, la salida repentina de la casa natal en Carepa y las muertes de los familiares, eran experiencias que ya no se contaban secamente en espacios institucionales para exigir incansablemente alguna ayuda humanitaria, sino que se lloraban en conjunto en un saloncito caluroso, tejiendo y cosiendo durante toda una tarde.

Por su parte, Úrsula continuaba formándolas y su labor también incluía enseñarles cómo enseñar a otras personas. Así, una vez Luz Romaña, Rosa Mendoza y Rubiela Quinto “pulieron” el bordado, comenzaron a acompañar procesos comunitarios con los jóvenes y ancianos del barrio Villa España (Ver imagen 16). Más tarde, en 1999, brindarían clases de tejido y bordado a las familias desplazadas ubicadas en el barrio de Las Mercedes. En el trabajo de enseñanza lograron integrar a nuevas personas al proceso organizativo, tal es el caso de Fredy, quién después de recibir los talleres fue invitado a hacer parte del grupo y hoy es uno de sus mejores bordadores y el único artesano en madera.

Conforme las mujeres iban aprendiendo y enseñando, fueron realizando también algunos pedidos de muñecas. El primer encargo vino de Europa. Por intermediación de Úrsula y de la Diócesis de Quibdó las mujeres se comprometieron a realizar treinta muñecas a mano. En el recuerdo de Luz este primer trabajo animó mucho la continuidad del grupo, pues con él recibieron los primeros ingresos propios después del desplazamiento, o como cuenta Rubiela, fue el primer fondo para defenderse en la ciudad “Llegó un día Úrsula en que dijo ‘Bueno mujeres aquí tienen esto [el dinero], tienen un

poquito de material y tienen esto en efectivo, defiéndanse’. Y empezamos nosotras” (Comunicación personal, noviembre de 2017).



Imagen 16 – Recuerdos de talleres en Villa España, un grupo de jóvenes con un telón bordado en los talleres guiados por Artesanías Choibá. Quibdó, Chocó. Sin fecha. Fuente: Archivo Choibá.

Además de ser una fuente de ingreso, las muñecas figuraban como una forma de denuncia de los hechos que habían sufrido como mujeres negras y mestizas desplazadas; en ese sentido, no solo eran la piel oscura y los cabellos afros los que caracterizaban a las muñecas producidas por estas mujeres, sino también el testimonio de resistencia a la guerra que contaban esas artesanías venidas desde esa ciudad de Colombia.

Los pasos que recorrían estas mujeres se parecían a los que años antes habían recorrido las arpilleristas chilenas. Ellas, siendo madres y familiares de los desaparecidos por la dictadura militar presidida por el general Augusto Pinochet entre 1973 y 1990, se capacitaron con ayuda de la Vicaría de la Solidaridad en la elaboración de bordados como una alternativa económica ante la imposibilidad de ejercer otros trabajos. Sus creaciones se conocieron en varias partes del mundo y fueron inspiración para muchos procesos porque no solo eran bellas piezas elaboradas a mano, sino también porque eran un medio de comunicación y denuncia de las violaciones a los derechos humanos que se vivían en su país.

Luego de este pedido de muñecas vinieron otros, entonces surgió la necesidad de decidir un nombre para el grupo. El primero de ellos fue Muñecas Negras, pero meses después, sintiendo que ese nombre no alcanzaba a narrar los sentidos de su agrupación, optaron por cambiarlo a La Amistad, uno que tampoco perduró mucho. Se necesitaba un nombre que lograra definir tanto la actividad económica que ejercían como las motivaciones que habían propiciado su encuentro. Entre muchas opciones, el elemento identitario que finalmente les daría la idea para el nombre fue el árbol de Choibá, una especie que crece a lo largo de toda la cuenca del Atrato y se destaca por la fortaleza de su madera y sus bellas flores. La fuerza del Choibá les recordaba cómo ellas habían sabido resistir a las adversidades vividas a partir del desplazamiento de sus territorios, como lo narra Luz:

Nosotras le pusimos al grupo Choibá porque en el momento del desplazamiento hemos sido unas mujeres resistentes, resistentes a la lluvia, al sol, a las caminatas, a las hambres, a la discriminación, a todo lo que en Quibdó les dio gana de colocarle a los desplazados, porque si había un malo era desplazado, una mala era desplazada, un estudiante no podía entrar al colegio que quisiera porque era desplazado. (Comunicación personal, junio de 2017)

De igual manera, no muy lejana a la idea de resistencia, la tonalidad morada de las flores del Choibá significaba para ellas los lutos llevados a partir de la guerra, enfatizando así que ellas también eran un grupo que, en cada retazo de tela recortado, cosido, bordado o tejido, construían memoria colectiva sobre sus familiares muertos y/o desaparecidos.

Como los pedidos aumentaron las mujeres también vieron la necesidad de crear condiciones para formalizar su trabajo. El primer requerimiento era un lugar donde todas pudieran trabajar conjuntamente sin tener que distribuirse las tareas para las casas. Ante esta situación, Úrsula les ofreció el sótano de su casa y una máquina de coser para construir el que sería el primer taller de Artesanías Choibá.

A las muñecas negras ya se sumaban otra serie de productos como llaveros, manteles, individuales, delantales, camisas, vestidos y bolsos, lo que obligaba a las mujeres a tener un mayor orden y formalizar sus gastos y ganancias. Es así como deciden trabajar como un grupo de economía solidaria donde los ingresos eran equitativos para todas.

Tras unos meses de trabajo en el sótano, las mujeres se dieron cuenta que necesitaban otro espacio, pues este no cumplía con las condiciones para realizar la labor del tejido en tanto no tenía entradas de luz natural y no había mucho espacio para almacenar los pedidos. La necesidad de encontrar un local que les permitiera trabajar y ofrecer sus productos se hizo inminente. Ahí comenzó un largo recorrido por varias instancias de la ciudad que comenzó en la Casa Comunal de Villa España y terminó en el 2005, cuando la COVIJUPA les cedió una amplia casa ubicada en el barrio La Subestación para la formalización del taller (Ver imagen 17). Durante los mismos años, las artesanas de Choibá también encontraron un local en el centro de Quibdó para la apertura de un punto de venta exclusivo para sus productos.



Imagen 17 – Construcción del taller de Artesanías Choibá en el barrio La Subestación. Quibdó, Chocó. Año 2005. Fuente: Archivo Artesanías Choibá.

### ***Trabajo para la memoria y la resistencia***

El crecimiento del proyecto productivo de Artesanías Choibá no reemplazó su trabajo organizativo como mujeres víctimas del conflicto; el sentido inicial del tejido y las manualidades como una herramienta para la sanación y la construcción de memoria no se abandonó. Cada encuentro para trabajar era también un encuentro para compartir el duelo e intentar eliminar las heridas “poquito a poquito” (Luz Romaña, Comunicación personal, junio de 2017).

En cada encargo enviado por las artesanas de Choibá se incluía la frase “Hecho a mano por mujeres que resisten en medio del conflicto”, lo cual no dejaba de denunciar y reivindicar el ejercicio de resistencia y memoria de la agrupación. En el mismo sentido, su labor como profesoras persistía en el acompañamiento a otros grupos comunitarios como una manera de capacitar a más personas víctimas del conflicto en la construcción de alternativas económicas. De su trabajo pedagógico resulta la elaboración y distribución de cartillas instructivas para los grupos que encuentran en el tejido y el bordado las posibilidades de iniciar un proyecto productivo y social que dignifique la vida.

Las mujeres tampoco dejaron de asistir a las actividades y asesorías que la COVIJUPA programaba regularmente para acompañar los procesos de ayuda humanitaria y reparación de las familias víctimas. Los asistentes a estos encuentros provenían de múltiples procesos organizativos, desde indígenas hasta mujeres afrocolombianas, que estaban allí para capacitarse y crear iniciativas para el fortalecimiento de sus actividades. Gracias a esto las mujeres de Choibá se encontraron con otras formas de resistencia con las que han compartido escenarios de lucha, defensa y reclamación a lo largo de 20 años.

De estos encuentros surgió, por ejemplo, la transformación de la antigua Capilla del Convento de los Misioneros Claretianos en la actual Capilla de la Memoria de la Diócesis de Quibdó. Con el objetivo de crear un lugar dedicado a todas las víctimas que el conflicto armado ha arrebatado al territorio chocoano, varias organizaciones y representantes de la Diócesis adecuaron este lugar como un templo para cobijar a aquellos familiares que aún los lloran. Las mujeres de Artesanías Choibá se articularon a este proceso bordando los telones que conforman el memorial de la capilla con los nombres de todos los casos de niños, niñas, jóvenes y adultos muertos y/o desaparecidos por la guerra que están registrados por la COVIJUPA.

Entre otras iniciativas se encuentra la creación de la Feria Alternativa, Justa y Solidaria (Ver imagen 18), un evento organizado desde 2004 entre la Diócesis, grupos de artesanas y artesanos locales y diferentes organizaciones sociales, donde varios proyectos productivos alternativos de mujeres de Quibdó y otros municipios chocoanos ofertan sus creaciones para motivar su comercialización. Cada año, al lado de las artesanías de Choibá, se encuentran productos medicinales, alimentos, bolsos, collares, pinturas, aretes, velas, tallas de madera, ropa, entre otros elementos elaborados artesanalmente por agrupaciones que buscan alternativas para salir de los circuitos de las grandes economías excluyentes y dañinas de la región, como la minería y la industria maderera, que por el vertimiento de sustancias contaminantes a los ríos afectan los circuitos de vida naturales y sociales de las comunidades ribereñas.



Imagen 18 – Luz de Artesanías Choibá en la Feria Alternativa Justa y Solidaria. Quibdó, Chocó. Septiembre 2018. Fuente: Adriana Villamizar.

Del contacto con otros grupos, las mujeres de Artesanías Choibá también han articulado otras luchas a su quehacer organizativo, expandiendo sus preocupaciones sobre el desplazamiento y el conflicto armado a preguntas por las violencias contra las mujeres y la destrucción del medio ambiente. Algo de esto se evidencia en la colaboración entablada con la Ruta Pacífica de las Mujeres, organización que, al tener contacto con redes internacionales como Mujeres de Negro, las ha articulado a diferentes movilizaciones a nivel mundial, haciendo que su labor de memoria y reclamación de derechos trascienda lo local. Así, por ejemplo, en el 2012 las mujeres de Choibá construyeron con la Ruta una réplica en tejido del Plantón de las Mujeres de Luto Víctimas del Conflicto Armado (Ver imagen 19), un acto que ellas realizan en fechas significativas en la Catedral de Quibdó para recordar a sus familiares muertos por el conflicto; esta obra de tejido ha viajado a exposiciones en varios lugares del mundo, pues desde el 2017 hace parte de la colección *Conflict Textiles* y del repositorio de textiles *Conflict Archive in the Internet (CAIN)* en la Universidad de Ulster de Irlanda del Norte, posibilitando a las artesanas de Choibá compartir sus historias con otras mujeres y conocer otras experiencias de resistencia y denuncia de vulneración a los derechos humanos alrededor del tejido.



Imagen 19 – *Plantón de las mujeres de negro* elaborado por Artesanías Choibá. Quibdó, Chocó. Septiembre 2019. Fuente: Adriana Villamizar.

### *Después de 20 años*

Tejer y tejerse entre ellas para resistir y sobreponerse colectivamente a las consecuencias del desplazamiento forzado en Chocó ha sido el motor de las artesanas de Choibá durante 20 años. Hoy, cuando este fenómeno aún se presenta, ellas continúan elaborando muñecas, cortando telas, bordando linos para responder a los grupos armados y al Estado cómplice de su exclusión y marginación. Cada día, las ocho mujeres y el único hombre que conforman el grupo base de Artesanías Choibá tratan de articular más personas o “sembrar más semillitas” en los grupos barriales. Algunas integrantes, como Rubiela y Edilma, han motivado también la integración de sus hijas y nietas a las actividades del tejido y el bordado para lograr una continuidad en su lucha. Estos han sido años en los que también han despedido a amigas e integrantes como Rosa Mendoza y Lucía Jiménez, quienes murieron en 2017 dejando la huella de dos historias de vida cuya capacidad de resistencia debe replicarse.

Con sus manos, las mujeres de Artesanías Choibá narran su camino y su lucha como un grupo de resistencia femenina capaz de responder pacíficamente a las consecuencias de la guerra. Desde la esfera cotidiana del trabajo del tejido y las manualidades disputan poderes a escala local y nacional, reivindicando su lugar como mujeres que, aunque desplazadas, luchan por mantener su dignidad. Cada tejido, muñeca o artesanía hacen eco en la cualidad que las ha mantenido, como el árbol del Choibá, resistiendo: la fuerza colectiva.

### III. Un río que no deja de fluir

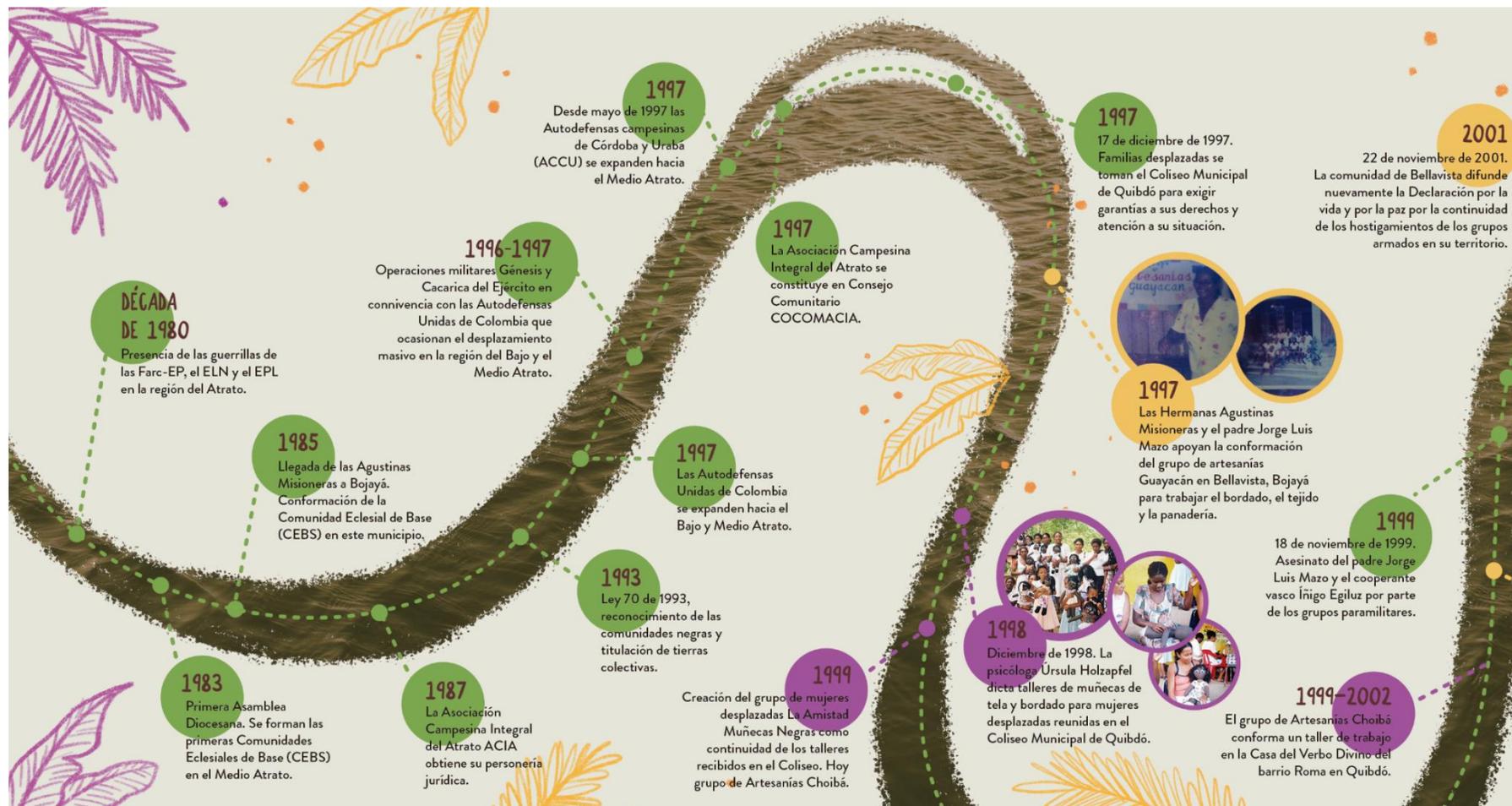


Imagen 20 – Línea de tiempo *Un río que no deja de fluir* Parte 1 (Dividida en cuatro partes). Contenidos: Natalia Quiceno Toro, Adriana Marcela Villamizar Gelves, Isabel González Arango, Úrsula Holzapfel. Diseño gráfico: Agustín Valderrama. Fuente: Exposición *Oficios para reparar la vida: 20 años de resistencia de Artesanías Guayacán y Choibá*.

