

Misioneros y organizaciones campesinas en el río Atrato, Chocó

Alejandra Gutiérrez
Eduardo Restrepo

Procura Claretiana de Misiones

© Procura Claretiana de Misiones
© Promoción Claretiana para el Desarrollo - PROCLADECOLVEN-ONGD
© Fundación Universitaria Claretiana - Uniclaretiana

Misioneros y organizaciones campesinas en el río Atrato, Chocó.

ISBN: 978-958-58429-6-0

Primera edición, 2017

Superior Provincial: Javier Pulgarín Toro, CMF

Director Procura: Luis Armando Valencia Valencia, CMF

Editor: Carloman Molina Echeverri, CMF

Diseño y diagramación: Ana Milena Gómez Correa

Corrección de estilo: Sebastián Álvarez Posada

Fotografías: Hermana Elizabeth Ceballos y Luis Armando Valencia Valencia, CMF

Cartografía: Archivo COCOMACIA y Luis Armando Valencia Valencia, CMF

Servicio de publicaciones

Editorial Uniclaretiana

Fundación Universitaria Claretiana

Teléfonos:

Quibdó: (4) 672 60 33

CAT Medellín: (4) 604 57 80

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de esta publicación puede reproducirse, registrarse o transmitirse, por un sistema de recuperación, de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea electrónico, mecánico, fotoquímico, magnético electróptico, por fotocopia, grabación o cualquier otro, sin permiso previo por escrito de la Fundación Universitaria Claretiana.

Impreso en: Editorial Uniclaretiana
Medellín-Colombia, 2017



A Gonzalo de la Torre Guerrero, cmf;
por su monumental, transparente e inspirador compromiso
con los campesinos negros del Medio Atrato.

A Javier Pulgarín Toro, cmf;
por haber sido el impulsor de la primera
organización campesina del Bajo Atrato.

A Emilio Gómez Jaramillo, cmf;
por haber logrado, junto a un grupo de líderes
del Bajo Atrato, los primeros siete títulos colectivos
para comunidades negras a nivel nacional.



Agradecimientos

Agradecemos a Armando Valencia cmf. porque su decidido apoyo e interés impulsó el desarrollo de esta investigación. Hace algunos años, al frente de las aguas del Atrato en Riosucio, con Armando empezamos a perfilar la urgencia de contar lo más detalladamente posible la historia de la relación entre los misioneros y los procesos organizativos campesinos. Esta idea hubiese quedado en el aire sin sus gestiones para contar con los recursos económicos y con el apoyo de los misioneros con los que hablamos. También le agradecemos por las innumerables conversaciones que sostuvimos y que alimentaron este texto.

Queremos agradecer a los líderes y miembros de las organizaciones del Bajo y Medio Atrato que nos permitieron merodear en sus memorias para reconstruir los inicios de un proceso que se constituye como referente de las luchas organizadas de Colombia y Latinoamérica. En particular, queremos agradecer a Jesús Castro, Aníbal Córdoba, Julia Mena, Carmen Navia, Benjamín Palacios y Ernesto Ramírez por las entrevistas grabadas que, como se verán en las citas a lo largo del texto, fueron de gran relevancia para la investigación.

También queremos agradecer a los misioneros y seglares que nos permitieron entrevistarlos y conversar sobre aquellos años de trabajo al lado de los procesos organizativos campesinos en el Bajo y Medio Atrato: Adriana Arboleda, Martha Inés Asprilla, José Oscar Córdoba, Gonzalo de la Torre, Lucía de la Torre, Uli Kollowitz, Feliciano Mena, María de Jesús Mendoza, Agustín Monroy, Luis María Mosquera, Albeiro Parra y Javier Pulgarín. Algunos de ellos nos compartieron materiales, nos dieron indicaciones y sugerencias de gran ayuda para nuestra comprensión de la relación entre los equipos misioneros y los procesos organizativos.

Agradecemos igualmente al grupo de investigadores locales del Medio Atrato, quienes nos apoyaron con los formularios diseñados para conocer



las voces, los recuerdos y las posiciones con respecto a la historia de la organización y al papel de los misioneros de algunos de los pobladores del Medio Atrato.

También agradecemos los detallados comentarios realizados por Jaap Van der Zee, Armando Valencia y Gonzalo de la Torre al borrador de este libro: sus observaciones nos ayudaron a precisar algunos datos y a ajustar ciertas interpretaciones.

Al comienzo de esta investigación las gestiones adelantadas y los materiales compartidos a Esperanza Pacheco fueron de gran ayuda. Finalmente agradecemos a Lina Marcela Muñoz, coordinadora de Convenios de la Procura Claretiana de Misiones¹, por su apoyo logístico y por la paciencia que tuvo ante las dilaciones propias de la escritura en medio de los imponderables de la vida cotidiana y el interminable listado de urgencias.

1 La Procura Claretiana de Misiones es una entidad sin ánimo de lucro que fue creada para apoyar el trabajo de Los Misioneros Claretianos en las zonas en las cuales adelantan sus labores misionales.



Siglas utilizadas

ACIA	Asociación Campesina Integral del Atrato
ACAMURI.....	Asociación Campesina del Municipio de Riosucio
ANUC.....	Asociación de Usuarios Campesinos
ASCOBA	Asociación de Consejos Comunitarios y Organizaciones del Bajo Atrato
ASOCOMUNAL...	Asociación de Juntas de Acción Comunal
AT 55.....	Artículo Transitorio 55
CEBs.....	Comunidades Eclesiales de Base
CECN.....	Comisión Especial para las Comunidades Negras
CODECHOCÓ.....	Corporación Autónoma Nacional del Chocó
DIAR.....	Proyecto Desarrollo Integral Agrícola Rural
EPA.....	Encuentro de Pastoral Afro
OCABA	Organización Campesina del Bajo Atrato
CELAM	Conferencia Episcopal Latinoamericana



Contenido

Agradecimientos.....	7
Siglas utilizadas.....	9
Introducción	13
1. De civilizar y moralizar a la opción por la vida: transformaciones en la labor misionera.....	19
Giro en la concepción y práctica evangelizadora.....	31
2. Equipos misioneros.....	59
Medio Atrato.....	61
La Parroquia Nuestra Señora del Carmen, el Bajo Atrato	91
3. Organizaciones campesinas.....	99
Conformación	101
Consolidación.....	131
4. Dificultades y oposiciones.....	163
5. Escenario político nacional	185
Asamblea Nacional Constituyente.....	187
Artículo Transitorio 55 y Comisión Especial	193
Ley 70 93.....	204
Conclusiones.....	209
Referencias	217



Introducción

“[...] Y entonces a medida que eso se va caminando nace la necesidad de organizarse. ¡Organicémonos!, ¡organicémonos!”


Gonzalo de la Torre.¹

En la historia política de los afrodescendientes en Colombia la Ley 70 de 1993 suele referirse como uno de los hitos más importantes del siglo XX, ya que allí el Estado colombiano reconoce que las comunidades negras constituyen un grupo étnico con una serie de derechos derivados de dicha ley. Una de las reformas agrarias más sorprendentes en el mundo, la titulación colectiva de más de cinco millones de hectáreas solo en la región del Pacífico colombiano, es uno de sus logros más contundentes.

Sin embargo la Ley 70 de 1993 no es un acontecimiento derivado de un súbito acto del Estado, sino que es resultado de los más disimiles procesos y luchas que se desprenden de la Constitución de 1991. Entre estos procesos y luchas tienen un destacado papel las movilizaciones de los campesinos que se gestaron en los años ochenta en el Medio y Bajo Atrato chocono, donde surgen organizaciones que argumentan sus luchas por vez primera desde el marco de sus derechos como grupos étnicos al reconocimiento de sus territorios colectivos, con base en las tradicionales formas de relacionarse con los recursos naturales y su diferencia cultural como comunidades negras.

Estas organizaciones son en gran parte posibles por el compromiso de unos equipos misioneros que, para comienzos de los ochenta, interpretan su labor evangelizadora como una opción por la vida y por los pobres a la luz de las transformaciones de las concepciones y prácticas misionales que

¹ Entrevista 3 de febrero de 2008. Quibdó.



se estaban dando en el mundo y en el país desde los años sesenta. Entre los misioneros que apoyaron el surgimiento del trabajo organizativo en el Medio Atrato estaban los claretianos, que habían llegado a principios de siglo al Chocó. Los misioneros del Verbo Divino también confluyeron en esta labor. Sin este decidido apoyo de los misioneros, es muy difícil imaginar que hubiera pasado en términos organizativos para las comunidades negras no solo del Medio y Bajo Atrato, sino de la región del Pacífico en general. Esto no significa, por supuesto, que los misioneros actuaron solos o que no encontraron el apoyo de importantes aliados. Justipreciar la labor de los misioneros en el surgimiento y consolidación de las organizaciones del Medio y Bajo Atrato tampoco significa considerar que los pobladores locales no tuvieron un papel protagónico, sin el cual los esfuerzos misioneros no habrían logrado mayor cosa. Una historia de los procesos organizativos desde la perspectiva de los pobladores locales está aún por ser contada. Aquí solo se encontrarán algunos trazos de las voces y agencias de estos pobladores, desde un archivo constituido desde ciertas lógicas e inscripciones que no son las suyas.

Por eso es importante que el lector tenga presente que este libro ahonda en la historia de los procesos organizativos de los campesinos negros en el Medio y Bajo Atrato, desde los albores de su surgimiento a finales de los años setenta hasta comienzos de los años noventa, prestando particular atención al papel de los equipos misioneros en esta historia. Esto significa que el presente libro no es una historia de la totalidad de la labor de misioneros y religiosos en el Chocó, aunque por supuesto se refiere a una parte relevante de la misma. Así, por ejemplo, aspectos de la historia de la labor misional como el Centro Pastoral Indigenista Claretiano (CPI) solo serán puntualmente referidos en lo que respecta al surgimiento y consolidación de las organizaciones campesinas negras del Medio y Bajo Atrato.

Al abordar de esta manera la historia del nacimiento y consolidación de las organizaciones campesinas negras del Medio y Bajo Atrato, este libro busca contribuir a esclarecer un momento fundamental en lo que



será el proceso de etnización² de las comunidades negras en Colombia. Por tanto, esta historia examina aspectos relevantes del proceso que lleva a comprender cómo se imaginó por vez primera en el país que los campesinos negros del Atrato constituían un grupo étnico, y en cuanto a tal tenían unos derechos territoriales y culturales como los de las poblaciones indígenas.

Este libro entonces puede ser leído como una contribución a una genealogía del giro multiculturalista desde la perspectiva de las comunidades negras en Colombia. Al hacerlo, esperamos contribuir también a entender el papel que tuvieron los equipos misioneros en el nacimiento de uno de los más importantes procesos organizativos de las poblaciones negras en el país.

En el primer capítulo, partimos con el relato de las sustanciales transformaciones que se dieron en la concepción y práctica evangelizadora para que el apoyo a la organización de los campesinos y sus luchas se convirtiera en una de sus prioridades. Dichas transformaciones llevaron a que los misioneros entendieran su labor evangélica en unos términos diferentes de los que se venían dando desde su presencia en el Chocó.

En el segundo capítulo ahondamos en los momentos iniciales de los equipos misioneros. Para el Medio Atrato, describimos cómo fueron aquellos primeros años cuando Gonzalo de la Torre cmf. llega con un pequeño equipo misionero a instalarse en Beté hacia finales de los años setenta. En pocos años esta experiencia, ya en términos de Comunidades Eclesiales de Base, adquiere gran fuerza extendiéndose a otros poblados del Medio Atrato, respondiendo a una diversidad de demandas de las poblaciones locales a través de pequeños proyectos productivos y programas de salud, de hogares infantiles, de alfabetización, entre otros. Y para el Bajo Atrato nos detenemos en las acciones realizadas

² Sobre este proceso de etnización, ver Restrepo (2013).



desde la Parroquia Nuestra Señora del Carmen en Riosucio y en las primeras expresiones del tema organizativo, aquellas que con el tiempo se convertirán en un dinámico proceso de organización campesina en esta región del departamento.

Para el tercer capítulo nos centramos en el surgimiento y consolidación del proceso organizativo. Ante la aparición de la amenaza del otorgamiento de una concesión en el Medio Atrato a una de las grandes empresas madereras, se cataliza la creación de una organización campesina que pudiese representar los intereses de los campesinos del Medio Atrato. Facilitado por los cambios al interior de la jerarquía del Vicariato Apostólico de Quibdó, confluyen en el esfuerzo para promover la organización campesina a nivel regional los misioneros del Verbo Divino que pertenecían a la Diócesis de Santa Fe de Antioquia.

En el Bajo Atrato examinamos las experiencias de las juntas de acción comunal que se habían ido creando desde los años setenta en los distintos puntos de los ríos que desembocan al Atrato, para mejorar las condiciones de vida de sus pobladores: el taponamiento de los ríos que impedía la movilidad, la falta de escuelas y maestros y la dotación de los puestos de salud eran los asuntos más urgentes. La Parroquia de Riosucio, a cargo de los claretianos, fue central en el apoyo a estas formas organizativas que lograron mayor cobertura y visibilidad con las asocomunales, pero sobre todo en la creación de la primera organización campesina que buscaba enfrentar, desde una perspectiva más regional, los problemas estructurales y los efectos y las condiciones de la extracción maderera por parte de grandes y medianas empresas.

En el capítulo 4 nos centramos en mostrar cómo el apoyo a los procesos organizativos por parte de los misioneros en el Medio y Bajo Atrato no estuvo exento de dificultades y críticas. El decidido compromiso a las luchas campesinas aparecía a los ojos de empresarios madereros y miembros de la clase política chocona como abiertamente sospechoso. En la medida en que socavaba la estructura de poder y de explotación mediante la cual se había beneficiado empresarios y políticos, a los




misioneros se les llegó a acusar públicamente de “revolucionarios” y hasta de guerrilleros. Otros, incluso al interior de la iglesia, cuestionaban la legitimidad que los equipos misioneros volcaran sus esfuerzos en labores “sociales”, olvidando lo que consideraban era la “verdadera” actividad evangelizadora.

Finalmente en el capítulo 5 nos referimos al escenario nacional en el que confluyen y se consolidan los procesos organizativos del Medio y Bajo Atrato, con su participación e influencia en la concreción de los derechos como grupo étnico de las comunidades negras en el país a través de la Asamblea Nacional Constituyente, el Artículo Transitorio 55, la Comisión Especial y la Ley 70 de 1993.

Nuestro análisis se detiene con la sanción de la Ley 70, la que consideramos encarna sustancialmente los términos en los que se imaginaron las comunidades negras así mismas como grupo étnico a partir de las características y luchas que se gestaron en la década de los ochenta. Una vez sancionada esta ley, y sobre todo una vez que gran parte de la región del Pacífico colombiano se convierte en un despiadado escenario de la guerra, otras son las historias y los retos que enfrentan los procesos organizativos y el compromiso de los equipos misioneros.

En términos metodológicos esta investigación combinó la recolección y análisis documental con las entrevistas semiestructuradas, así como la aplicación de un formulario de preguntas entre los pobladores del Medio Atrato. La recolección y análisis documental incluyó los boletines publicados por los equipos misioneros y por la ACIA, así como la consulta en la prensa local. Documentos y manuscritos del Vicariato y luego de la Diócesis de Quibdó, así como los informes de los misioneros de principios de siglo, fueron parte de las fuentes primarias trabajadas. También identificamos el cuerpo de bibliografía pertinente sobre los procesos organizativos en el Medio y Bajo Atrato, que comprende publicaciones en forma de libros y artículos, al igual que algunos trabajos de grado y tesis en diferentes programas académicos.



En cuanto a las entrevistas estuvimos en Quibdó, Riosucio y Medellín realizando cerca de veinte entrevistas a miembros de los equipos misioneros y a algunos líderes de las organizaciones del Medio y Bajo Atrato. Las entrevistas estuvieron orientadas hacia la exploración de las experiencias que los entrevistados tuvieron sobre el surgimiento y consolidación de las organizaciones del Medio y Bajo Atrato, en relación con los equipos misioneros hasta cuando fue sancionada la Ley 70. Estas entrevistas fueron complementadas con otras realizadas por alguno de nosotros o por otros investigadores, y que por las temáticas abordadas son de particular relevancia para este estudio. Cuando este es el caso, hemos indicado quién fue el entrevistador.

En el diseño de los formularios que se aplicaron en el Medio Atrato participó activamente Esperanza Pacheco. Dichos formularios incluían una batería de preguntas que no solo está referida al periodo que nos interesa, sino a otros momentos y aspectos más recientes. Aunque el detalle de las respuestas varían (algunas son muy relevantes y aportantes, mientras que otras son escuetas, no se dan o son transcripciones de otros), en general nos fueron de gran utilidad para acercarnos, así fuese tangencialmente, a las disímiles voces de los actuales pobladores del Medio Atrato. Algunos de los que respondieron el formato fueron testigos y protagonistas en el surgimiento y consolidación de los procesos organizativos. Muchos otros son jóvenes que se refieren a una historia que han hecho suya y con la cual parecen sentirse identificados.



1

De civilizar y moralizar a la opción por la vida: transformaciones en la labor misionera







“Muchas veces hemos oído y aun leído, con honda pena, que el Chocó es un país bárbaro y salvaje, sumido en las densas tinieblas de la más grosera ignorancia; país donde los hombres viven sin más leyes ni moral que las fieras que pueblan sus vírgenes selvas”

Prefecto Francisco Gutiérrez (1928, p. 5).

La historia de la presencia de los misioneros y religiosos en el Medio y Bajo Atrato se remonta al temprano periodo colonial, cuando distintas órdenes y congregaciones religiosas hicieron presencia en el actual departamento del Chocó, entre ellas los Dominicos en 1573, los Agustinos recoletos entre 1626 y 1636 y los Franciscanos entre 1648 y 1790 (Agudelo 2005, p.46), estos últimos disputando con las gobernaciones de Popayán y Antioquia los tributos pagados por los indígenas. También llegaron los Capuchinos en 1892 y los Padres Carmelitas en 1918. Un referente importante de la presencia de misiones en el Chocó está en la fundación del poblado de Citará en 1654, más adelante llamado Quibdó. Durante el periodo colonial la permanencia de los equipos misioneros estuvo fuertemente ligada a las campañas de pacificación emprendidas por los invasores en varias ocasiones en distintas regiones del Chocó con la intención de reducir por cualquier medio a las poblaciones locales. En este contexto el componente religioso era fundamental para complementar la puesta en marcha del proyecto administrativo de los colonizadores, la orden Franciscana asumió el reto de la pacificación en 1686.

El 28 de abril de 1908 se erige la Prefectura Apostólica del Chocó, y se confía a la Congregación de Misioneros Claretianos, quienes inician labores en febrero del año siguiente, respondiendo a la concepción de la Santa Sede de la necesidad de hacer presencia misional en esta región carente y urgida de salvación. El primer Prefecto Apostólico Padre Juan Gil (1924), quien había llegado el 14 de febrero 1909 a Quibdó, en su primer Informe Oficial escribía sobre los obstáculos de la labor misional encomendada, indicaba como el primero de ellos la “insalubridad del clima”: “Es ella tan notoria, que los mismos naturales del país la pregonan.



Los forasteros suelen pagar, algunas veces, con la muerte, y casi siempre, con alguna penosa enfermedad la tentativa de domicilio en los pueblos del Chocó” (p. 31). La muerte de dos misioneros y el regreso a Europa de otros cuatro enfermos, eran parte del balance que el Prefecto realizaba. En una descripción detallada del clima, Gil (1924) anotaba:

La humedad, que todo lo invade y penetra; la pesadez mortificante de la atmósfera; los cambios bruscos de temperatura; la carencia absoluta de buena alimentación; -principalmente en los campos y caseríos- la falta de asistencia médica, y las aguas pestilentes que bañan las selvas contiguas a los poblados, son entre otras las causas determinantes del mal nombre, que ha hecho tristemente célebre el clima del Chocó (p. 32).

Pero el listado de obstáculos para su labor misional no se limitaba al clima. También indica las malas vías de comunicación, o mejor, su inexistencia así como el frecuente cambio de las autoridades civiles que hacía difícil la continuidad de cualquier proceso. En quinto lugar, el Prefecto indicaba “[...] la resistencia de los campesinos a formar pequeños centros poblados, donde puedan ser adoctrinados, enseñados y corregidos. Desechadas las familias por esos bosques y ríos de Dios, jamás llegarán a aprender la ciencia del deber cristiano” (p. 33).

Los obstáculos siguen siendo enumerados con claridad por el Prefecto: “Los malos ejemplos, dados a la gente sencilla por sujetos, que representan algo en la jerarquía social”; “El roce pernicioso de muchos forasteros que, so pretexto de ganancias mercantiles, hacen también su granjería de vicios nefandos a costa de muchas almas, a quienes hacen compañeras de su mal vivir”; “Las intencionadas de libertinaje, hechas desde la prensa mayormente forastera, por una juventud poco avenida con las enseñanzas de la Iglesia y con la santa moral del Evangelio”; “El dejo pernicioso de ciertos libros, marcadamente impíos y obscenos, que han ido violando la santidad de muchos hogares, con ruina y perdición de las almas”; y, finalmente, “El asilamiento moral en que se ve muchas veces el Sacerdote, para cortar cierta clase de abusos, como borracheras, amancebamientos, desordenes en bailes y velorios, etc.” (p. 33).



En este listado de obstáculos se evidencian algunos aspectos importantes de la concepción y de lo que serían las prácticas de gran parte de los misioneros de aquellos tiempos. Una impronta civilizatoria y moralizante, cuyo paradigma estaba encarnado en los misioneros europeos, configuran gran parte de los imaginarios anunciados como obstáculos. Desde la perspectiva del misionero, era una obviedad que existían un conjunto de verdades universales, unos comportamientos y sujetos morales adecuados. Sus doctrinas religiosas se articulaban desde el lugar de adoctrinar, enseñar y corregir a los campesinos y gente sencilla en aras del rescate de la “ruina y perdición de las almas”. Introducir el orden moral y civilizacional, donde la geografía y las costumbres de los hombres se empecinaban en el salvajismo e ignorancia.

Un aspecto de particular interés para evidenciar transformaciones en la concepción y prácticas de los misioneros, se puede encontrar en la manera en cómo perciben a los “nativos”. Con la relativa pronta muerte del primer Prefecto en 1912, es nombrado como su sucesor Francisco Gutiérrez. En su Informe oficial para los años 1911-1915, Gutiérrez escribía el texto que se ha utilizado de epígrafe de este capítulo. Allí son explícitos sus imaginarios del Chocó: un “país bárbaro y salvaje”, donde la “grosera ignorancia” se impone generando unas “densas tinieblas” y “donde los hombres viven sin más leyes ni moral que las fieras que pueblan sus vírgenes selvas”. El principio de inteligibilidad desde el que este nuevo Prefecto interpretaba las geografías y gentes entregadas en misión era uno que ordenaba el mundo en una clara e incuestionada jerarquía civilizacional y moral. En el Chocó encontraba lugares y personas que eran antípodas civilizacionales y morales de lo que él mismo suponía representar: ciertas geografías y gentes europeas o europeizadas.

Sobre la situación moral y material de las gentes del Medio y Bajo Atrato, no dudaba en lamentar el Prefecto la situación de los poblados. Sobre Buchadó, por ejemplo, anotaba: “El estado moral y aun material de este pueblo es de lo más aflictivo y desconsolador: sin iglesia, sin casa cural, ni escuela en un poblado de treinta casas” (Gutiérrez, 1928, p. 78). Aunque con iglesia y casa cural nueva, a sus ojos la situación de Beté



tampoco era muy halagüeña: “La moralidad de este pueblo, lo mismo que la de casi todos los pueblos anteriormente mencionados, deja algo que desear” (p. 77). La Parroquia de Riosucio, por su parte, es referida en los siguientes términos:

Por el número de habitantes debe figurar esta población en segundo lugar entre las del Atrato. Consta de unas cien casas, tiene un buen aserradero, escuelas, iglesia de madera; no tiene casa cural. La enorme distancia que la separa de Quibdó, la priva de la asistencia que exige su importancia, y a eso sin duda obedece su postergación moral y religiosa (p. 79).

En estas descripciones, subyace un deseo civilizatorio que buscaba producir adecuados sujetos morales según imaginarios y ansiedades que animaban a misioneros y religiosos llegados a estas agrestes selvas del Chocó.

En su llana exposición de las “causas que influyen en el atraso lamentable de este Territorio” (p.6), Gutiérrez (1928) escribía:

El negro apenas trabaja sus fincas recibe lo que el suelo con generosidad le ofrece para su alimentación. Él es insensible al bienestar y a las honestas satisfacciones de que está rodeada la vida social moderna; de ahí que sus aspiraciones sean muy limitadas, y su actividad se encierra en el estrecho círculo de las necesidades más apremiantes de la vida. Nada, por consiguiente, más natural que su ociosidad e inacción, y que la escasez y la miseria sean su patrimonio. Y si acontece que obtenga con su esfuerzo personal algunos intereses, el lujo y vana ostentación algunas veces, las diversiones y abuso en las bebidas, otras, y siempre el desconocimiento de toda ley de economía, son la causa que los disipen y malbaraten miserablemente (p. 6).

Estos imaginarios sobre una proverbial indolencia e ignorancia del “negro” causada por la “generosidad del suelo” y por su “insensibilidad” al “bienestar” y “honestas satisfacciones” que ofrece la “vida social moderna”, no son exclusivos del Prefecto ni del comienzo de siglo. En los escritos



de la Comisión Corográfica a mediados del siglo XIX o en las narrativas de los expertos y tecnócratas de gran parte principios del siglo XX, también se hallan profusamente estos imaginarios y arrogancias de una elite europeizada que abiertamente inferiorizaba a los descendientes de los esclavizados africanos que habitaban estos lugares (Restrepo, 2007). Lo interesante para el propósito del presente estudio radica en cómo se articulan y le dan sentido a la labor del misionero. En este sentido no es de extrañarse que el misionero conciba ciertas prácticas como el baile, como un asunto claramente preocupante del cual no podría dejar de tomar cartas sobre el asunto:

Otro escollo contra el que se estrella la civilizadora acción del Misionero es el baile. Cualquiera puede sospechar qué de males pueden temerse de esta clase de diversiones peligrosísimas en sí, y por el tiempo que suelen efectuarse que es de noche, por su larga duración, que es de muchas horas, y por el estado de perfecta embriaguez en que caen muchos. El fruto de las predicaciones y de los consejos, y las promesas hechas al Misionero, todo viene a naufragar en ese mar de alborotadas pasiones que despiertan y encienden el delirio y frenesí que siente el negro por esta diversión (Gutiérrez, 1928, p. 62).

La cruzada civilizacional y moral del misionero lo enfrentaba, entonces, a estas “diversiones” que “encienden el delirio y el frenesí” del “negro”.³ La regulación de costumbres perniciosas como esta, que se encontraban profundamente ancladas en los sujetos sobre los cuales debía operar acción civilizatoria y moralizante del misionero, devienen en parte de la agenda. Así, el padre Virginio Belarra, en su contribución a la publicación *Relación de algunas excursiones apostólicas en la Misión del Chocó*, mostraba cómo esta regulación pasaba por erigir al misionero en

³ Sobre este punto, Peter Wade (2002) ha mostrado cómo estos imaginarios sobre el baile y la música de los “negros” constituían una topografía moral y un pensamiento racializado propia de la formación de nación de las elites de siglo XIX y comienzos del XX.



autoridad de aprobación o no de los bailes y, de pasada, de un ingenioso método de cobro en dinero de sanciones que iban destinadas a la casa cural. Hablando de Neguá, escribía:

Si me piden un baile (pues nunca suelen bailar sin mi permiso), si me parece bien se lo concedo, y otras veces se lo niego. Muchas veces, cuando están bailando, voy de incógnito, cuando menos piensan; y ¡aquí fue Troya!, las mujeres se escapan como sabandijas a esconderse. Siempre que voy, ya se supone que les pongo una cuota para la casa cural, y que si no me la pagan ya no bailan más” (Belarra, 1924, p. 47).