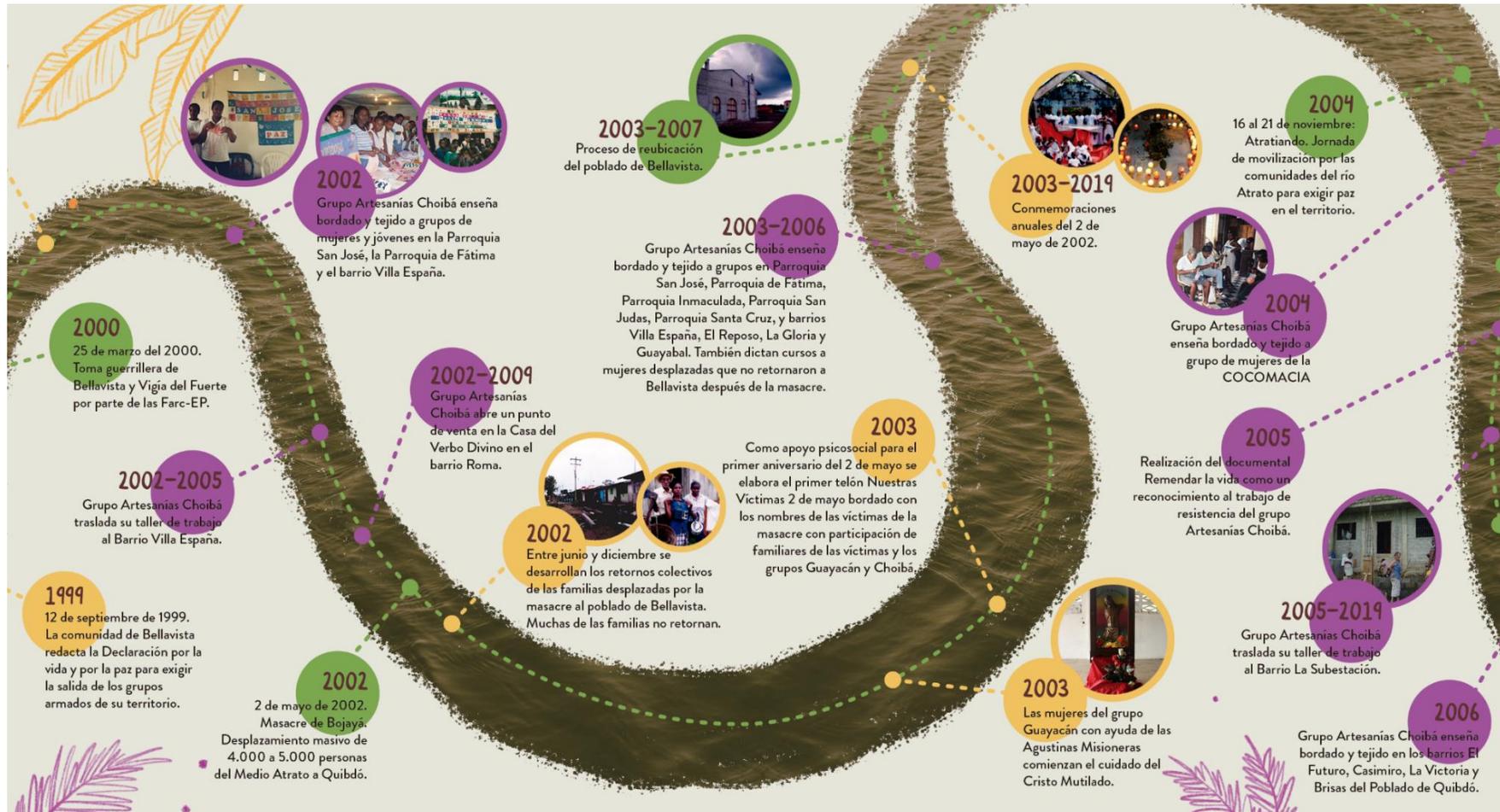


Imagen 20 – Línea de tiempo *Un río que no deja de fluir* Parte 2 (Dividida en cuatro partes). Contenidos: Natalia Quiceno Toro, Adriana Marcela Villamizar Gelves, Isabel González Arango, Úrsula Holzapfel. Diseño gráfico: Agustín Valderrama. Fuente: Exposición *Oficios para reparar la vida: 20 años de resistencia de Artesanías Guayacán y Choibá*.

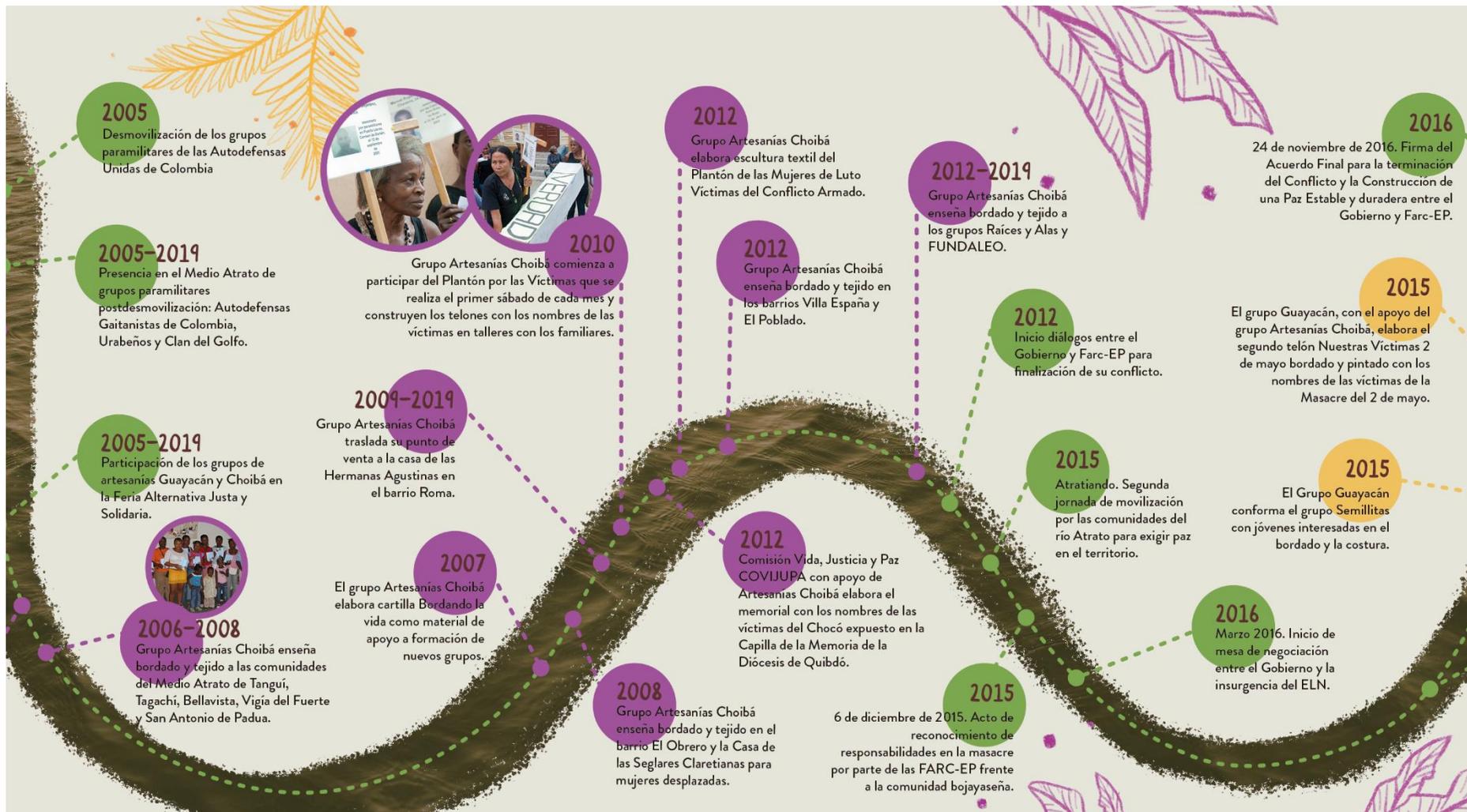


Imagen 20 – Línea de tiempo *Un río que no deja de fluir* Parte 3 (Dividida en cuatro partes). Contenidos: Natalia Quiceno Toro, Adriana Marcela Villamizar Gelves, Isabel González Arango, Úrsula Holzapfel. Diseño gráfico: Agustín Valderrama. Fuente: Exposición *Oficios para reparar la vida: 20 años de resistencia de Artesanías Guayacán y Choibá*.

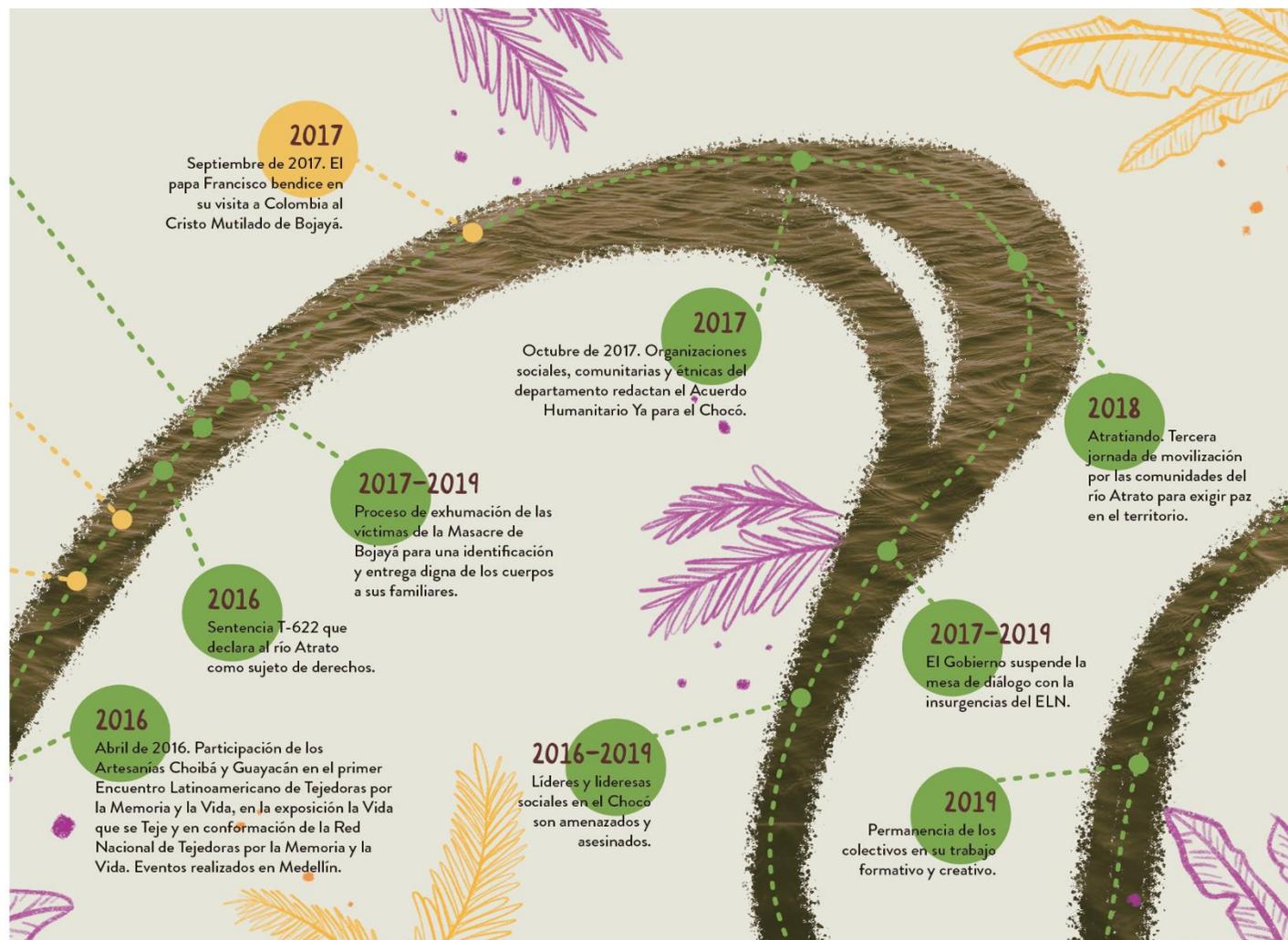


Imagen 20 – Línea de tiempo *Un río que no deja de fluir* Parte 4 (Dividida en cuatro partes). Contenidos: Natalia Quiceno Toro, Adriana Marcela Villamizar Gelves, Isabel González Arango, Úrsula Holzapfel. Diseño gráfico: Agustín Valderrama. Fuente: Exposición *Oficios para reparar la vida: 20 años de resistencia de Artesanías Guayacán y Choibá*.

## IV

### **Del “derecho a la reparación” a la reconstrucción de la vida**

Escuchar a las mujeres de Guayacán y Choibá contar la historia de cómo han logrado crear y mantener vivos espacios colectivos en medio de ciclos de violencia, exclusiones, crisis organizativas e ineficiencias en la garantía de sus derechos, invita a pensar en la potencialidad que tienen estos espacios para contribuir a los procesos de reparación de las vidas de las víctimas más allá de un proceso jurídico. Más aún, cuando las trayectorias de los colectivos aparecen como relatos contrapuestos a los incumplimientos del Estado, la ineficiencia de las instituciones y la impunidad.

El acercamiento a las experiencias colectivas e individuales de las mujeres de ambos grupos permite identificar la existencia de otras nociones relacionadas con los tiempos, espacios, materialidades, actores y estrategias colectivas que son necesarios para realmente “reparar”. Son experiencias que problematizan la idea limitada de la reparación como “un derecho” restringido a los requisitos y trámites estipulados en la Ley 1448 de 2011, y cuestionan el entramado de prácticas, itinerarios burocráticos y escenarios impuestos por el Estado para “reparar” los daños.