Para los años sesenta, gran parte de estas concepciones sobre el Chocó y sus gentes se mantenían entre algunos de los misioneros.⁴ Por lo menos así lo indican publicaciones como *Confesiones de un misionero del Chocó*, que reproduce el diario de Efraín Gaitán durante sus tres primeros años en Bellavista. En este libro de Gaitán se evidencia un estilo de trabajo misional muy diferente al que adelantarán años después otro grupo de misioneros en el área. En una nota de 1967 donde comunicaba su decisión de “marchar al Chocó”, Gaitán (1995) escribía:

El Señor me ha concedido [...] incorporarme al escuadrón de misioneros claretianos que, en lucha tenaz contra el salvajismo de los humanos y el primitivismo de la naturaleza, han logrado rescatar, en las inhóspitas y selváticas regiones del Chocó, innumerables almas para el cielo, y valiosos ciudadanos para la patria (p. 18).

Estas imágenes de “salvajismo” de las gentes y de “primitivismo” de la naturaleza son reproducidas en muchos pasajes del diario del misionero.

⁴ Para los años sesenta, el Chocó ya había dejado de ser Prefectura. El 14 de noviembre de 1952 el papa Pío XII con la Bula “Cum uso quotidiano” crea los Vicariatos de Quibdó e Istmina-Tadó, dividiendo por mitades el territorio. El Vicariato de Istmina-Tadó es confiado a los Misioneros Javerianos de Yarumal, mientras que los claretianos permanecen en Quibdó, bajo la guía del vicario Pedro Grau, quien estuvo hasta 1983.



Así, por ejemplo, con base en sus lecturas de algunos “libros de geografía, historia y revistas varias” escribe que en el Chocó:

[...] subsisten aun errando en medio de sus bosques, o languideciendo en la ignorancia (raza negra) y agostándose en el culto de prácticas paganas (raza indígena), grupos de hermanos nuestros hasta los cuales van llegando (¡siglo XX!) las primeras nociones de la verdad y la cultura (Gaitán, 1995, p. 27).

Las razones que el Chocó viva como en la “época cavernaria”, las atribuye Gaitán (1995) al abandono del gobierno nacional y a las clases dirigentes e intelectuales chocoanos que no han asumido ningún tipo de compromiso sostenido con el progreso colectivo dado que han prevalecido sus intereses individuales. Pero también “el pueblo raso”, el “nativo”, “[...] que vegeta a en las orillas de los ríos [...] son culpables del atraso” (Gaitán 1995, p.309). Y continúa el sacerdote su descripción:

La mayoría son conformistas y tienen poco ánimo de progresar [...] Simplemente existen y tratan de subsistir. Se contentan, para el diario sustento, con unos plátanos, con unos ñames, con un pedazo de pescado, aunque, es cierto disfrutan de ingresos sumamente bajos (p. 309).

Confluyen, además, otros factores para explicar la actitud del “nativo”:

Ciertas creencias, tradiciones y costumbres llegan al lindero de la superstición. El baile, el aguardiente y el ejercicio de su poderosa facultad genésica en forma poco responsable y que en mejor dosis dejaría más tiempo para pensar en obras de progreso, son costumbres que pertenecen a su ancestro (Gaitán, 1995, p. 309).

Con este tipo de diagnóstico, no es sorprendente que el sacerdote argumente:

Como el problema fundamental está en la falta de educación, este es el punto de partida: la enseñanza propiamente dicha y la formación de



una mentalidad de progreso, de una ideología para el cambio social; es prácticamente indispensable un lavado de cerebro a base de nuevas ideas que superen el conformismo ancestral y aclaren el paso hacia adelante (Gaitán, 1995, p. 310).

Además de la educación, Gaitán (1995) aconseja la inmigración: “Es importante que el gobierno central favorezca en forma prudente, pero decidida las inmigraciones de nacionales emprendedores y sanos, que formen en los nativos hábitos de trabajo y ambición de una vida civilizada” (p. 313).

No es de extrañar que este tipo de imaginarios sobre el progreso y sobre las gentes y naturaleza del Chocó haya orientado una labor en el misionero que buscaba “[...] elevar el nivel moral y cultural de las gentes del municipio de Bojaya-Bellavista” (p. 255). Esta “elevación” se traducía, entre otras acciones, en la publicación de un periódico mensual (*Presente*), la creación de una emisora (Ecos del Atrato), la fundación de un colegio (César Conto), la implementación de un centro de salud, la apertura de una farmacia y un almacén, la creación de una fábrica de velas (El Cholo), la realización de un parque infantil, un plan de construcción de viviendas y, por supuesto, la edificación del templo de la Iglesia. En sus palabras:

Al darme cuenta de la situación de extrema necesidad me propuse cambiarle la faz a este amodorrado caserío chocoano [Bellavista], tratando de elevar el nivel moral y cultural de sus gentes. Mi primera preocupación fue construir un templo de modestas proporciones. Luego ante los escasos de drogas y de telas establecí una farmacia popular con el objeto de vender casi todo a precio de costo. En vista de que casi todos los pueblos carecen de alambrado eléctrico y consumen gran cantidad de velas importadas de Cartagena, Medellín y Cali, tuve la idea de fundar una fábrica de velas en el propio caserío. He tenido un extraordinario resultado; ya que las velas ‘El Cholo’ se venden a un precio inferior a las traídas de afuera. Un periódico mensual llamado ‘Presente’ se edita en mimeógrafo; tiene por objeto informar, orientar y animar a la ciudadanía de esa vasta zona de quince mil habitantes. Desde mi llegada a Bellavista tuve una gran



preocupación por fundar un colegio de segunda enseñanza y hoy el ‘César Conto’ es una realidad aunque incipiente (Gaitán, 1995, p. 311).

A su manera el padre Efraín Gaitán, sin embargo, es expresión de los cambios de mentalidad de la Iglesia que se empiezan a articular hacia los años sesenta, lo que lo distancia de los misioneros de principios de siglo en algunos aspectos importantes. En el libro comentado, *Confesiones de un misionero*, se reproduce una carta que le llega del Vicariato apostólico de Buenaventura, monseñor Valencia Cano (quien, como se indicará más adelante, fue una de la figuras más destacadas de la teología de la liberación y del Movimiento Golconda), invitándole a una reunión para “aunar pensamientos y propósitos”, y en la cual se indicaba:

Somos revolucionaros pero no anarquistas; somos cristianos, no marxistas; somos socialistas, no comunistas; somos sacerdotes con todos los compromisos que conlleva nuestra vocación de seguidores especiales de Cristo; comprendemos lo que significa nuestro compromiso sacerdotal en un mundo pluralista; somos latinoamericanos conscientes de lo que nuestro continente significa para un mundo en trance de cambios rápidos y profundos (Valencia citado en Gaitán 1995, p. 320).

A la cual responde Gaitán con una carta a la reunión de “[...] un buen número de heroicos sacerdotes, que están sacrificando su tranquilidad y hasta sus vidas por la liberación de los oprimidos” (p. 321), en los siguientes términos: “Estoy totalmente identificado con los planteamientos y objetivos de ese movimiento sacerdotal les ofrezco mi invariable respaldo y autorizo utilizar mi nombre en todo documento golcondiano firmado por su señoría y demás sacerdotes comprometidos [con] cambios sociales rápidos y profundos” (p. 321).

No todos los misioneros y religiosos se identificaban con estas posiciones progresistas de la iglesia. Así por ejemplo, personajes tan centrales como el vicario Pedro Grau, entendía su labor de una manera más conservadora y orientada hacia la influencia y presencia de los sacerdotes en una extensa y dispersa geografía:



[...] pueblos, caseríos y veredas a los que solo, de vez en cuando, llega el sacerdote; en donde pocas veces se celebra la Eucaristía, se predica el evangelio, se administran sacramentos [...] en donde las gentes nacen, viven y mueren sin tener a mano los consuelos, las luces y el calor que comunica al hombre la religión de Cristo (Vicariato Apostólico de Quibdó, 1979, p. 9).

De allí que el vicario se enfocaba en emprender acciones destinadas a aumentar las prácticas vocacionales en el departamento del Chocó y ampliar la cobertura y presencia de los sacerdotes. Esta preocupación estaba anudada a una mirada que ponía el énfasis en la expansión universal de la Iglesia católica sin darle mayor relevancia a las singularidades regionales que más adelante darán cuerpo a la labor religiosa (Gaviria, 1981).

Al contrastar las concepciones y prácticas de estos primeros misioneros con lo que se describirá en este libro en relación con el apoyo al proceso organizativo de los campesinos del Medio y Bajo Atrato, salta a la vista que en términos históricos la labor de los misioneros y religiosos no ha sido homogénea. Se puede establecer una distinción sustancial entre las concepciones y prácticas agenciadas por la labor misionera hasta los años sesenta, de aquellas inspiradas en las transformaciones asociadas al Concilio Vaticano II y las Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín y Puebla.

A grandes rasgos se puede argumentar que, hasta finales de la década del setenta, la labor de misioneros y religiosos dominante en el Medio y Bajo Atrato se afincaba en una noción de evangelización como intervención civilizatoria y moralizadora de poblaciones necesitadas. Para utilizar un mojón institucional, el giro en las concepciones y prácticas misionales en el Medio y Bajo Atrato se consolida con la salida del vicario Pedro Grau en 1983, quien había estado al frente del Vicariato de Quibdó desde 1952. Ahora bien, para comprender este giro en las prácticas de los misioneros y religiosos en el Medio y Bajo Atrato, se requiere entender las transformaciones que se venían consolidando desde los años sesenta en la Iglesia en el mundo en general y en América Latina y Colombia en particular.



Giro en la concepción y práctica evangelizadora

En la segunda mitad del siglo XX diferentes acontecimientos en el mundo, en América Latina y en el país evidenciaron el posicionamiento de una corriente de corte liberacionista al interior de la iglesia, la cual jugará un importante papel en la emergencia y consolidación de los procesos organizativos de poblaciones indígenas y de comunidades negras en el Medio y Bajo Atrato.

Uno de los acontecimientos de mayor envergadura fue el Concilio Vaticano II. Entre las múltiples transformaciones derivadas de este Concilio se encuentra el cambio en las estrategias de evangelización del trabajo misionero en general y con respecto a las poblaciones indígenas en particular (Flórez, 2014). Este Concilio ecuménico, convocado en 1959 por el papa Juan XXIII y realizado entre 1962 y 1965, es uno de los hechos más importantes del siglo XX para la Iglesia católica. Uno de los elementos que hizo central a esta asamblea de obispos fue el esbozo de los principios de la actividad misional teniendo como punto de partida la difusión de la palabra de Dios y la dilatación de la Iglesia. Se anotó, como principio doctrinal, que las diferencias en la actividad misional debían proceder no de la naturaleza misma de la misión sino del contexto de los pueblos en que esta se ejercía, de modo que el conocimiento de las condiciones sociales, económicas y culturales de los pueblos constituía un paso vital en la conformación de la comunidad cristiana. El carácter contextual del ejercicio misional tendrá efectos concretos en el actuar de la Iglesia en el Medio y Bajo Atrato, con lo que se conocerá más adelante como “iglesia inculturada”.

Considerar la diferencia cultural dentro de la agenda misional buscó que “se acomodarán la vida cristiana a la índole y al carácter de cualquier cultura y [que fueran] asumidas en la unidad católica las tradiciones particulares, con las cualidades propias de cada raza, ilustradas con la luz del Evangelio” (Santa Sede. Decreto *Ad gentes*, Concilio Vaticano II). Esta apertura, que se hace visible principalmente en el decreto *Ad gentes* del Concilio, dio un destello de luz a una lectura renovada de las prácticas



tradicionales de las poblaciones negras, antes fuertemente sancionadas por la Iglesia. De hecho, dentro de las características que debían poseer los misioneros estaba, según este Concilio, la capacidad de adaptarse a las costumbres ajenas, a su lengua y a las cambiantes condiciones de los pueblos, lo que implicó ya una invitación a los misioneros para que apreciaran estas particularidades, sin el temor de poner en duda la universalidad de la Iglesia a la que pertenecían.

De hecho, al hacer referencia a los sacramentos en el Concilio se reconoce que pueden existir “otras laudables costumbres y ceremonias en la celebración del Sacramento del Matrimonio” y que de ser necesario el sacerdote puede “elaborar un rito propio adaptado a las costumbres y diversos lugares y pueblos” (Santa Sede. Cap. III. Constitución Sacrosanctum Concilium. Concilio Vaticano II). La formación doctrinal y apostólica de los misioneros desbordó, bajo esta perspectiva, el aprendizaje teórico y pastoral considerando que esta debía:

Completarse en la región a la que serán enviados, de suerte que los misioneros conozcan ampliamente la historia, las estructuras sociales y las costumbres de los pueblos, estén bien enterados del orden moral, de los preceptos religiosos y de su mentalidad acerca de Dios, del mundo y del hombre, conforme a sus sagradas tradiciones. Aprendan las lenguas hasta el punto de poder usarlas con soltura y elegancia, y encontrar en ello una más fácil penetración en las mentes y en los corazones de los hombres. Han de ser iniciados, como es debido, en las necesidades pastorales características de cada pueblo (Decreto Ad gentes. Concilio Vaticano II).

En la identificación de esas necesidades pastorales se encuentra enmarcado el acompañamiento al proceso organizativo del Medio y Bajo Atrato, ya que es a partir del compartir con el pueblo chocono, en un primer momento en las Comunidades Eclesiales de Base, donde los misioneros reconocen las inquietudes y necesidades locales de estas poblaciones y el papel que podrían jugar desde su experiencia y vocación. Así lo destaca una de las laicas que participaron de estos encuentros:



El Concilio Vaticano tuvo mucho que ver, porque el Concilio abrió las puertas y presentó lo que realmente tiene que ser la Iglesia, desde el evangelio. Es empezar a hacer una lectura contextualizada de la biblia, principalmente del evangelio, preguntarse ¿qué fue lo que Jesús quiso?⁵

Dicha labor se articuló a una concepción que entendía el camino de la Iglesia como aquel que había recorrido Cristo, es decir, el camino de la pobreza. De allí deriva un explícito compromiso con los pobres y los afligidos, entendiendo y sufriendo con ellos en las angustias de la muerte (Santa Sede. Concilio Vaticano II). La educación de los niños y los adolescentes por medio de la creación de escuelas “como medio excelente para formar y atender a la juventud cristiana, [...] como servicio de gran valor a los hombres, sobre todo de las naciones en vías de desarrollo, para elevar la dignidad humana y para preparar unas condiciones de vida más favorables” (Santa Sede. Decreto Ad gentes. Concilio Vaticano II), fue una de las apuestas ligadas a la labor misional. Así, el mejoramiento de las condiciones materiales de vida de las personas se vinculó a la idea de la consecución de una dignidad fraterna y cristiana.

Por otra parte, el reconocimiento de otras religiones como el resultado de la inquietud humana por responder a los enigmas de su condición, posicionándose respetuosamente ante estas, es otro de los elementos que supone una ruptura con la mirada más radical que juzgaba y descalificaba esas otras aproximaciones a lo divino. De ahí que la posibilidad de ejecutar un diálogo fraterno con los no-cristianos se entendió como parte de las exigencias de la labor sacerdotal, lo cual fundó nuevos modos de relación con los pueblos que tenían formas de entender y vivenciar la espiritualidad que distaban del cristianismo ortodoxo, como es el caso de los grupos indígenas y negros.

Asimismo, en el Concilio Vaticano II se destaca el lugar fundamental que han de ocupar los laicos en el trabajo de la Iglesia, pues considerando

⁵ Entrevista a Martha Inés Asprilla Pino. 9 de julio de 2014. Quibdó.



la mirada contextual que se quería imprimir a la labor misional, son ellos quienes conocen a su pueblo y a sus tradiciones, así como los problemas que los aquejan. Esto se expresa con claridad en el proceso de organización de las poblaciones negras del Chocó ya que los ejercicios de acompañamiento a las comunidades en los proyectos productivos y en las reflexiones acerca de la organización fueron apoyados en buena medida por un grupo de seglares comprometidos que viajando de comunidad en comunidad se constituyeron como referentes para la unión y la organización.

La concreción de las reflexiones del Concilio se dio, en el caso de América Latina, en la II Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) realizada en Medellín en 1968, en la cual participaron obispos de diferentes países de la región. Este encuentro tuvo un gran impacto en la iglesia en general al concebir la evangelización desde una “opción por los pobres”. Para 1971 el CELAM, por medio de su Comisión de Misiones, se pronuncia en Iquitos sobre la necesidad de replantear el trabajo pastoral con los grupos étnicos (Valencia, Armando s.f, p. 2). En Medellín, aunque no se hace referencia a las poblaciones negras, se manifiesta la preocupación por parte de la Iglesia por las condiciones de vida de las poblaciones campesinas e indígenas, para quienes consideran necesaria una reforma estructural, que pase necesariamente por una repartición justa de la tierra. Es allí donde se hace explícita la necesidad de fundar la relación de los religiosos y los valores propios de las diversas culturas, entendidas aquí como las indígenas, en el respeto y el diálogo permanente.

Los sectores populares tienen un lugar muy especial en la concepción transformadora que se plantea en Medellín, pues ellos han de tener una participación activa y dinámica en este proceso. De ahí que el compromiso con la defensa de los derechos de estos sectores, ayudar a generar una conciencia crítica, así como en los demás pobres y oprimidos, hace parte de la actividad misional, laica y sacerdotal. Ya para este momento se comienza a hablar de formar comunidades eclesiales, especialmente en las zonas rurales y espacios urbanos marginados, teniendo como punto de partida la lectura de la Palabra de Dios.



El reconocimiento de las condiciones históricas, sociales y la transformación que leía la Iglesia en el hombre latinoamericano desembocó en un llamado a la acción, a la realización de obras concretas en favor de los marginados del mundo. En los documentos de la Conferencia (1968) se evidencia una lectura política que asocia las relaciones de poder, las condiciones de opresión y la necesidad que la Iglesia se haga partícipe de la transformación desde lugares que desbordan la acción evangelizadora. Asumir la responsabilidad de participar en la creación de un orden social justo fue entendida como parte de una labor cristiana. Así, esta Conferencia Episcopal es la oportunidad para la Iglesia latinoamericana de enunciarse desde su contexto y enviar un mensaje de apoyo en sus luchas a aquellos hombres que tienen “hambre y sed de justicia”. Este apoyo se concreta en el compromiso que se expresa, por ejemplo, a las organizaciones sindicales y de base. La organización de los pueblos fue concebida como un esfuerzo que hacen estos por conseguir justicia y paz, de modo que alentar y favorecer estos esfuerzos desde la Iglesia fue una de las líneas pastorales definidas en esta Conferencia Episcopal.

Al cumplir el décimo aniversario de la Conferencia de Medellín, se celebra la III Conferencia Episcopal Latinoamericana, gestionada por el CELAM en 1979 y realizada en Puebla. Para la perspectiva que nos permite entender las transformaciones de los misioneros en el Medio y Bajo Atrato, este fue otro de los momentos importantes para la Iglesia en términos de orientaciones pastorales y doctrinales. Allí se reunieron obispos de diferentes países del continente para reflexionar acerca del sentido de su misión religiosa y su estrecho vínculo con las exigencias de los pueblos, definiendo como tema central “El presente y el futuro de la evangelización en América Latina”. En el documento producto de este encuentro se destaca que la acción por la justicia y la dignidad humana hace parte de la misión evangelizadora de la Iglesia y del compromiso evangélico que supone posicionarse del lado de los más necesitados. Tal posición se expresa en la preocupación por algunos temas concretos como es el caso de la propiedad de la tierra y su vínculo con las crecientes masas de desposeídos, situación que obliga a la Iglesia a pronunciarse en favor de una repartición justa y equitativa de los bienes al interior de las



naciones y en el ámbito internacional, así como definir que “es condición indispensable para que un sistema económico sea justo, que propicie el desarrollo y la difusión de la instrucción pública y de la cultura” (Puebla, 1979, p. 11).

La violación a los derechos humanos, la desigualdad social, la explotación del ser humano y la ausencia de participación social de ciertos actores lleva a la Iglesia en América Latina a enunciar como su deber el “ayudar a que nazca la liberación” e invitar a religiosos y laicos a “aceptar y asumir la causa de los pobres como si estuviesen aceptando su propia causa, la causa misma de Cristo”, siempre haciendo explícita su distancia con sistemas ideológicos y partidos políticos. Distancia que en repetidas ocasiones tuvieron que enfatizar los religiosos del Chocó debido a interpretaciones confusas acerca de su actividad. Para este encuentro se incluye a los hombres y mujeres negras en relación con su situación social: “rostros de indígenas y con frecuencia de afroamericanos, que, viviendo marginados y en situaciones inhumanas, pueden ser considerados los más pobres entre los pobres”. La preferencia por los pobres del continente con sus diferentes rostros, y entre ellos particularmente por los “tantas veces olvidados” -expresión usada para referirse a los afroamericanos- se define, explícitamente, como una opción pastoral guiada por un criterio evangélico a partir de Puebla. De ahí la relevancia que tiene este referente para los religiosos que se unieron e impulsaron en el departamento del Chocó la organización comunitaria.

De igual importancia resulta la mención al apoyo a la organización de los pueblos, entendiendo esta como un escenario de formación fértil para despertar la conciencia del hombre y como instrumento para hacerse protagonista de su futuro. Se propone como parte de las acciones concretas la defensa “de su derecho fundamental a ‘crear libremente organizaciones para defender y promover sus intereses y para contribuir responsablemente al bien común” (Puebla 1979, p. 154). Entretanto, en esta III Conferencia episcopal se destaca la experiencia de las Comunidades Eclesiales de Base, enfatizando en la amplitud que han tomado en conformidad con lo que se pedía en Medellín y se afirma que “se han convertido en focos



de Evangelización y en motores de liberación y desarrollo” (Puebla 1979, p. 39). Los frutos de esta apuesta por la comunicación entre la iglesia y el pueblo dejaron ver además el compromiso y la vitalidad del acompañamiento del laicado en estas experiencias, como lo podremos ver más adelante en el escenario del Medio y Bajo Atrato con el grupo de Seglares claretianas.

La influencia de estos encuentros en la práctica de los misioneros y religiosos en el Medio y Bajo Atrato se revela en múltiples escenarios a partir de la década del ochenta. Uno de ellos es la celebración de los 75 años de la presencia claretiana en el Chocó donde el sacerdote claretiano Antonio Mena enunciaba como líneas de pastoral:

- Impulsar el estudio e investigación de la historia y tradición del pueblo afroamericano, entre los evangelizadores.
- Lograr una recuperación crítica de tradiciones y valores (folklore) para la vida actual del afroamericano.
- Formación en la cultura negra para agentes de pastoral.
- Elaborar textos y materiales de catequesis que enseñe la historia y situación actual del pueblo afroamericano (Vicariato Apostólico de Quibdó 1984, p. 1).

En 1980, un año después de realizada esta conferencia Episcopal, se reúnen por primera vez las delegaciones del Vicariato de Apostólico de Esmeraldas (Ecuador), la Arquidiócesis de Panamá y, por parte de Colombia, el Vicariato Apostólico de Tumaco, la Prefectura Apostólica de Guapi, el Vicariato Apostólico de Quibdó, el Vicariato Apostólico de Istmina, la Arquidiócesis de Popayán, la Misión de San Pedro Claver en Cartagena y el Vicariato Apostólico de Buenaventura, que en esta ocasión fue la sede y el responsable de la organización del evento “Encuentro de pastoral negra” realizado entre el 19 y el 21 de marzo. Este primer encuentro se propuso como un escenario de “reunión e intercambio de experiencias entorno a la Evangelización y los problemas que suscita al respecto la cultura en referencia” (Recopilación Encuentro de Pastoral Negra 1980, p. 1).



En este encuentro se hace referencia a la población negra de una manera muy cercana a la de Puebla pues se exalta que “el negro de nuestra América es uno de los tantos rostros que adquiere en esta parte del mundo la situación de extrema pobreza generalizada” (Recopilación Encuentro de Pastoral Negra 1980, p. 7) y se proponen reflexiones sobre una acción evangelizadora coherente con esta realidad. Para este momento las reflexiones de la especificidad de la labor pastoral eran justificadas, en tanto la situación de “gentes de color” era expresión de la opresión y la marginación histórica a la que habían sido sometidos, producida también al interior de la Iglesia. Es de destacar la referencia que hacen los religiosos al trabajo de Nina S de Friedemann, mostrando el aporte que hace desde la antropología “reclamando por la escasa atención que en la ciencia antropológica se ha prestado al examen de la contribución de los negros al transcurso del país” (p. 9), posicionando su trabajo en relación con el de visibilización emprendida por investigadora.

Para la región del Pacífico colombiano, estas transformaciones se encarnaban en la figura de monseñor Gerardo Valencia Cano, obispo de Buenaventura desde mayo de 1953 después de ser por un corto plazo prefecto de Mitú (Vaupés). Además de haber participado en el Concilio Vaticano II, Valencia Cano fue uno de los actores centrales de la II Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín. También fue un referente importante de la teología de la liberación, al ser uno de los impulsores y fundador destacado del grupo Golconda. Desde el 24 de mayo de 1953, hasta su muerte el 21 de enero de 1972, estuvo a cargo del Vicariato Apostólico de Buenaventura, donde se destacó por su compromiso de servicio a la opción cristiana por los pobres. Igualmente, se desempeñó como presidente del Departamento de misiones de CELAM (1967-1970).

En julio de 1968, meses antes a la Conferencia de Medellín (1968) monseñor Gerardo Valencia Cano convocó a una reunión en una finca llamada Golconda, en Viotá (Cundinamarca). Allí, un grupo de sacerdotes que compartían una serie de preocupaciones que giraban en torno a una sensibilidad social se reunieron para analizar documentos como la



Encíclica *Populorum Progressio* emitida por el Papa Pablo VI (Echeverry 2005, p. 64). En esta reunión, a la que asisten 47 sacerdotes, nace el grupo Golconda, que cinco meses después del encuentro mencionado formalizará un documento que consta de cuatro partes: referencia a las conclusiones de Medellín, análisis de la realidad colombiana, reflexión a la luz del Evangelio y orientaciones para la acción. Esto con la intención de dar a conocer la plataforma ideológica del grupo (Tarazona & Díaz, 2012).

Esta plataforma religiosa y política se apoyó ampliamente en la Teología de la Liberación, destacando para su proyecto elementos como el conocimiento de la realidad nacional, el compromiso con la acción revolucionaria, la reprobación del capitalismo neocolonial, el rechazo al divisionismo propiciado por los partidos tradicionales, la necesidad de propiciar la terminación del maridaje entre la Iglesia y el Estado, la crítica a los efectos humanos del progreso y el respaldo a las luchas populares (Echeverry, 2005, p. 65).

Después de dos años de la aparición del grupo Golconda en el escenario nacional, se reúne en 1970 el grupo por última vez con una participación de 21 sacerdotes y 2 obispos, entre ellos Valencia Cano. Las presiones ejercidas desde el interior de la iglesia, las tensiones que suscitaba el grupo en el panorama político del país, la inexperiencia en la organización y las presiones mediáticas llevaron a la desintegración del grupo en 1972, año en el que además fallece en un sospechoso accidente su fundador, el padre Valencia Cano. Este personaje es inspirador e influyente para quienes participarán de los procesos posteriores a su muerte en el Pacífico colombiano, ya que a lo largo de su vida el “obispo rojo”, como fue llamado por su marcada posición en pro de una revolución con bases cristianas, defendió la idea del *aggiornamento*⁶ de la Iglesia católica, como lo decía el Concilio Vaticano II; idea que continuará en la base del giro en la concepción y práctica evangelizadora. Valencia Cano “se identificó con

⁶ Este término es usado en el Concilio Vaticano II para referirse a la renovación, diálogo y apertura a la que debía asistir la Iglesia.



sus morenos del puerto y de la costa, hasta sentirse acoplejado, sino acoplejado, de verse todavía, al cabo de los años, con tez blanca en medio de sus gentes de ébano” (Recopilación Encuentro Pastoral Negra, 1980, p. 10). De ahí que

[...] la figura emblemática del obispo de Buenaventura, monseñor Gerardo Valencia Cano, ejerció su influencia de Pastor, para impulsar el trabajo misionero con los grupos étnicos, en su labor pastoral siempre buscó articular la cultura de las gentes negras de Pacífico colombiano y sus necesidades sociales básicas, apoyó y organizó eventos sobre la situación del hombre negro del Pacífico y difundió las manifestaciones culturales folklóricas negras, fue vocero activo de las necesidades fundamentales de las comunidades negras del Pacífico ante instancias gubernamentales en el ámbito nacional (Valencia, 2011, p. 15).

El impacto que generó el padre Valencia Cano en la pastoral del Chocó puede evidenciarse en hechos como el primer taller realizado entre los evangelizadores de Quibdó en 1988, denominado “Encuentro monseñor Valencia Cano, en memoria del obispo que concretó su opción por los pobres entre el pueblo negro de Buenaventura, en el Pacífico colombiano” (Carta Mensual, 1989, p. 1).

Otra importante expresión de estas transformaciones, que tendrá particular relevancia para articular las concepciones y prácticas misioneras con los procesos organizativos en el Pacífico colombiano, se encuentra en la configuración de la Pastoral Afroamericana. Desde 1976 se inicia la organización de lo que sería la Pastoral Afroamericana, que se reunió por primera vez en marzo de 1980 en Buenaventura, y en julio del mismo año en Cartagena para conmemorar el bicentenario de la muerte de San Pedro Claver. En Buenaventura se recalca la necesidad de dar respuesta al llamado hecho en Puebla a prestar atención prioritariamente a las “gentes de color” y como parte de la acción evangelizadora el conocimiento de la cultura, “en nuestro caso de la Negritud, aquel asimilar los valores más típicos de nuestro pueblo y sus justas aspiraciones” (Recopilación encuentro Pastoral Negra, 1980, p. 6)



Para 1983 se realiza en Esmeraldas, Ecuador, el Segundo Encuentro de Pastoral Afroamericana. En las memorias del Encuentro de Esmeraldas se evidencia un discurso muy parecido al que ya orientaba por aquellos años la labor de los misioneros en lugares como el Vicariato de Quibdó. Entre los compromisos indicados de la Pastoral Afroamericana se encontraban los siguientes:

Ayudar al pueblo para que pueda leer su propia situación, entender sus causas e iluminarlas a la luz de la Palabra de Dios y de su experiencia cultural, social y religiosa. Es el camino concreto, juntamente con la praxis y pequeños compromisos, para ir construyendo la propia identidad y re-crear la cultura [...] Acompañar el creciente movimiento popular promoviendo la propia organización del pueblo a través de sus organizaciones, de su capacidad de lucha y de construcción de un nuevo modo de vida [...] Fomentar la conciencia política en la toma de conciencia de su importancia en la actual estructuración social. Promover la formación política con sentido crítico. La conciencia política se va creando a partir de la práctica de la organización y participación popular (Savoia 1983, p. 87).

En Esmeraldas se identifica la situación económica, política, cultural y religiosa en la que se encuentra el pueblo negro, con el fin de hacer una lectura crítica de esta y sus principales causas. En este Encuentro se establecen unas líneas de acción para las comunidades eclesiales de base, las cuales a su vez son consideradas como una de las ocho prioridades para adelantar la pastoral afroamericana. Dentro de estas líneas de acción estaban:

Reflexionar con el pueblo todo lo referente a la vida a partir de la realidad concreta, destruyendo los prejuicios. Elaborar folletos que muestren la realidad y ayuden la creación crítica sobre cada uno de estos aspectos. Afrontar la realidad en el compromiso por la liberación. Iluminar la realidad existente con lecturas bíblicas. Comprometerse de una manera explícita y con acciones concretas a favor del cambio social (Savoia, 1983, p. 90).



La mirada crítica, la formación de líderes, catequistas y evangelizadores y el conocimiento y comprensión de la historia fueron puntos que a la luz del proyecto de Iglesia que allí se proponía se supusieron como fundamentales en el camino de liberación que se debía trazar. En todo caso, desde las reflexiones del pueblo afro “La propia visión de su vida cultural y religiosa, el propio folclor, que expresa la vida, el ser, no es simple danza para agradar, allí se vuelca la persona, el alma, con todo su contenido, su mundo en organizaciones comunitarias, de cooperación” (Recopilación II Encuentro Pastoral Afro, 1983, p. 74).

Es evidente entonces que las transformaciones en la labor misional en el Medio y Bajo Atrato se enmarcan dentro de cambios en ciertos sectores de la Iglesia que redibujan las agendas y prioridades en su relación con el “pueblo”. Igualmente, hay que anotar la relevancia que adquiere la especificidad de lo “afroamericano” para establecer un tipo particular de labor pastoral, en la cual categorías como cultura e identidad son centrales. No obstante la manera en que son concebidas y la forma como operan, distan significativamente del modo en que empezarán a ser entendidas unos años más tarde con la etnización de “comunidades negras”, proceso que se da en el Medio y Bajo Atrato en el contexto del surgimiento de la ACIA y de la OCABA. En un aparte que vale la pena citar en extenso, se evidencia cómo se entienden la cultura y la identidad de los afroamericanos desde la pastoral de ese momento:

La identidad del afroamericano. Entendemos por la identidad de un pueblo, la idiosincrasia particular de un grupo humano, que a partir de un tronco común, elabora las nuevas situaciones y los aportes de otras culturas, en un proceso histórico que le confiere valores y antivalores sociales, económicos, culturales, religiosos, en el contexto de un medio natural y político específico.

La identidad del hombre negro americano está dada por una raíz africana reelaborada al contacto con los valores y antivalores de las culturas indígenas e hispana en un proceso de varios siglos que la particulariza dentro del contexto de las etnias presentes en América.



Históricamente se constata la presencia del hombre africano en América, arrancado de su lugar de origen por una estructura económica, social y política que lo redujo a situación de esclavitud. Aferrado a lo poco que conservó de su propia cultura, incorporó a su existencia lo más significativo que encontró en la cultura hispana y en las indígenas con las que convivió.

Sería difícil y prolijo determinar el grado y la fuente de los aportes recibidos y conjugados. Pero nos parece necesario resaltar como valores fundamentales de la cultura reelaborada por el hombre africano: una concepción alegre y rítmica de la existencia, manifestada en la apertura, la espontaneidad, el amor indeclinable a la libertad, la afectividad y la solidaridad, que le ha dado una enorme fuerza vital que lo hace luchador, deportista y trabajador con gran espíritu de superación.

Los antivalores de nuestro pueblo se sitúan en un confuso medio de causas históricas y represivas que ha engendrado un espíritu de lucha que en ocasiones se manifiesta en actitudes difíciles de comprender por la ambivalencia expresa de todos los juicios culturales. Sin embargo, anotamos como dificultades en el momento actual: -la desintegración de las comunidades; -la pérdida de las tradiciones propias; -el desconocimiento de la propia historia que trae la pérdida de la identidad; -la constante emigración (Savoia 1983, p. 82).

El énfasis está puesto en la historia compartida por el “hombre negro americano” que reelabora “su propia cultura” en el marco del contacto con las “culturas indígenas e hispánica”. Además de la equivalencia entre identidad, grupo humano y cultura, se argumenta que existen unos rasgos (“valores” y “antivalores”) que definen la singularidad a “nuestro pueblo” o a la “cultura elaborada por el hombre africano”.

Para comienzos de los ochenta, en el Chocó se encuentra esta noción de identidad, traducida como “identidad de los hombres del campo” (Vicariato Apostólico de Quibdó, 1984), es decir, asociada al escenario en el que se desarrolla su vida, pero no a las prácticas concretas de uso y relación con ese lugar. Pese a que para ese momento las prácticas tradicionales de producción o la tendencia a la comunalidad no tenían



la centralidad que tomará posteriormente, con la idea de la cultura e identidad de grupo étnico es posible anotar que para el encuentro de Esmeraldas ya se hacían explícitas ciertas particularidades asociadas al folclor y la historia negra, las cuales son destacadas al hacer referencia a los “elementos positivos” de la realidad afroamericana:

Capacidad de supervivencia y resistencia [...] b) cultural: ha mantenido una tradición, tiene una cosmovisión simbólica a partir de lo religioso [...] d) económica-política-social: tienen una economía de cooperación y reciprocidad que no ha podido ser dominada por el sistema capitalista, porque el pueblo negro reacciona no solo como unidad económica, sino como unidad cultural (Recopilación II Encuentro Pastoral Afro, 1983, p. 73).

Adicionalmente, dentro de los compromisos y las líneas de acción de la Pastoral Afroamericana, se consideró “Estudiar la posibilidad de interesar a los parlamentarios de los países donde hay afroamericanos para que, a través de los mismos representantes de color, promulguen leyes de reivindicación de las costumbres afroamericanas” (Memorias Esmeraldas). Este interés por acercar el compromiso religioso a la inclusión política de los grupos afrodescendientes puede ser subrayado como un antecedente de lo que años más tarde impulsará las luchas ante el Estado de la gente negra del Chocó.

Las condiciones de posibilidad de la emergencia de los procesos organizativos de las poblaciones rurales del Medio y Bajo Atrato se encuentran estrechamente ligadas a las transformaciones en las concepciones y prácticas de la labor misionera. Con todos estos cambios en el plano mundial, en América Latina y en el país, no es de extrañar que los misioneros y religiosos con presencia en el Medio y Bajo Atrato sean interpelados por un discurso y una prácticas que se desmarcaban de los esfuerzos civilizatorios y moralizantes de sus predecesores.

Como bien lo anotaba Gonzalo de la Torre (2013) en un escrito en el que hace una mirada retrospectiva a la labor de los equipos misioneros en el Medio Atrato: “Después del Concilio Vaticano II, de la aparición de la



Teología de la Liberación y de los Sínodos latinoamericanos de Medellín y Puebla, había nuevos vientos en la iglesia y se respiraba un aire de entusiasmo y de compromiso evangélico con los pobres y oprimidos que permitía pensar en cosas antes imposibles” (p. 134). Así, son otros tiempos los que articulan unas condiciones para que se desplegara lo que hasta entonces era una inusitada labor de pastoral en el Medio y Bajo Atrato.

Gonzalo de la Torre tuvo un papel central en la paulatina incorporación de estos cambios en el Chocó. Primero por las iniciativas impulsadas durante su cargo como provincial hacia comienzos de los setenta, y luego por su labor durante muchos años directamente con los campesinos negros del Medio Atrato. El lugar que ocupó en ese proceso el padre Gonzalo, y que sigue ocupando hasta el día de hoy, es explicado de la siguiente manera por quienes han trabajado a su lado:

[...] él no era una persona desde fuera, así como yo estoy acá en mi oficina y yo desde acá [digo] vayan, hagan. Uno siempre lo sintió a él ahí, el pueblo lo sintió allí. Y desde allí iba mirando con uno cómo esa realidad podía ser transformada. Él era como esa luz que uno prende en la oscuridad para alumbrarse.⁷

Dado que para los años del Concilio Vaticano II se encontraba estudiando en Roma, para Gonzalo de la Torre las improntas de esas transformaciones epocales se inscriben en su experiencia personal, convirtiéndose en poderosas convicciones que orientarán parte importante de sus acciones. Gonzalo de la Torre es nombrado provincial para la Provincia del Occidente Colombiano de la Comunidad Claretiana entre diciembre de 1970 y octubre de 1976. Desde su cargo como provincial difunde entre los misioneros del Chocó las enseñanzas del Concilio Vaticano II y de la CELAM de Medellín y de Puebla, en aras de transformar sus prácticas y concepciones que, a la luz de estas enseñanzas, se encontraban abiertamente “desfasadas de la realidad”:

⁷ Entrevista a Elizabeth Avendaño Serna (Maruja). Quibdó, 9 de julio 9 de 2014.



A finales del 70 me nombran provincial, y en ese tiempo para los claretianos la misión del Chocó era muy importante. Ahora lo sigue siendo, pero en ese tiempo era cuantitativamente muy importante porque nosotros teníamos unos 35 misioneros en ese tiempo aquí en el Chocó. Teníamos parroquias, teníamos fuerza en ese sentido. Entonces me encuentro con unos misioneros desfasados de la realidad, muy de la vieja escuela, del Concilio absolutamente nada y en conciencia yo dije, los misioneros deben salir a actualizarse para que revitalizaran la misión [...] ⁸

Ahora bien, esto no fue tarea fácil. La idea de poder contar con los misioneros para su actualización se encontró con la férrea oposición del obispo que se encontraba en ese entonces al frente del Vicariato Apostólico de Quibdó. El obispo tenía una concepción más convencional con respecto a las transformaciones que se estaban sucediendo en la Iglesia:

Él decía que no le podía sacar un misionero y yo que sí, que tenían que salir. Tuve que recurrir a Roma, y dio la orden de que sí, que salieran, que en el caso último que el obispo se opusiera que recurriera directamente donde ellos y arreglaban el asunto en la Santa Sede. ⁹

Esta reunión fue clave para empezar a cambiar la mentalidad de los misioneros en el Chocó. Como lo anota Agustín Monrroy cuando recuerda el nombramiento de Gonzalo de la Torre como provincial:

“[...] lo primero que hace es cambiar el Chocó, ¿y cómo es?, cambiando la mentalidad de los padres con una cosa muy simple... [Propone] ‘vamos a hacer una reunión de todos, nos vamos a encerrar dos meses y el que quiera seguir en el Chocó sigue’. Porque antes era el castigo venir al

^{8.} Entrevista a Gonzalo de la Torre. Quibdó, 12 de julio de 2014. A partir de aquí, cuando nos referamos a entrevista citada de Gonzalo de la Torre, estamos indicando esta entrevista y no la del 2008.

^{9.} Entrevista citada a Gonzalo de la Torre.



Chocó, el que quiera seguir bien y lo que hay que hacer es esto. Entonces claro, eso es una revolución.¹⁰

Buscar superar tal “desfase con la realidad” de los misioneros en el Chocó también encontraba inspiración en la admiración por el trabajo adelantado por monseñor Valencia Cano:

Cuando a mí me nombraron provincial, lo primero que yo hice, en el año 70 fue echarle un viaje a Buenaventura a entrevistarme con él. Yo le dije “Monseñor, yo vengo donde usted, me acaban de nombrar provincial y yo sé el trabajo que usted está haciendo, deme unos consejitos, ábrame como camino”. Estupendo, dormí ahí. Me dijo “venga acompañeme a hacer una vueltica”. Ahí me fui dando cuenta [...] de lo cercano que estaba con el pueblo. Y él nos decía mucho, cercanía a sus problemas, a su dolor.¹¹


Además de buscar “actualizar” las concepciones de la labor evangélica de los misioneros claretianos que estaban en el Chocó, Gonzalo de la Torre también entra a transformar algunas de sus prácticas, entre ellas una serie de negocios con los cuales ciertos misioneros buscaban sostenerse económicamente en los lugares a los que habían sido destinados:

Como el misionero no tenía de qué vivir, nadie le daba nada y vos sabés que en esos pueblitos no hay de qué porque allá la gente uno cómo le va a pedir limosna o cómo le va a pedir el costo de una misa. Entonces los misioneros habían ido montando almacencitos, que a la población le convenía mucho que hubiera una tiendita, que el misionero les fiaba, algunas tiendas quebraban [...] El recurso era: “¡provincial ayúdeme!” Entonces me tocó desmontar venta de gasolina, venta de drogas, en otra había venta de ropa, así, entonces hacer eso.¹²

^{10.} Entrevista a Agustín Monroy. Rector de la Fucla. Quibdó, 7 de julio de 2014.

^{11.} Entrevista citada a Gonzalo de la Torre.

^{12.} Entrevista citada a Gonzalo de la Torre.



Para apoyar financieramente proyectos y programas derivados de la labor de los misioneros, Gonzalo de la Torre establece La Procura Claretiana de Misiones.¹³ El desempeño de Gonzalo de la Torre como provincial impactó la manera cómo se venía adelantando la labor misional en el Chocó por parte de los claretianos. Por tanto, “[...] el obispo quedó como con mala memoria mía, que porque le había revolucionado a los misioneros”.¹⁴

Para finales de los años setenta, Gonzalo de la Torre lidera estas transformaciones en la labor misionera desde su llegada a Beté, Medio Atrato, en compañía de un grupo de seglares. Esta experiencia posibilitó la creación de los Comités Eclesiales de Base (CEBs) en diferentes comunidades del Medio Atrato, así como la perfilación de una labor de evangelización que se desplegaba en programas de salud, alfabetización, pequeños proyectos productivos, hogares infantiles y, sobre todo, en el decidido apoyo al proceso organizativo de los campesinos.

En 1982 nace el Centro de Pastoral Afroamericana (CEPA’A). La creación del CEPA’A, con sede en el barrio La Esmeralda de Quibdó, tuvo como referente inmediato la fundación en 1979, por parte de otro grupo de sacerdotes claretianos y seglares,¹⁵ del Centro Pastoral Indigenista (CPI). Dicho Centro tuvo como fruto la formación de un grupo de jóvenes

^{13.} Desde entonces, La Procura Claretiana de Misiones ha desempeñado un papel central en el Chocó en relación al apoyo financiero de los procesos organizativos y otra serie de proyectos adelantados por los misioneros y religiosos.

^{14.} Entrevista citada a Gonzalo de la Torre.

^{15.} Sobre el CPI amerita realizarse una investigación detallada ya que es uno de los capítulos más relevantes de la labor misional claretiana en el Chocó que todavía no ha sido justipreciado por la Diócesis y la Provincia. En lo que refiere al surgimiento y consolidación de las organizaciones campesinas negras del Medio y Bajo Atrato, Gonzalo de la Torre anotaba: “[...] los [misioneros] del Medio Atrato siempre encontramos apoyo y orientación en los compañeros del CPI. y logramos realizar unidos algunas acciones importantes, yo diría que trascendentales, sobre todo frente a la organización de la ACIA y COCOMACIA, en el punto concreto del rescate de la territorialidad, idea originariamente indigenista”.



indígenas que logran conformar la Organización Embera Waunana del Chocó (Orewa). “Justy” Sánchez recuerda la construcción de la primera casa del CPI y señala como se funda con el apoyo de Gonzalo de la Torre, respondiendo a problemáticas que en algunos casos estaban ligadas a las relaciones entre negros e indígenas:

La armamos [la casa] en el Puerto Arenero, allá construimos un rancho grande para que ellos llegaran, porque había una problema serio y era que aquí celebraban la fiesta del indio, la fiesta del judío, que eran los indios. Entonces los traían el día de fiesta, de pascua y los emborrachaban, los hacían subir a una vara de premio, para que sacaran un premio allá y cuando ellos estaban llegando allá con una vara les chuzaban los genitales y entonces ellos de una vez se caían. Esa era la fiesta del indio, les cogían a las mujeres y cuando se ponían ellos a pelear entonces les hacían rueda y esa es la fiesta. Entonces Gonzalo acabó con eso, con esa fiesta.¹⁶

También inspirado en los avances del primer Encuentro de Pastoral Afroamericana realizado en Buenaventura en 1982, el CEPA'A empieza por dictar unos cursos en Quibdó:

[...] a los que asistían líderes campesinos que tenían que multiplicar los contenidos en sus comunidades. En 1983, es el equipo del CEPA'A quien se desplaza a las comunidades para dictar cursillos a toda la comunidad sobre cómo formar una nueva Comunidad Cristiana Campesina, después denominadas CEBs (Seglares Claretianas, 2006, p. 19).

Vale la pena detenerse brevemente en la experiencia de las Comunidades Eclesiales de Base. Aunque posteriormente ahondaremos en lo que fueron las CEBs, por ahora señalaremos que allí se encuentra uno de los referentes más importantes para lo que será el proceso organizativo. Estas CEBs eran ejercicios colectivos de reunión que tenían como punto central la lectura de la Biblia, con la particularidad que analizaba críticamente los vínculos

¹⁶ Entrevista a Justa Victoria Sánchez. Quibdó, 10 de julio de 2014.



que tenían los contenidos de la lectura con la realidad de la vida cotidiana de las comunidades. Consistía entonces en permitir que “la palabra iluminara la realidad, mientras la realidad enriquecía la palabra, era un diálogo entre la palabra y la vida”.¹⁷ Estos ejercicios fortalecieron lazos de amistad y solidaridad entre los misioneros, los laicos y las comunidades. Para Martha Inés Asprilla Pino, una seglar claretiana que ha trabajado desde los inicios de estas experiencias, las CEBs fueron la oportunidad para “ver que Dios era negro”.¹⁸

Antes de comenzar los procesos propiamente organizativos, en la región del Urabá chocoano se estaba llevando a cabo una experiencia de trabajo comunitario impulsada por el padre Alcides Fernández, un sacerdote claretiano que por sus conocimientos en pilotaje aéreo fue conocido como el “Padre aviador”. Allí, en medio de la selva, el sacerdote se propuso fundar un pueblo en el que sus habitantes tuvieran satisfechas todas las necesidades básicas. En palabras de “Justy” Sánchez, una acompañante de esta experiencia y posteriormente del proceso organizativo en el Medio Atrato, este particular objetivo surgió de:

Ver que habían muchas familias en la selva, que los niños se quedaban sin educación y la gente llamó al padre Alcides para que les ayudara a construir una escuelita, y ahí el mismo dijo no, aquí podemos es construir un pueblo con 36 familias que habían [...] se hizo una abierto de la selva, se empezó a construir una casa primero gigante donde cabíamos todos juntos, mientras se hacía la casa de cada uno.¹⁹

La fundación del hoy municipio de Balboa no se enmarcó en la apuesta campesina o comunitaria, sin embargo es un referente de trabajo cooperativo en la búsqueda de unas mejores condiciones de vida apoyada por algunos misioneros en cabeza del padre Alcides Fernández.

^{17.} Entrevista a José Oscar Córdoba. Quibdó 8 de julio de 2014.

^{18.} Entrevistas a Martha Inés Asprilla. Quibdó 9 de julio de 2014.

^{19.} Entrevista a Justa Victoria Sánchez. Quibdó, 10 de julio de 2014.



Por su parte, para el lado del Medio Atrato perteneciente al departamento de Antioquia, desde los años setenta venían haciendo presencia misioneros de la congregación de origen alemán del Verbo Divino.²⁰ Aunque este equipo misionero dependía de la Diócesis de Santa Fe de Antioquia, confluía con los misioneros claretianos en una práctica pastoral que suponía una estrecha relación con los pobladores locales residiendo permanentemente en la zona y trabajando conjuntamente por su bienestar.

Para 1984 ambos equipos misioneros reúnen esfuerzos en torno al impulso de la creación de una organización campesina en el Medio Atrato. Todo esto en el marco propiciado por el nombramiento de Jorge Iván Castaño Rubio como vicario apostólico del Vicariato de Quibdó en 1983, lo que en la práctica significó una ruptura con las resistencias de la visión más convencional que encarnaba su antecesor. Así lo recuerda una de las figuras más destacadas del equipo del Verbo Divino: “Estábamos totalmente desvinculados de la diócesis de Quibdó, donde hasta el 83 estaba monseñor Pedro Grau que era casi a escondidas tenían que hacer su trabajo”.²¹

El nuevo vicario Apostólico estaba en sintonía con las transformaciones de la concepción y práctica evangelizadora que encarnaban las iniciativas que se venían adelantando por los misioneros y religiosos en el Medio Atrato. Cuando Jorge Iván Castaño se hace cargo del Vicariato de Quibdó, era evidente que algunos misioneros y religiosos claretianos cuestionaban muchas de las prácticas pastorales que se habían adelantado durante décadas con las poblaciones indígenas y campesinas en el Chocó. No obstante, con su llegada no solo potenció la labor que se venía adelantando por el equipo claretiano en el Medio Atrato, sino que también se permitió que el equipo del Verbo Divino se articulara orgánicamente a los esfuerzos

^{20.} Según lo indica Napoleón García (2013: 291), la congregación del Verbo Divino entró al Atrato en 1972.

^{21.} Entrevista a Uli Kollowitz. Quibdó 9 de julio de 2014.



de creación de la organización campesina, así como a lo referido para esta zona en el Plan Pastoral del Vicariato de Quibdó.

El Plan Pastoral, diseñado para el periodo 1984-1993, fue el resultado de una asamblea convocada por el nuevo vicario en 1983. En esta asamblea se hizo un balance de la labor evangelizadora y de la situación del Vicariato, con lo que se establece un Plan Pastoral donde la opción por la vida resalta como columna vertebral. A partir de esta opción por la vida se establecen una serie de opciones más concretas que orientarían el trabajo pastoral: “Optamos por los pobres y oprimidos, por una evangelización liberadora, por las comunidades eclesiales de base, por las organizaciones de base, por la defensa de los recursos naturales” (Carta Mensual N°4, 1987, p. 5). Esta apuesta por las organizaciones de base, como parte de las opciones pastorales, orientará el decidido apoyo por parte de los misioneros a la formación y consolidación de una organización como la ACIA en el Medio Atrato o la OCABA en el Bajo Atrato (Uribe 1989, p. 26).

Estas transformaciones en la concepción y las prácticas de la evangelización se condensan en un símbolo que se hace frecuente en los documentos de los misioneros claretianos (ver figura 1). Así en la portada del primer número del Boletín Apostólico de Quibdó, *Santa María*, aparece este símbolo en el cual se aprecian algunos elementos del entorno natural como el sol o el agua, al igual que objetos como la cruz o el canaleta y la figura de una mujer negra cargando a un niño. También se encuentran las leyendas “Me envió a evangelizar a los pobres” (que asociada a la cruz puede interpretarse que es Jesucristo quien ha enviado) y “Vicariato Apostólico de Quibdó”.

En 1984 se conmemoraron los 75 años de presencia de los Claretianos en el Chocó. En el marco de esta celebración se llevaron a cabo una serie de foros abiertos orientados a “mirar hacia adelante” en la labor de la Iglesia en el departamento. Oportunidad para afirmar los compromisos asumidos por la Iglesia a la luz de las realidades regionales, dejando ver las transformaciones en la concepción de su labor, ahora más encaminada al




Figura 1. Escudo de la Diócesis de Quibdó. Fuente: Portada del *Boletín Santa María* (Nº 1, 1984).

acompañamiento contextualizado de indígenas y campesinos chocoanos en sus procesos de organización. En relación con los segundos anotan:

La situación de los campesinos chocoanos, expuesta con gran realismo, a través de un expresivo audiovisual, nos hizo comprender la progresiva pérdida de identidad de los hombres del campo y el desarraigo destructor que padecen. Es urgente, devolver al campesino su identidad por medio de las organizaciones campesinas comunitarias (Vicariato Apostólico de Quibdó, 1984, p. 2).

Para 1987 la opción por la vida y el acompañamiento a las organizaciones allí enmarcada ya se ha consolidado como horizonte central del ejercicio misional, como se hace visible en el Plan Pastoral 1987-1988, en el cual el trabajo en torno a temas como la salud y la medicina popular, la alfabetización, el desarrollo de actividades económicas alternativas, la organización, los recursos naturales, entre otros, son el centro del cronograma de actividades. Allí se propone una serie de acciones entre las cuales se destacan las llamadas “acción social popular” en la que se contemplan actividades de animación, asesoría y promoción de las organizaciones (Vicariato Apostólico de Quibdó, 1987).