El presente capítulo se propone explorar cómo la reparación se corresponde con un proceso mucho más complejo que el acceso a un derecho. A partir de las experiencias de las mujeres de los grupos Guayacán y Choibá, tanto individuales como colectivas, se propone un acercamiento a varias categorías que ayudan a la comprensión de este componente de la justicia transicional. En primer lugar, se presenta un debate sobre las categorías: tiempos, espacios y materialidades de la reparación, las cuales ayudan a comprender la tensión existente entre las acciones reparadoras del Estado y los procesos autónomos de los colectivos de mujeres atrateñas que, más que a la reparación, apuntan a la reconstrucción de la vida. En segundo lugar, se aborda una breve problematización de los actores que intervienen, afectan o influyen los procesos de reparación y/o reconstrucción de la vida.

## **I. Tiempos, espacios y materialidades de la reparación**

Cuando Luz Romaña, integrante fundadora de Artesanías Choibá, narró cómo ha sido su experiencia frente a la reclamación por su reparación por el desplazamiento que sufrió en 1997, fue inevitable que refiriera la ineficiencia institucional y la intermitencia de las ayudas humanitarias:

Así se lo dan a uno, como que uno está pidiendo limosna, no ve que yo digo que yo nunca me hice pa' andar, cuando eso, dizque le viene a uno porque eso era pa' darselo cada tres meses, cada tres meses, ve y eso si... a mí pues me han parado años que no me dan un peso [...], a mí pues la primer vez sí me dieron por seguro que me dieron millón cincuenta mil, pero de ahí pa' allá nada, todo así poquitico, poquitico, la última vez no le digo que me dieron doscientos treinta mil pesos, me los dieron ahí en la oficina de Acción Social, porque ni al banco fui. (Luz Romaña, Comunicación personal, 24 de septiembre de 2018)

Algo similar contaba Edilma Chaverra, integrante también de Artesanías Choibá, sobre cómo su proceso de reparación ha tenido muchos inconvenientes, pues durante los primeros años le negaron el acceso a la indemnización con la excusa de que como ella había hecho un préstamo en una entidad bancaria y había cumplido con los pagos, no necesitaba el dinero de manera urgente:

Una vez que me citaron, me dijeron, y pregunté pues del por qué no me seguían dando la ayuda así, la respuesta que me dieron fue que porque yo había solicitado en el Banco Agrario un préstamo para mejoramiento de vivienda, y gracias a dios con la ayuda de los hijos yo lo pagué, entonces como que se pegaron de eso, que no, que porque yo había hecho préstamo y había cumplido, como que daban a entender que entonces la tenía fácil. (Edilma Chaverra, Comunicación personal, 27 de septiembre de 2018)

Estos testimonios se complementan con el temor que siente Rosa de las Nieves Mosquera, de Bojayá, frente a la demora en la ejecución del plan de reparación colectiva que se protocolarizó en Bellavista en mayo de 2018, pues no desea que este se “quede en el papel”:

Esperamos que ahora con lo de la reparación colectiva que ya está en marcha, que todo lo que está pues estipulado, y que el Estado tiene que dar, que lo dé, pero que lo dé en buena forma, que la gente lo pueda aprovechar al máximo y pueda quedar

satisfecho de cada una de las cosas que ellos han prometido y que, y que tienen que cumplir, porque como Estado eso es un deber que ellos de hacer las cosas bien. (Rosa de las Nieves Mosquera, Comunicación personal, 25 de septiembre de 2018)

En general, las conversaciones con las mujeres de Choibá y Guayacán sobre los avances en sus procesos de reparación tanto individual como colectiva hacen énfasis en la desconfianza, el cansancio o desgaste y la resignación que ha generado emprender la reclamación de este derecho. El incumplimiento de los tiempos en los trámites, la falta de organización de la base de datos de las declaraciones de las víctimas, la poca información sobre el estado en que se encuentran sus solicitudes o la falta de argumentos para explicar los factores que determinan, por ejemplo, el monto de la indemnización o el acceso a vivienda, son algunos de los diagnósticos que ellas describen sobre cómo sus procesos de reparación se han convertido en trámites en los que ya no se confía y, muchas veces por eso mismo, ya no desean llevar a cabo.

Las narrativas sobre la ineficiencia en los procesos de reparación además de ser quejas por parte de ciudadanas a las cuales el Estado está en deuda de reconocer un derecho, proponen dos cuestionamientos sobre la manera en que opera el Estado. El primero de ellos se refiere a un cuestionamiento a los tiempos estipulados en el ámbito jurídico para cumplir con el proceso de reparación. El segundo es un cuestionamiento a los espacios y las materialidades del Estado para iniciar y hacer seguimiento a los procesos de reparación; estos tienen relación con las instancias a las que hay que acudir, los requisitos, formularios y documentos “obligatorios” para iniciar la reparación.

Ahora, de estos cuestionamientos es posible extraer tres categorías analíticas que resultan claves para entender la reparación como un proceso que no se agota en lo jurídico y que, en ese sentido, contribuyen a la problematización de los límites de la reparación estatal, tal como hasta ahora está concebida. A saber, estas categorías son: tiempos, espacios y materialidades de la reparación.

Por un lado, estas categorías pautan un camino para analizar cómo la forma como el Estado impone la reparación está lejos de lo que, en este caso, las mujeres atrateñas consideran que es la “verdadera” reparación. Pero por otro, ahondar en los tiempos, los espacios y las materialidades de la reparación propone un ejercicio para dimensionar por qué esta implica un proceso social al que las trayectorias de los grupos contribuyen en tanto plataformas que escuchan, atienden y responden a las necesidades y demandas de

las mujeres y, por tanto, no se agota en un derecho, sino que apunta a un proceso de reconstrucción de la vida.

### *Tiempos de la reparación*

Los tiempos de la reparación hacen referencia a los lapsos, plazos, límites y cortes temporales que se presentan tanto en la narrativa estatal como en la narrativa de las mujeres relacionados con la materialización de la reparación. En primera instancia, el cuestionamiento a los “tiempos” de reparación del Estado comienza con la recurrente referencia a “la demora” en la ejecución de los procesos de reparación. Edilma Chaverra manifiesta que “Si en verdad uno se sienta a esperar que el Estado le mire a uno toda esa parte desde el desplazamiento y de todo, si uno se sienta a esperar, se murió de hambre” (Comunicación personal, 27 de septiembre de 2018).

En el testimonio de Edilma hay una acusación directa al largo periodo que ha pasado sin tener respuesta a los daños sufridos, esta reclamación es constante en las narraciones de las mujeres atrateñas y es referenciada desde dos cortes temporales: el del momento en que ocurrieron los daños y el del momento en que iniciaron el proceso de reparación.

En el primer corte temporal la demora se enuncia con relación al lapso transcurrido entre el momento de sufrir el daño y el presente. Al ser reclamaciones que parten desde la experiencia que cada una de las mujeres tuvo en la guerra y, en ese sentido, responden a “algo vivido” que se considera como daño, son relatos que trascienden, en muchas ocasiones, los plazos estipulados por el Estado para reconocer la existencia de la guerra, e incluso, la misma tipificación de los daños válidos para acceder a la reparación según la ley vigente. Para el caso, la Ley 1448 de 2011 “Ley de Víctimas y Restitución de Tierras”, define que víctimas son aquellos ciudadanos y ciudadanas que sufrieron algún hecho victimizante desde el 1 de enero de 1985. Sin embargo, en un encuentro con las mujeres de Guayacán, en el cual se indagó por los daños que han sufrido ellas y que relacionan con aquello que “debe ser reparado” en sus vidas, si bien muchas de las nociones de daños referían al hecho de la Masacre del 2 de mayo de 2002, existían otras consideraciones sobre daños sufridos que no están incluidos en la tipificación de la Ley y que “vienen sucediendo” incluso antes de 1985.

Luz Amparo referenciaba como un daño de la guerra, las afectaciones al medio ambiente que han contaminado el río y ya no les permite consumir pescado como antes “Yo considero que nos han dañado en la naturaleza ¿Por qué? Nosotros de antes, incluyéndome a mí, vivíamos de la pesca, ahora ya no tenemos cómo sobrevivir de la pesca porque por más que queramos no hay de dónde coger, y el poquito que hay no da abasto” (Luz Amparo, Taller, 4 de mayo de 2018).

Por su parte, Ereiza Palomeque manifestaba que un daño muy fuerte durante todos los años de la guerra también ha sido la pérdida de hombres y mujeres sabios que mueren con los conocimientos sobre medicina ancestral “Nos vulneraron un derecho a la vida, un derecho emocional, también un derecho, un mito, también nos hicieron perder un mito que son las cosas tradicionales que nosotros manejamos, eso es un daño para nosotros que hemos tenido, y también es un daño a nuestra raza” (Ereiza Palomeque, Taller, 4 de mayo de 2018).

Lo mismo sucede con otros daños que responden a una exclusión histórica frente a los pueblos del Medio Atrato -como región periférica víctima de la desigualdad social-, pero que se agudizan con la guerra. Un ejemplo de estos son los daños relacionados con las afectaciones a la salud y las ineficiencias en el acceso a una atención oportuna de este servicio; es el caso de una mujer como Leonor Lozano, que comenzó a sufrir dolencias físicas como consecuencia de la Masacre del 2002, pues como ella dice “Yo de la presión que sufro, que yo no sufría de presión y después del susto quedé sufriendo de la presión” (Leonor Lozano, Taller, 4 de mayo de 2018), y que aún hoy no tiene garantizado su derecho a la salud.

De igual manera, mujeres como Rubiela, Luz y Edilma que hacen parte del grupo Artesanías Choibá, referencian daños que no solo tienen que ver con el desplazamiento sufrido a finales de los noventa, sino con lo que vivieron después al llegar a una ciudad como Quibdó, donde la exclusión y la estigmatización que sintieron por ser “desplazadas” les negó durante varios años muchas posibilidades de trabajo y de hacer la vida en la ciudad.

La pluralidad de daños vividos por las mujeres de Guayacán y Choibá interpela de manera directa lo que el Estado está asumiendo que debe reparar y el tiempo desde el cual este considera que debe hacerse responsable. Para ellas, más que hechos, los daños son

referenciados desde las rupturas temporales que ha dejado la guerra, aquello que antes podía hacerse y hoy no, aquello que los viejos sabían y hoy nadie sabe porque el desplazamiento afectó la transferencia de esos saberes, pero también aquello que el Estado no ha hecho, la guerra agudizó y continúa sin resolverse.

Además, el despliegue de una multiplicidad de daños que no son tipificados en la reparación estatal visibiliza la existencia de múltiples violencias que han operado “en el tiempo” en las experiencias de las mujeres atrateñas y que cuestionan no solo aquello pendiente por reparar, sino también el tiempo que lleva el Estado sin ejercer sus funciones principales de garantía de derechos a sus ciudadanos y ciudadanas.

La histórica inoperancia estatal propicia una reevaluación de la manera como está pensado el derecho a la reparación, pues como lo problematizan Rodrigo Uprimny y Diana Guzmán (2010), la reparación que concibe un “orden ideal” de condiciones previas al conflicto armado, es decir, un orden donde las víctimas no habían sufrido ningún otro tipo de violencia, es un proceso inerte que no se corresponde, como lo es en este caso, con el orden de condiciones y violencias que han operado y operan en la región del Atrato y que influyen en la vida de las mujeres.

En ese sentido, considerar el “tiempo” que esos daños llevan sin resolverse es clave para pensar la reparación, pues esta multiplicidad de daños tiene la característica de la permanencia: son daños que han sido y siguen siendo. En otras palabras, son heridas que “siguen abiertas” desde el momento que se sufrieron y con el paso del tiempo hacen de la reparación algo distante. Además, la perdurabilidad de daños sin cerrar expone a los sujetos a una vulnerabilidad que al encontrarse con estructuras violentas vigentes da pie al sufrimiento de nuevos daños. Así pues, el tiempo que el Estado ha tardado sin resolver o dar solución a esos daños es un tiempo contrario a la posibilidad de reparación.

Visibilizar los límites de los tiempos estatales de la reparación lleva a cuestionar también cómo se entiende el carácter “integral” de la reparación que se ha imprimido en los diferentes programas o leyes. En principio, la “integralidad” busca reconocer desde un enfoque diferencial que la guerra ha tenido daños múltiples dentro del gran universo de víctimas. El objetivo es lograr un reconocimiento de las características particulares de las comunidades víctimas y, con base en ellas, implementar una reparación más cercana a sus demandas. No obstante, esta noción desde la diferencia, analizada desde la

ineficiencia en el cumplimiento y desde la predeterminación de daños, no necesariamente reconoce las particularidades en las vivencias de esos daños. El reconocimiento de una característica diferencial entre víctimas, si bien es un intento por no homogeneizarlas, aún no profundiza en el entendimiento de la manera en que según esas características situadas en un contexto específico los daños se sufren de maneras múltiples. Es decir, características como las correspondientes a la etnia, que tienen los decretos 4635 y 4633 para la atención a comunidades afro y las comunidades indígenas – respectivamente- en el marco de la Ley 1448 de 2011, no necesariamente implica que esta característica ligada a un daño se viva de igual manera, pues los contextos no son los mismos y, además, los sujetos que entran dentro de esta característica no son solo sujetos que se definen a partir de ahí. En este sentido, para pensar la integralidad que pretende la reparación resulta útil considerar los llamados analíticos propuestos por el enfoque interseccional de los estudios de género, donde el análisis sobre las violencias se basa más que en entender las características diferenciales, en cómo es el encuentro entre múltiples características el que hace que los sujetos vivan las violencias de manera particular. Cabe mencionar a la antropóloga Mara Viveros (2016) cuando resalta los aportes de este enfoque y aclara que “Las propiedades de los agentes sociales no pueden ser comprendidas en términos de ventajas o desventajas, desde una lógica aritmética de la dominación” (p.9), sino que la propuesta de la interseccionalidad es entender cómo la interrelación entre múltiples características determina la vivencia de la “dominación” – o lo que en este caso llamamos violencia- y, por tanto, produce ciertos actores sociales que no pueden homogeneizarse:

Así, la posición más “desventajosa” en una sociedad clasista, racista y sexista no es necesariamente la de una mujer negra pobre, si se la compara con la situación de los hombres jóvenes de su mismo grupo social, más expuestos que ellas a ciertas formas de arbitrariedad, como las asociadas a los controles policiales. El análisis de configuraciones sociales particulares puede relativizar las percepciones del sentido común sobre el funcionamiento de la dominación. La raza, la clase y el género son inseparables empíricamente y se imbrican concretamente en la “producción” de las y los distintos actores sociales. (pp. 9-10)

Ahora, el segundo corte en el tiempo que se abstrae de las narraciones de las mujeres atrateñas tiene relación con el momento en que cada una de ellas inició el proceso de reparación de manera formal con el Estado. En este, las referencias temporales se enfocan

en las “promesas” incumplidas por el Estado en la formalización, ejecución y finalización de los procesos de reparación.

Aquí, la noción de “la demora” se convierte en un nuevo daño. Cuando el Estado se compromete a dar ejecución en unos plazos establecidos por él mismo al proceso de reparación y no lo hace, se convierte en generador de una nueva violencia. Al hacer esperar a las víctimas por el reconocimiento de sus daños, por el acceso a su derecho o por la continuidad en las “medidas” de reparación, se convierte en un perpetrador de los daños, en un actor en el que ya no se confía, como lo narra Edelmira Robledo:

La reparación con el Estado hasta ahora, pésima, pero pésima, pésima, porque a principio pues del desplazamiento, pues, en cierto tiempo sí pues le colaboraban a uno, pero hubo, ya yo voy pa’ cuatro años, cuatro años que no me dan un peso, y que me dan hoy, que me dan mañana, que estoy en reparación, ve, estoy en lista de, de indemnización, y no pasa nada (Comunicación personal, 3 de octubre de 2018).

Pablo Jaramillo (Enero-junio 2012) se refiere a la “espera” propiciada por el Estado en los casos de implementación de la reparación como “un arma política que reproduce la injusticia en el futuro” (Jaramillo, Enero-junio 2012, p. 44”). Así, el tiempo incumplido por el Estado para reparar no solo convierte la reparación en un proceso que no es posible en el presente, sino que incluso sentencia su fracaso y nuevos daños a futuro.

La ineficiencia en la ejecución de la reparación también se critica por la coexistencia de leyes y decretos establecidos por el Estado que, si bien coinciden en el objetivo de reparar, no coinciden en sus formas de hacer y proceder. Las víctimas han estado durante 20 años recibiendo múltiples rutas determinadas por el Estado para atender su situación de victimización. Desde que las mujeres atrateñas sufrieron los daños relacionados de manera directa con la guerra, como el desplazamiento en 1997 y la masacre en 2002, en Colombia se han propuesto tres leyes que apuntan o se relacionan con la reparación, entre otros decretos enfocados en el cumplimiento de esta. La primera fue la Ley 387 de 1997, que solo cubría a las personas desplazadas, en esta, aunque no se hablara de medidas de reparación, sí existían medidas para mitigar los daños de las personas que habían tenido que abandonar sus tierras. La segunda fue la Ley 975 de 2005, Ley de Justicia y Paz, que pretendió reparar a las víctimas en el marco de la desmovilización de los grupos paramilitares, esta fue una ley criticada por la unilateralidad en que se determinaron los mecanismos de verdad, justicia y reparación, ya que no fueron decisiones tomadas con

las víctimas. La tercera es la Ley 1448 de 2011, que tiene una vigencia hasta 2021 y en la cual, si bien se amplió el espectro de las medidas de reparación hacia una “reparación integral”, como se expone en este capítulo, presenta muchas fallas en su ejecución.

Las mujeres atrateñas han sido incluidas de manera diferenciada dentro de la población cubierta por este historial de leyes. Sin embargo, al preguntarles a cuáles de ellas habían accedido y cuáles habían sido los beneficios obtenidos, muy pocas pudieron manifestar con claridad si habían iniciado un proceso o si habían recibido algo. Rastrear los trámites a los que acudieron no fue posible, la memoria fallaba e incluso no había conocimiento de muchas de estas rutas o de las diferencias entre ellas.

La alusión general sobre lo obtenido de estas leyes, o más bien, “del Estado” fue nuevamente el incumplimiento. Aunque durante 20 años han existido intenciones de reparar en los términos limitados del Estado, este no ha cumplido. Han cambiado las herramientas, pero no cambia la ineficiencia. De esta manera, la multiplicidad de leyes que se disponen para materializar la justicia transicional está lejos de garantizar el componente de la reparación, pues lo convierten en una serie de trámites que, como se verá en el siguiente apartado, propone unos escenarios y materialidades que alargan el proceso.

Sobre la espera a la que el Estado somete a las víctimas aparece una pregunta por las contradicciones en los tiempos que este se toma para ejecutar sus funciones. Resulta llamativo que el Estado no es ineficiente de la misma manera frente a todos los actores con los que establece compromisos. Jaramillo (Enero-junio 2012) señala que el Estado, al ser quien detenta un poder soberano, puede encontrar licencias en las regulaciones que él mismo plantea para escapar a ellas:

¿Qué pasa entonces cuando el Estado entra en el juego de la deuda (como deudor o acreedor)? Lo primero que hay que notar es que, excepto cuando contrae compromisos con otras entidades igualmente poderosas, el Estado entra a una relación de deuda en condiciones de una diferencia radical en el poder detentado con respecto a la contraparte. Esto último no sólo obedece a la cantidad de recursos en su haber para imponer las condiciones, influenciar decisiones o cohesionar. Más aún, esto se debe a que el poder del Estado es cualitativamente distinto: detenta un poder soberano. Giorgio Agamben (1998) célebremente expresó la peculiaridad del soberano al manifestar que se encuentra definido no tanto por su capacidad de definir

lo legal, sino, y sobre todo, de salirse de este espacio a su antojo, de definir zonas de excepcionalidad donde puede gobernar con relativa –o, eventualmente, total– impunidad. (pp. 46-47)

Desde esta perspectiva, el Estado decide con quién cumple y con quién no. La relación del Estado con las víctimas se da desde una posición de poder en la que la desigualdad social se perpetúa. Mientras pasa el tiempo que el Estado se “permite” para hacer “esperar” a las víctimas, estas viven muchos otros daños que las agotan, debilitan, enferman y, hasta en ocasiones, les ocasiona la muerte sin alguna respuesta sobre su reparación. Como lo narraba Edilma, su mamá, Lucy, quien también fue víctima y reclamó durante muchos años su reparación, murió sin ver respuesta alguna:

En vista de que ella hizo tantas vueltas, caminó tanto, murió, y de la indemnización nunca la vio, entonces uno como que se, se va como desilusionando de esas cosas de uno bueno tanta gente que estuvo, que pasó trabajo con el Coliseo, se quedó aquí, que hacía vueltas, y a la hora de la verdad, fue más los soles y los cansancios que se llevaron que lo que en realidad recibieron. (Edilma Chaverra, Comunicación personal, 27 de septiembre de 2019)

La lentitud en los procesos y la falta de información sobre cada uno de los pasos también ha dado pie para que en varias ocasiones las mujeres sufran engaños por parte de actores externos que entran a aprovecharse de su situación de vulnerabilidad. En Bellavista, por ejemplo, Macaria Allín referenció el caso de un abogado que ofreció sus servicios a gran parte de las víctimas del municipio prometiendo “acelerar” la llegada de la indemnización, no obstante, este abogado aprovechó la situación para recibir los derechos sobre los procesos y robar la plata que les pertenecía a las víctimas:

Ese abogado que nos robó nos dio lo que a él le dio la gana, porque la plata estaba consignada y nos llamó y nos dijo que nos prestaba, y como teníamos necesidad porque lo habíamos perdido todo y el Estado no se había reparado en nada, le prestamos primero para organizar las viviendas que por causa del Estado habíamos perdido, y esa plata que le prestamos a él resultó que era la misma nuestra, y después nos la cobró con intereses pero como nosotros no sabíamos, después fue que ya nos dimos cuenta de eso. (Macaria Allín, Comunicación personal, 29 de abril de 2019)

Como reacción a los incumplimientos, la falta de continuidad y las decepciones, las mujeres de los grupos Guayacán y Choibá manifestaban que ha sido mejor decidir “no

esperar nada” del Estado. De los largos periodos de tiempo se deriva una desconfianza naturalizada frente al Estado:

O sea, yo igual como le digo, yo a veces yo...como dice usted...ya lo dejé pasar...vuelvo y le digo, si llega, bienvenido sea, pero yo no estoy pendiente a eso, no estoy pendiente porque si fuera por eso ya me había muerto de hambre. Porque es que eso no, no es la plata suficiente como dice uno dizque reparar, reparar eso las víctimas, uno ¿Quién dijo que pa’ darle 4 millones de pesos, 5 millones? Eso no. (Edelmira Robledo, Comunicación personal, 3 de octubre de 2018)

El no esperar se convierte en una estrategia para evitar el desgaste y la revictimización. En este punto, es necesario anotar cómo las experiencias frente al incumplimiento y la espera del Estado entran en contradicción con las experiencias que se viven en los colectivos, las cuales también se han vivido en el mismo periodo de tiempo, pero sí han tenido “efectos reparadores” en las vidas de las mujeres.

Lo que más resalta Luz Romaña de su experiencia en Artesanías Choibá es que estar en el grupo le permitió salir de “su depresión”:

Yo le debo mucho muchos agradecimientos a Choibá. El uno porque me sacó de la depresión, porque como yo vivía sola en mi casa, yo siempre me venía eso, eso, eso, recién llegué aquí yo no dormía, yo me puse flaquita y rusia de ver que me tocaba irme a cocinar a las casas ajenas de comida en cantidad y yo dejar mis hijos sin comer. (Luz Romaña, Comunicación personal, 24 de septiembre de 2018)

De manera similar, Rosa de las Nieves narra que su trabajo con Guayacán y las Hermanas Agustinas en Bellavista fue lo que le permitió “volver a ser Rosita”:

Inicialmente fue un trabajo personal de, de catarsis, donde yo veía que si estaba aquí en Quibdó yo me iba a morir, si estaba aquí mejor dicho no, no volvía a ser Rosita porque todo el tiempo estaba pensando lo mismo, estaba viendo tantas cosas que no quería ver, no que no quería recordar, sino que no quería ver, y pues, pues tomé la decisión de irme a Bellavista, ya allá en el grupo, estando ya en el grupo, pues ahí sí, ir a la iglesia, rezar, pedirle mucho a dios esa sanación, y luego hacemos un trabajo psicosocial con las mujeres, con las Hermanas Agustinas, un trabajo psicosocial especial diría yo, porque pues tener uno el nombre de una víctima directa, bordarlo, poder llorar con él, poder recordarlo a él, poder decirle le gustaba esto, entonces eso

ha sido muy valioso para nosotras como grupo. (Rosa de las Nieves Mosquera, Comunicación personal, 25 de septiembre de 2018)

“Salir de la depresión” o “Volver a ser” son frases que refieren no solo a cómo el grupo ayudó a mitigar las tristezas, sino a un tiempo en el cual esto se hizo posible. La referencia a este tiempo, a diferencia del relacionado con la reparación con el Estado, no tiene cortes temporales fácilmente identificables, salvo aquel en el que se entró a ser parte del grupo.

El tiempo en los colectivos es diferente al tiempo que el Estado propone para reparar. Contrario a la idea de plazos para cumplir según una Ley, en los grupos no existen tales plazos, el tiempo para reparar es el del día a día, el de mantener una continuidad en el trabajo y el acompañamiento en el que se entiende que reparar es un proceso. Que no existan plazos también propone otra visión sobre lo que debe repararse. Aquí los daños no son referenciados como meros hechos, sino que estos se entienden desde las múltiples rupturas sufridas en la vida, en la cotidianidad que se vivía en el campo, en la vida familiar y comunitaria, por tanto, lo que debe ser reparado es la posibilidad de seguir viviendo, la posibilidad de volver a hacer la vida: de reconstruir la vida.

### ***Espacios y materialidades de la reparación***

Los tiempos para reparar, tanto los que impone el Estado como los que construyen las mujeres en el día a día, inevitablemente se dan en espacios que a su vez producen materialidades específicas para lograr o no esa reparación. Con espacios se hace referencia a los lugares que pautan los procesos de reparación, aquí se incluyen las instituciones a las que hay que acudir, las rutas a seguir, pero también los lugares creados por las mujeres en el marco de su proceso de organización colectiva, en donde se incluyen los lugares de reunión, acompañamiento, producción y creación. Con materialidades se hace referencia a los instrumentos o herramientas que se crean en estos espacios y permiten llevar a cabo las acciones. Una materialidad puede ser el formulario o los papeles que son requisitos para iniciar la reparación con el Estado, pero también las herramientas de bordado y tejido que permiten a las mujeres de los grupos crear y armar sus productos; incluso los mismos productos, como los telones o las muñecas construidas artesanalmente, son materialidades de la reparación.

En los testimonios de las mujeres atrateñas es posible rastrear una lista de instancias a las que han tenido que asistir para iniciar la reparación con el Estado. Las oficinas de la Defensoría del Pueblo, la Personería, la Unidad de Víctimas y, en ocasiones, hasta la misma Alcaldía son algunos de los lugares que han tenido que visitar para acceder a su derecho a la reparación.

Ahora, en estos lugares se despliegan un sinnúmero de materialidades que le dan sentido a estos espacios y sin los cuales no puede iniciarse la reparación. Para que alguien pueda acceder a la reparación según la Ley 1448 de 2011 debe seguir una ruta que consta de la inscripción en el Registro Único de Víctimas, la aceptación de la solicitud de Registro, la emisión de un Acto Administrativo que determina que fue incluido o no, y, a partir de ahí, otra serie de trámites y entrega de documentos según los requisitos exigidos por cada medida de atención o asistencia.<sup>14</sup> Formularios, declaraciones de los hechos victimizantes sufridos, filas, documentos, fotocopias, entre otros, son herramientas que “hacen” a los espacios de reparación estatal.

Los espacios y materialidades del Estado, al igual que “la demora”, se presentan como acciones violentas contra la dignidad, pues es precisamente donde la “espera” ocurre. Ir a la oficina de la Unidad de Víctimas y no recibir información, hacer filas incansables afuera de un banco para recibir una ayuda, llevar los mismos documentos una y otra vez o desplazarse desde Bellavista hasta Quibdó para una consulta sobre la reparación, son escenas que se dan en unos espacios asociados a la ineficiencia estatal y que recrean escenarios violentos que agotan a las víctimas y aumentan la desconfianza en el proceso estatal.

La forma como se construyen los espacios y las materialidades responden a decisiones verticales que no contemplan las condiciones de las víctimas, en ese sentido, reproducen formas de exclusión. Una persona funcionaria<sup>15</sup> de la Unidad de Víctimas en Bojayá narraba cómo en el ejercicio de su cargo encontraba contradicciones entre las exigencias de la ley y las posibilidades de las víctimas para cumplir con ellas:

---

<sup>14</sup> Los detalles sobre los requisitos para los trámites según cada medida de reparación por vía administrativa en el marco de la Ley 1448 de 2011 pueden consultarse en la página de la Unidad de Víctimas en el siguiente enlace: <https://www.unidadvictimas.gov.co/es/atencion-asistencia-y-reparacion-integral/ruta-integral-individual/11416>

<sup>15</sup> Se referencia anónimamente por petición de la persona entrevistada.

Ahorita una víctima no solamente por ser, por estar incluido en el Registro de Víctimas puede acceder fácilmente a una atención humanitaria, ahorita lo someten a unas mediciones, según ellos, mediciones de carencia ¿Cómo se hace esa medición de carencia? Según ellos, teniendo acceso a todas las bases de datos, de salud, de educación, de trabajo, de vivienda, falta ver ellos cuánto tiempo se echan validando toda esa información en las bases de datos, de una sola persona, cuando los núcleos son grandísimos, y aparte de eso deben hacer una entrevista [...], y eso no es lo más complicado, lo más complicado es que lo deben hacer por teléfono, entonces ya se imaginarán ustedes qué pasa con los indígenas y con la mayoría de los otros afros que viven en zonas donde no hay señal, o mejor dicho, no tienen teléfono, no tienen acceso a eso. (Comunicación personal, 6 de mayo de 2019)

Las condiciones impuestas por el Estado reproducen una relación de poder frente a las comunidades víctimas. Incluso, cuando estas condiciones se presentan como “incluyentes” o “participativas”, existen unos mínimos innegociables del Estado que limitan las exigencias de las comunidades. La persona funcionaria narraba cómo el proceso de negociación para protocolizar uno de los planes de reparación colectiva en Bojayá estuvo repleto de limitaciones por parte del Estado:

Qué pasa, en esas consultas previas que se hicieron con el Gobierno, ellos colocan sus condiciones, o sea, ellos hablan de una consulta, pero porque se reúnen, porque se convocó [...] sí, como un protocolo, pero en realidad no se hace lo del querer de la gente ¿Ya? [...] Condiciones con los recursos, condiciones de que si esto está contemplado en la ley o no está contemplado, esas cosas así ¿Ya? Si es viable, no es viable, quién se compromete con esto, quién no, porque dentro de los planes de reparación colectiva tienen responsabilidad todas las instituciones del Estado, hay unas que cumplen a medias, otras que no (Comunicación personal, 6 de mayo de 2019).