Precisamente en 1987 el papa Juan Pablo II emite la carta encíclica *Sollicitudo rei sociales* con ocasión de la conmemoración del vigésimo aniversario de la encíclica *Populorum Progressio*. Esta comunicación es de algún modo un espaldarazo en medio del proceso que estaba adelantando el Vicariato Apostólico de Quibdó junto a las organizaciones. La significación que cobró este documento para la Iglesia chocoana se revela en el boletín del Vicariato Apostólico de Quibdó de julio de 1988, dedicado a explicar los puntos más importantes de la encíclica. Se enfatiza en la preocupación de la Iglesia por los problemas sociales en general y por la pobreza pensada como el producto de relaciones desiguales expresadas, por ejemplo, en la distribución de la tierra; en el compromiso por la liberación del hombre entendiendo la noción de “desarrollo” como el crecimiento social, espiritual y cultural y no únicamente la acumulación de riqueza; en la preocupación por la manipulación de la interdependencia entre los países del “tercer mundo” y los países “desarrollados”, y en las “discriminaciones, especialmente la racial” (Carta Mensual N° 13, 1988, p. 5).

También se proponen reflexiones sobre el concepto mismo de “desarrollo” y sus implicaciones, mostrando la necesidad de perseguir acciones concretas como reformas en las instituciones, en el sistema monetario y financiero internacional y en las organizaciones internacionales. Es destacable el hecho que aunque la idea de una titulación comunitaria se da en el marco del proceso organizativo propiamente dicho, que es posterior a estas transformaciones primeras de la Iglesia, el giro pastoral supuso una reflexión recurrente sobre la propiedad y la distribución de la tierra. Esta preocupación expresada por la iglesia en general encontrará concreción en el Medio y Bajo Atrato, por medio del apoyo de los equipos misioneros a la búsqueda de una repartición justa y una titulación territorial acorde a los modelos productivos del pueblo chocoano.

Para mediados de los años ochenta se había decantado plenamente el compromiso del Vicariato de Quibdó con el proceso organizativo de los campesinos en el Medio Atrato que, como vimos, era interpretado a la luz de las transformaciones de la Iglesia asociadas al Concilio Vaticano



II, la Teología de la Liberación y de los Sínodos latinoamericanos de Medellín y Puebla. Esto era reconocido, incluso, en uno de los boletines informativos de la organización campesina cuando se refería al lugar de la Iglesia en el “proyecto campesino”:

- [...] Los evangelizadores del Medio Atrato, con su obispo a la cabeza, han decidido estar al lado de los campesinos, acompañándolos en su lucha, respaldándolos en sus proyectos y poniendo su propio granito de arena en la organización socio-económica del campesinado.
- Esta opción por la defensa y por la racional administración de los recursos naturales tiene su apoyo en los documentos oficiales que orientan a toda la Iglesia de América Latina y que tienen la aprobación de todos los obispos latinoamericanos y del mismo Papa: “Los bienes y riquezas del mundo, por su origen y naturaleza, según la voluntad del Creador, son para servir efectivamente a la utilidad y provecho de todos y de cada uno de los hombres y de los pueblos (Documento de Puebla, n. 492).
- La Iglesia del Vicariato de Quibdó, si quiere ser fiel al Evangelio y al Dios que anunció Jesús, no tiene más remedio que anunciar al Dios de la Vida y unirse a todas las luchas, a todas las esperanzas, a todas las personas que opten por la Vida y, en este sentido, iluminar la conciencia campesina, cultivar su sentido crítico y acompañarla en todos sus proyectos que tengan relación con la vida (ACIA, 1987, p. 6).

Cabe resaltar que en un informe preparado por el Vicariato para ser enviado a Roma, se enfatizaban como logros de su trabajo pastoral de “opción por los recursos naturales” los siguientes:

- Algunas localidades han tomado conciencia de la necesidad de defender sus recursos naturales.
- Se ha alertado al pueblo sobre la explotación irracional de los recursos naturales y se les ha presentado alternativas de explotación racional.
- En el Medio Atrato, se han logrado acuerdos en orden a obtener la titulación comunitaria de la tierra como garantía de futuro para estas comunidades (Vicariato Apostólico de Quibdó, 1989, p. 108).



Como era de esperarse, no dejaron de referirse a la Asociación Campesina Integral del Atrato como parte de sus logros en la “opción por las organizaciones de base”: “La ACIA (Asociación Campesina Integral del Atrato) está desarrollando a nivel interno una unión de las comunidades campesinas que dé respuesta a sus necesidades” (Apostólico de Quibdó, 1989, p. 108). Los misioneros argumentaban la pertinencia de su labor de apoyo a la organización de los pobladores del Medio Atrato en el marco del seguimiento del

Camino trazado desde el Concilio Vaticano II y retomado periódicamente por la jerarquía, como lo atestiguan los documentos de Medellín y de Puebla. La cuestión social ha sido asumida como una dimensión importante del trabajo de redención, que pasa por la vía de la justicia para todos (Por la vida, Junio-julio 1988, p. 17).

Este camino significaba para el Vicariato Apostólico de Quibdó una opción por la vida que se expresaba en la defensa de los recursos naturales y la organización del pueblo: “En esta ruta de evangelización, la Iglesia apoya, asesora y acompaña a las organizaciones populares, como la Orewa de los indígenas y la ACIA de los campesinos” (Por la vida, Junio-julio 1988, p. 17).

No obstante, como veremos con más detalle en el capítulo 4, el compromiso con la organización popular no fue acogido homogéneamente, pues como lo relata el vicario Jorge Iván Castaño, parte de las dificultades provocadas por el enfoque pastoral con el que se planteó el Plan Pastoral de 1983 estuvo en que

En los mismos evangelizadores nace la inquietud de infidelidad al carisma de la compasión y ayuda a los pobres. Abandonar las costumbres y las estructuras de ayudas creadas, haría dar un vuelco a nuestra forma de ver. Este cuestionamiento incomoda, tensiona” (Carta Mensual N° 11, 1987, p. 13).



De allí podemos destacar que para los equipos evangelizadores el giro en la orientación del trabajo pastoral implicó un profundo cuestionamiento al interior de la Iglesia, asociado a la concepción que tenían de la noción de *ayudar* al pueblo, pues la idea se mantiene como uno de los objetivos principales de la Iglesia católica a la vez que se resignifica en la acción misma, en un proceso que interpeló tanto a las comunidades como a los religiosos.

1.28

1.23

1.20

1.18

1.15

1.13

1.10

1.05

1.01



2

Equipos misioneros







“En la comunidad visitaron los misioneros Uly-Ursula en el año 1982. Resaltaban mucho que lo primero que una comunidad debe hacer es organizarse”.

Heriberto Lemos, Puerto Conto, Medio Atrato.

Para los años ochenta, las dinámicas de los equipos misioneros fueron bien distintas en el Medio y Bajo Atrato. La virtual ausencia de organizaciones locales en el Medio Atrato, contrasta con la presencia de las juntas de acción comunal en el Bajo Atrato. La influencia de la Unión Patriótica y una temprana pero puntual presencia de grupos guerrilleros, así como la brutal influencia de una extracción maderera a gran escala por parte de empresas extranjeras y nacionales en el Bajo Atrato, eran realidades muy ajenas al Medio Atrato. Como veremos, todos estos factores marcan fuertes diferencias en las condiciones en las cuales operaron los equipos misioneros en las dos regiones.

Medio Atrato

A comienzos de 1979, al poblado de Beté llega Gonzalo de la Torre con las seglares Idalides Córdoba y Arminda Mena, como resultado de la invitación del provincial de la época para que le apoyaran con la misión en el Chocó:

En 1979 llegué al Chocó. La venida mía fue porque el superior provincial de entonces que era Jorge Iván Castaño que más tarde va a ser obispo me ofreció, me dijo “querés irte a dar una manito al Chocó”. Y yo le dije, “¡ya mismo!”.²²

²². Entrevista citada a Gonzalo de la Torre.



No obstante, la confrontación que casi diez años atrás había tenido Gonzalo de la Torre cuando ejercía como provincial con el obispo Pedro Grau, fue una traba que en últimas terminó siendo favorable pues determinó que fuera Beté el lugar de su regreso al Chocó:

Cuando ya estaba para venirme me dice el provincial: hay problema porque el obispo no lo recibe, el obispo Grau no lo recibe porque tiene mal recuerdo del provincianato. Yo le dije al provincial, “mira, decile que en el Medio Atrato hay un pueblito llamado Beté que tiene una capillita y tiene una casita cural, que me deje ir a mí allá, yo abro camino desde allá”. Entonces el obispo le dijo que si yo iba fuera de Quibdó me aceptaba.²³

Gonzalo de la Torre recuerda que cuando monseñor Pedro Grau finalmente da el visto bueno para que viaje al Medio Atrato, “Ahí ya me di cuenta que no era solamente Beté, el obispo me señaló unos cinco pueblitos más, pero me dijo de ahí no se mueve”.²⁴

Ahora bien, Gonzalo no emprendió esta “aventura” solo. Le propuso a las seglares claretianas, que ya cuando fue provincial había apoyado y que ya para esa época habían tomado cierta fuerza, que lo acompañaran: “[...] les dije, necesito a dos que me quieran acompañar en esta aventura, nos vamos solos al Medio Atrato a ver qué pasa, y se matricularon dos, Idalides y Arminda. Y nos fuimos con ellas dos”.²⁵ Así el 2 de febrero, en plena fiesta de la Candelaria, llegan a Beté y aunque “llegar acompañado de mujeres no era muy bien visto en esa época; el equipo fue bien recibido y respaldado por todo el campesinado”.²⁶ La primera noche que

^{23.} Entrevista citada a Gonzalo de la Torre.

^{24.} Entrevista citada a Gonzalo de la Torre.

^{25.} Entrevista citada a Gonzalo de la Torre.

^{26.} Testimonio Gonzalo de la Torre en el primer Taller de reconstrucción Histórica, Sanceno (citada en Seglares Claretianas, 2006: 9).



pasaron en Beté, no fue nada fácil. Implicó un forcejeo con las ratas que habían reclamado propiedad sobre la pequeña casa cural que había sido construida por el padre Ricardo Castaño años atrás:

Nos acordamos mucho todos de la primera noche que llegamos, nos atacaron las ratas, se nos tiraban encima, nos teníamos que refugiar en los toldillos y con un garrote porque se sintieron que ellas eran las dueñas de eso, como simbólicamente.²⁷

Teniendo como sede a Beté, se comenzó por conocer la situación del caserío y de las poblaciones aledañas que eran responsabilidad del equipo misionero: “Las comunidades asignadas al Equipo Misionero fueron en un principio, Beté, San José de Buey, San Antonio de Buey, San Roque, Bebará y Tagachi” (Seglares Claretianas, 2006, p. 12). Algunas de las primeras acciones apuntaban al acercamiento y a la creación de lazos de confianza: “[...] sobre todo por la noche, íbamos a las casas, compartíamos, hacíamos oración y recuerdo que se adaptaba el lenguaje de la Biblia para que las personas entendieran; incluso se hizo un evangelio adaptado a la realidad” (Seglares Claretianas, 2006, p. 11).

El equipo fue reforzado con la llegada a finales de ese año de tres seglares españoles que venían de adelantar trabajo pastoral en el Bajo Atrato (Riosucio): Víctor Juango, Conchita Pascual y Mercedes Pérez-Aloe, así como con “Martha Inés Asprilla Pino, quien llegaba de un intercambio misionero con un grupo de seglares de Italia” (Seglares Claretianas 2006, p. 9). Este grupo de seglares desempeñó un papel muy importante en la conformación del equipo del Medio Atrato, como lo recuerda “Justy” Sánchez:

Cuando yo estaba trabajado en la parroquia San Judas, ya Jorge Iván me dijo: es mejor que te pases al Medio Atrato con Gonzalo, porque el Medio Atrato hay que reforzarlo. Entonces como no había curas para

²⁷. Entrevista citada a Gonzalo de la Torre.



darle compañero a Gonzalo entonces vinimos un grupo de laicos y empezamos a trabajar.²⁸

Unos años antes del inicio del trabajo de Gonzalo de la Torre y su equipo de seglares en Beté, habían llegado a la franja del Atrato que pertenece al Departamento de Antioquia, particularmente a lugares como Vigía del Fuerte, Buchadó y Murri, algunos misioneros del Verbo Divino. La entrada de los misioneros a este lado del Medio Atrato es narrada por Nevaldo Perea en los siguientes términos:

En el año 1977 llegaron por estas tierras unos paisas que resultaron ser curas. La zona estaba tan lejos que no era fácil que los curas entraran periódicamente. Entre ellos había unos extranjeros de la orden del Verbo Divino. Visitaban las comunidades, celebraban misa y la gente aprovechó para hacer bautizos y bodas (Perea, 2012, p. 43).²⁹

Como parte de la Diócesis de Santa Fe de Antioquia, entre los “paisas³⁰ que resultaron ser curas” estaba un joven pasante alemán, Ulrich Kollwitz, quien relata de su llegada al Chocó:

^{28.} Entrevista citada a Justa Victoria Sánchez.

^{29.} Este Equipo Misionero se reforzó con muchos otros participantes, manteniendo una fuerte presencia en el Medio Atrato durante las décadas del ochenta y noventa. Para profundizar más en su modelo de evangelización, puede consultarse el libro publicado por las Seglares Claretianas, titulado *Economía solidaria. Afro-Atrato. Sistematización de experiencias, 1979-1994*. Este equipo estuvo compuesto por las siguientes personas: Genoveva Córdoba, Milagros Vicente Lasheras, Guadalupe Mosquera, Martha Inés Asprilla, Elizabeth Avendaño, María Idalies Córdoba, Samira Torres, Rosa Lenis Ibargüen, Eneida Asprilla, Arcindo Mosquera, Víctor Isaac Hinestroza, Rodrigo Rodríguez, Himilse Mena y Aurora Babilón Ibañez.

^{30.} Paisa es un término local para referirse a una persona que se percibe como blanca o mestiza y se supone que no es chochoana ni indígena, sino del interior del país.



Yo pedí una experiencia pastoral, yo quería interrumpir la teología para hacer una experiencia, y el único país donde estaban dispuestos a recibir un practicante era aquí en Colombia, en esa época. En el 76 llegué a Colombia, finales del 75. Estuve en el 76 en Bogotá y en el 77 aquí en el Atrato fue mi primera experiencia como estudiante.³¹

Uli, como se lo conoce cariñosamente, regresaría en 1979, luego de su ordenamiento, para quedarse en el Chocó: “[...] Yo me ordené en el 79 y durante 12 años vine a trabajar en el Medio Atrato, en esta zona, primero en la zona del Atrato antioqueño”.³² Otros misioneros extranjeros se sumaron al equipo:

Al año siguiente llegaron dos misioneros polacos, eran los primeros polacos que llegaron en los 80. Uno asumió la tarea de ser ambulante, el otro se metió al río Arquía y yo me metí al río Murri y ahí estuve yo viviendo los cuatro años en el río Murri, pasaban a veces meses que yo no salía ni siquiera al Atrato.³³

Dado que para llegar a los sitios del Medio Atrato que estaban a cargo de los misioneros del Verbo Divino se entraba por Quibdó y, de bajada por el río se pasaba por Beté y otros lugares donde estaba el equipo misionero claretiano, las relaciones de amistad, así como los intercambios sobre las experiencias que se venían adelantando, estuvieron presentes desde el comienzo:

Quibdó era solo una estación de paso, pero yo tenía que venir dos o tres veces al año para alguna vuelta y en este mismo año, en el 79, empezó Gonzalo de la Torre en Beté con el equipo seglar y entonces yo siempre

^{31.} Entrevista a Uli Kollwitz realizada por Mónica Hernández. Quibdó, 9 de septiembre de 2007.

^{32.} Entrevista a Uli Kollowitz. Quibdó 9 de julio de 2014. Cuando nos referamos a entrevista citada a Uli Kollowitz, estamos indicando esta entrevista.

^{33.} Entrevista citada a Uli Kollowitz.



arrimaba allá para saludarlos y empezábamos ya desde ese momento a hacernos amigos.³⁴

Al respecto, Úrsula Holzapel señalaba “[...] como uno viaja hasta allá tenía que pasar por Quibdó [...] entonces nosotros siempre llegábamos de Medellín por carretera a Quibdó, buscábamos un bote o algo para bajar. Entonces cuando pasábamos por aquí teníamos los contactos con los misioneros claretianos”.³⁵ Así, aunque solo hasta mediados de los años ochenta esta relación se traduce en la conformación de un equipo misionero conjunto, desde siempre hubo empatía entre los misioneros y religiosos en el Medio Atrato.

A partir del establecimiento de la residencia de los equipos misioneros en el Medio Atrato, se fue consolidando una relación de cercanía y confianza con sus habitantes. La presencia permanente fue un indicador del cambio en la actitud de los misioneros y religiosos hacia las poblaciones locales. Esto contrastaba con la esporádica o nula presencia que hasta entonces los misioneros habían tenido en esta zona: “De hecho, cuando en 1979 se establece un centro misionero permanente en el Medio Atrato, había comunidades que hacía 10 o 12 años que no habían podido ser visitadas por misionero alguno” (De la Torre 2013, p. 134).

Ahora bien, para el caso del equipo misionero claretiano, “Beté fue una experiencia que sirvió de modelo para el trabajo en las comunidades” (Seglares Claretianas 2006, p. 12). No solo fue modelo porque allí se decantó una metodología de una nueva concepción de la labor del misionero y de relación con la gente, sino porque su trabajo en Beté empezó a ser referencia en el Medio Atrato. Pronto pobladores de otros caseríos empezaron a solicitarle al equipo misionero que adelantaran con ellos también este tipo de proyectos. Así,

³⁴. Entrevista citada a Uli Kollowitz.

³⁵. Entrevista a Úrsula Holzapel realizada por Mónica Hernández. Quibdó, septiembre de 2007.



“[...] luego de Beté los grupos se dividieron entonces se fue gente para Tagachí, un equipo a evangelizar allá; otro equipo para Amé; otro equipo para San Roque y así sucesivamente se fue expandiendo. Esos equipos iban y hacían su parte de socialización de lo que ellos estaban haciendo, que estaban creando las Comunidades Eclesiales de Base y luego tenían su momento de reunirse como punto céntrico en Beté.³⁶

Ambos equipos misionales empezaron a impulsar la lectura colectiva de pasajes de la biblia para reflexionar sobre la realidad y las problemáticas que enfrentaban los pobladores del Medio Atrato. Al comienzo, desde la perspectiva de los verbitas, estos grupos de lectura constituían

[...] intentos de motivar que en los pueblos la gente se reuniera así fuera el domingo para la celebración de la palabra y ahí pues acercarse un poco más al estudio de la Biblia desde un concepto de análisis de la realidad, pero muy limitado a eso.³⁷

La discusión colectiva de los pasajes bíblicos a la luz de las preocupaciones y concepciones de sus participantes suponía otra manera de relacionarse no solo con la Biblia sino con los religiosos que orientaban estos grupos de lectura, además de proponer en la acción una descentralización de los servicios religiosos. No era tanto una relación vertical, esporádica y distante, mediada por la ritualidad de las celebraciones de los sacerdotes de antaño, sino una relación más cotidiana, horizontal y cercana de misioneros y religiosos que estaban residiendo permanentemente con la gente en el Medio Atrato.

De ahí que estos grupos de lectura constituyen los inicios de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) y supongan, como lo señalaba Gonzalo de la Torre, “[...] una nueva forma de vivir el cristianismo de

^{36.} Entrevista a Aníbal Córdoba. Líder histórico ACIA, comunidad de Pune. Quibdó 8 de julio de 2014.

^{37.} Entrevista citada a Uli Kollowitz.



una forma más abierta, más social. Esas comunidades operaban formando grupitos de reflexión bíblica, se leía a la biblia a la luz de los problemas”³⁸
En palabras de Nevaldo Perea (2012):

Estos curas leían la Biblia y ponían a la gente a reflexionar sobre la realidad que vivían las comunidades y se formaban discusiones bastante interesantes. Así que, de alguna manera, la llegada de estos misioneros fue el comienzo para que la gente empezara a organizarse en comunidades eclesiales de base” (p. 43).

Por su parte, Carmen Navia, actual miembro de la ACIA, recuerda:

Ellos los domingos reunían al personal, porque el domingo era el día como para descansar, relajarse, entonces los invitaban a leer la biblia, que leyeran la biblia. [...] Empezaron a ir reuniendo varias comunidades, leyendo la biblia y también explicándoles sobre la situación del Atrato.³⁹

Este efecto de “tomar conciencia” colectiva y reflexivamente de las problemáticas compartidas a partir de estas conversaciones orientadas por pasajes bíblicos, es igualmente señalado en un importante texto escrito con los campesinos sobre la historia del proceso organizativo en el Medio Atrato: “En febrero del año 1982, ya estábamos viviendo un proceso de concientización impulsado por las Comunidades Eclesiales de Base” (De la Torre, 2000, p. 72).

Uno de los líderes históricos de la ACIA, Aníbal Córdoba de la comunidad de Puné, recuerda sobre las CEBs:

Las Comunidades Eclesiales de Base se reunían casi que semanalmente, los sábados y domingos. En esas reuniones se planeaban jornadas de trabajo, incluso se hacían siembras colectivas para recolección de fondos

^{38.} Entrevista citada a Gonzalo de la Torre.

^{39.} Entrevista a Carmen Navia. Miembro de Cocomacia. Quibdó, 7 de julio de 2014.



en las distintas comunidades. En esa reunión se hacía toda la parte bíblica, se leía la palabra de Dios, se compartía en familia y se compartían algunas experiencias de acontecimientos que estaban ocurriendo en el momento, y eso se relacionaba con el pasaje bíblico que se leía en su momento y empezábamos a reflexionar qué hacer para poder mitigar determinadas circunstancias que se daban [...] La participación era generalizada, hombre, mujeres, niños, no había ningún tipo de límite. Pero más que todo las mujeres eran las más entregadas y los hombres mayores que les gustaba el proceso, porque uno sabe que no a todo el mundo está en la misma tónica, pero la mayor parte de las mujeres.⁴⁰

Por su parte Ramón Marín Mena, con 72 años de edad, de la comunidad de Villa del Rosario y actual representante legal del consejo comunitario local, anotaba sobre las comunidades eclesiales de base que: “Esas personas se reunían en las comunidades para instruir a las personas en el proceso, salían a las comunidades y ahí ya se reunían y explicaban lo que les enseñaban en esos talleres”.

Ambos equipos misioneros hicieron énfasis, entonces, en los grupos de lectura de pasajes bíblicos a la luz de las problemáticas vividas por la gente. Uno de los resultados de estos grupos de lectura fue la conformación de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs). La metodología de lectura bíblica desde las CEBs se decanta de tal forma que para el Tercer Encuentro Anual de las Comunidades Eclesiales de Base realizado en Las Mercedes entre el 13 y el 15 de noviembre de 1988, cuya temática central fue precisamente “cómo interpretar la Biblia desde el pueblo”, se planteaba:

Entre todos, descubrimos una manera sencilla de interpretar la Biblia desde nuestra realidad como pobres y oprimidos, respetando el contenido del texto bíblico y sin caer en aplicaciones fáciles o salidas del sentido original del mismo. Se parte de una comprensión clara del pasaje que se lee. El grupo, o la persona, deben ubicarse, definir desde qué lugar

⁴⁰. Entrevista citada a Aníbal Córdoba.



van a leer la Biblia; si la van a leer desde el punto de vista del opresor o del oprimido. A continuación, se debe identificar quién es el opresor y quién es el oprimido. Para identificar al opresor uno se pregunta quién tiene el poder económico y político, como son las relaciones sociales y qué ideología se maneja contra los oprimidos. Luego, se debe discutir cómo actúa Dios en el Texto, a favor de quién está. Finalmente, se debe buscar una aplicación al texto desde la realidad concreta (El Atrateño N°10, febrero-marzo de 1988, p. 3).

En ese mismo reporte del Encuentro, la Comunidad Eclesial de Base era definida en los siguientes términos:

La CEB es un grupo de cristianos preocupados por su realidad, con un proyecto de cambio de la sociedad. Este grupo pone en el centro la palabra de Dios como fuente de iluminación y comprensión de la realidad. Por lo tanto, las CEBs deben aprender a interpretar correctamente la Biblia desde su condición de pobres (El Atrateño N°10, febrero-marzo de 1988, p. 3).

Las CEBs significaron para el Vicariato la “expresión más genuina del laicado reunido [...] aún en los lejanos barrios y en las alejadas comunidades campesinas”, como lo declaraban en el *Informe a su santidad Juan Pablo II*, en 1989.

Ahora bien, los dos equipos misioneros en el Medio Atrato no se limitaron a estos grupos de lectura reflexivos de los pasajes bíblicos con las CEBs, sino que la identificación de las urgencias experimentadas por la gente implicaba definir y desplegar una serie de acciones colectivas para enfrentarlas. Así, la labor de los misioneros se desplegó en una serie de iniciativas que buscaban responder a las necesidades identificadas con la misma gente:

Empezamos desde ahí, me facilitó mucho el camino la biblia, empezamos a hacer cositas con la gente. [Les preguntamos] que qué necesitamos: el acueducto. Entonces trabajémosle al acueducto. Un puentecito para la población, bueno hagámoslo. Y me convertí al principio con ellas en



alfabetizador, nos sirvió mucho la alfabetización. Empezarle abrir los ojitos con el método Freire. Fundamos un hogar infantil, en el hogar infantil fueron apareciendo cosas nuevas.⁴¹

Asimismo, se diseñaron y adelantaron una serie de iniciativas productivas y pequeñas empresas comunitarias. Los equipos misioneros enfocaron su trabajo a proyectos productivos como la producción de miel de caña de azúcar para venderla a la fábrica de licores localizada en Quibdó. Para esto y el consumo local, se lograron instalar varios trapiches con motor:

También en las comunidades ellos conformaron unos grupos tanto de hombres como mujeres y les creaban una pequeña microempresa con unos trapiches para moler la caña, porque anteriormente eran unos trapiches que los llamaban matacuatros, y a través de ello facilitaban los proyectos [...] Ellos le aportaban el guarapo a la fábrica.⁴²

Además de la caña de azúcar, se impulsaron el cultivo del plátano, de los arroces locales y a la madera para el autoconsumo. Estar en el camino a la autogestión y el “desmonte del asistencialismo” era señalado por el Vicariato en 1989 como parte de los logros del trabajo pastoral desarrollado en el departamento. Y en cuanto a la “opción por la evangelización liberadora” enunciaban los avances en la acogida del mensaje de liberación, el surgimiento de líderes y la salida del anonimato de los campesinos (Vicariato apostólico de Quibdó, 1989, p. 107).

También se impulsaron tiendas comunitarias: “[...] nos dimos cuenta de que no había donde comprar artículos de primera necesidad y los poquitos que ¡por casualidad! se encontraban, estaban a precios muy altos” (Idalides Córdoba, citada en Seglares Claretianas 2006, p. 9). La cooperativa “La Esperanza” fundada en el año 85 en el Medio

^{41.} Entrevista citada a Gonzalo de la Torre.

^{42.} Entrevista citada a Carmen Navia.



Atrato gracias a los esfuerzos de los campesinos de la región y con el acompañamiento del Padre Uli, es uno de los referentes que con facilidad emergen en la memoria de los pobladores de esta región⁴³ al referirse a las iniciativas apoyadas desde la Iglesia y orientadas a limitar la dependencia de productos foráneos y posibilitar su accesibilidad.

En un balance de las iniciativas productivas adelantadas durante aquellos años por el equipo misionero y de seglares claretianos, Gonzalo de la Torre escribió: “[...] en colaboración con los pueblos se crearon 5 talleres de carpintería, tres trapiches, 3 trilladoras, 7 tiendas comunitarias y 1 taller de artesanías” (De la Torre, 2013, p. 138). Ahora bien, desde la perspectiva de los misioneros, lo que estaba en juego no se circunscribía a la satisfacción de una necesidad económica sentida. Sin desconocer la relevancia de enfrentar estos problemas económicos, la creación de las pequeñas empresas comunitarias buscaba “[...] también un entrenamiento de su conciencia, para palpar que es posible un nuevo modelo de sociedad” (De la Torre 2013, p. 138).

En este sentido, en el Plan Pastoral 1987-1988 se enuncia el desarrollo de actividades económicas alternativas como parte de los programas a realizar junto a las comunidades durante este año, teniendo como objetivo que las mismas comunidades pudieran dar respuestas a sus necesidades concretas, pero además que las comunidades “se vayan entrenando en el manejo de fondos y de modelos económicos más comunitarios”. Pero además especificando como criterio de estas organizaciones económicas alternativas “procurar que prime la autogestión, lo comunitario, lo que libere y humanice al pueblo, a fin de no reforzar el sistema capitalista” (Vicariato Apostólico de Quibdó 1987, p. 48). Así, los principios de autogestión, autosuficiencia comunitaria y autonomía fueron los que impulsaron el desarrollo de los proyectos productivos.

⁴³. Ejercicio de memoria y tradición oral de los procesos organizativos que confluyen en la ley 70 de 1993 en el Medio y Bajo Atrato. Noviembre de 2013.



El énfasis estaba en pequeñas empresas comunitarias que impulsaran el autoabastecimiento tendiente a un mejor vivir al margen de diferentes tipos de dependencias y sometimientos económicos. En palabras de Gonzalo de la Torre:

Nosotros en un principio decíamos que lo importante es que el campesino se autoabastezca. Que como es tan difícil llegar a Quibdó y comprar el azúcar, es más sana su miel. Entonces tengamos nuestro arroz acá, nuestra miel acá, nuestro pescado acá, y ya los excedentes, grandes o chiquitos, nos van a servir para comprar otros productos, comprar ropa. Vivir bien, tener un horizonte de felicidad, que satisfaga sus necesidades, y que le de eso que él desea: la que no es tanto la acumulación, sino la satisfacción de sus necesidades.⁴⁴

Sin embargo los religiosos de Vicariato reconocían que esta apuesta propiciaba unas tensiones y opiniones que sabían obvias, como lo resaltan en 1987 en una de las publicaciones del Vicariato donde a propósito de la opinión que suscitaba el apoyo a los proyectos productivos muestran que algunos actores “cree[n] que la Iglesia se mete en un campo que no es de su competencia” y continúan exponiendo que “se juzga que con proyectos de esta clase se le quita responsabilidad al Estado” (Carta mensual N° 11, 1987, p. 12). Antes que responder a estas críticas los religiosos se proponen, paso seguido a identificar las tensiones, como “tarea para el futuro” estar pendientes de “prescindir de aquellos [proyectos sociales] que tengan rezagos de paternalismo, asistencialismo, triunfalismo o protagonismo eclesial” (p. 12).

Además de la búsqueda de la satisfacción de ciertas necesidades económicas, se pusieron en marcha una serie de iniciativas en torno a la salud haciendo énfasis en la medicina tradicional y medicinas alternativas, pero sin descartar los aportes de la “medicina occidental”: “[...] bajo la dirección de dos enfermeras profesionales del Equipo y con la orientación

⁴⁴. Entrevista a Gonzalo de la Torre. Quibdó, febrero 3 de 2008. Quibdó.



médica de médicos alternativos como el Dr. Jorge Carvajal y el grupo médico de Narabema de Medellín” (De la Torre, 2013, p. 138). Además de estos médicos, se contó con la participación de expertos locales en medicina tradicional: “Con Luis Alberto Trujillo, que es un brujo aquí, él nos daba cursillos sobre plantas y sobre ofidiología”.⁴⁵ También “Se hicieron varias publicaciones de medicina popular y se organizó en cada caserío un equipo de salud con personas de la misma comunidad, las cuales manejaban su propio botiquín” (De la Torre, 2013, p. 138).

La medicina popular era entendida por los equipos misioneros como un “método de manejo, que debe cobijar tanto la medicina profesional occidental como a las medicinas alternativas y a la tradicional” (Vicariato apostólico de Quibdó, 1987, p. 125). A propósito de estas iniciativas en salud, Carmen Navia indicaba:

En ese tiempo ellos usaban también la medicina tradicional, ellos a las comunidades les enseñaban a preparar jabones para la rasquiña, pomadas para los dolores y también enseñaron a preparar una piedra que la llaman la piedra negra, que fue de mucha utilidad, esa piedra era para curar picaduras de serpiente.⁴⁶

La historia de la piedra negra es un interesante ejemplo de una práctica médica introducida por el equipo claretiano que ha sido apropiada localmente. Contrario a lo que se pudiera inicialmente suponer, la piedra negra no era una práctica conocida en el Medio Atrato por los curanderos de “picadura de culebra”. Esta fue introducida por el equipo de misioneros: “En este tiempo se introdujo en la zona el uso de la ‘piedra negra’ que tantas vidas ha salvado en los casos de mordedura de serpientes” (De la Torre, 2013, p. 138). Al respecto Gonzalo de la Torre relata:

^{45.} Entrevista citada a Gonzalo de la Torre.

^{46.} Entrevista citada a Carmen Navia.



La piedra negra cayó en mis manos por primera vez por un misionero norteamericano que se llamaba Richard Tad. Él la consiguió por medio de sus relaciones en la misión de Centro América, en Belice. Él ya manejaba la piedra y me ofreció esa piedra que para picadura de culebra. Yo esa piedra la tuve un año, dos años y nos atrevimos a hacer la prueba, porque decía, “¡como no funcione!”. Llegó un día, una noche de tempestad brutal, cuando llaman a la casa cural, que hay un picado de culebra en el río y que no puede ni subir, entonces con un compañero español bajamos, lo cargó y lo trajo a la casa cural; y estaba ya comenzando a botar sangre y dije “Aquí no hay más remedio, póngale la piedra negra”. Los campesinos al principio no aceptaban, nosotros dijimos salvémosle la vida y luego hablamos. Y sí, funcionó. Ya abrí a conseguir más y a darles cursillos. Nunca les dábamos la piedra negra sin un cursillo abierto a toda la gente, prohibido que se cobre por la piedra negra, e hicimos una hojita.⁴⁷

Además de la salud, los misioneros se preocuparon por las condiciones de los niños, creando 17 hogares infantiles. Para su funcionamiento, se solicitó la contribución de las instituciones estatales correspondientes tanto a nivel municipal y departamental como nacional. Conseguir ese apoyo no era tarea fácil, al contrario “[...] se peleó incansablemente con el Estado, hasta ir a Bogotá, para que aceptaran y respaldaran el modelo de hogar infantil que el equipo misionero proponía” (De la Torre, 2013: 137-138). Los hogares infantiles partieron de una iniciativa de comedor escolar que se adelantó inicialmente en Beté: “Viendo las situación de los

^{47.} Entrevista citada a Gonzalo de la Torre. La piedra negra fue apropiada localmente, como se evidencia en el relato de la entrevista que se ha citado de Carmen Navia: “Esa piedra la hicieron los mismos equipos misioneros, inclusive eso se hace con la pezuña de una vaca, bien sea hembra, mejor si es hembra, que sea negra; eso tiene un procedimiento y se hace la piedra luego tiene con un requisito que después que se utiliza hay que tenerla bañada en leche, no se puede dejarla por ahí ni estar tocándola. Ella se chupa el veneno y cuando ya sacó el veneno del cuerpo ella misma se cae, se despega. Tú la pones allí, se pega lo más de bueno, ella saca el veneno y pueden ser dos o tres días y ahí ella se cae. Cuando ella se cae sigue el procedimiento de limpiarla”.



niños se habló con Bienestar Familiar y se organizó un comedor escolar, que vino a ser el primer trabajo que hicimos con Bienestar” (Idalides Córbona, citada en Seglares Claretianas, 2006, p. 9).

La labor de los misioneros incluyó igualmente la alfabetización de los adultos, para lo cual se realizaron cursos y se diseñaron cartillas que todavía hoy se recuerdan entre las comunidades. La alfabetización de los adultos era una necesidad sentida, ya que

Había mucha gente en las comunidades que no sabían firmar su nombre y a través de esa alfabetización que empezaron a hacer mucha gente aprendió a firmar su nombre, inclusive en estos momentos la representante legal, ella le tocó dictar clases.⁴⁸

En este proceso de alfabetización las cartillas producidas fueron materiales relevantes localmente que dierao cuenta de la sensibilidad y estética de los pobladores del Medio Atrato.⁴⁹ La alfabetización era concebida de una manera integral como condición de posibilidad para avanzar otros procesos y proyectos con las poblaciones locales como las empresas comunitarias, pero también se consideraba un importante medio para la “concientización” de los campesinos, no solo sobre un diagnóstico de su situación sino sobre las estrategias más adecuadas para enfrentarla colectivamente. Sobre este punto, Gonzalo de la Torre (2013) afirmaba:

El equipo estaba convencido de que todo trabajo de educación es un medio excelente para trabajar la conciencia del pueblo, en donde está el motor de toda transformación. Fue así como nació una primera cartilla de alfabetización “Por la Vida” bajo la metodología de Paulo Freire [...]

^{48.} Entrevista citada a Carmen Navia.

^{49.} La investigación en profundidad de Mino Cerezo Barredo fue fundamental para establecer los contenidos de las cartillas. Se contó también con la participación de Lola Cendales, promotora de la alfabetización en la revolución de Nicaragua, y de “Tita”, especialista en fonoaudiología, que durante años ha acompañado la formación claretiana y que en el Chocó ayudó a plasmar un sistema alternativo de alfabetización en el Medio Atrato, revolucionario y novedoso.



Posteriormente apareció una segunda cartilla llamada “Leamos nuestra vida” [...] Dichas cartillas fueron de mucha utilidad, pues sus temas tocaban todos los problemas de la comunidad y de esta manera, alfabetizándose, el pueblo se concientizaba y se comprometía socialmente (p. 139).

Este proceso de alfabetización se articuló con una serie de estrategias y acciones orientadas a la recuperación cultural en el marco de la inculturación de los sacramentos y el apoyo a las diferentes manifestaciones culturales y deportivas de estas poblaciones. El propósito era “Fomentar y respaldar la cultura del pueblo como una expresión en la que el pueblo revela todo su ser y de la cual se sirve para alimentar sus procesos de humanización” (De la Torre, 2013, p. 139). La “cultura del pueblo”, entonces, se convertía en un ámbito de preocupación para la labor de los misioneros que ya no la consideraban un claro indicio de atraso e ignorancia ni era indicador de un sospechoso sujeto moral como lo entendían las viejas generaciones de misioneros. Por eso, la recuperación cultural no se oponía a la práctica evangelizadora sino que, al contrario, devenía en una de sus más poderosas aliadas:

Fue así como se apoyó toda expresión cultural, acompañando todo curso o cursillo o convivencia con canciones, teatro, cuentos, alabaos y chistes. Se hizo un esfuerzo por inculturar los sacramentos más practicados por el pueblo (Bautismo, Confirmación y Eucaristía), cuyos rituales todavía se están practicando en la Diócesis. También nacieron dos misas afrostrateñas, una de ellas construida a base de alabaos, y la otra con ritmos populares (De la Torre, 2013, p. 140).

Por tanto, el rescate de manifestaciones como coplas, chistes, cuentos, décimas, alabaos, canciones y la valoración de momentos como las fiestas patronales fueron otro importante aspecto en los que los religiosos pusieron evidente atención. Esto se materializa en algunas de los boletines informativos en los que se usan estas estrategias narrativas para abordar el tema organizativo e incluso en el desarrollo de los encuentros donde se destinaba un momento para compartir algunas de estas manifestaciones. Es interesante ver que estas estrategias narrativas acompañaron el proceso



desde su inicio y que incluso a partir de ellas se puede evidenciar las transformaciones en la organización. A continuación tomaremos algunos fragmentos de una copla producto de un cursillo realizado en octubre de 1983 en San Antonio del Buey a propósito de la organización; en seguida recordaremos un *Alabao a la tierra* escrito por Mercedes Porras, publicado posterior a la ley 70 en el boletín *Caminos de identidad*. En 1983 los campesinos chocoanos pregonaban:

Los títulos sobran
Lo mismo que cargos
Lo que faltan son servicios
Pa' poder organizarnos

[...] primero que todo
Alguien que dirija,
Porque en medio de la bulla
La gente se desanima

Y después narremos
Lo que está ocurriendo
Para que nuestros problemas
Se nos vayan descubriendo

Y en las reuniones
La gente importante
Deje al pobre que decida
Las cosas a su talante

En música y cantos
En chistes y cuentos,
En dichos y narraciones
Hay que valorar lo nuestro (Con ustedes fe y acción N° 1, 1983, pp. 21-23).

Una década después, con un avance enorme en el proceso organizativo y un logro sin precedente frente al Estado como fue la Ley 70, las



poblaciones negras continúan narrando y cantando, pero ahora en un tono que ilustra la reconfiguración de las apuestas y objetivos de la organización:

La tierra es nuestra madre
Y la madre da la vida
Los indígenas vivían
Con la madre en armonía
[...] la educación nos entró
la puntilla y aculturamiento
Por eso es que algunos negros
Siguieron el blanqueamiento

Por eso el acaparamiento
De tierras en pocas manos
Que obliga a comprar mejoras
Y el título no lo han dado

Y ahora vienen del oriente
Con plata y tecnología
A robar nuestros recursos
Y acabar con nuestras vidas

Negros, indios y raizales
Sellaremos la unidad
Trabajando hombro a hombro
Por el territorio tradicional

No podemos olvidar
A lo largo de este alabao
Que por poseer muchos años
La tierra la hemos ganado (ACIA-OCABA, sf., p. 20).

Asumir esta actitud respetuosa hacia las particularidades de las prácticas rituales chocoanas contribuyó sin duda a que se extendieran



los lazos entre las comunidades, los misioneros y los laicos que iban más allá del acompañamiento del proceso de reflexión. La presencia de estos actores en los velorios o cuando había algún enfermo en la comunidad permitió el agrietamiento de jerarquías y la emergencia de redes de solidaridad que se extienden hasta el presente.

La dimensión festiva e incluso el deporte se enmarcaron dentro de esta nueva concepción y fueron igualmente impulsadas por los misioneros bajo el rubro de la “cultura del pueblo”. Esto permitió el impulso de actividades que difícilmente hubieran encajado en la labor evangelizadora unos años atrás:

Se hicieron en Beté dos festivales de la canción, la poesía y el cuento atrateño. -Vale la pena incorporar aquí el esfuerzo que se hizo en el deporte, realizando en los principales pueblos campeonatos de fútbol. El equipo construyó la cancha de dos pueblos (Beté y San Roque), se invitaron equipos de fútbol de Quibdó que foguearan nuestros equipos del campo, y se logró que un entrenador extranjero le dedicara un tiempo largo a los jóvenes campesinos (De la Torre, 2013, p. 140).

Esta dimensión festiva no se entendía como algo opuesto a los procesos organizativos, sino que contribuía y estaba en sintonía con ellos (ver figura 2).

La concepción de la labor evangelizadora del Vicariato Apostólico de Quibdó como una opción por la vida, con toda su asociación a la defensa de los recursos naturales, se alcanza a expresar en el logo de la ACIA (ver figura 3).

Por parte de los misioneros del Verbo Divino también se estaban adelantando una serie de actividades tendientes al mejoramiento de las condiciones de vida de las poblaciones del Medio Atrato. Así, por ejemplo, como queda registrado en el libro *Memorias de la evangelización en el Chocó* uno de los primeros misioneros del Verbo Divino que se establece en el Atrato en los años setenta, el hermano Erich Harant:




Figura 2. Boletín de los Equipos Misioneros.



Figura 3. Logo de la ACIA

Creó una cooperativa, montó tiendas comunitarias, para surtir las consiguió una lancha: 'Doña Rosa' que subía y bajaba el Atrato llevando suministros a las comunidades. Formó un costurero para el beneficio de las mujeres de la zona. En el río Murrí montó una finca con el fin de impulsar la producción de alimentos de forma técnica y de formar a los campesinos en su producción agropecuaria. Su dinamismo alcanzó para montar una guardería, el primer 'kinder-garden' en la región (García, 2013, p. 291).

Este misionero se regresó a Alemania en los años ochenta, ya cuando estaban otros miembros del equipo que se involucraría más directamente con el nacimiento de la organización campesina, como Uli Kollowitz y Úrsula Holzapel. Además de estos dos reconocidos misioneros, entre los miembros del equipo del Verbo Divino se encontraban por aquel tiempo Félix Albizu (sacerdote del Verbo Divino) y P. hna. Inés Londoño (Laurita). Úrsula Holzapel indicaba que al comienzo estaban priorizando vivir respetuosamente con la gente, observando y aprendiendo, más que seguir con iniciativas que no respondieran a las características y expectativas de las poblaciones en el Medio Atrato:



Nosotros habíamos dejado todas esas cosas que se habían hecho antes porque decíamos eso no trae nada, y estábamos en una fase de observación, de vivir con la gente, ver lo que hacen, ir con ellos al campo, yo acompañé a las mujeres a su trabajo, qué estaban haciendo en la siembra de caña, en la molienda de caña, en los trapiches. En esa época tratábamos de conseguir un contrato en la licorera para que compraran la miel, formando cooperativa, trabajo de salud, enseñando a las mujeres, pero siempre con la cuestión de observación.⁵⁰

Como ya se ha planteado, con el nombramiento como vicario apostólico del Vicariato de Quibdó de Jorge Iván Castaño Rubio en 1983 se terminaron de dar las condiciones para que confluyeran los dos equipos misioneros en el Medio Atrato. Con la Asamblea que lleva al Plan Pastoral del Vicariato de Quibdó, se estableció un marco de opciones y de metas con los cuales se identificaron los misioneros del Verbo Divino. Dada la sintonía en la concepción pastoral, los equipos misioneros claretianos y los del Verbo Divino empiezan a articular sus labores. De ahí que solicitaron al obispo de la Diócesis de Santa Fe de Antioquia que su vinculación fuera con el Vicariato de Quibdó, lo cual se concretó en 1984:

Estábamos totalmente desvinculados de la diócesis Quibdó donde hasta el 83 estaba monseñor Pedro Grau que era casi a escondidas tenían que hacer su trabajo. La cosa cambió cuando llegó Jorge Iván, nosotros estábamos desvinculados todavía, ni nos dimos cuenta de la Primera Asamblea Pastoral que él convocó, pero Gonzalo nos pasó después las conclusiones y nosotros en las reuniones de equipo también estábamos analizando y nos dábamos cuenta que faltaba algo; y en la formulación de las metas, de los objetivos del trabajo coincidíamos [con las conclusiones de la Primera Asamblea Pastoral] casi a veces punto por punto. Ese fue el momento en que dijimos ya no más relación con la diócesis de Santa Fe de Antioquia y le dijimos al obispo [...] nos damos cuenta que en Quibdó se está formando un plan pastoral que sí nos motiva y con este

⁵⁰. Entrevista realizada por Mónica Hernández. Quibdó, septiembre de 2007.



nos identificamos y queremos aprovechar e integrarnos. A él no le gustó pero lo permitió porque él también sabía que debía cuidarnos y animarnos porque de su gente nadie quería ir.⁵¹

Otra de las personas que estaban en ese momento trabajando con el equipo misionero del Verbo Divino, relata esta confluencia con el Vicariato de Quibdó y el equipo claretiano del Medio Atrato en los siguientes términos:

Nos dimos cuenta que cuando ya hubo el cambio aquí estaba el nuevo obispo Jorge Iván Castaño, el plan pastoral, que aquí estaban hablando e igual que abajo estábamos buscando qué hacer [...] aquí dijimos ¡esto es! Entonces [...] juntémonos a eso y trabajamos. Así, hemos dicho en la Diócesis de Santa Fe de Antioquia que nos vamos a integrar aquí, que no vamos a poner más. Entonces ahí empezamos a trabajar en conjunto y todos nuestros vecinos, el padre Gonzalo con su equipo llegaban abajo con los cursos que tenían ellos, nosotros presentábamos los trabajos que habíamos hecho nosotros ahí.⁵²

El apoyo a la constitución de la organización campesina del Medio Atrato fue una de las labores centrales que permitieron la articulación de los dos equipos misioneros. La invitación por parte de los misioneros del Verbo Divino a Gonzalo de la Torre para que dictara un taller en Buchadó sobre la organización campesina es una de las primeras expresiones de esta alianza:

Esto fue ya porque nos dimos cuenta de la Asamblea en el 84. Entonces ahí fue que yo le pedí ‘por qué no vienes con tu gente y das un taller de organización campesina en un pueblo de acá’, y bajó a Buchadó. Esto fue ya principios del 85. Entonces ahí él dio el curso, nosotros participamos,

^{51.} Entrevista a Uli Kollowitz. Quibdó 9 de julio de 2014.

^{52.} Entrevista a Úrsula Holzapel realizada por Mónica Hernández. Quibdó, septiembre de 2007.



aprendimos la dinámica y a partir de ahí ya esto nos convenció [de la relevancia de impulsar la dimensión de la organización campesina] y lo fuimos a multiplicar en las comunidades nuestras.⁵³

A partir de entonces, se dio una confluencia en el trabajo de ambos equipos:

Logramos que aquí en Quibdó nos reuniéramos todos los equipos aquí unas semana al mes, todos los equipos, Agustinas, Claretianos y Vervitas a reflexionar sobre la organización, y lo cumplimos entonces eso permitió que hubiera un respaldo de todos los equipos.⁵⁴

La confluencia de los equipos misioneros en el Medio Atrato permite que se divida el área de acción de esta región entre los dos equipos de misioneros, dejando la atención desde Quibdó hasta el municipio de Tagachí, en el río Atrato con sus afluentes (Murindó, Tanguí, Beté, Buey, Bebará y Bebaramá) bajo la responsabilidad de los claretianos; los municipios de Bojayá, Vigía del Fuerte y Murindó en manos del equipo del Verbo Divino y el apoyo de las misioneras Agustinas (Diócesis de Quibdó, 1994).

En un documento de trabajo del Vicariato apostólico de Quibdó en el que se rinde informe de al papa Juan Pablo II de los cambios y procesos ocurridos en el Vicariato entre 1983 y 1989, se destaca la convergencia en el trabajo con otras órdenes:

Trabajan con nosotros los misioneros del Verbo Divino. Aunque jurídicamente dependen de la Arquidiócesis de Santa Fe de Antioquia “de facto” se mueven en una amplia y necesitada zona del Medio Atrato. Durante estos 5 años nos han colaborado 4 sacerdotes [P. Félix Álbizu (Español), P. Uli Kollwitz (Aleman), P. Tadeo Marzec (Polaco), P. Luis

^{53.} Entrevista citada a Uli Kollowitz.

^{54.} Entrevista citada a Uli Kollowitz.




Faus (Español)] atendiendo varios caseríos y parroquias “in solidum”, como lo prevé el canon 517 (Vicariato Apostólico de Quibdó, 1989, p. 86).

Como hemos visto los equipos de seglares y laicos ocuparon un lugar muy importante en el proceso de acompañamiento desde la Iglesia a las comunidades que se gestó en los años ochenta. En este informe también se destaca su decidida participación:

Sobre los Seglares comprometidos de tiempo completo con nosotros en la evangelización, hay que decir que su número en estos 5 años ha estado en creciente aumento, gracias sobre todo a la permanente motivación de los sacerdotes y religiosas, y a la integración gradual de algunos colaboradores seglares en el Plan Global de Pastoral, y a la financiación lograda por parte de varias entidades internacionales-católicas. El número actual puede pasar de los 90. Los que trabajan con nosotros de medio tiempo son desde luego, mucho más numerosos pudiéndose triplicar la cifra anterior (Vicariato Apostólico de Quibdó, 1989, p. 87).

Adicionalmente, los misioneros lideraron la publicación de una serie de boletines y materiales que circularon ampliamente en los distintos caseríos, los cuales resultaron ser útiles instrumentos para los campesinos del Medio Atrato. Las publicaciones periódicas apoyadas por los equipos misioneros constituyeron una herramienta central para establecer un medio de comunicación orientado a los intereses de los campesinos y para registrar los hechos más destacados en los procesos adelantados con ellos. Asimismo en estas publicaciones los equipos eclesiales explicaban a la comunidad su forma de trabajo, las características y logros del trabajo pastoral.

Por el lado de los misioneros claretianos se empezó a publicar el boletín *Con ustedes fe y acción*. Este folletín comenzó a circular en 1983 con el objetivo de constituir “una forma de comunicación del Equipo misionero Claretiano del Medio Atrato con el campesinado de esta zona”. Llama la atención que en su primer número los misioneros aclaran el carácter de la publicación en estos términos: “No se trata de una organización campesina. Ojalá algún día los mismos campesinos, como fruto de su



organización, hagan su propia publicación, con su propia palabra, con su propio estilo, sus propios intereses” (Con ustedes fe y acción N° 1, 1983, p. 2). Los misioneros señalaban esto aún sin imaginar que años más tarde *El Atrateño* vendría a ser la publicación oficial de las organizaciones campesinas. El nombre de la publicación se justificaba en relación con “el respaldo en su lucha por alcanzar la justicia y los derechos que, como hijos de Dios tienen todos los campesinos: en esta lucha estamos “¡Con ustedes!” (p.2), señalaban los evangelizadores.

Además de estos boletines los equipos misioneros claretianos publicaron la revista *Por la vida*, en donde se publicaron durante muchos años reflexiones y artículos concernientes a los procesos organizativos campesinos del Medio Atrato. Sin lugar a dudas, esta revista constituye la fuente más relevante para conocer los pormenores de estos procesos organizativos y de cómo se van transformando las concepciones de unas poblaciones imaginadas inicialmente como campesinos negros a unas pensadas en términos de grupo étnico.⁵⁵

Los misioneros del Verbo Divino tenían un boletín llamado *Despertar*. Cuando ambos equipos confluyen, los boletines se transforman en *Despertar con ustedes*. Los boletines los hacían de manera muy artesanal:

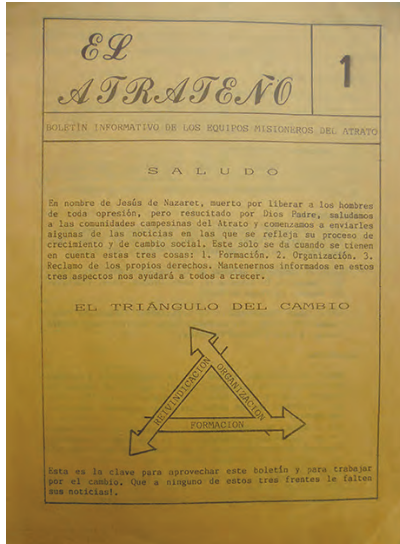
Con tijera, pegábamos, fotocopiando... Los dibujos los hacía por ejemplo Úrsula y otra misionera que era muy buena para dibujar. Otros nos dedicábamos a redactar los textos y buscábamos en revistas alguna caricatura,

^{55.} En la labor de comunicación, los misioneros contaron con el apoyo de personas laicas que fueron centrales. Entre estos colaboradores, el comunicador de la Diócesis, Julio Cesar Uribe Hermosillo, desempeñó un destacado papel. En palabras de Gonzalo de la Torre “Julio César se compenetró del proyecto claretiano, de nuestras propuestas, él recibió apoyo en nosotros en su trabajo y de esta manera aportó con generosidad y brillantez a los distintos procesos y proyectos. Se puede decir que todos los comunicados que expidió la Diócesis y todos los aportes escritos y radiales que creó, pasaron por su pluma y quedaron enriquecidos con su formación social, que era sobresaliente en ese momento”.




de noche con una vela, con una lámpara de petróleo. Así fueron también los primeros Atrateños.⁵⁶

El Atrateño fue una importante publicación centrada en el proceso organizativo. En sus páginas se registran los avatares de la configuración de una identidad como organización y en el diagnóstico de las problemáticas y las estrategias a adelantar en la región. Desde 1986 se empieza a publicar el Boletín *El Atrateño*. Hasta el número 3, de enero-febrero de 1987, *El Atrateño* aparece como “Boletín informativo de los equipos misioneros del Atrato”. Desde el número 4, de abril-mayo del mismo año, se convierte en el “Boletín informativo de las organizaciones campesinas”. Para el número 11, correspondiente a abril-mayo de 1988, se da otro cambio puesto que aparece como “boletín de la Asociación Campesina Integral del Atrato” (ver figuras 4 y 5).