Ahora, hay que resaltar que la violencia de estos lugares y materialidades no se vive únicamente en los espacios que competen directamente al entramado burocrático del Estado, sino que se siente en todas aquellas acciones previas que son necesarias para cumplir con los requisitos del Estado. Así, por ejemplo, movilizarse hasta una oficina, hacerse escuchar, reclamar, preguntar e insistir implican una serie de acciones que anteceden y dan sentido a los espacios y materialidades creadas por el Estado para obtener la reparación, pero que al mismo tiempo muestran cómo se va gestando la violencia de

estos espacios. Rosa de las Nieves Mosquera describe de la siguiente manera lo que ha implicado el acercarse a las oficinas para acceder a la reparación estatal:

Eso ha sido una odisea, porque la verdad, yo me desplacé, me desplacé el 2002 con todo lo que se desplazaron en Bellavista [...] donde salí con todos mis hijos lesionados, igual también salí lesionada, y eso no aparecía ni siquiera en el registro, cuando ya estaba para cerrarse la fecha de supuestamente que ya no podía uno más inscribirse, ahí fue que ese día como que dije yo “Ay, voy a llevar esos papeles pa’ mí”, y los llevé, entonces ahora aparezco dízque con tres declaraciones que yo no sé por qué, porque yo inicialmente había hecho una declaración y no aparecía, y luego hago la última y ya aparece otra declaración, pero la verdad eso es muy tedioso. (Rosa de las Nieves Mosquera, Comunicación personal, 25 de septiembre de 2018)

Los espacios excluyentes creados por el Estado para la reparación contrastan con los espacios creados por las mujeres en los grupos Guayacán y Choibá. Así como en el tiempo, estos espacios, que son agenciados por ellas, se nutren de la riqueza que da la autonomía. En otras palabras, los espacios y las materialidades que allí se crean no están predefinidas ni se contraponen a las condiciones y las experiencias de vida de las mujeres, antes bien, al partir de ellas mismas responden a sus necesidades, las cuales, como ya se mencionó en el apartado anterior, aparecen en la cotidianidad.

Los espacios y las materialidades propios de las experiencias de estos grupos apuntan a dos objetivos. El primero de ellos es convertirse en un espacio propio, esto quiere decir que no son extraordinarios a sus vidas, sino que poco a poco se integran a las agendas cotidianas. El segundo es que son espacios que propician la recuperación de la vida, esto, además de hacerse y construirse en lo cotidiano implica que son espacios que apuntan a la recuperación de otros espacios cotidianos. Kimberly Theidon (2004) llama a esto “espacios recuperativos” cuando narra cómo en el Perú las comunidades indígenas en sus procesos autónomos de respuesta a las ineficiencias del Estado recrearon espacios como las asambleas o los rituales que fueron afectados por el conflicto, pero que, al recobrase, congregaban y permitían rehacer la vida:

Entonces, parte de la recuperación colectiva pasa por recrear la vida ritual que da sentido tanto a los años difíciles cuanto a la vida actual. Estuvimos presentes en momentos en los que los adultos celebraron fiestas que no habían festejado en una década. Tenían lágrimas en los ojos e indicaban que "es de los abuelos, así era antes".

Parte de la importancia de los rituales se debe justamente al puente que establecen entre el presente y un pasado que no fue sólo tristeza y violencia política. Permiten la reelaboración de una identidad colectiva no sujeta exclusivamente a la guerra. (Theidon, 2004, p. 153)

Asimismo, las mujeres atrateñas, reunidas alrededor del tejido y las oraciones han reconstruido espacios que la guerra ha arrebatado. Las mujeres de Guayacán, por ejemplo, han creado espacios para el encuentro por medio de la actualización de sus rituales recreando la imagen del Cristo Mutilado como santo del pueblo después de la masacre, organizando las conmemoraciones anuales del 2 de mayo y acompañando mediante versos y cantos momentos comunitarios como las exhumaciones. Las mujeres de Artesanías Choibá, por su parte, crearon un proyecto productivo autónomo que les ha permitido construir espacios como sus casas, un taller y una tienda que posibilitan la reconstrucción de la vida en otro lugar.

A su vez, ambos colectivos comparten el espacio de la Feria Alternativa, Justa y Solidaria, un evento que se organiza anualmente desde 2004 en el mes de septiembre y que congrega experiencias productivas autónomas del Medio Atrato con el fin de promover el consumo de productos locales, además de poner en discusión temas coyunturales que afectan a las comunidades de la región como lo han sido la construcción de paz, el cese al fuego, la protección del río Atrato, entre otros. Aquí, las mujeres tienen la posibilidad tanto de visibilizar sus experiencias de resistencia, como de generar redes de apoyo con otros grupos para compartir conocimientos y capacitarse.

Las materialidades que hacen parte de las conmemoraciones, el taller de producción o la Feria son medios que han permitido la reconstrucción de la vida, ya que, al ser herramientas integradas a los espacios cotidianos, activan tanto la capacidad creadora como la posibilidad de rehacer la vida material y simbólicamente: adquieren un sentido asociado a la sanación de las heridas y la recuperación. Las agujas, los hilos, las telas y los productos que se elaboran con estos materiales como los telones de memoria, las muñecas, los elementos para la cocina, las camisetas, son materialidades que testifican su labor colectiva para rehacer la vida. Cuando las mujeres de Guayacán bordan las champas y las matas de plátano en sus camisetas, o cuando las de Choibá elaboran colectivamente las muñecas se testimonia la vida que han logrado “reconstruir” “recuperar” o “rehacer”,

como refiere Yaneth, se testimonia que esos oficios les “han servido” tanto para narrar y sobrellevar los dolores como para sostenerse económicamente:

Que cuando cojan una aguja piensen más allá, por ejemplo, yo me pongo a tejer y yo no pienso que me voy a ganar cien mil, diez mil, veinte mil pesos, lo hago, uno porque me encanta, esto me encanta y a la vez me quita el estrés, si estoy muy estresada yo tejo, yo coso, yo hago cualquier cosa y mantengo como la destreza en las manos, eso me hace sentir muy bien, y por lo general casi siempre les explico que lleguen con esa mentalidad, no solo lo que van a recibir de entrada, sino que esto les puede servir. (Yaneth Mosquera, Comunicación personal, 26 de septiembre de 2019)

Los tiempos, espacios y materialidades que los colectivos de mujeres atrateñas han creado y han contribuido a su reparación proponen una problematización ya no solo sobre la ineficacia estatal, sino también sobre la definición de la reparación misma. Incluso, proponen identificar las limitaciones que este término contiene y llevan, por tanto, a hablar de otros términos como el reconstruir la vida.

Referir el proceso autónomo y colectivo de las mujeres atrateñas como de reconstrucción de la vida y no como de reparación implica dos cambios sustanciales en la concepción de este componente de los modelos de justicia transicional. El primer cambio es resaltar que la reconstrucción de la vida se define como “un proceso cotidiano”, no exclusivamente enmarcado en el acceso a un derecho. Al considerarse un proceso implica que no es algo a lo que solo hay que acceder, sino que se construye continuamente. Por eso, una categoría como “el tiempo” toma relevancia en esta definición, ya que la permanencia es la que garantiza que el proceso se construya, y es la que evidencia las transformaciones y momentos que van haciendo posible la reconstrucción. De ninguna manera referenciar la reconstrucción de la vida como un proceso cotidiano implica una descarga en las responsabilidades que tiene el Estado para garantizar la reparación, por el contrario, es una acepción que partiendo de las experiencias de las mujeres atrateñas le exige una reevaluación de la forma como ha venido entendiendo el cumplimiento de esa responsabilidad.

Llama la atención que el proceso de reconstruir la vida es un trabajo por la construcción de condiciones para seguir viviendo aun cuando la guerra sigue, aun cuando el Estado no cumple. Pero este trabajo no se ejerce individualmente, por eso, el segundo cambio que

suscita la reconstrucción de la vida es que es un proceso que se desenvuelve colectivamente. La relación con otras y otros permite que los espacios y materialidades para reconstruir la vida cobren sentido y crezcan. Además, la colectividad propicia una característica al proceso de reconstrucción de la vida que no tiene la reparación estatal, a saber, las relaciones de poder que se han tejido en los grupos de mujeres son en esencia horizontales. Aunque hay liderazgos, las decisiones no se toman de manera unilateral y no son impuestas, sino que responden a la construcción de lo que Raquel Gutiérrez y Huáscar Salazar (2019) llaman “tramas comunitarias”:

Cuando se producen bienes comunitarios dentro de una trama social centrada en la conservación y ampliación de las posibilidades de reproducción de la vida, tales bienes comunitarios pasan a ser parte del flujo social de relaciones y bienes útiles — ¿flujo social del hacer? - que se intercambian y distribuyen entre los miembros del entramado comunitario. (p. 39)

Bien puede decirse que dentro de la reparación estatal vigente enmarcada en la Ley 1448 de 2011 hay un reconocimiento de los daños ocasionados dentro del conflicto armado a los lazos cohesionadores de comunidades, organizaciones o grupos, y para ello, se incluye un procedimiento especial denominado “reparación colectiva”. No obstante, la noción de construir tramas comunitarias está lejos de lo que este tipo de reparación refiere, pues los procedimientos y las condiciones predeterminadas para cumplirla son restringidas. En Bojayá, la persona funcionaria de la Unidad de Víctimas narraba cómo en las reuniones de discusión del plan de reparación colectiva para el sujeto reconocido Bellavista, cuando la comunidad exigió como medidas de sanación el reencuentro entre pueblos, el Gobierno presentó varios obstáculos para incluirlo diciendo que eso “no se podía financiar” (Comunicación personal, 6 de mayo de 2019).

En este caso, el concepto de trama comunitaria refiere más a lo que la antropóloga Natalia Quiceno define como “vivir sabroso”, un concepto que ella rescata al estudiar cómo la comunidad de Bojayá ha mantenido la vida comunitaria en medio de un contexto histórico de guerra. Su punto de partida es el de las relaciones, configuraciones y posibilidades de vida de una comunidad en la que el conflicto armado está presente, pero no es necesariamente es un agente obstaculizador de la cohesión social. A través del “vivir sabroso”, ella rastrea las formas en que la comunidad coexiste con muchos agentes y mundos para construir y organizar la vida aun cuando la guerra es una cotidianidad:

La idea de vivir sabroso es potente en muchos sentidos. No es una meta ni una finalidad, sino un proceso, un hacer, un existir día a día. Vivir sabroso es algo que se realiza, pero que se agota, y por tanto, no deja de buscarse. En ese proceso están implicados varios agentes: los santos, los muertos, las plantas, los parientes, el monte y el río. (Quiceno, 2016, p. 5)

En la recreación de las tramas comunitarias o el “vivir sabroso”, las mujeres también viven procesos de subjetivación y concientización sobre ellas mismas y su relación con el mundo. Esto no ocurre en la reparación estatal, que siempre está buscando perpetuar el lugar de subordinación de las víctimas. Por el contrario, pertenecer a los grupos ha provocado en estas mujeres preguntas que activan su capacidad crítica frente a los espacios que habitan, los problemas de la región, sus relaciones familiares, entre otros. Aquí, la colectividad no comprende únicamente el encuentro con otras, sino la multiplicidad de posibilidades que se crean en esos encuentros: poder capacitarse, poder recuperar aspectos espirituales conjuntamente, poder alcanzar por medio del trabajo solidario una autonomía económica, entre otros:

Nos ha funcionado mucho el trabajo en equipo, eso nos ha ayudado muchísimo, casi siempre recalcamos que el trabajo en equipo es espectacular y no lo ponemos en duda, eso nos ha ayudado mucho para sanar porque yo me imagino que individualmente no hubiésemos logrado, si cada una se había ido por su lado, en cuanto a sanar, yo creo que más de una hubiera terminado empeorado. (Yaneth Mosquera, Comunicación personal, 26 de septiembre de 2019)

¿Qué características tiene lo colectivo que facilita el proceso de reconstrucción de la vida? En primera instancia, la colectividad se asocia con aquello que se hace para fines comunes. Lo “común” no es aquello que se comparte, sino aquello que es producido para el colectivo, como lo expresa Gutiérrez (2017):

Lo común bajo esta perspectiva deja de ser objeto o cosa bajo dominio de algunos, para entenderse como acción colectiva de producción, apropiación y reapropiación de lo que hay y de lo que es hecho, de lo que existe y de lo que es creado, de lo que es ofrecido y generado por la propia Pachamama y, también, de lo que a partir de ello ha sido producido, construido y logrado por la articulación y el esfuerzo común de hombres y mujeres situados histórica y geográficamente (p. 75).

La producción de lo común es un término utilizado por esta autora para referirse a las prácticas comunitarias cotidianas que se emplean por hombres y mujeres para responder a necesidades puntuales y problemas concretos que congregan a una comunidad (Gutiérrez, 2017). En ese sentido, las prácticas que se emplean cotidianamente en los espacios colectivos de las mujeres atrateñas alrededor de la reconstrucción de la vida mediante el sostenimiento de los proyectos productivos, el taller o el lugar para reunirse a bordar y conversar, se enmarcan en la producción de lo común, que en el caso remite a lo que todas necesitan para reparar sus vidas.

En segunda instancia, la potencialidad de la colectividad está en la autonomía. Al ser procesos propios de las mujeres, que responden íntimamente a sus necesidades y que no dependen de los plazos o las restricciones impuestas por otros actores, permiten y propician la formación de sujetos con capacidad de decidir y agenciar. En ese sentido, la relación que se establece con actores externos no se da desde la dependencia y/o subordinación, sino desde la articulación.

No sobra mencionar que la autonomía es un rasgo característico de los procesos organizativos de las comunidades afro del Pacífico Colombiano que han tomado predominancia desde la década de los ochenta y se han concentrado en la lucha por los derechos étnicos, la titulación colectiva y la defensa del territorio. La autonomía ha conllevado a las comunidades a la utilización de una multiplicidad de estrategias para lograr los objetivos propuestos. Así, en las estrategias comunitarias en el Pacífico es recurrente encontrar la combinación de estrategias relacionadas con la creación de instancias propias de agenciamiento y toma de decisiones como las comunidades de paz, los consejos comunitarios y las mingas, con estrategias que buscan impactar “legalmente” la institucionalidad mediante la lucha por la aprobación de leyes como la Ley 70 de 1993, que admite la titulación colectiva de tierras para comunidades negras.

Las mujeres atrateñas también hacen eco en la utilización de múltiples estrategias para los objetivos “comunes”. Si bien el centro de las acciones está en la consolidación del proceso colectivo, no se niega la posibilidad de continuar apelando a las vías institucionales de la reparación, pues finalmente la indemnización o la vivienda sirven para mejorar las condiciones de vida. Aquí solo es necesario entender que el esfuerzo de la acción colectiva no prioriza el cumplimiento de la reparación estatal porque entiende que esta es limitada en sí misma.

## **II. Actores que intervienen en la reconstrucción de la vida**

Entender la reconstrucción de la vida como un proceso que trasciende la restauración de un hecho victimizante implica que los actores que intervienen en este proceso no se agotan en las dicotomías víctima/victimarios y víctimas/Estado. En tanto proceso social, reconstruir la vida convoca a otros actores de la sociedad que no están relacionados necesaria y directamente con el sufrimiento de la acción violenta o con la responsabilidad sobre esta acción.

En la comparación entre la reparación estatal y los procesos autónomos de los colectivos para reconstruir la vida, las mujeres atrateñas referencian constantemente la participación de diversos actores sea por omisión o acción. Por parte de la omisión, el Estado es señalado como un actor cuya acción ha sido casi nula para reparar, aun cuando es su deber y se ha comprometido a hacerlo. Tal y como está pensado el lugar del Estado en el proceso de reparación, este no busca acompañar ni construir con las comunidades, es un actor que aparece cada cierto tiempo para solicitar requisitos o informar sobre el proceso, pero su presencia no es constante. En la omisión, aparecen también los actores armados que ocasionaron los daños y que en la lógica de la constante disputa por el territorio continúan cometiendo afectaciones.

Por parte de la acción, los actores son diversos, pero todos ellos comparten la característica de estar sensibilizados con las trayectorias de vida de las mujeres. Un actor que ha sido clave para la formación de los grupos Guayacán y Choibá es la Diócesis de Quibdó y las comunidades religiosas pertenecientes a ella. Esta es una institución con una dirección ideológica dentro de la iglesia católica basada en los principios de la Teología de la Liberación, una corriente que entiende la evangelización desde la construcción “con” los pueblos; hace parte de un sector de la iglesia que busca entablar relaciones más cercanas a las clases populares o bajas. Desde los ochenta, en el Atrato, la Diócesis ha trabajado con las comunidades afro, indígenas y campesinas mediante la motivación a la creación de organizaciones, la alfabetización, la formación en derechos humanos y en defensa del territorio.

Para este acompañamiento la Diócesis se ha valido de diferentes estrategias. Por un lado, ha creado instancias específicas para la denuncia sobre las situaciones de vulnerabilidad a las que se enfrentan las comunidades del Medio Atrato. Una de estas instancias es la COVIJUPA que hace veeduría constante de las situaciones de crisis

humanitaria en la región, presencia de actores armados en los territorios y amenazas a las comunidades. Del seguimiento a la situación en los poblados atrateños se deriva el apoyo a acciones de movilización para denunciar y visibilizar las afectaciones de los diferentes actores económicos y políticos en estos. Así, se han convocado a marchas, plantones o velatones en los que se reclama por la paz, el cese del fuego, los derechos de las víctimas, entre otros. Por ejemplo, en el 2004, ante el recrudecimiento de las acciones de los actores armados, varias organizaciones sociales del Atrato junto a la Diócesis convocaron al Atratiando, una jornada de movilización por el río que tuvo como mensaje “Por un buen trato en el río Atrato”, en la cual varios botes recorrían los poblados ribereños y hacían una recolección de las situaciones de inseguridad, al tiempo que exigían su solución inmediata y definitiva. Esta acción tuvo tanta acogida que ha sido replicada en otras dos ocasiones, en el 2015 y el 2018, cuando la situación sociopolítica en el río ha vuelto a estar en condiciones críticas amenazando la vida de las comunidades.

Por otro lado, la Diócesis constantemente brinda capacitaciones y emprende procesos de alfabetización mediante el uso de metodologías participativas para formar a las comunidades en diversos temas; en ocasiones estas alfabetizaciones se dan en lugares donde el Estado no tiene presencia mediante escuelas y, por eso, la Diócesis termina cumpliendo funciones que en principio no le competen. Estas estrategias son posibles por las redes de cooperación internacional que apoyan los proyectos de las instituciones religiosas.

Del trabajo de base continuo de la Diócesis en los pueblos del Medio Atrato surgieron, precisamente, los dos grupos de artesanías Guayacán y Choibá. En el caso de Guayacán, fueron las Hermanas Agustinas Misioneras y el padre Jorge Luis Mazo quienes mediante una Comunidad Eclesial de Base motivaron la reunión de las mujeres alrededor de un grupo de oración que luego se convirtió en el grupo de artesanías. En el caso de Choibá fueron los talleres de la misionera Úrsula Holzapfel los que después motivarían la creación de un proyecto productivo autónomo de elementos bordados, tejidos y cosidos como alternativa de empleo a las mujeres desplazadas que se refugiaban en el Coliseo:

A mí el Estado en sí no me ha dado nada, porque ni la reparación, ni lo que dijeron quisque lo iban a reconocernos las pérdidas de más y de sus cosas, tampoco, entonces no sé, yo puedo decir que me ha ayudado la Diócesis, esos sí me han ayudado, porque me han puesto a trabajar, porque yo trabajé con ellos como dos años dictando el taller pa' allá pa'l Atrato, pa'l Medio Atrato, yo les enseñé a las mujeres a tejer, yo me iba y dejaba la casa sola y yo arrancaba y me iba, yo para irme por allá, yo paraba mis

dos semanas, dormía en mi casa y volvía y me iba, con la ayuda de aquí de la Diócesis. (Luz Romaña, Comunicación personal, 24 de septiembre de 2019)

La experiencia de la participación central que ha tenido la Diócesis en los procesos autónomos de las mujeres atrateñas muestra cómo en la reconstrucción de la vida pueden intervenir otros actores. Ahora, hay que destacar que la manera de intervención se desarrolla en términos de articulación. Es inevitable mencionar que la articulación entre varios actores siempre estará mediada por intereses. ¿Cuáles son los intereses que un actor como la Diócesis puede tener al momento de articularse con las comunidades? Este no es un interrogante de interés en este ejercicio investigativo, aquí se trata de resaltar que la labor de esta ha fortalecido los procesos colectivos de las mujeres. Es necesario mencionar que la autonomía con la cual se hace referencia a los grupos no es contradictoria con la articulación, no es alejada o excluyente, por el contrario, al ser grupos que apuntan a objetivos comunes, como lo es en este caso el acompañamiento y la creación de espacios que permitan reconstruir la vida, hace que estos procesos admitan ayudas que contribuyan y nutran para alcanzarlos. Raquel Gutiérrez (2017), cuando habla de las características de los procesos comunitarios explica que estos también se basan en un sistema de articulación flexible para cumplir sus objetivos:

Nótese que el sistema dinámico de articulación política para fines concretos así establecido no es ni cerrado ni totalmente abierto, más bien, podríamos describirlo como «poroso»: admite y busca apoyos del exterior de sí mismo y, con frecuencia, los asimila a su lógica; además, es creativo: produce novedades y soluciona problemas (p. 78).

La articulación y la integración de otros actores de la sociedad en el proceso de reconstrucción de la vida, no implica que los actores responsables por la ocurrencia de los daños, como el Estado o los victimarios, dejen de tener un lugar central en dicho proceso. Que las víctimas emprendan procesos autónomos para reconstruir su vida no implica que se reste responsabilidad a quienes han cometido o permitido los daños, antes bien, en estos procesos, como ya se mencionaba anteriormente, las mujeres forman procesos de subjetivación y concientización sobre su lugar en el mundo que propicia cuestionamientos sobre cuáles son esos actores que han permitido que ellas vivan situaciones de violencia, tanto relacionada con el conflicto armado o más allá de este.

La concientización también se forma en el encuentro con esos otros actores que entran a nutrir los espacios formados por ellas, por ejemplo, Rubiela cuenta cómo al pertenecer a Choibá pudo establecer relaciones con otras organizaciones como la Asociación de Desplazados del Chocó (ADACHO), donde ella participó y se articuló a algunas movilizaciones por la reclamación de derechos como la salud, la educación y la vivienda:

Los de la organización, que era ADACHO nos impulsó a que hiciéramos eso porque estaban vulnerando algunos derechos, no teníamos, supuestamente no teníamos derecho a la salud, pues a la salud a medias, pero no como era necesario, y también la educación porque habían, habían muchos...en muchos colegios vulneraban a los estudiantes, los rechazaban, no los aceptaban, decían que no querían desplazados en sus colegios. (Rubiela Quinto, Comunicación personal, 26 de septiembre de 2018)

Asimismo, las mujeres de Artesanías Choibá han intercambiado experiencias de trabajo organizativo con otros grupos de mujeres de la ciudad de Quibdó como la Ruta Pacífica o el Comité de Género de la COCOMACIA, en donde ellas han aprendido sobre sus derechos como mujeres, pero también han apoyado por medio de talleres de bordado y tejido el acompañamiento que estos colectivos hacen a mujeres que han sufrido diferentes tipos de violencias de género.

En el caso del grupo Guayacán, los procesos de subjetivación han estado relacionados con la articulación al trabajo organizativo del Comité por los Derechos de las Víctimas de Bojayá, la Mesa Municipal de Víctimas y la Red Nacional de Lugares de Memoria, todos estos son espacios que brindan actividades formativas e intercambio de experiencias sobre los derechos que tienen como víctimas. Uno de los procesos más importantes a los que se ha articulado Guayacán, y que a su vez ha propiciado el fortalecimiento de su trabajo espiritual, es al proceso de exhumación e identificación de los familiares caídos en la masacre. Este comenzó en 2017 en el marco de las negociaciones entre el Gobierno y las Farc-EP, y ha sido un proceso en el que el Comité logró negociar con el Estado para incluir demandas puntuales de la comunidad bojayaseña respecto a cómo querían que sus familiares, que durante quince años reposaron en una fosa común, fueran exhumados. Aquí, por medio de la creación de versos, del apoyo y la guía al equipo psicosocial encargado de acompañar a los familiares durante la exhumación, y de la custodia del traslado de los cuerpos desde Bellavista hasta Medellín

para su identificación, ellas han expandido su labor como guardianas espirituales y cuidadoras de la comunidad.

De esta manera, en esa conversación y articulación constante con otras organizaciones, agrupaciones o actores, los colectivos se convierten para las mujeres en puentes que posibilitan la reconstrucción de la vida, así como una posibilidad para re-pensarse como sujetos en su contexto. De igual manera, la articulación visibiliza la necesidad de que otros actores participen activamente y en correspondencia con los procesos de reconstrucción de la vida.

### III. Fotografías “Espacios y materialidades de la reparación” de los grupos Artesanías Guayacán y Choibá

#### Espacios y materialidades de la reparación de Artesanías Guayacán



Imagen 21 – Rosa y Macaria bordando afuera del salón de Artesanías Guayacán. Bojayá, Chocó. Mayo 2018. Fuente: Adriana Villamizar.

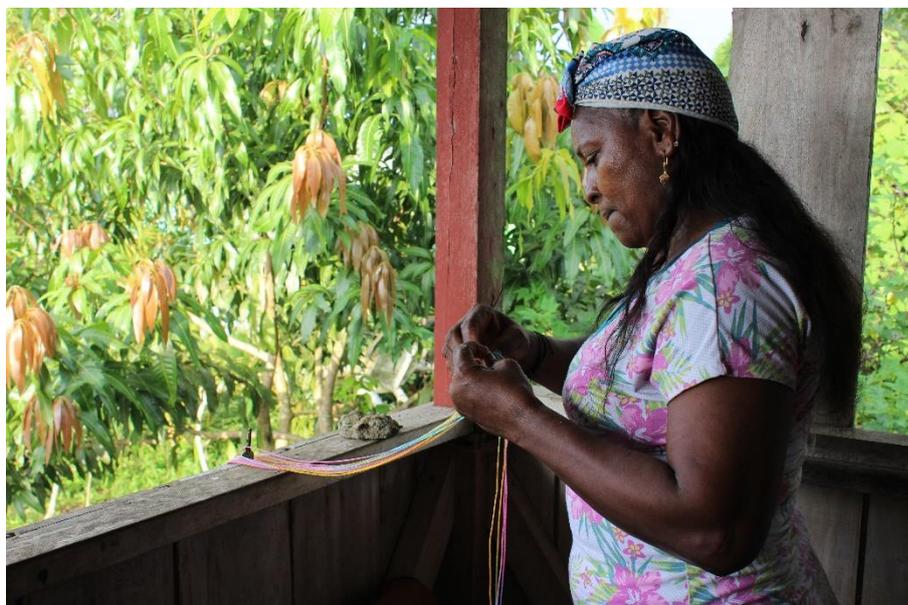


Imagen 22 – Noriz tejiendo una malla en el salón de Artesanías Guayacán. Bojayá, Chocó. Abril 2019. Fuente: Adriana Villamizar.



Imagen 23 – Casa Pastoral de las Agustinas Misioneras, en el segundo piso salón de Artesanías Guayacán. Bojayá, Chocó. Junio 2017. Fuente: Adriana Villamizar.



Imagen 24 – Apulia tejiendo malla en el salón de Artesanías Guayacán. Bojayá, Chocó. Abril 2019. Fuente: Adriana Villamizar.



Imagen 25 – Grupo Artesanías Guayacán reunido en la Casa Pastoral durante un taller colectivo. Bojayá, Chocó. Mayo 2018. Fuente: Adriana Villamizar.



Imagen 26 – Grupo Artesanías Guayacán reunido en la iglesia de Bellavista Viejo durante un taller colectivo. Bojayá, Chocó. Mayo 2019. Fuente: Adriana Villamizar.



Imagen 27 – Bernardina y Rosa entonando un canto en la Feria Alternativa Justa y Solidaria. Quibdó, Chocó. Septiembre 2018. Fuente: Adriana Villamizar.



Imagen 28 – Padre de Bellavista llevando el Cristo Mutilado en plantón por los líderes y lideresas asesinados en Colombia. Quibdó, Chocó. Noviembre 2018. Fuente: Adriana Villamizar.



Imagen 29 – Placa en memoria de las víctimas de la masacre del 2 de mayo del 2002 en la iglesia de Bellavista Viejo, cuidada por Artesanías Guayacán. Bojayá, Chocó. Noviembre 2018. Fuente: Adriana Villamizar.



Imagen 30 – Soris sostiene una malla elaborada por ella. Bojayá, Chocó. Mayo 2019. Fuente: Adriana Villamizar.



Imagen 31 – Mujeres de Artesanías Guayacán tejen una malla juntas. Bojayá, Chocó. Abril 2019. Fuente: Adriana Villamizar.



Imagen 32 – Manos de mujeres de Artesanías Guayacán al tejer una malla juntas. Bojayá, Chocó. Abril 2019. Fuente: Adriana Villamizar.



Imagen 33 – Manos de mujer de Artesanías Guayacán al comenzar a tejer una malla. Bojayá, Chocó. Abril 2019. Fuente: Adriana Villamizar.



Imagen 34 – Manos de mujer de Artesanías Guayacán bordando. Bojayá, Chocó. Abril 2019. Fuente: Adriana Villamizar.