Figuras 4 y 5. Portadas de los primeros números de *El Atrateño*

⁵⁶ Entrevista citada a Uli Kollowitz.



En las páginas de *El Atrateño*, quienes lideraban y representaban a las comunidades en los encuentros y deliberaciones de carácter regional y nacional daban a conocer a la gente el curso del proceso, con sus obstáculos y dificultades tanto como los logros y reflexiones derivadas de los mismos. Además, funcionó desde el comienzo como espacio de difusión de las actividades impulsadas por la organización.

La publicación de *El Atrateño* se enmarca en lo que en el Plan Pastoral de 1987-1988 se denominan “medios de comunicación alternativa” y hacen parte de las iniciativas que el Vicariato Apostólico de Quibdó se propone apoyar y asesorar pues considera que es un medio para potenciar la formación y organización, además de constituirse como un lugar de expresión y comunicación entre las comunidades. Puede existir relación entre las apuestas enunciadas en el Plan Pastoral y el cambio en la publicación a partir de su número 3, pues la preparación y publicación de *El Atrateño* es anotada como una de las actividades a realizar en el periodo del Plan como parte de la asesoría de la Iglesia a la organización del pueblo.

Antes de comenzar a publicar *El Atrateño* ya el Vicariato Apostólico de Quibdó trabajaba paralelamente en un boletín que podría decirse “interno” llamado *Carta mensual* en la que se exponían reflexiones en torno a los compromisos y la labor de la Iglesia. En esta publicación resulta muy palpable el vínculo de la Iglesia con la ACIA. Por ejemplo en su número 12 (1988), en el que se lee en primera página “Continúa el proceso de organización campesina. Un éxito la primera asamblea de la ACIA” (Carta Mensual N° 12, 1988, p. 1). La publicación y circulación de este boletín fue suspendida entre julio de 1988 y abril de 1989, a partir de la creación de otro boletín informativo llamado *Por la vida*. Sin embargo, continúa apareciendo posteriormente con la justificación de su reaparición como respuesta a la necesidad de continuar teniendo este medio de comunicación que permite a los evangelizadores informarse “con las noticias y sucesos breves de la vida de los evangelizadores del



Vicariato y que muchas veces por falta de espacio, o por criterios internos de la revista [*Por la vida*] no pueden ser publicados” (Carta mensual N° 16, 1988, p. 12).

Por la vida es un folletín mucho más cercano a los procesos organizativos de negros e indígenas, especializado en estos si se quiere, aunque los costos de la publicación eran asumidos por el Vicariato Apostólico de Quibdó. Este boletín se caracterizó por explicar en extenso elementos del proyecto como el porqué de la defensa de los recursos naturales, momentos como la firma del Acuerdo de Buchadó, los móviles de la organización y, también, el apoyo fundamental de la Iglesia en este proceso.

Adicionalmente se publicaban boletines informativos en momentos coyunturales del proceso de organización, que explicaban en qué consistía este y los puntos clave que debían tener presente las personas para comprender ampliamente qué era lo que se estaba trabajando desde la organización campesina. Lo anterior con la intención que los miembros de las comunidades pudiesen participar activamente de los encuentros y reuniones. Así se evidencia en el *Boletín informativo para entender la lucha de los campesinos del Medio Atrato y el próximo foro campesino de Buchadó* (1987). Allí se ilustraba la desarticulación del departamento con el proyecto socio-económico nacional, a la vez que se esbozaban los móviles de la defensa de los recursos naturales y se hacía un llamado a que cada comunidad asumiera la responsabilidad de realizar “las acciones legales que estén a su alcance, para impedir que el mal se agrave. Es decir, cada comunidad o cada pequeña organización tratará de impedir, por todos los medios posibles, que se sigan destruyendo los recursos naturales”, y se explicaba la envergadura del *proyecto campesino*.

Al menos desde 1982 el equipo misionero claretiano, ya con el apoyo de la CEPAA, venía impulsando actividades que permitieran la consolidación de una organización campesina. Por eso cuando confluyen en 1984 con el equipo del Verbo Divino, Uli señalaba:



En esa época se estaba hablando de organización campesina, sin ningún nombre... Ellos [los claretianos] aquí ya llevaban varios años en esa dinámica entonces nos llevaban ventaja, pero nosotros nos metimos de lleno ahí y pronto teníamos también en todos los pueblos donde trabajábamos teníamos grupos de organización campesina.⁵⁷

Entre las actividades que se habían adelantado en pos de propiciar el proceso organizativo campesino, estaban una serie de cursos que con apoyo de la recién creada CEPA'A se realizaron en Quibdó en 1982. El siguiente año estos cursos se dictaron en el Medio Atrato:

A partir de octubre de 1983, se empiezan a dictar cursillos sobre la 'organización de la comunidad', en los que quedan implicados tanto católicos como evangélicos. Estos cursos de organización social duraban cuatro días, partían de hacer un diagnóstico y de priorizar los problemas, y luego analizaban los derechos de la comunidad y cómo mejorar la situación (Seglares Claretianas, 2006, p. 19).

Dada esta trayectoria de estrecha relación del equipo misionero con las poblaciones del Medio Atrato, ante las dudas y temores asociados a lo que podría implicar la configuración de una organización campesina, lo que prevalece es la confianza. Al recordar la historia de la decisión de construir una organización campesina, se evidencia cómo esta confianza fue un aspecto esencial:

Teníamos temor de tomar la decisión de unirnos como comunidades del Medio Atrato porque no conocíamos un modelo de organización del cual fijarnos y tomar ejemplo [...] [Pero] le hicimos jurar al padre Gonzalo De la Torre, misionero claretiano, que él diera fe que la propuesta de organización era una cosa sana, que no nos llevaría a meternos en problemas (De la Torre, 2000, p. 73).

⁵⁷. Entrevista citada a Uli Kollowitz.



La Parroquia Nuestra Señora del Carmen, el Bajo Atrato

Mientras en el Medio Atrato se estaban dando estos procesos por parte de misioneros y religiosos, en el Bajo Atrato también se estaban adelantando una serie de labores desde la Parroquia de Riosucio. Aunque esta Parroquia ha estado a cargo de los claretianos, desde 1948 ha dependido de la ahora Diócesis de Apartadó. Para el Bajo Atrato el proceso que lleva a la configuración de la organización campesina (OCABA) tiene otros derroteros y antecedentes marcados por sus específicas dinámicas, aunque también con una presencia definitiva de la Iglesia. Así, para finales de los setenta y principios de los ochenta, mientras los equipos misioneros y religiosos estaban en el Medio Atrato desplegando las iniciativas de las CEBs, las empresas comunitarias, el programa de alfabetización, entre otros, en el Bajo Atrato el énfasis para enfrentar las problemáticas experimentadas en los diferentes ríos y pequeños caseríos pasaba por las juntas de acción comunal.

Un antecedente a las juntas de acción comunal que es relevante mencionar por el recuerdo que aún existe entre algunos de los más ancianos, por sus iniciativas con el objetivo de impulsar el desarrollo de Riosucio, es el trabajo del padre Marco Tulio Gómez. Su empeño en la construcción de la carretera que vincularía la cabecera municipal de Riosucio con Belén de Bajirá hace parte de estas memorias. Una de las personas que participó de esta iniciativa indicaba que Marco Tulio Gómez:

“[...] fue el que inicio la carretera, un día cualquiera reunió un grupo de 50 hombres y nos fuimos a tirar machete por esos camino, íbamos y volvíamos a dormir a Riosucio, era un cura con mucha visión de futuro, él siempre tenía que estar haciendo algo” (citado en Valencia, 2011, p. 8).

Además de comenzar con la construcción de la carretera, Marco Tulio Gómez es recordado por la sala de teatro que instaló en el salón parroquial, donde “tres veces a la semana se tiraban películas formativas para orientar



a la comunidad que, para la época era una novedad (Valencia, sf., p. 4). Gómez no estuvo al margen de los esfuerzos organizativos, ya que apoyó la creación de “una organización que se denominó la ‘Junta Pro-desarrollo’ [...] [con la] finalidad [de] velar por el desarrollo de las comunidades, destaponamiento de los caños, formación integral del campesinado [...]” (Valencia, 2011, p. 8).

No obstante este antecedente, las juntas de acción comunal constituyen las primeras expresiones organizativas de carácter formal que se consolidan en el Bajo Atrato. Cabe recordar que las juntas de acción comunal, en un marco más amplio, surgen a finales de los años 50 como parte de las medidas estatales implementadas en la lógica del pacto bipartidista del Frente Nacional (Agudelo, 2000). Para Enrique Ramírez, las juntas de acción comunal estuvieron ligadas a los procesos de nucleación de un poblamiento lineal y disperso característico en las cuencas de los ríos del Bajo Atrato:

Con la necesidad de una mejor integración y la necesidad de educación y servicios básicos para las personas en las comunidades surgen los caseríos o pueblitos pequeños donde todos los miembros construían su vivienda, para estar juntos y poder tener acceso a la educación, salud y demás servicios básicos. Para lograr todo esto se necesitaba que unas personas reconocidas y elegidas por todo el pueblo fueran los voceros ante las administraciones municipales, es allí donde surgen las juntas de acción comunal (Ramírez, sf., p. 4).

Desde los años setenta se tiene noticia de la creación de las primeras juntas de acción comunal como la de San Higinio, río Cacarica, que se remonta al año de 1973. Otras son de los años ochenta, como en el Truandó Medio. En los informes de visita adelantados por la Parroquia en la segunda mitad de los ochenta, se escribía sobre la junta de acción comunal de Truando Medio:

Fue la primera organización que se formó en la comunidad en el año de 1982. Se ha dedicado al destape del río, a la limpieza de caminos.



Anteriormente tenían una tienda comunitaria, pero esta en la actualidad está paralizada por falta de artículos debido a la falta de recursos para conseguirlos (Caracterización comunidad de Truando Medio, Archivo Parroquia Riosucio).

En los mismos informes, sobre la junta de acción comunal de la comunidad Bajo Teguerre se señalaba:

Hay una y está funcionando regularmente, esta no tiene personería jurídica. Los trabajos que esta ha realizado han sido limpieza de caminos, construcción de la cancha de futbol, hecha de la escuela y limpieza del cementerio. Esta se organizó a principios de este año [1986] (Caracterización Bajo Teguerre, Archivo Parroquia Riosucio).

Para los años ochenta, algunas de estas primeras juntas de acción comunal fueron impulsadas por un partido de izquierda que tenía alguna influencia en la zona: “En los años 1979 y 1980, las colonizaciones del Bajo Atrato fueron acompañadas por la Unión Patriótica [...] Este movimiento participó en la formación política de líderes comunitarios y apoyó las formas organizativas expresadas en las juntas de acción comunal” (Valencia, 2011, p. 8).

Como es evidente desde las citas de los informes encontrados en el archivo de la Parroquia de Riosucio, las juntas de acción comunal desempeñaban funciones de mejoramiento de las condiciones de vida de las localidades mediante la organización de los campesinos. El destaponamiento del río, la limpieza y adecuación de caminos eran algunas de las actividades realizadas, pero también se adelantaban luchas para presionar al gobierno local u otras entidades con presencia en su localidad sobre asuntos de interés comunitario como las escuelas, los servicios de salud o tiendas comunitarias.

Las juntas de acción comunal constituían, entonces, una estrategia de organización de los campesinos para mejorar sus condiciones de vida desde las localidades concretas, mediante la planificación de actividades



colectivas de beneficio comunitario. En una entrevista citada por Armando Valencia, una líder del río Domingodó, se recordaba sobre las juntas de acción comunal (JAC) lo siguiente:

En las organizaciones teníamos una JAC, que movía a toda la comunidad, todo lo que eran los bienes comunitarios, buscaban a los profesores, compraban medicamentos, cuando alguien se moría en la comunidad la JAC conseguía los recursos para el entierro y las novenas, organizaban a la comunidad para ayudar a destaponar el río. También hacían gestiones ante la alcaldía de Riosucio, de esta forma conseguimos una plantica eléctrica para la comunidad; cuando alguien se estaba portando mal: le pagaba a la mujer, hacían robos nos reuníamos todos en asamblea y los de la JAC decidían que pena o multa debería cumplir. Las JAC eran una organización muy buena para la comunidad (citada en Valencia 2011: 10).

Parece que las JAC no fueron las únicas formas organizativas. También se presentaron iniciativas de procesos organizativos tendientes a consolidar proyectos productivos, como el que abanderó en el río Salaquí el padre Lisandro Restrepo:

En ese momento se empezó por medio de una organización a comercializar el plátano para solucionar el problema económico que tenía la gente y había como había pasado el boom de la marihuana y la gente se había quedado sin que vivir. Entonces Lisandro empieza a organizar esas comunidades. Eso fue como en el 80.⁵⁸

Con miras a consolidar una estrategia organizativa de mayor alcance, hacia principios de los años ochenta se crean las Asocomunales (Asociaciones de Juntas de Acción Comunal), las cuales reunían diferentes juntas de acción comunal de una misma cuenca o zona. El propósito era aunar esfuerzos para encarar problemáticas compartidas. Estas

⁵⁸. Entrevista a Feliciano Mena. Equipo Misionero Parroquia Riosucio. Riosucio. 14 de julio de 2014.



asociaciones toman fuerza con la llegada de Javier Pulgarín cmf. En 1984 llega Pulgarín a la Parroquia de Riosucio, quien “[...] comienza a organizar a los campesinos en torno a los cursillos bíblicos, celebradores de la Palabra, formación de catequistas, apoyo a las Juntas de Acción Comunal, promotores en salud, asociación de profesores [...]” (Valencia, 2011, p. 13).

Ahora bien, Javier Pulgarín no era una figura solitaria, sino que también contaba con un equipo de apoyo para adelantar estas actividades, entre los cuales se encontraban:

[...] un grupo de jóvenes que se hacían llamar los seglares claretianos, emprenden un proceso de capacitación en la construcción cultural y organizativa de las comunidades; la conformación de las comunidades de base y los círculos bíblicos, la formación en derechos humanos, y denuncia de los atropellos perpetrados por los actores armados (Valencia, 2011, p. 13).

Así, según la lista de asistentes por los equipos de trabajo para la II Asamblea de Evaluación-Planeación del Vicariato, en 1985 en Riosucio el equipo de misioneros contaba, además de Javier Pulgarín cmf., con Otoniel Giraldo cmf., Hna. María Rosa de la Pasión (Dominica de la Presentación), Hna. Irene Berrío (Dominica de la Presentación), Edita Mena y Delio Perea:

El equipo era el equipo de la parroquia, yo tenía allá un equipo de 12 muchachos, eran nueve hombres y tres mujeres. Algunos de ellos estaban terminando el bachillerato, otros ya habían terminado, incluso estaba José Oscar, estaba Feliciano Moreno, estaba la que es ahora la mujer de Feliciano. Estaba una muchacha Daniela Pino que es de Quibdó, estaba una muchacha Merlyn, que es de Tanguí, había como dos muchachos de Tutunendo, tenía otro de Buchadó, estuvo este muchacho Chen. Él estaba ahí... era con jóvenes. Roberto Rodríguez, de Tanguí. Porque ellos me conocieron a mí en Quibdó, y antes de irme para Riosucio yo trabajé



mucho con los jóvenes, y habíamos empezado organizar los jóvenes del campo, ya se había dejado un equipo, tanto que ese equipo trabajó como por diez años.⁵⁹

Como lo anotaba Javier Pulgarín, a este equipo de trabajo llegaban jóvenes que se sumaban a las disímiles labores que demandaban el apoyo al proceso organizativo liderado por la Parroquia. Entre ellos, algunos eran jóvenes que estaban orientando sus vidas hacia la vocación sacerdotal de la región como José Oscar Córdoba y Armando Valencia. En diferentes momentos en los encuentros generales de la Iglesia católica (Concilio Vaticano II, Puebla), y en los eventos de orden más regional o local (EPAs), se había destacado la importancia de vincular a los jóvenes a la labor pastoral y en acentuar las características que los hacían gestores del cambio social, reconociéndolos incluso como “la riqueza y la esperanza de iglesia en América Latina” (Documento de Puebla 1979: 151). De ahí que para algunas personas que participaron del acompañamiento en el trabajo en las organizaciones el antecedente sea su vinculación a los grupos de catequesis y liderazgos juveniles anclados a la preparación para los sacramentos, como es el caso de José Oscar Córdoba.

Esta priorización de los jóvenes en la agenda misional se cristaliza en lo que se llamó la pastoral juvenil. En palabras de Adriana Arboleda (miembro del proceso en el Bajo Atrato):

El enfoque [de la pastoral juvenil] era que los líderes juveniles se convirtieran en líderes sociales, entonces era una formación en lo eclesial, en lo espiritual pero también era en una formación que en ese tiempo se llamaba la formación sociopolítica. Uno hacía como escuelas por semestres o años y al final uno tenía que hacer como una experiencia de misión. Entonces la experiencia de misión es que uno se iba a apoyar a alguna parroquia, a trabajar en algo y habían opciones de trabajar aquí en los barrios, pero

⁵⁹. Entrevista citada a Javier Pulgarín.



los claretianos la característica que tenían era el trabajo en el Chocó, con los indígenas y los afrodescendientes.⁶⁰

Adriana Arboleda destaca el modo en que comenzó su articulación con el proceso:

Yo recuerdo que aun sin vivir en Riosucio a nosotros nos tocaba ir a dar los talleres de formación allá en el Bajo Atrato, entonces yo creo que allá todos los líderes del Bajo Atrato que a su vez hacían parte de las juntas de acción comunal conocieron todo esto y los metieron en sus agendas de reivindicación. Entonces, claro, eran juntas de acción comunal.⁶¹

Las juntas de acción comunal, sin embargo, se veían cada vez más limitadas para los retos que implicaba una organización campesina regional que luchara por una agenda en la cual se perfilaba con mayor centralidad la defensa de los recursos naturales frente a las lógicas e intereses de las empresas madereras. Además, algunas de estas juntas fueron permeadas por actores que tenían presencia en la región y limitaban el trabajo organizativo:

Con el correr del tiempo, estas formas organizativas fueron captadas por los caciques politiqueros, que manipulaban a los directivos y terminaban trabajando por intereses personales y no por los intereses de la comunidad. Luego, fueron permeadas por la guerrilla, que trató de darles orientación política pero a su favor (Valencia 2011. P. 10-11).

El trabajo de Javier Pulgarín y su equipo no solo logró que se creara la OCABA, sino también otras modalidades organizativas y experiencias como cooperativas o pequeños proyectos productivos. Las labores de alfabetización también se adelantaron desde la parroquia:

^{60.} Entrevista a Adriana Arboleda. Medellín. 17 de julio de 2014.

^{61.} Entrevista citada a Adriana Arboleda.



En algunos ríos por ejemplo, en la parte alta del Atrato, en esa parte por Vigía y Curbaradó surgió hasta una cooperativa de pescadores. Empezaron a surgir cosas por ejemplo organizaciones de las mujeres entorno a la cría de gallinas, empezaron a surgir por ejemplo en Arenal, organizaron siembra comunitaria, pero porque los muchachos querían por ejemplo capacitarse en música, entonces organizaron su... ve, que hubo esta experiencia así y también se organizaron. La parte de la alfabetización la organizamos para que el campesino aprendiera, y hubo campesinos que me colaboraban, entonces uno los capacitaba y ellos le hacían la capacitación a los compañeros.⁶²

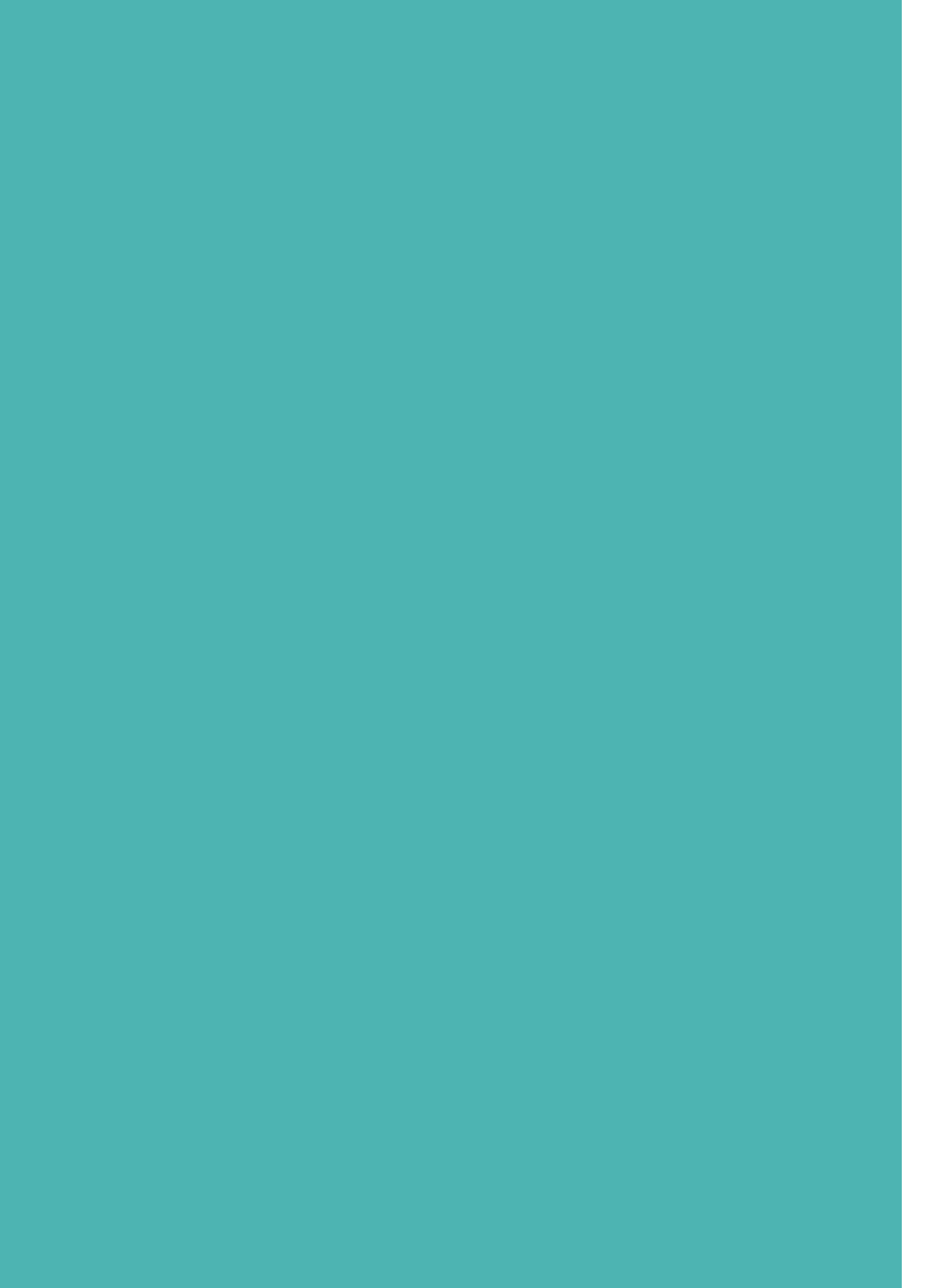
⁶². Entrevista citada a Javier Pulgarín.



3

Organizaciones campesinas







“Porque en la vida de las comunidades negras se observaba mucho desorden y [se dio la] amenaza de las grandes empresas madereras como Pizano y Maderas del Darién”.

Domingo Hinestroza Palacio, Loma de Murri, Medio Atrato.

Se pueden diferenciar dos grandes momentos en los procesos organizativos en el Medio y Bajo Atrato: el de su conformación y el de la consolidación. Aunque con ritmos diferentes, ambos procesos inician en la primera mitad de los años ochenta. Su consolidación da hacia la segunda mitad de los años ochenta, expresándose en la creación formal de la ACIA (1987) y de la OCABA (1989).

Conformación

En el Medio Atrato, una vez establecida la organización de base como opción en el Plan Pastoral de 1983 y la posterior confluencia de los equipos misioneros de los claretianos y del Verbo Divino, se dieron las condiciones para potenciar el proceso organizativo campesino que había empezado a cuajar hace un par de años. De igual importancia fue el continuo trabajo de personas como Nevaldo Perea, Florentino Mosquera, Encarnación Marchado, José Félix Córdoba, Domingo Hinestroza, Raúl Rentería, Lourdes Mosquera, Lisandro Cuesta, Dominga Bejarano, Joaquín Cuesta, entre otros, quienes desde el interior de las comunidades dinamizaron el proceso e impulsaron la articulación de distintos niveles del actuar organizativo. De ahí que hasta la actualidad sean reconocidos como líderes del camino recorrido hacia la defensa de la tierra.

Para el equipo misionero claretiano la organización campesina se perfiló muy tempranamente como una alternativa para resolver los problemas compartidos por las diferentes comunidades en el Medio Atrato. Aunque era muy importante organizarse localmente para resolver asuntos como la tienda comunitaria, el hogar infantil o establecer un



equipo de salud, no era suficiente para enfrentar las problemáticas más estructurales compartidas por los campesinos en el Medio Atrato: “Recogíamos las inquietudes de todas las comunidades en donde se estaba creando las Comunidades Eclesiales de Base y resulta que en resumen las necesidades eran muy comunes. De esa situación se vio que era necesario crear una organización”⁶³

Además, las CEBs no necesariamente interpelaban a quienes estaban simpatizando con iglesias diferentes de la católica, aunque no se los excluía de ellas. La organización tenía un propósito más aglutinante en lo local y en lo regional. Las juntas de acción comunales no aparecían como la solución, debido a las limitaciones operativas y sus engranajes con las dinámicas clientelares presentes en muchos caseríos:

La única organización que existía en estos pueblos era acción comunal, que era otra cosa más institucional que organizativa. Ahí nos pusimos a tirar cabeza con el padre Gonzalo de la Torre que era el motor de ese equipo y miramos que para crear una organización había que dar unos pasos que eran fundamentales.⁶⁴

El punto de quiebre en la creación de la organización campesina se asocia a la actividad de las grandes empresas madereras en el Medio Atrato. En el imaginario social de los múltiples actores se remite a un hecho: una de las más grandes empresas madereras, que había operado por décadas explotando los cativales del Bajo Atrato, llegó contratando campesinos para adelantar los estudios previos al otorgamiento de los permisos de extracción maderera. La presencia de ingenieros de la empresa maderera realizando estudios allí se da para finales de 1983 y principios de 1984: “Estos ingenieros contrataron a personas de las mismas comunidades, para que abrieran trochas e indicaran los árboles maderables” (De la Torre, 2000, p. 76). Ante este dilema,

⁶³. Entrevista citada a Aníbal Córdoba.

⁶⁴. Entrevista citada a Aníbal Córdoba.



Gonzalo de la Torre que tenía sede en Beté [...] empezó a decir prepárense que viene una explotación, organícense, y la gente se empezó a mover, la gente se empezó a organizar. Él convocaba a las comunidades y respondía por todo, por alimentación y todo. Y entonces la gente empezó a trabajar con la ayuda del cura Gonzalo de la Torre y muchos otros curas se fueron anexando a este proceso.⁶⁵

Gonzalo de la Torre recuerda este momento como el punto en donde definitivamente surge la idea de la organización, ya que estaban enfrentando una clara amenaza por parte de estas empresas madereras:

La idea de la organización surge cuando una vez en Tagachí los campesinos en una de las reuniones que teníamos denuncian que están viniendo unos doctores de Bogotá, decían ellos, y se llevan campesinos, y empiezan a medir los árboles y a marcarlos. Ya nosotros nos alarmamos y empezamos a investigar por nuestra cuenta en CODECHOCO, y en vista que acá nos tapaban la cosa dijimos, vamos a Bogotá. Ahí fue cuando nos llevamos una comisión de unos cinco campesinos con nosotros, a visitar las entidades, al INCORA, varias entidades de estas del Estado, y tuvimos la suerte que en el INCORA estaban los mapas del Medio Atrato y que había ya como un convenio de CODECHOCO para entregarle los bosques de acá arriba, ya eso estaba cocinado, pero Bogotá estaba como dudoso, solamente faltaba la firma del encargado de CODECHOCO acá. Nosotros les explicamos, les abrimos los ojos a ellos y ellos enseguida lo entendieron, nos reunimos con gente grande de Bogotá y lo entendieron y pararon eso, le prohibieron a CODECHOCO que firmaran eso. Para ese momento ya estaba constituida la ACIA, Asociación Campesina Integral del Atrato.⁶⁶

Al respecto, Carmen Navia indicaba cómo en ese momento los misioneros eran claros en explicarles a los campesinos que se encontraban

^{65.} Entrevista con Aurelino Quejada, ex presidente de la ACIA. Coordinador del Foro Interétnico Solidaridad Chocó. 4 de febrero 2008. Quibdó.

^{66.} Entrevista citada a Gonzalo de la Torre.



en torno a las CEBs los riesgos de la presencia de estas empresas, “que teníamos una cantidad de bosques, que éramos dueños de esos bosques pero que venían algunas empresas a sacarlo y nosotros no teníamos potestad de decir esto es mío o no me lo toquen, no teníamos nada”.⁶⁷ La defensa de los recursos naturales constituía una de las opciones de la práctica pastoral de los misioneros y seglares claretianos. Como lo planteaba Gonzalo de la Torre en su balance de la labor del equipo evangelizador en el Medio Atrato, era central la iniciativa de “Defender y saber usar racionalmente los recursos naturales de la zona. Fue precisamente a partir de la amenaza de la destrucción de los mismos, cuando el pueblo se unió, se puso en pie, y puso en marcha la organización campesina” (De la Torre, 2013, pp. 136-137).

En este sentido e ilustrando el principal móvil del ejercicio organizativo William Córdoba, líder comunitario del municipio de Bojayá, recuerda que “el Chocó estaba diseñado por el gobierno nacional para explotar irracionalmente los recursos naturales (madera), esto por la empresa Maderas del Darién, Triplex Pizano y Maderas de Urabá”.⁶⁸

Dado que las empresas madereras buscaban solicitar el permiso de explotación de los bosques del Medio Atrato, las todavía incipientes dinámicas organizativas en la zona se galvanizaron en torno a su rechazo en nombre de la defensa de los ‘recursos naturales’:

En ese tiempo, una empresa maderas del Darién que diga usted desde los años 48 o 50 viene trabajando en la parte de abajo sacando la madera y ya acaba con los recursos del Bajo Atrato entonces ya se van metiendo al Medio Atrato marcando palos, mirando una zona de maderables. Y es más, aparecían con un permiso por el margen izquierdo subiendo hasta

^{67.} Entrevista citada a Carmen Navia.

^{68.} Ejercicio de memoria y tradición oral de los procesos organizativos que confluyen en la ley 70 de 1993 en el Medio y Bajo Atrato. Noviembre de 2013.



Bocas de Negua y por el margen derecho hasta Bocas de Mungidó, tenían un permiso de explotación de madera la empresa Maderas del Darién.⁶⁹

En palabras de Enrique Sánchez, por aquel entonces funcionario del Departamento de Planeación Nacional:

El temor que crea Pizano [propietaria de Maderas del Darién] es al que les quiten la tierra, es como una toma de conciencia frente a que pueden perder la tierra [...] pero de ahí nace la idea de crear la asociación campesina. La iniciativa viene de los curas.⁷⁰

La presencia de estas empresas constituye una especie de catalizador de los esfuerzos organizativos que venían adelantando los misioneros. Uno de los dirigentes históricos, originario de Pune en el Medio Atrato, recuerda este seminal momento en los siguientes términos:

Estaban pintando los árboles, era la compañía Maderas del Darién y Triplex Pizano para obtener concesión del Atrato Medio y Bajo. Entonces se miró de entrada esa situación y se dijo, bueno vamos a crear una organización para que nos permita defender los recursos naturales, cómo la vamos a hacer, ya empezamos con la asesoría de los equipos misioneros, empezamos a cranear como hacerlo.⁷¹

A esta situación se sumaba el hecho que algunas personas, especialmente jóvenes, habían trabajado periódicamente en las bananeras, en la zona de Urabá, y se daban cuenta de que poca era la cabida y el beneficio que dejaba para ellos este tipo de economía, pues aun en estos periodos cortos de tiempo no les otorgaban mínimos derechos laborales. Al “prenderse las alarmas” entre los pobladores locales que venían trabajando con

^{69.} Entrevista citada a Aurelino Quejada.

^{70.} Entrevista con Enrique Sánchez, julio de 2008. Bogotá.

^{71.} Entrevista citada a Aníbal Córdoba.



los misioneros con iniciativas como los CEBs, se precipitó la formación de la organización campesina:

Y hubo un momento muy importante donde el campesinado de acá arriba empieza a ver funcionarios que vienen marcando los palos, midiendo su diámetro, y llevándose campesinos. Entonces el campesino viene y te dice: 'Gonzalo que estamos en esto'. Bueno empezamos a averiguar y sí señor, tenían ya casi el convenio para firmar para entregarle todo eso a las madereras de abajo que se les habían acabado los bosques. Entonces estaban midiendo los bosques de acá y eso fue lo que levantó al campesinado. Esa fue la chispita. En ese proceso estábamos buscando qué es lo que nos va a unir.⁷²

En octubre de 1983 se llevó a cabo en San Antonio del Buey un cursillo a petición de la comunidad coordinado por el padre Gonzalo de la Torre, Justy Sánchez, Javier Pulgarín y Milagros Vicente el cual tenía como tema central “la organización de la comunidad (Con ustedes fe y acción N° 1, 1983, p. 3). Allí el equipo misionero claretiano expresa su voz de aliento y respaldo a la naciente proceso organizativo. La publicación número 1 (Figura 6) del boletín *Con ustedes fe y acción* en la que se destacan las ideas principales del cursillo, es uno de los primeros documentos donde se habla de la intención de las comunidades por organizarse.

Es interesante detenerse en los elementos que para ese momento impulsaban la organización. La historia del pueblo negro chocoano es señalada para pensar las condiciones de continua desigualdad que han caracterizado su posición en el curso de esta. De allí se deriva la idea que, en tanto pueblo oprimido, el pueblo chocoano habría de buscar la unión, la cual habría de expresarse en la conformación de una organización diferente a las existentes hasta ese momento en la comunidad de San Antonio del Buey (acción comunal, juntas cívicas, comité consultivo

⁷². Entrevista citada a Gonzalo de la Torre.

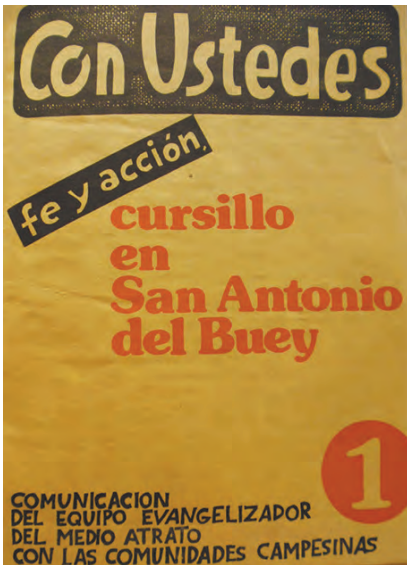



Figura 6. Primera publicación del boletín *Con ustedes fe y acción*. Fuente: *Con ustedes fe y acción* N. 1 1983.

de educación y junta de padres de familia). Esta premisa llevó a que los miembros de la iglesia, como lo destaca el señor Justino Romaña Cuesta, “se metieran de lleno en la organización, capacitando a la comunidad”.⁷³

En el cursillo de “la organización de la comunidad” se desarrollaron una serie de dinámicas que tenían como propósito suscitar reflexiones grupales acerca de la posibilidad de que se presentasen problemas dentro de la comunidad y la capacidad que tenía esta para enfrentarlos y solucionarlos; la complementariedad de saberes al interior de las comunidades; la validez de opiniones diversas o contrarias, en definitiva, actividades orientadas a plantear un panorama de retos en términos de adquisición de responsabilidades y apropiación de una estructura de organización. El paso después de este primer cursillo fue el Encuentro en Beté, en septiembre del 84.

⁷³. Ejercicio de memoria y tradición oral de los procesos organizativos que confluyen en la ley 70 de 1993 en el Medio y Bajo Atrato. Noviembre de 2013.



En una publicación de la época que recogía los resultados de una de las primeras reuniones en el Medio Atrato a la que asistieron delegados de 17 poblados, se hacía igualmente alusión a la amenaza de las empresas madereras y, sobre todo, a que la unión y la organización de las “comunidades” era la opción para enfrentar las amenazas del despojo de sus tierras:

Se expresó públicamente por parte de Dominga Bejarano (Tagachí) la inquietud de las comunidades por la presencia en la zona de empresas relacionadas con la explotación de la madera (han visitado prácticamente todos los ríos de nuestra zona). Ante este hecho se hace un llamado a todas las comunidades a fin que tramiten la titulación de sus tierras. Una tierra sin título (aunque la hayan cultivado nuestros ancestros), es considerada como territorio baldío por el gobierno y por tal motivo la puede vender a cualquier persona o entidad que desee comprarla; perdiéndose ante esta circunstancia toda acción legal por nuestra parte. La situación se agrava todavía más porque afecta nuestro futuro. Estas compañías en cuestión de unos años se llevan toda nuestra madera. ¿De qué vivirán nuestros hijos y nietos? ¿Creen que su comunidad sola podría solucionar estos problemas? Todas las comunidades manifestaron la necesidad de unirse y organizarse para solucionar los problemas (Con Ustedes N° 5, 1984, pp. 21-22).

Para cuando aparece la amenaza de las empresas madereras, los misioneros ya venían apoyando una serie de encuentros y talleres en diferentes poblados del Medio Atrato. Se puede resaltar cómo en el marco de la celebración de los 75 años de la presencia de los misioneros claretianos en el Chocó, en abril de 1984, se realizó un foro donde los campesinos del Medio Atrato quisieron expresar su problemática al gobernador de entonces, Juvencio Lozano, pero les “dijo que él no hablaba con gente suelta, que solo hablaba con gente organizada” (Seglares Claretianas, 2006, p. 20). Esta respuesta por parte del gobernador es recordada anecdóticamente como un estímulo para el inicio de la organización. También fue crucial el Primer Encuentro Campesino que se realizó del 21 al 23 de septiembre de 1984 en Beté. En un documento sobre la historia de la ACIA escrita con la participación de los mismos



campesinos, se hacía un recuento de la situación con la amenaza de la extracción maderera por las grandes empresas y la relevancia de este encuentro en Beté:

A finales del año 1983 y comienzos de 1984 llegaron, en diferentes fechas, a algunas comunidades del río Atrato y a afluentes como el río Buey, Beté, Tagachí, Tanguí y Munguidó, ingenieros de la compañía Cartón Colombia y Maderas del Darién, con el fin de abrir trochas y de investigar sobre los recursos maderables de esta región, pues donde habitualmente tenían su explotación de madera, que era en el Bajo Atrato, ya habían agotado dicho recurso.

Estos ingenieros contrataron a personas de las mismas comunidades, para que abrieran trochas e indicaran los árboles maderables. Nosotros como campesinos, desconociendo las implicaciones y con la necesidad de trabajar para obtener ingresos, aceptamos el trabajo en la mayoría de las comunidades y a un precio realmente barato, con relación a los salarios que se pagaban en otras zonas del país.

Con el conocimiento que estábamos adquiriendo y lo que estábamos presenciando, fue cogiendo fuerza la inquietud de las comunidades y se empezó a hablar del problema. Luego se hizo una convocatoria a las comunidades con el apoyo de los equipos misioneros, para realizar el Primer Encuentro Campesino, celebrado en Beté, durante los días 21 a 23 de septiembre del año 1984. En esa reunión se empezaron a realizar unas preguntas sobre la forma de vida y situación de las comunidades, analizamos las necesidades de las distintas comunidades y sentimos la necesidad de organizarnos (De la Torre 2000: 76).

Es en este encuentro en Beté donde se consolida la idea que la organización campesina y la urgencia de la titulación de las tierras constituían la estrategia adecuada para responder a esta amenaza: “Allí se vio la importancia de estar organizados y de ‘tramitar la titulación de tierras’” (Seglares Claretianas, 2006, p. 20). De ahí que en este encuentro se tocaron diferentes temáticas referidas a las experiencias y características de la organización campesina. Con los delegados de cada uno de los lugares que llegaron al encuentro, se hizo un balance del inicio de las



organizaciones y de cuántas personas participaban de estas. El número de miembros fluctuaba entre 14 y 80. De las 17 organizaciones referidas, solo 2 se había iniciado en 1982 mientras que 10 en 1983 y las 5 restantes en 1984. Esto significa que la institucionalización de los procesos organizativos en el Medio Atrato era bien reciente (Con Ustedes, N° 5, 1984).

Sobre este encuentro escribía Enrique Ramos (quien sería para los noventa uno los líderes del proceso organizativo en el Bajo Atrato):

Algunos sectores de la Iglesia –en especial los misioneros claretianos, los sacerdotes alemanes del Verbo Divino y las monjas Ursulinas- fueron los primeros en explicarle a la gente negra la magnitud de la problemática generada por la explotación de recursos naturales en su hábitat, así como la importancia de organizarse para hacerle contrapeso a los intereses empresariales. Con ese objetivo se realizó un Primer Encuentro Campesino (en Beté, del 21 al 23 de septiembre de 1984) para discutir la forma de vida a la que se veían sometidas las comunidades, y la urgencia de organizarse para exigir tanto la salida de las compañías extractoras, como la presencia eficiente del Estado en materia de educación, salud, recreación, transporte, servicios básicos, comercialización de productos y fuentes de trabajo (Ramos, 2010, p. 11).

Luego del encuentro en Beté se efectuó el segundo en Las Mercedes, en diciembre 14 al 16 del mismo año. En las Mercedes los campesinos le presentaron a Codechocó un memorial con 1800 firmas donde expresaron, por primera vez, sus exigencias respecto al manejo del recurso natural (Propuesta de plan de desarrollo maderero. Documento de trabajo ACIA). En Las Mercedes también se designó una comisión para desplazarse hasta Jilgar, en el norte del departamento, para conocer la situación que allí se vivía derivada de la extracción de recursos naturales (Historia de la conformación de la ACIA. Documento de trabajo)

Para 1985, del 13 al 15 de septiembre, se adelantaron una serie de reuniones subzonales en Tanguí, Beté y Boca de Bebará. En estas reuniones: “el tema de reflexión era el peligro que corría nuestro territorio y con él



todos y todas las que vivíamos en este Medio Atrato” (De la Torre, 2000, p. 76). Un evento crucial en el proceso organizativo, fue la participación de numerosos delegados del Medio Atrato al Segundo Foro Campesino de Pueblos del Norte y Asamblea de Acciones Comunales, realizado Titumate (en la costa chocoana) a comienzos de octubre de 1985: “En esta búsqueda, hubo un momento en que 50 campesinos y campesinas, acompañados del Equipo Misionero, se trasladaron al Urabá Chocoano, durante quince días, para participar en acciones organizativas de esta zona y de esta manera recoger experiencias” (De la Torre, 2013, p. 137).

Es en el marco de este evento que la mayoría de los delegados del Medio Atrato tienen conocimiento de primera mano de la problemática que afrontaban las poblaciones del Bajo Atrato por la intervención de las empresas madereras y sus técnicas de explotación forestal. De ahí que, como lo subrayan años después miembros de la ACIA:

Al tener conocimiento de la problemática del norte chocoano, hicimos más consciente la necesidad de la organización campesina y la difícil situación que se podía presentar en las comunidades del Medio Atrato sino se hacía nada para impedir la concesión maderera a Triplex Pizano, Cartón Colombia y Maderas del Darién (De la Torre, 2000, p. 76).

Del viaje a Titumate también se afianzó la idea que “el modelo de acciones comunales no era el más adecuado para las comunidades afroatrateñas” (Seglares Claretianas, 2006, 20). De ahí que Gonzalo de la Torre señale que una de las enseñanzas más destacadas de esta reunión fue comprender los límites de las Asociaciones de Juntas de Acción Comunal como modelo organizativo que podría implementarse en el Medio Atrato:

Titumate fue una gran experiencia, allá fuimos, como ya dijimos, al 2° Foro Campesino de Pueblos del Norte y Asamblea de Acciones Comunales, para ver algunas formas de organización. Y aunque de allí no copiamos el modelo de organización sí sirvió mucho, porque pudimos ver a otros campesinos, como nosotros, luchando por sus derechos y reclamándole de frente al gobierno su abandono (De la Torre, 2000, p. 78).



Por su parte, Uli Kollowitz recuerda esta reunión de Titumate como una de las más importantes en las dinámicas organizativas para el Medio Atrato:

Lo de Titumate fue en el 85. Es que aquí se contrató un barquito que nos mandó Leónidas Moreno, un barquito pesquero de una cooperativa de pesca, entonces llegó hasta Quibdó y comenzó a recoger gente de todas las comunidades que ya tenían organización campesina y el sector nuestro recuerdo que solo teníamos tres pueblos, apenas estábamos empezando y de esos tres pueblos participaron también unos representantes y unos misioneros, Úrsula estuvo en ese momento en Alemania entonces Félix y mi persona fuimos de la parroquia de abajo. Fue muy interesante, un compartir muy abierto de varias organizaciones populares que se estaban formando o que ya llevaban más proceso para analizar la realidad para plantear algo ya más a nivel de todo el Atrato y norte del Chocó. Estaba limitado a la diócesis de Quibdó [...] Lo que si salió de allí [encuentro en Titumate] era que no podemos seguir en esa forma informal de hablar de organización campesina, que tenemos que llegar a formar unos estatutos, a formalizar la personería jurídica. Eso no se hizo de la noche a la mañana, pero en el año 86 fue este tema.⁷⁴

Es el temor a perder la tierra frente a la amenaza de la explotación maderera a manos de las empresas que habían adelantado el arrasamiento de los cativales del Bajo Atrato, es lo que hace que los pobladores del Medio Atrato consideren la formación de la asociación campesina como la estrategia de lucha adecuada. Con toda esta problemática en mente, entre el 6 y el 8 de diciembre de 1985, se realizó en la localidad de Amé un taller sobre la legislación agraria y para diseñar la estrategia con respecto a la propiedad y sobre el manejo adecuado de los recursos naturales. En este taller se:

[...] dio a conocer la limitante que representaba la Ley 2 de 1959 para lograr los títulos colectivos sobre la tierra. En esta Ley se dictaron normas

⁷⁴. Entrevista citada a Uli Kollowitz.



sobre economía forestal de la nación y conservación de recursos naturales renovables, que clasificaron como lotes baldíos aquellas tierras del Pacífico aledañas a los ríos, en donde se asentaban grupos de población negra (Ramos, 2010, p. 13).

Es en este taller donde se llega a la conclusión que la titulación individual de los colinos y parcelas cultivadas por cada uno de los campesinos no era una estrategia que garantizaría el control sobre las áreas de bosques y ciénagas con sus recursos naturales, ni tampoco evitaría que se otorgaran en concesión a las empresas madereras o incluso a eventuales colonos que los solicitaran (De la Torre, 2000). Por tanto: “A partir de este momento, comenzó a expresarse claramente la necesidad de lograr la titulación de tierras a los campesinos de acuerdo con sus prácticas extractivas” (Ramos, 2010, p. 13). Esta conclusión va a enriquecerse con la idea de bosques comunales, como se expondrá más adelante. Pero ya en ese momento se estaba produciendo un desplazamiento en la estrategia organizativa que será crucial para gestar en unos pocos años después la primera organización étnico-territorial del país con la ACIA.

Lo anterior evidencia que la preocupación por la extracción indiscriminada de los recursos y la pregunta ¿de quién es la tierra? estuvieron vinculadas en términos de tiempos y escenarios. Pese a que puede parecer lógico que el campesinado chocono tuviese claro que la tierra que habitaban era de su propiedad, fue la coyuntura la que llevó a un proceso de reflexión y reconocimiento explícito de sus implicaciones políticas. Esto debido a que las dinámicas de tenencia y ocupación de la tierra obedecían, principalmente, a las redes parentesco y la organización para el trabajo consolidadas desde variados procesos de poblamiento sub-regional (Aprile-Gnisset, 1992).

El siguiente año fue uno en el que la agenda estuvo bien apretada. Inició con una reunión en el poblado de Beté, entre el 17 y el 19 de enero, donde se decidieron qué acciones adelantar para concretar las conclusiones a las que se había llegado el año anterior. De ahí decidieron enviarle una carta a Codechocó evidenciando su preocupación por las labores que



adelantarán en el Medio Atrato las grandes empresas madereras. La carta, firmada por más de mil trescientos campesinos, decía:

Nosotros, como campesinos chocoanos y antioqueños, hemos vivido y trabajado en estas tierras desde la época de la colonia y ahora vemos amenazadas nuestras posesiones y recursos naturales, por el avance de grandes empresas y compañías explotadoras de madera, que en forma irracional y de manera injusta pretenden acabar con nuestros recursos (citada en De la Torre, 2000, p. 85).⁷⁵

En ese año, 28 de febrero al 2 de marzo de 1986, se realizaron varias reuniones en El Tambo, Tanguí, Puerto Salazar, San Antonio de Padua y San Miguel donde aparece como problemática convocante la titulación comunitaria de la tierra (De la Torre, 2000, p. 79).

Por el lado de los misioneros, como lo señalamos en el capítulo anterior, para 1986 se formaliza la confluencia en torno al proceso organizativo de los diferentes grupos de misioneros que adelantaban labores en el Medio Atrato: “Inicialmente nuestro trabajo era solo con el Equipo Misionero Claretiano, pero a mediados de 1986 [...] se integran los Misioneros del Verbo Divino, las Misioneras Agustinas y los Misioneros Claretianos como Equipos Misioneros del Medio Atrato” (De la Torre, 2000, p. 79). Esto fue fundamental a la hora de articular las diferentes dinámicas organizativas locales en una de carácter regional que no solo permitía el establecimiento de criterios más generales sino que catalizaba la fuerza de los campesinos frente al establecimiento estatal y otros actores con presencia e intereses en el Medio Atrato.

⁷⁵. Este tipo de documentos son importantes porque evidencian que para esta época, incluso después de ver los límites de la titulación individual, no se había dado el giro a la etnización que argumentaría en términos de derechos étnicos sobre el territorio y sus especificidades culturales, en términos de comunidades negras y no de simples campesinos.



Ahora bien, como no existían modelos previos para organizaciones campesinas negras en un contexto de selva húmeda tropical y con las características ambientales de la cuenca del río Atrato (y que, además, sus tierras estaban incluidas en la reserva forestal del Pacífico creada por la ley 2^{da} de 1959), los misioneros habían desplegado innumerables esfuerzos, desde unos años antes, en la búsqueda de experiencias análogas en el país entre organizaciones negras e indígenas consolidadas que les permitiese imaginar las formas organizativas más adecuadas para este contexto:

No sabíamos cómo. De aquí salió una comisión en la cual estuvo Milagros Vicente, una española muy aguerrida, muy clara y entregada, fueron hasta El Caguán, buscando organizaciones porque nos dijeron que allá había una porque no sabíamos cómo, qué tipo de organización, si gremial, sindical, por dónde nos tiramos, entonces ahí fuimos hasta allá pero no encontramos como por ese lado. Después nos fuimos al norte del Chocó, preguntamos, nosotros nos fuimos hasta el norte [...] y en Titumate [...] tuvimos una reunión muy importante.⁷⁶

El viaje al Caguán se hizo por la experiencia adelantada por el Comité de Colonización que había logrado un convenio con el Inderena en 1985 para el manejo por parte de los campesinos de una parte de la reserva forestal de la Amazonía. Tal experiencia es reseñada como una “que nos puede orientar” en la segunda edición de la publicación *Despertar con ustedes*, en los siguientes términos:

En el año 1985 se celebró un convenio en el Departamento del Caquetá entre el Inderena y los campesinos del medio y bajo Caguán, que están organizados en el comité de Colonización. Esta zona pertenece a la reserva forestal de la Amazonía. Por medio de su organización los campesinos lograron sacar un área de más o menos 36 kilómetros por 100 kilómetros de la reserva forestal. El manejo y la utilización les fue entregado bajo la asesoría y vigilancia del Inderena. Con este acuerdo se busca la máxima

^{76.} Entrevista citada a Gonzalo de la Torre.

participación comunitaria en la explotación, en una forma que el monte no se acabe.

La comunidad acepta la importancia de conservar los recursos naturales y es responsable del mal uso que se haga de ellos, sea individual o comunitariamente. Se distingue entre los lotes individuales y las zonas comunitarias. Los lotes individuales son titulados por el Incora. Pero en ellos tampoco uno puede hacer lo que se le dé la gana, sino que debe cumplir un reglamento para proteger el medio ambiente, por ejemplo no tumbar el monte en las orillas y cabeceras de las quebradas.

A nadie se le titula más de 200 hectáreas, para impedir que unos pocos se hagan dueños de toda la tierra y monten grandes ganaderías que destruyan el medio ambiente. Las zonas comunitarias que son las montañas y las ciénagas, los ríos, caños y quebradas son explotados por las comunidades a través de sus organizaciones (1985, p. 22).

En esta experiencia se podrían encontrar algunos referentes, pero las condiciones del Medio Atrato exigían otro tipo de organización. Cuando se hace una lectura retrospectiva del proceso organizativo, este momento de incertidumbre no puede ser aplanado por el efecto de las certezas que hoy habitan los discursos y estrategias de las comunidades negras como grupo étnico. Para aquel momento era todavía impensable la configuración de un sujeto político y jurídico que apelara a unas narrativas que ya estaban instaladas para algunas poblaciones indígenas. En aquel momento, los campesinos negros del Medio Atrato eran imaginados y se pensaban a sí mismos como pobres, como campesinos, como sectores oprimidos... pero no como un grupo étnico.

Recordando estos inciertos momentos, donde no se contaba con modelos organizativos a seguir, Aníbal Córdoba anotaba:

Ahí nos pusimos a tirar cabeza con el padre Gonzalo de la Torre que era el motor de ese equipo y miramos que para crear una organización había que dar unos pasos que eran fundamentales, se empezó a buscar asesoría y a través del padre Gonzalo en una reunión que tuvimos en Puné, donde es mi comunidad, ahí se empezó a estar de una forma responsable y seria



la creación de la ACIA. Eso fue entre el 84-85 estábamos en ese proceso de gestación, se hicieron los primeros intentos, fuimos trabajando la parte teórica, luego nos metimos a la parte de los estatutos, ya la parte más formal y empezamos a crear ya como la estructura pero acá en reuniones, nos reuníamos la gente de Bebará, de Beté, de Tanguí, Las Mercedes y luego empezábamos a cranear entre grupos pequeños para ver cómo quedaban los estatutos, cómo iba a ser la estructura legal de la organización y cuando ya teníamos como un cuerpo ya más sólido dijimos que se iba a crear la organización a través de la asesoría del padre Gonzalo de la Torre. Luego se hizo el primer intento, se buscaban posibles nombres, en esa búsqueda fue primero decir vamos a crear una organización que diga *organización campesina*, ORCA. La gente ORCA, ORCA, ORCA, ese nombre como que no me cae bien... orca es como la soga al cuello entonces como que no gustó. Pusimos otra vez, él [Gonzalo] dijo que le habían aconsejado que se cambiara de nombre a ACIA, Asociación Campesina Integral del Medio Atrato.⁷⁷

No es menor el detalle del nombre, donde aparece la referencia los términos de campesino y lo integral. Lo de mantener la noción de campesino y no hablar de grupo étnico o comunidades negras, es un indicio de que, como lo veremos más adelante, todavía no se había decantado en el plano del discurso lo que el giro étnico implicaba. Lo de “integral”, por su parte, puede ser rastreable en la influencia en aquellos años de este concepto, como se evidencia en el nombre de un importante proyecto que estaba ya en los años ochenta en el Medio Atrato (Proyecto DIAR: Desarrollo *Integral* Rural), del que hablaremos unos párrafos más adelante.