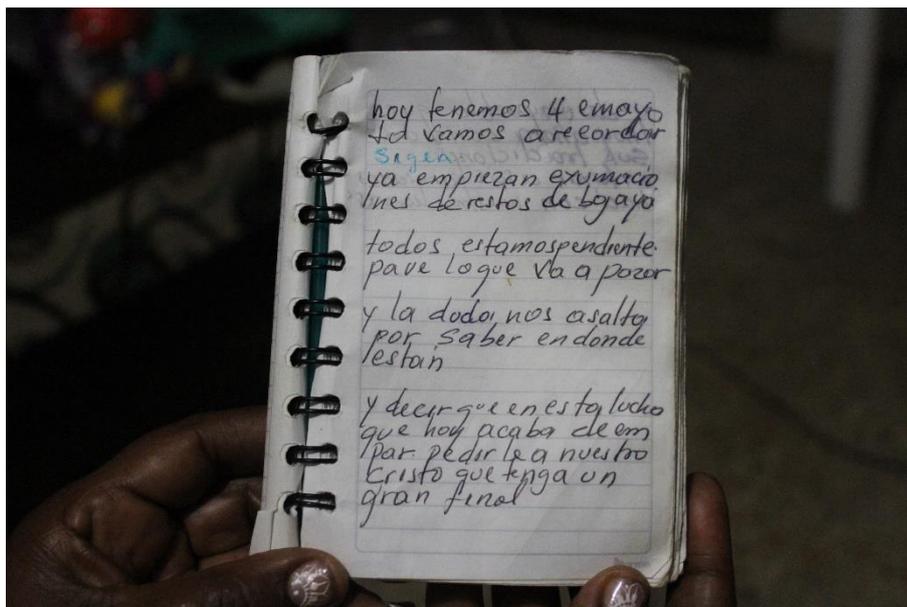


Imagen 35 – Versos escritos por Rosa de Artesanías Guayacán para conmemorar la exhumación de los familiares que murieron en la masacre. Bojayá, Chocó. Mayo 2018. Fuente: Adriana Villamizar.

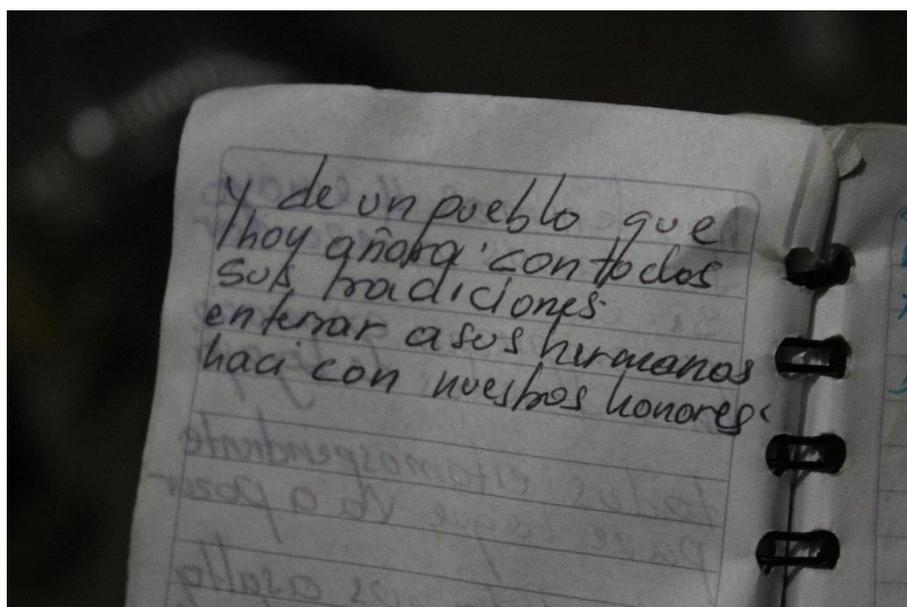


Imagen 36 – Versos escritos por Rosa de Artesanías Guayacán para conmemorar la exhumación de los familiares que murieron en la masacre. Bojayá, Chocó. Mayo 2018. Fuente: Adriana Villamizar.



Imagen 37 – Telón *Nuestras Víctimas 2 de Mayo 2002* elaborado por Artesanías Guayacán en la iglesia de Bellavista Viejo. Bojayá, Chocó. Mayo 2018. Fuente: Adriana Villamizar.



Imagen 38 – Cruzcelina de Artesanías Guayacán junto al segundo telón *Nuestras Víctimas 2 de Mayo 2002*. Bojayá, Chocó. Junio 2017. Fuente: Adriana Villamizar.

## Espacios y materialidades de la reparación de Artesanías Choibá



Imagen 39 – Grupo Artesanías Choibá en su taller con su telón *Choibá Atrateño*. Quibdó, Chocó. Mayo 2019. Fuente: Adriana Villamizar.



Imagen 40 – Grupo Artesanías Choibá en su taller. Quibdó, Chocó. Mayo 2019. Fuente: Adriana Villamizar.



Imagen 41 – Edilma en el taller de Artesanías Choibá trabajando en la máquina de coser. Quibdó, Chocó. Mayo 2019. Fuente: Adriana Villamizar.



Imagen 42 – Grupo Artesanías Choibá con su maestra Úrsula en su taller. Quibdó, Chocó. Mayo 2018. Fuente: Adriana Villamizar.



Imagen 43 – Luz de Artesanías Choibá en el taller, atrás el primer telón bordado por el grupo con las opciones pastorales de la Diócesis de Quibdó. Quibdó, Chocó. Mayo 2019. Fuente: Adriana Villamizar.



Imagen 44 – Grupo Artesanías Choibá con su grupo de alumnas y alumnos de Raíces y Alas en el taller. Quibdó, Chocó. Agosto 2019. Fuente: Adriana Villamizar.



Imagen 45 – Rosa y Luz de Artesanías Choibá en el Plantón por las Víctimas. Quibdó, Chocó. Año 2010. Fuente: Archivo Artesanías Choibá.



Imagen 46 – Feria Alternativa Justa y Solidaria en el Convento en la ciudad de Quibdó. Quibdó, Chocó. Septiembre 2018. Fuente: Adriana Villamizar.



Imagen 47 – Rubiela en el taller de muñecas de trapo en el Coliseo. Quibdó, Chocó. Diciembre 1998. Fuente: Archivo Artesanías Choibá.



Imagen 48 – Muñecas negras elaboradas por Artesanías Choibá expuestas en la Feria Alternativa Justa y Solidaria. Quibdó, Chocó. Septiembre 2018. Fuente: Adriana Villamizar.



Imagen 49 – San Pacho y muñecas elaboradas por Artesanías Choibá expuestas en la Feria Alternativa Justa y Solidaria. Quibdó, Chocó. Septiembre 2019. Fuente: Adriana Villamizar.



Imagen 50 – Fredy calcando para luego bordar el telón *20 años Artesanías Choibá*. Quibdó, Chocó. Mayo 2019. Fuente: Adriana Villamizar.



Imagen 51 – Manos de mujer Artesanías Choibá tejiendo. Quibdó, Chocó. Mayo 2019. Fuente: Adriana Villamizar.



Imagen 52 – Manos de mujer Artesanías Choibá bordando. Quibdó, Chocó. Mayo 2019. Fuente: Adriana Villamizar.



Imagen 53 – Detalle bordado del telón *Choibá Atrateño* elaborado por Artesanías Choibá. Quibdó, Chocó. Mayo 2019. Fuente: Adriana Villamizar.



Imagen 54 – Árbol de Choibá, detalle bordado del telón *Choibá Atrateño* elaborado por Artesanías Choibá. Quibdó, Chocó. Mayo 2019. Fuente: Adriana Villamizar.



Imagen 55 – Telón *Choibá Atrateño* de Artesanías Choibá en la exposición *Oficios para reparar la vida: 20 años de resistencia de Artesanías Guayacán y Choibá*. Quibdó, Chocó. Septiembre 2019. Fuente: Adriana Villamizar.



Imagen 56 – Telón de las opciones pastorales de la Diócesis de Quibdó bordado por Artesanías Choibá. Quibdó, Chocó. Junio 2017. Fuente: Adriana Villamizar.

## Consideraciones finales

“Lo que si no anhelo nunca más volver hacer es trabajar en casa de familia” fue una frase de Luz Romaña que motivó la pregunta, y más adelante las reflexiones, entorno a las experiencias de las mujeres atrateñas con relación a los procesos de reparación estatal. Cuando ella recordó, además del desplazamiento forzado en 1997, las vivencias que siguieron a ese año en la ciudad de Quibdó, donde por ser “desplazada” se enfrentaba a constantes exclusiones y discriminaciones como no encontrar trabajo o no poder matricular a sus hijos en algún centro educativo, surgió un interrogante por las acciones que estaba empleando el Estado para garantizar los derechos de reparación que ella tenía como ciudadana después de haber sufrido un hecho de violencia.

Más adelante, reconstruir las trayectorias de los grupos Artesanías Guayacán y Choibá a partir del entrecruzamiento entre las experiencias individuales de las mujeres, las experiencias colectivas de los grupos y la historia del contexto atrateño, permitió identificar no solo las “ausencias” o “voluntades” ambiguas del Estado para reparar, sino también cómo reaccionaban las víctimas a los programas o leyes que este diseña para llevar a cabo la reparación. Así, se fue construyendo un análisis sobre cómo entre esas promesas ambiguas del Estado y la agencia de las comunidades aparecen planteamientos que permiten problematizar las concepciones sobre la reparación del derecho internacional y nacional.

De esta manera fue posible identificar que la reparación, en tanto parte de una discusión a nivel internacional sobre los modelos de justicia transicional, se presenta como un componente en disputa entre el derecho internacional, los Estados y las comunidades, pues los contextos locales proponen muchos interrogantes a los principios en los que la justicia se ha basado tradicionalmente para regir la reparación. De manera particular, la concepción generalizada de entender la reparación como un derecho que apunta a “devolver” a la víctima al estado anterior al hecho victimizante, es cuestionada porque las condiciones de vida de las personas antes de sufrir graves violaciones a sus derechos humanos en el marco de guerras no siempre han sido justas y dignas.

Los contextos locales y las experiencias de las comunidades están cargados de trayectorias, afectaciones, demandas y/o necesidades particulares que en esta visión hegemónica de la reparación no son incluidas. Un territorio como el Atrato, donde la

guerra continúa y los ciclos de disputa por el territorio se transforman, pero no acaban, interpela directamente la manera como ha sido concebida la reparación ¿Cómo reparar en medio de la continuidad de la guerra? ¿Qué es lo que se debe reparar en un territorio donde la presencia del Estado ha sido ambigua y ha perpetuado condiciones históricas de desigualdad que no aparecen exclusivamente con la llegada del conflicto armado? ¿En estas condiciones es posible la reparación?

Al respecto, cabe recordar cómo, precisamente en el marco de la conmemoración número 17 de la masacre de Bojayá, el tema elegido por la comunidad y el Comité por los Derechos de las Víctimas para reflexionar fue la exigencia de las garantías de no repetición. En el altar de la iglesia de Bellavista viejo podía leerse un letrero que enunciaba “Ni una gota más de sangre en Bojayá”. Asimismo, las palabras de interpretación de los padres que dirigieron la eucaristía, las peticiones y las ofrendas leídas y los cantos de las alabadoras que acompañaron la conmemoración estaban relacionadas con la exigencia por la no repetición de los hechos de guerra en el municipio, pues como narraban esos cantos, Colombia ya está cansada de ver su sangre derramada:

Ya no queremos más guerra, no queremos más violencia  
Colombia ya está cansada ver su sangre derramada  
Colombia ya está cansada ver su sangre derramada

Y humilde devoto San Antonio enseñanos a perdonar  
Y humilde devoto San Antonio enseñanos a perdonar

La guerra no es nada bueno  
Lo que trae es destrucción  
Desarmen los corazones  
Y no más repetición. (Canto Las Musas de Pogue, 2 de mayo de 2019)

Asimismo, hay que resaltar cómo desde octubre de 2017 varias organizaciones del departamento del Chocó vienen exigiendo el *Acuerdo Humanitario Ya para el Chocó*, un documento creado por el Foro Interétnico Solidaridad Chocó cuando se inició la mesa de negociación entre el Estado colombiano y la insurgencia del ELN, el cual pretendía hacer la veeduría de los acuerdos de esta mesa y exigir el cumplimiento de un pliego de peticiones conformado por diez puntos para garantizar el cese definitivo de la guerra en el departamento. Ahora, cuando dicha mesa fue terminada por el presidente Iván Duque, las organizaciones se han enfocado en la petición por su restablecimiento y la solución a la crisis humanitaria que se agudiza en la región.

Estas exigencias expuestas tanto en espacios rituales como en espacios organizativos muestran, en primera instancia, unas condiciones adversas para “reparar” en medio de un contexto en el que se siguen generando daños. En segunda instancia, evidencian la ambigua voluntad del Estado para garantizar la reparación, incluso cuando paradójicamente es él mismo quien define los mecanismos, medidas, plazos, formularios y requisitos para acceder a este derecho.

Ahora, cuando la reparación se predefine desde una lectura descontextualizada, se convierte en un proceso que desgasta, genera desconfianza y, a la larga, revictimiza a las comunidades. En otras palabras, genera nuevas modalidades de violencias que se traducen en la desatención y/o la impunidad de los hechos que justamente se buscan reparar.

Los casos de los grupos Guayacán y Choibá que se retoman en esta monografía figuran como procesos que, ante las limitaciones y perjuicios de los procesos y requisitos de la reparación estatal, han hecho más cercana la posibilidad de “reparación”. El reconocimiento de sus experiencias ha permitido hacer una lectura crítica sobre la falta de correspondencia entre los programas y/o leyes de reparación en Colombia y las necesidades y demandas de las mujeres atrateñas.

En los grupos la reparación aparece como un “hacer cotidiano”, un proceso que se construye en el día a día y en el cual la predeterminación de plazos, requisitos o formularios son acciones que alejan la posibilidad misma de reparar. Por eso, la reparación es un término que en sí mismo queda limitado para definir lo que en los grupos hace posible recuperarse, en ese sentido, las acciones que se emplean se definen como de “reconstrucción de la vida”, pues precisamente no es solo un derecho al cual hay que acceder, sino que es un proceso de continuo hacer.

Para entender la potencialidad que tienen los colectivos para aportar a la reconstrucción de la vida y, de esta manera, problematizar la predeterminación del derecho a la reparación, se construyeron tres categorías: tiempos, espacios y materialidades de la reparación. Cada una de estas abre nuevos horizontes para cargar de sentido las nociones sobre este componente de la justicia transicional.

La lectura comparada sobre los tiempos que impone el Estado para reparar y aquellos que se construyen en los colectivos hace hincapié en el cuestionamiento al

incumplimiento recurrente del Estado para llevar a cabo la reparación. La “espera” a la que somete el Estado a las víctimas para dar respuesta y/o ejecutar las medidas de reparación se presenta como una acción violenta en la que las víctimas son ubicadas en una posición de desventaja donde su capacidad de reclamación es reducida y, en muchas ocasiones, se desenvuelve en medio de condiciones de desigualdad y situaciones de precariedad.

De igual manera, la predeterminación de los plazos estatales propicia un cuestionamiento sobre la clasificación de daños que son reconocidos como susceptibles de reparación. El reconocimiento que hace la Ley 1448 de 2011 para brindar reparación integral a cierta tipificación de daños desde 1985 omite otras experiencias violentas que las mujeres atrateñas consideran que también deben “repararse”. Así, la problematización sobre la delimitación de lapsos temporales sobre los cuales el Estado asume que “debe hacerse responsable” también se ve criticada por no considerar en su complejidad aquellos daños que son referenciados más allá de los hechos victimizantes y que, en términos generales, tienen relación con rupturas en la cotidianidad que no permiten a las mujeres continuar con sus vidas.

Por el contrario, los tiempos que se construyen en los colectivos no tienen restricciones en tanto pertenecen a la cotidianidad. Comprenden que los ritmos de la recuperación, la reparación, sanación son diferentes y, por eso, apuntan a un acompañamiento continuo que no establece límites. Lo que debe ser reparado es precisamente la cotidianidad: la posibilidad de volver a hacer la vida. Asimismo, contrario a la predeterminación de cuáles daños sí se reparan y cuáles no, o desde cuándo el Estado “se hace responsable”, los tiempos construidos en los grupos no se enfocan en la lógica de buscar acciones equivalentes para restituir lo que fue dañado, sino que se parte de que son múltiples daños y que lo que debe reconstruirse no es cada uno de ellos, sino todo aquello que se vio interrumpido por esas vivencias de guerra.

El ejercicio de comparar las nociones de tiempos de la reparación se complementó con el análisis de cómo en ambos escenarios, el estatal y el de los grupos, se crean diferentes espacios y materialidades que marcan las posibilidades para garantizar la reparación. Los testimonios sobre cómo las rutas establecidas por el Estado están constituidas por un sinnúmero de lugares, oficinas, instituciones, entre otros, a los cuales hay que acudir para poder acceder al derecho a la reparación generan muchas críticas. Por un lado, en estos

lugares es donde la “espera” y la ineficiencia estatal ocurren; y allí es precisamente donde mediante materialidades como extensos formularios, requisitos, declaraciones o documentos, el Estado reproduce formas de exclusión. Que las víctimas tengan que insistir o acercarse a una oficina a solicitar información, e incluso, apelar a otros medios jurídicos para reclamar agilidad en la garantía de su derecho a la reparación, son acciones que muestran cómo el Estado determina verticalmente los procedimientos y no tiene como prioridad el cumplimiento de sus funciones frente a las víctimas. Por otro lado, y específicamente con las materialidades, estas se convierten en condiciones impuestas por el Estado para reproducir una relación de poder frente a las comunidades víctimas. Estas se constituyen como mínimos innegociables que limitan las exigencias y demandas de las personas frente a su reparación, en otras palabras, si las víctimas no se “adaptan” a estos formatos, no tienen posibilidades de acceder al derecho.

En otro plano se ubican los espacios y las materialidades creadas por los grupos, cuyo carácter, al igual que los tiempos, es pertenecer a la esfera cotidiana y no constituirse como espacios extraordinarios, ajenos o distantes a la vida de las mujeres. La potencialidad de espacios como los talleres para el trabajo colectivo, las ferias artesanales, los rituales, entre otros, radica también en que permiten la creación de otros espacios para el encuentro que hacen contrapeso a los lazos sociales rotos con la guerra o las violencias, de esta manera, se constituyen como espacios no solo para recuperar la cotidianidad, sino también para crearla, inventarla.

Las materialidades que pertenecen a estos espacios, como lo son las herramientas de trabajo, los telones de memoria o los nuevos santos son testimonios de cómo ha sido posible rehacer la vida, testifican los procesos construidos a lo largo de un tiempo cotidiano. A la vez, narran directamente lo que ellas han “hecho” para reconstruirse, no solo de manera explícita cuentan o denuncian los hechos de violencia o injusticia, sino que de manera tácita cuentan “el proceso” y “los medios” que han hecho posible ir “reconstruyendo” la vida.

Las reflexiones creadas a partir de los tiempos, los espacios y las materialidades de la reparación proponen dos ideas para repensar el componente de la reparación. La primera es que la reparación no puede ser el primer paso de otra expresión violenta o de poder contra las víctimas. Si se considera que la reparación debe apuntar y aportar a un proceso de “reconstrucción” de la vida, y más específicamente, de crear escenarios para “no volver

a vivir” ciertas experiencias de violencia, el componente de la reparación debe comprender la complejidad del entramado de experiencias que constituyen los sujetos a los cuales va a reparar. Por eso, es necesario que parta de una revisión de las trayectorias de las víctimas, primero para entender la imbricación de las estructuras de violencia que generan daños, segundo para pensar formas cercanas y coherentes a esas trayectorias que permitan rehacer la vida.

La segunda idea es que la reparación no puede entenderse como una fórmula, se trata de un proceso para que las personas reconstruyan sus vidas, esto puede lograrse desde muchos caminos. En el caso de los colectivos Guayacán y Choibá han sido los lenguajes textiles, el cuidado espiritual y los oficios artesanales medios que les han permitido hacerlo. Sin embargo, hay un aspecto común en ambas experiencias que debe resaltarse y es la manera en que el hacer “colectivo” ha permitido reconstruir la vida. Como se narra en las trayectorias de los grupos, encontrarse y organizarse ha sido una estrategia que ha permitido a las mujeres atrateñas no depender de las respuestas estatales, esto sucede porque en la relación con otras y otros permite la reconstrucción de lo que Raquel Gutiérrez denomina “las tramas comunitarias”, aquellas acciones colectivas de hombres y mujeres situados histórica y geográficamente para hacer posible la vida para todos y todas. El encuentro es potente porque la vida se construye desde los valores propios de las comunidades, es aquí donde se resaltan conceptos como el de “vivir sabroso” rastreado por Quiceno (2016) en la comunidad afrotrateña de Bojayá, donde la cohesión comunitaria de los bojayaseños se teje a partir del proceso cotidiano colectivo para continuar viviendo y defendiendo todos aquellos valores y agentes como el río, los santos, las plantas, entre otros, que hacen posible la vida de la comunidad aun cuando la guerra no cesa o el Estado no responde.

La colectividad es un aspecto central en la reconstrucción de la vida porque permite consolidar una autonomía frente a los demás actores. En esta autonomía ocurre un proceso de formación de sujetos con capacidad de cuestionar, decidir y agenciar. Así, en los procesos colectivos también se generan procesos de subjetivación y concientización en la que los sujetos junto a otros y otras se piensan su lugar en el mundo y su contexto. En los grupos Guayacán y Choibá estos procesos de subjetivación se materializan en el sostenimiento de proyectos económicos autónomos, en el cuestionamiento a las ineficiencias estatales, en su articulación a luchas comunitarias y locales más amplias que

la de su derecho a la reparación, como lo son la articulación a la defensa de la mujer, del río, de los territorios, entre otras.

Considerar la reconstrucción de la vida desde las capacidades de agencia que tienen las comunidades no implica que la vía jurídica y la responsabilidad de los Estados para garantizar este derecho desaparezcan. De ninguna manera vislumbrar la complejidad que implica recomponer vidas dañadas por la guerra y las formas como las comunidades responden a estas situaciones adversas, en las que el Estado no es eficiente y es dudosa su voluntad de atención, implica restar la responsabilidad que este tiene respecto al cumplimiento de sus funciones. Antes bien, con más prominencia las comunidades reconocen y evidencian la serie de incumplimientos que este actor tiene. Aquí en lo que se hace énfasis es que la reparación no se agota en la garantía del derecho, este es uno de los caminos que es necesario recorrer para materializar la reparación y los modelos de justicia transicional, pero la reconstrucción de la vida implica otras acciones de mayor magnitud para que los daños no sigan sucediendo. El término de reconstrucción obliga a pensar en cambios, incluso de carácter estructural, que son necesarios para no continuar en la perpetuación de las violencias; la reconstrucción implica atreverse a pensar en interlocución con otras nociones y concepciones de mundo que, en el caso de los modelos de justicia transicional, no entienden la reparación como un “regreso a una situación anterior”, como un término inamovible o incluso no consideran que el objetivo de esta sea lograr la democracia. El término de reconstruir la vida lleva a repensar los principios en los que se sostienen los sistemas de justicia a nivel internacional y nacional, a problematizarlos como fuentes generadoras de nuevos daños. Por eso se insiste en partir de las trayectorias y experiencias locales, ya que ahí está el fruto de nuevos horizontes de sentido y comprensión respecto a este componente de la justicia transicional.

## Referencias bibliográficas

- Bello, M. y otros. (2005). *Bojayá, memoria y río. Violencia política, daño y reparación*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia – Facultad de Ciencias Humanas.
- Burgos, R. (Ed.). (2010). *Rutas de libertad. 500 años de travesía*. Bogotá, Colombia: Ministerio de Cultura-Pontificia Javeriana.
- Castillejo-Cuéllar, A. (Julio-diciembre de 2014). “La localización del daño: etnografía, espacio y confesión en el escenario transicional colombiano”. En: *Horizontes Antropológicos* (42), pp. 213-236.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2010). *Bojayá. La guerra sin límites*. Bogotá, Colombia: CNMH.
- Congreso de la República de Colombia (1993). *Ley 70 de 1993*.
- Congreso de la República de Colombia (1997). *Ley 387 de 1997*.
- Congreso de la República de Colombia (1997). *Ley 418 de 1997*.
- Congreso de la República de Colombia (2005). *Ley 975 de 2005*.
- Congreso de la República de Colombia (2011). *Ley 1448 de 2011*.
- Corte Constitucional de la República de Colombia (2016). *Sentencia T-622 de 2016. Río Atrato como sujeto de derechos*.
- De Greiff, P. (2006). “Enfrentar el pasado: reparaciones por abusos graves a los derechos humanos”. En De Gamboa, C. (Ed. A.). *Justicia transicional: teoría y praxis*. Bogotá, Colombia: Editorial Universidad del Rosario.
- Defensoría Delegada para la Prevención de Riesgos de Violaciones a los Derechos Humanos y el DIH. (2016). *Problemática Humanitaria en la Región Pacífica Colombiana- Subregión Chocó*. Bogotá, Colombia: Defensoría del Pueblo de Colombia.
- Defensoría del Pueblo. (24 de enero de 2018). *Alerta Temprana N° 011-18*.

- Departamento Administrativo Nacional de Estadística. (2008). *Censo general 2005*. Colombia: DANE.
- Efrén, C. (2001). “El Pacífico colombiano: de “remanso de paz” a escenario estratégico del conflicto armado”. En: *Cuadernos de Desarrollo Rural*. (46), pp. 7-37.
- El Tiempo. (Julio de 2018). *El mapa de los líderes sociales asesinados en Colombia*. Recuperado de: <http://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/el-mapa-de-los-lideres-sociales-asesinados-en-colombia-184408>
- Fajardo, D. (2014). *Las Guerras de la Agricultura colombiana 1980-2010*. Bogotá, Colombia: ILSA.
- Foro Interétnico Solidaridad Chocó y otros. (Octubre 2017). *Acuerdo Humanitario Ya para el Chocó*. Recuperado de: <https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/Acuerdo-Humanitario.pdf>
- Gobierno de la República de Colombia de Juan Manuel Santos y Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo (24 de noviembre de 2016). *Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera*. Recuperado de: <http://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co/procesos-yconversaciones/Documentos%20compartidos/24-11-2016NuevoAcuerdoFinal.pdf>
- González, A. (Octubre-diciembre 2010). “Justicia transicional y reparación a las víctimas en Colombia”. En: *Revista Mexicana de Sociología* 72 (4), pp. 629-658.
- Gutiérrez, R. (2017). *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Madrid, España: Traficantes de sueños.
- Gutiérrez, R. y Salazar, H. (2019). “Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente”. En: *Producir lo común. Entramados*

- comunitarios y luchas por la vida. El Aplante. Revista de Estudios Comunitarios*. Madrid, España: Traficantes de sueños, pp. 21 – 45.
- Holzappel, U. y Kollwitz, U. (2014). *40 años de conflicto en el alto y medio Atrato. Un análisis con base en 929 casos de personas asesinadas o desaparecidas*, Medellín, Colombia: Editorial Nuevo Milenio.
- Jaramillo, P. (Enero-junio de 2012). “Deuda, desesperación y reparaciones inconclusas en La Guajira, Colombia”. En: *Antípoda* (14), pp. 41-65.
- Laplante, L. (Enero-junio de 2007). “Después de la verdad: Demandas para reparaciones en el Perú Postcomisión de la Verdad y la Reconciliación”. En: *Antípoda* (4), pp. 119-145.
- Presidente de la República de Colombia (2008). *Decreto 1290 de 2008*.
- Presidente de la República de Colombia (2011). *Decreto 4633 de 2011*.
- Presidente de la República de Colombia (2011). *Decreto 4634 de 2011*.
- Presidente de la República de Colombia (2011). *Decreto 4635 de 2011*.
- Quiceno, N. (2016). *Vivir sabroso. Luchas y movimientos afroatratoños en Bojayá, Chocó, Colombia*. Bogotá, Colombia: Editorial Universidad del Rosario.
- Red Nacional de Información (1 de octubre de 2018). *Registro Único de Víctimas*. Recuperado de: <http://rni.unidadvictimas.gov.co/RUV>
- Rincón, T. (2010). *Verdad, justicia y reparación. La justicia de la justicia transicional*. Bogotá, Colombia: Editorial Universidad del Rosario.
- Romero, M. (2010). “Desprotección, estigmatización y despojo: un Estado regional Depredador en el norte del Departamento del Chocó”. En: Churruca, C. y Meertens, D. (Comp.). *Desplazamiento en Colombia. Prevenir, asistir, transformar, Cooperación internacional e iniciativas locales*. Medellín, Colombia: La Carreta Editores.
- Sánchez, G. (2014). *Guerras, memoria e historia*. Medellín, Colombia: La Carreta Editores.

Secretaría de prensa (13 de octubre de 2007). “Palabras del presidente Uribe durante la inauguración de la nueva Bojayá”. En *Sitio de archivo de la Presidencia 2002-2010*. Recuperado de:

<http://historico.presidencia.gov.co/sp/2007/octubre/13/06132007.html>

Sistema Nacional de Información sobre Población Desplazada por la Violencia en Colombia-RUT. (s.f.). “Población en situación de desplazamiento albergada en “El Coliseo” y “Los Silos” en Quibdó, Chocó”. En *Boletín RUT informa sobre desplazamiento forzado en Colombia* (14-15). Recuperado de:

[http://www.disaster-info.net/desplazados/informes/rut/choco/index\\_print.html](http://www.disaster-info.net/desplazados/informes/rut/choco/index_print.html)

Theidon, K. (2004). *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos.

Unidad para la Atención y Reparación Integral de Víctimas (2019). Unidad de Víctimas. Recuperado de: <https://www.unidadvictimas.gov.co/es/atencion-asistencia-y-reparacion-integral/ruta-integral-individual/11416>

Uprimny, R. y Guzmán, D. (2010). “En búsqueda de un concepto transformador y participativo para las reparaciones en contextos transicionales”. En *International Law. Revista colombiana de derecho Internacional* (17), pp. 231-286.

Uribe, L. y Escobar, S. (2017). *Travesías de la memoria. Construcción de contextos en tensión sobre la criminalidad paramilitar en Chocó*. Medellín, Colombia: Corporación Jurídica Libertad.

Verdadabierta.com (14 de junio de 2011). *La telaraña de los ‘paras’ en Urabá*. Verdadabierta.com. Recuperado de: <https://verdadabierta.com/la-telaraña-de-los-paras-en-uraba/>

Verdadabierta.com. (2 de octubre de 2017). *Con capítulo especial para Chocó arranca cese del fuego con el ELN*. Recuperado de: <https://verdadabierta.com/con-capitulo-especial-para-choco-arranca-cese-del-fuego-con-el-eln>

- Viaene, L. (Enero-junio de 2013). “La relevancia local de procesos de justicia transicional. Voces de sobrevivientes indígenas sobre justicia y reconciliación en Guatemala Postconflicto”. En: *Antípoda* (16), pp. 85-112.
- Viveros, M. (2016). “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”. En: *Debate feminista* (52).
- Wouters, M. (2001). “Derechos étnicos bajo fuego: el movimiento campesino negro frente a la presión de grupos armados en el Chocó. El caso de la ACIA”. En Pardo, M (Ed.): *Acción colectiva, Estado y Etnicidad en el Pacífico colombiano*. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.