En relación con esta búsqueda de una forma organizativa adecuada a las poblaciones del Medio Atrato, se encuentra el desplazamiento de pensar las luchas en términos de campesino hacia el pensarlas en términos “étnicos”. Este desplazamiento del acento de campesino al de “minoría étnica”, es relatado por Aníbal Córdoba de la siguiente manera:

⁷⁷. Entrevista citada a Aníbal Córdoba.



La idea [de pensarse como “grupo étnico”] surge también por las asesorías de los acompañantes de buena fe [se refiere sobre todo a los misioneros] y también que son momento que hay que utilizarlos para poder lograr algo que se da en el momento. Para poder lograr la titulación colectiva teníamos que hablar de minoría étnica, teníamos que hablar de ancestralidad, de todo lo que se dio en momentos atrás. Era una coyuntura consignar en ese párrafo el reconocimiento de minoría étnica porque ese mañana nos iba a dar un porcentaje invaluable para la titulación, el reconocimiento del territorio y de ahí se viene la ley 70. Lo primero que se hace es el reconocimiento como minoría étnica y después se tiene la reglamentación de AT 55 y la ley 70.⁷⁸

Por su parte, Gonzalo de la Torre recuerda este momento en los siguientes términos:

Entonces nosotros trajimos a un indígena muy valioso en el panorama colombiano, él vino aquí, pero no me he podido acordar el nombre. Vinieron de la Onic, vinieron abogados y abogadas y nos entregaron su tiempo. Ellos traían más argumentos. Entonces decían que a esto pongámosle este artículo, a esto pongámosle tal. Y buscaron como la forma para la recuperación del territorio. Porque no teníamos fórmula jurídica, el gobierno nos barría cada vez que nosotros intentábamos eso. Entonces ellos llegaron como a inventarse la fórmula jurídica para que el gobierno pudiera entregarle a los de la ACIA los territorios [...] Eso lo hicimos a base de noches y noches y noches, y discuta y vuelva y taller va, taller viene. Expongámoselos a los campesinos, reunamos la plata para eso, bueno todo eso. Eso fue trabajo de varios años muy duro. Pero nos colaboraron. Hubo gente que nos colaboró. Nos colaboraron la organización de los indígenas, los de la Onic y nos colaboraron abogados y abogadas. Una viene todavía mucho, Esperanza Pacheco. Esperanza fue para nosotros fundamental. Ella y otra que era, Amparo [...] En este trabajo silencioso

⁷⁸. Entrevista citada a Aníbal Córdoba.




de noches, de hagan leyes, de haga cronograma, de que esto es así, de que hay que presentarle al gobierno este papel, en eso ellas fueron claves.⁷⁹

Es destacable que en diciembre de 1987, por medio de la publicación *Carta mensual* del Vicariato apostólico de Quibdó se dio a conocer al pueblo chocoano el balance que desde una mirada retrospectiva hacían los religiosos del Plan Pastoral establecido cuatro años antes. Allí se identifica como uno de los mayores logros el haber trabajado por una “pastoral para la realidad chocoana”, y se señalaba como una respuesta significativa el hecho que la pastoral trabajase junto con “los campesinos, con su lucha por defender, administrar y explotar racionalmente los bosques ya tan depredados y tan a punto de perderse para siempre” (Carta Mensual N°11, 1987, p. 7).

Es interesante como los religiosos reconocen una suerte de “consecuencias” que ellos denominan tensiones derivadas del compromiso con tal realidad chocoana, y las caracterizan como las resistencias por parte de algunos “fieles de siempre” a la apuesta de la iglesia por la organización o la oposición que mostraban “ciertos estamentos sociales, sobretodo del ámbito político, les moleste esa nueva voz de los oprimidos” (Carta Mensual N°11, 1987, p. 7). Más adelante, haciendo referencia explícita a la dimensión de la pastoral de fuerza comunitaria-organizativa, reconocen que “[...] en los acostumbrados al asistencialismo, en los que no quieren entrar en ningún tipo de organización, nace el resentimiento. Acusan a la iglesia de haber descuidado el campo de la misericordia” (Carta Mensual N°11, 1987, p. 13).

Por otra parte, el apoyo a los objetivos que se había trazado la organización campesina llegaban también desde algunos investigadores, como lo evidencia el texto de Julio César Uribe Hermocillo “La tierra en el Chocó: una legislación en contra de la cultura”, donde el comunicador defiende la idea según la cual mediante el manejo del territorio por parte

⁷⁹. Entrevista citada con el padre Gonzalo de la Torre.



de las poblaciones negras estas han desarrollado una forma de propiedad comunitaria y unas relaciones con el ecosistema soportadas en una racionalidad no reconocida por el Estado. Uribe Hermocillo se detiene en la legislación que ha regido sobre el asunto de la tierra para mostrar que ha estado históricamente apoyando los procesos de colonización y la extracción incontrolada de los recursos por parte de foráneos, para mostrar el cimiento histórico de la “propuesta popular” de “mantener en reserva los territorios comunitarios y adjudicarlos como tales, adecuando la legislación a estos fines, para respetar la cultura y la vida de las comunidades” (Uribe Hemocillo, 1989, p. 4), a la vez que destaca el carácter étnico y minoritario de las poblaciones afrochocoanas que debería ser reconocido.

Los campesinos, misioneros y los madereros no eran, sin embargo, los únicos actores que hacían presencia en el Medio Atrato por esos años. Otro actor importante era precisamente el Proyecto Desarrollo Integral Agrícola Rural (DIAR). Con una área de influencia en el Alto Atrato (Lloró), el Medio Atrato y en la zona costera cerca a la desembocadura del Atrato en el área de Acandi, el DIAR fue un proyecto adelantado entre los gobiernos holandés y el colombiano durante los años ochenta.⁸⁰ Gran parte de las acciones del DIAR estuvieron orientadas hacia el impulso del cultivo del arroz por parte de los campesinos del Medio Atrato, como estrategia para posibilitar un desarrollo integral en la región.⁸¹

^{80.} El director de esa época del DIAR, Jaap Van der Zee, al comentar el borrador de este libro, anotaba una interesante precisión sobre los paralelos ideológicos del DIAR con los misioneros: “Hubo un paralelo claro entre la teología de la liberación practicado por los sacerdotes Claretianos y los del Verbo Divino en el Medio Atrato por un lado y el enfoque social demócrata (incluso de la nueva izquierda en Holanda de los años sesenta) practicado por el proyecto DIAR, incluso acabar con el capitalismo neo colonialista”. Este paralelo, sin embargo, que en la práctica implicaba importantes confluencias, no ha sido resaltado haciendo que el papel del DIAR se haya desdibujado cargando con el estigma de ser un proyecto que fomentó el desarrollo capitalista occidental.

^{81.} Para una historia del Proyecto DIAR, ver el libro colectivo editado por Peter Vries y Emperatriz Valencia (2010). Este libro ha sido cuestionado en varios de sus



Cabe anotar que, sobre todo en los primeros años, hubo tensiones entre los misioneros y el DIAR. Hacia mediados de los ochenta se fueron limando gran parte de estas tensiones para lograr confluencias fuertes y alianzas importantes en torno al naciente proyecto organizativo de los campesinos en el Medio Atrato:

La relación entre la curia y el proyecto primero fue muy tangencial, pero ya casi al final del proyecto los curas fueron entendiendo esto y los holandeses fueron entendiendo que podían trabajar conjunto, ya se fueron metiendo. Es más, yo me acuerdo que llegó un momento que la curia era como un contratista más. Contratista entre comillas porque nosotros les facilitábamos los recursos para que ellos hicieran su labor pastoral, y alrededor de esta labor pastoral la organización de las comunidades. El DIAR financió parte de la conformación de estos grupos asociativos que se estaban creando.⁸²

El DIAR venía apoyando al proceso organizativo con su labor técnica en la elaboración de los primeros mapas de los linderos de la influencia de cada pueblo conjuntamente con los campesinos durante 1986 (De la Torre, 2000, p. 80). Estos mapas serán luego de gran utilidad para frenar la firma de las concesiones forestales cuando miembros de la organización viajan a Bogotá, como se describirá más adelante. Igualmente importante fue la idea de bosques comunales de la que se apropió el proceso organizativo. No obstante, la idea de los bosques comunales parece haber generado prontas reacciones en su contra. En uno de los números de *El Atrateño* (1987) se alertaba:

¡Atención, campesino! Hay gente que ha recogido firmas en contra de los bosques comunitarios. Por eso le recomendamos: No dé su firma contra su comunidad y contra el futuro de sus hijos. No firme nunca nada sin

interpretaciones y datos concretos por Jaap Van der Zee, por lo que debe leerse como una versión de la historia que requiere ser complementada y corregida.

^{82.} Entrevista a Edmundo Lozano, Quibdó, 16 de abril de 2008.



que ud. se dé cuenta qué lleva escrito el papel que usted va a firmar. Nunca ponga su firma en un papel en blanco en el que Ud. no sabe que van a escribir, es decir, qué le van a hacer decir a Ud. más tarde. Si Ud. no sabe leer, llame a algún compañero de confianza que le lea. No se fíe de lo que le dice la persona que le pide su firma (N° 6: 12).

El origen de la idea de bosques comunitarios o comunales se remite a Gerardo Bodowski, de la Universidad para la Paz de Costa Rica, que estuvo en Quibdó porque el DIAR lo trajo para que asesorara al Proyecto:

Se trae a Gerardo Budowski. Él vino, conoció y en una charla en la Corporación planteó la idea de los bosques comunales [...] A él lo trajo el DIAR. Él venía de Costa Rica con el CIAF, había un convenio. Y en Costa Rica creo que estaba también funcionando o empezándose a dar esa idea [...] La charla fue como en el 84, 85 [...].⁸³

También tiene sentido pensar que esta idea de los bosques comunales se retoma de la experiencia que señalábamos antes de los campesinos del Caguán, y del convenio firmado con el Inderena en 1985 para el manejo colectivo de una sustracción a la reserva forestal. Esta experiencia fue conocida directamente por miembros del equipo misional, y fue reseñada como una experiencia que en algunos puntos podría orientar el proceso organizativo en el Medio Atrato.

No obstante, cualesquiera sean los antecedentes, desde la perspectiva del DIAR lo de los bosques comunales articulaba una opción de desarrollo sostenible para la región. Según el documento de marco lógico de 1987, para el DIAR “[...] los recursos naturales como la selva ofrecen la única oportunidad para el desarrollo sostenido siempre y cuando se exploten en el cuadro de manejo de conservación” (Van Der Zee, *et al.* 1987, p. 38). Entre los mecanismos para el manejo racional de los recursos naturales estaba la iniciativa de los “bosques comunales” (p. 39). La idea

⁸³. Entrevista con Marco Guio Ledezma, Quibdó, 17 abril de 2008.



básica era que la explotación del bosque se hiciera desde una vereda o grupo de veredas a partir de las asociaciones de productores existentes. Los principios de los ‘bosques comunales’ eran generar ingresos complementarios, mejorar el “control social de la ecología” y la reinversión en el bienestar de las poblaciones locales (p. 39).

Al respecto de los bosques comunales, en los comentarios al borrador de este libro, Jaap Van der Zee precisaba:

La idea de bosques comunales fue lanzado por Gerardo Budowski, quien llegó a Chocó por invitación del CONIF. Fuera del uso tradicional de los productos de los bosques por las comunidades, la idea además contemplaba incluir la tala de madera bajo un régimen de conservación activa. En este marco el proyecto realizó una investigación exhaustiva, en parte en colaboración con CONIF, en parte en el contexto de la evaluación de tierras realizado por el equipo del DIAR en el CIAF en Bogotá y en parte por un equipo en Quibdó liderado por Ignacio Silva y Napoleón García. Los resultados mostraron que la tala de los bosques ambientalmente sería desastroso. Las comunidades de todos modos en su mayoría ya estaban rotundamente en contra. Por lo tanto la idea de bosques comunales fue abandonada a finales de 1986. A pesar de tanto esfuerzo y el gasto de tanto dinero, la experiencia dejó una importante lección aprendida: Por un lado acabó con el debate que la tala de madera servirá a las comunidades para ganarse la vida y por otro lado una conciencia en las comunidades que la entrada de empresas madereros en su territorio acabaría con ellos. Quizás vale mencionar unas charlas al respecto que tenía con el entonces gobernador, Arturo Ferrer. Era Arturo que propuso que el gobierno paga una mensualidad a los habitantes de los bosques a cambio de no tocarlos.

Bajo esta idea de los bosques comunales, el ‘uso racional de los recursos naturales’ deviene en la condición de posibilidad de una modalidad sostenible de desarrollo. Ahora bien, para hacer realidad este ‘uso racional’ se requería una reforma agraria puesto que gran parte del Medio Atrato carecía de títulos. El reconocimiento de la propiedad se basaba en mecanismos culturales que en pocas ocasiones apelaban a una sanción



legal. Sobre estas formas de reconocimiento vernáculo de la propiedad, Aurelino Quejada anota:

En el Atrato nadie tenía títulos de propiedad. Estas tierras eran territorios de la nación, lo que nosotros llamamos baldíos. Entonces cualquiera llegaba aquí y se tomaba la tierra. Aquí lo que había era unos recibos de compraventa o el papá de mi papá le dejó ese terreno y entonces queda en manos mías y yo se lo dejo a mis hijos. Eso se respetaba. Los lotes de lo que aquí llamamos lote familiar, pero ya los bosques eran de la nación.⁸⁴

En este sentido se puede afirmar que el DIAR contribuyó a gestar las condiciones de posibilidad discursiva que instaaura una representación política y académica novedosa de las poblaciones negras como un grupo étnico que implicaba la idea de “territorios colectivos”. Como ya hemos indicado, para aquel entonces eso era muy novedoso, tanto que muchos se resistían a aceptar que esta manera de pensar la organización y sus luchas en términos de territorios colectivos. Como bien lo recuerda Agustín Valencia:

Luego cuando empezamos ese discurso que por qué no territorios colectivos, aquí me acuerdo en Quibdó eso se burlaron por las emisoras, eso fue como que ¿cómo así que negros con territorios colectivos? Pero esos dirigentes que estaban allá empezaron a ver que la cosa sí podría ser posible.⁸⁵

Lo impensable de ver a las poblaciones del Medio Atrato en términos de “grupo étnico” y sus luchas en términos de “territorios colectivos” se hace pensable a través del proceso organizativo impulsado directamente por los misioneros retomando, entre otros insumos, las labores investigativas del DIAR en torno a los modelos productivos regionales y su lectura a la luz de estas nociones de bosques comunales y territorio colectivo.

^{84.} Entrevista citada con Aurelino Quejada.

^{85.} Entrevista citada a Agustín Monroy.



Es importante subrayar la relevancia del Proyecto DIAR en la consolidación del proceso organizativo de los campesinos en el Medio Atrato, lo que no significa restarle el protagonismo de los equipos misioneros o de los mismos campesinos. En una carta enviada a Carlos Arturo Licona por la ACIA, fechada en diciembre 4 de 1991, este punto es planteado muy claramente:

La ACIA no ha nacido del Proyecto DIAR. Nació por iniciativa de unos grupos de campesinos que al no tener respuesta a sus necesidades por parte del Gobierno se unieron para reclamar sus derechos, principalmente el derecho al reconocimiento de nuestro territorio tradicional y a los Recursos Naturales que estaban a punto de ser entregados a concesiones madereras. En este proceso hemos sido acompañados por los Equipos Misioneros. Debemos reconocer, eso sí, que el DIAR apoyó algunas acciones de la ACIA (p. 1).

No obstante, es importante no desconocer los aportes y el papel jugado por el DIAR en la emergencia y consolidación de la organización campesina en el Medio Atrato. Aunque como se verá más adelante se pueden identificar algunas tensiones, sobre todo en los primeros años, no se puede desconocer que la presencia del DIAR tuvo un destacado lugar en propiciar también el surgimiento de la ACIA.⁸⁶

En este punto es importante examinar el otro proceso organizativo de los campesinos que se estaba gestando en el Bajo Atrato, también con el apoyo de otro equipo de misioneros claretianos desde la Parroquia en Riosucio. Como ya fue expuesto en el capítulo anterior, aunque ya existían las juntas de acción comunal en muchas localidades y se habían creado algunas Asocomunales, a mediados de los años ochenta surge la idea de crear una organización campesina de carácter regional que en principio

^{86.} Para un análisis detallado del lugar del DIAR en el surgimiento de la ACIA, ver Restrepo (2010).



retomaría como su base el trabajo de las juntas de acción comunal creando los comités locales de dicha organización:

Ese fue un proceso que nació de la parroquia donde quisieron organizar a las comunidades para que tuvieran una mejor forma de reclamarle al gobierno más que todo servicios públicos, la escuela, el puesto de salud, los caminos y esas cosas por el estilo. Esas eran las juntas de acciones comunales específicamente, que no tenían ese énfasis que tienen los Consejos Comunitario ahora que es la defensa del territorio, más que todo eran dedicados a eso, a reclamarle al alcalde lo de la escuela, la limpieza para el río, los maestros y todo eso. Algo importante de este proceso de Juntas de acciones comunales es que yo personalmente creo que fue la base, fue la base para lo que son hoy los consejos comunitarios, porque es la misma simplemente que el énfasis ahora es la defensa del territorio desde una visión más integral.⁸⁷

El padre Javier Pulgarín es asignado a la Parroquia de Riosucio en 1984. Para entonces, no se existían organizaciones campesinas distintas de las juntas de acción comunal y de las asocomunales: “[...] en el 84 [en el Bajo Atrato] allá no había organización campesina, ni organización campesina, ni organización indígena”.⁸⁸ El proceso de organización campesina partió entonces de estas juntas, por lo que algunas juntas de acción comunal se transformaron en comités locales de OCABA, mientras que otras se mantuvieron las dos formas organizativas. En Truando Medio, por ejemplo, para el informe realizado por la parroquia en 1986 se registraba que contaban con la junta de acción comunal y el comité de OCABA (Organización Campesina del Bajo Atrato).⁸⁹ La acogida que tuvo la figura

^{87.} Entrevista a Ernesto Ramírez. Ascoba. Riosucio. 14 de julio de 2014.

^{88.} Entrevista a Javier Pulgarín. Provincial. Medellín. 18 de julio de 2014.

^{89.} Este último parecía que no se encontraba funcionando adecuadamente: “Comité de Ocaba: se encuentra organizado, pero no funciona debido a la falta de incentivo para seguir con la organización. El principal objetivo del comité ha sido organizar a los campesinos. En su tiempo también se dedicó al destape del río” (Informe, archivo Parroquia de Riosucio).



de comités locales se evidencia en su número de afiliados los cuales, en el caso del comité local de OCABA en Salaquisito, Riosucio, llegaban a los 47 en 1990 cuando se constituyó.⁹⁰

Con la participación activa de la Parroquia se adelantaron una serie de charlas y talleres por todo el Bajo Atrato para generar las condiciones y sensibilidad que posibilitaron la creación de la organización campesina. Sobre estas charlas, Javier Pulgarín recuerda:

En la charla organizativa era pues las ventajas que tenía la organización y cómo las organizaciones lo disciplinaban a uno y que tenían que aprender a trabajar como organizados porque si no pierde uno mucho frente al gobierno y si a veces organizado el gobierno se burla de uno, pues es peor cuando uno no está organizado. Además en ese tiempo las comunidades afro, indígena de ese sector estaban invisibles para el gobierno, el gobierno decía que allá no había nada, que allá no existía nadie. Que por eso era muy importante organizarse, para que el gobierno se diera cuenta que si había gente allá, que eso no era tan perdido sino que verdaderamente había comunidades que vivía ahí.⁹¹

Feliciano Mena, oriundo de Riosucio y por aquellos años parte del equipo misionero, indicaba la relevancia de las reuniones en las que se empezó a “hablarles [a las comunidades] del evangelio pero también de las formas de lucha. Y se avecinan los grandes megaproyectos, entonces se dice que a la gente la van a sacar de la tierra”.⁹² En el mismo sentido, un líder comunitario formado por el Parroquia anotaba que “recuerdo que nos daban unos talleres que se llamaban ‘Despertar con ustedes’, y allí se nos decía la importancia de organizarnos, si nos organizábamos

^{90.} Acta de constitución del Comité local de OCABA en Salaquisito, jurisdicción de Riosucio. 1990. Archivo Parroquia de Riosucio.

^{91.} Entrevista citada a Javier Pulgarín.

^{92.} Entrevista a Feliciano Mena. Equipo Misionero Parroquia Riosucio. Riosucio. 14 de julio de 2014.



íbamos a conseguir muchas cosas para el progreso de las comunidades y el padre Javier era uno de los promotores de esos encuentros” (citado en Valencia, 2011, p. 14).

Como ya hemos anotado, Javier Pulgarín no estuvo solo sino que se acompañó de un equipo misionero para apoyar el proceso organizativo. Además de ellos, hubo personas que fueron particularmente importantes como:

El médico Juan Fernando Gómez, un hombre muy comprometido con la comunidad, a la hora que la gente lo necesitara, era un hombre bastante comprometido con el pueblo. El entonces nos colaboraba cuando empezamos a pensar, bueno como vamos a trabajar por los campesinos y vamos a hacer foros río por río porque no podemos traer a los campesinos al pueblo, entonces era más fácil concentrarnos en los ríos y así podríamos estar teniendo en Salaquí, por el Truandó, por todos lados íbamos teniendo foros.⁹³

Para fomentar el proceso organizativo se adelantaron muchas actividades. Una de ellas fue un viaje al Medio Atrato para que los líderes del Bajo Atrato conocieran la naciente experiencia de la ACIA. Para Leopoldo García, uno de los líderes históricos de OCABA, recuerda como la visita al Medio Atrato para conocer la experiencia organizativa de la ACIA es un momento crucial para orientar el trabajo organizativo en el Bajo Atrato:

La idea de crear OCABA fue en el momento nosotros fuimos a Quibdó y vimos la ACIA, y estuvimos en una reunión que ellos nos invitaron. Entonces de allá sacamos la idea y trajimos documentación y comenzamos a recorrer todos los ríos (citado en Valencia, 2011, p. 17).

⁹³. Entrevista citada a Javier Pulgarin.



En todo el proceso de “concientización” de los campesinos para que comprendieran las ventajas de una organización campesina regional y para que participaran activamente en su constitución, la Parroquia fue un claro aliado:

La parroquia nos apoyó totalmente. El padre Javier Pulgarín. Cuando nosotros no teníamos recursos nos apoyaba con el combustible, nos apoyaba con parte de la alimentación para las reuniones y todo eso. Nosotros poníamos lo que teníamos y lo que había que comprar nos ayudaba para que lo compráramos. Y ahí comenzó la lucha (entrevista a Leopoldo García, citada en Valencia, 2011, p. 18).

Javier Pulgarín recuerda las charlas que impartían entre los campesinos se les indicaban las razones por las cuales debían organizarse:

En la charla organizativa era pues las ventajas que tenía la organización y cómo las organizaciones lo disciplinaban a uno y que tenían que aprender a trabajar como organizados porque si no pierde uno mucho frente al gobierno y si a veces organizado el gobierno se burla de uno, pues es peor cuando uno no está organizado. Además en ese tiempo las comunidades afro, indígena de ese sector estaban invisibles para el gobierno, el gobierno decía que allá no había nada, que allá no existía nadie. Que por eso era muy importante organizarse, para que el gobierno se diera cuenta que si había gente allá, que eso no era tan perdido sino que verdaderamente había comunidades que vivía ahí. Esa era una de las causas porque lógico, ahí cerca está el Parque de los Katíos, muchas de las personas salieron del Parque de los Katíos cuando eso se constituyó en parque. Eso llegó hasta a tener disque su propia moneda. Entonces claro, cuando yo llegué ahí había gente recién desplazada de las comunidades de ahí de ese parque, entonces todo eso lo tienen en la cabeza. Tantos proyectos que se tienen sobre el Bajo Atrato, y tanto interés sobre las tierras del Bajo Atrato entonces si la gente no se organiza las va a perder, que era necesario que la gente se organizara para poder defender las tierras. Que era de las cosas que se pensaba primero, sin nos organizamos podemos defender la tierra, pero si no nos organizamos va a venir otra gente y los van a sacar a ustedes de



aquí. Y de hecho ya estaba pasando, empezó a llegar mucho personal de Córdoba, y ese personal de Córdoba empezó a desplazar al campesino negro porque ellos claro, la costumbre del afro es quedarse a la orilla del río porque tiene el agua ahí. Tienen su medio de transporte, por eso no se mete adentro, en cambio los chilapos se metían allá adentro, y además por ejemplo un campesino afro qué decía, cuál es su tierra, padre eso de ahí pa' adentro todo lo que usted vea. Pero entonces claro, cuando ya empezó esa gente a metérseles por allá ya veían que la tierra se les iba agotando. Veían que hay que defender la tierra, ese fue otro de los temas importantes de la parte organizativa.⁹⁴

Además de estos temores en la pérdida de la tierra mencionados por Javier Pulgarín, la forma cómo venían explotando los recursos madereros las grandes compañías es uno de los principales factores que se esgrime para la creación de la OCABA. Los campesinos encontraban que la explotación maderera no los beneficiaba, ni se les tomaba en consideración ya que el gobierno nacional y sus instancias regionales otorgaban los permisos de extracción maderera a las empresas desconociendo que desde hacía décadas habitaban allí. El forcejeo con las modalidades de explotación predominantes, que se transforma luego en un discurso por la defensa y conservación de los recursos naturales, explica la manera en que surge la OCABA y marca algunas de sus primeras acciones. Como lo subraya Leopoldo García:

Nosotros tenemos una inmensa riqueza. Nosotros tenemos la región con una ecología hermosísima y una riqueza pues incomparable. Imagínese aquí había seis empresas madereras exportando madera para el exterior. Cuando la que menos tenía, tenía seis tractores saliendo del monte, por ahí seis remolcadores jalando todo el día, todos los días. Pero el negro no tenía derecho. El gobierno desde Bogotá les daba sus grandes permisos, le entregaba a una empresa un permiso por diez años, por veinte años y uno apenas viendo. Y lo peor no era eso. Lo peor era que si tenían que extraer una madera que estaba detrás de la finca de uno, entraban

⁹⁴. Entrevista citada a Javier Pulgarín.



sin permiso y extraían su madera destruyendo lo que fuera (citado en Valencia, 2011, p. 12).

Como lo describe Valencia en su análisis, a los ojos de los dirigentes campesinos y de los misioneros, la labor extractiva de las empresas madereras y del gobierno que las avalaba no era más que la expresión de una “lógica irracional” de explotación de los recursos naturales y de empobrecimiento de los verdaderos habitantes de la región. De ahí que, como lo subraya uno de los actuales líderes de ASCOBA:

Los primeros trabajos que realizó la organización OCABA fueron de concientización de sus miembros de por qué la importancia de la organización como medio para luchar con las empresas por los recursos naturales que estaban explotando [...] sin tener en cuenta a los verdaderos dueños los campesinos (Ramírez, sf, p. 7).

Consolidación

Para el Medio Atrato, el referente de la consolidación organizativa se conoce como el Acuerdo de Buchadó, resultado de un Foro Campesino realizado en el poblado de este nombre en junio de 1987. El Acuerdo de Buchadó constituye un hito en el proceso organizativo en el Medio Atrato.

Es frecuentemente invocado como un temprano e importante logro en las luchas de los campesinos frente al Estado encarnado en Codechocó y en la legislación existente para entonces. Por eso no es de extrañar que en las narrativas de los líderes y muchos de los miembros de la organización así como de los misioneros, se indique ese acontecimiento como uno que marcó profundamente la entonces naciente organización. En este sentido es muy dicente la figura 7, donde en la línea de tiempo reproducida por las seglares claretianas, Buchadó es diagramado como el punto de quiebre hacia la incidencia en las políticas públicas que deriva, entre otras cosas, en el Artículo Transitorio 55 de la Constitución Política de 1991 y su reglamentación en la Ley 70 de 1993.

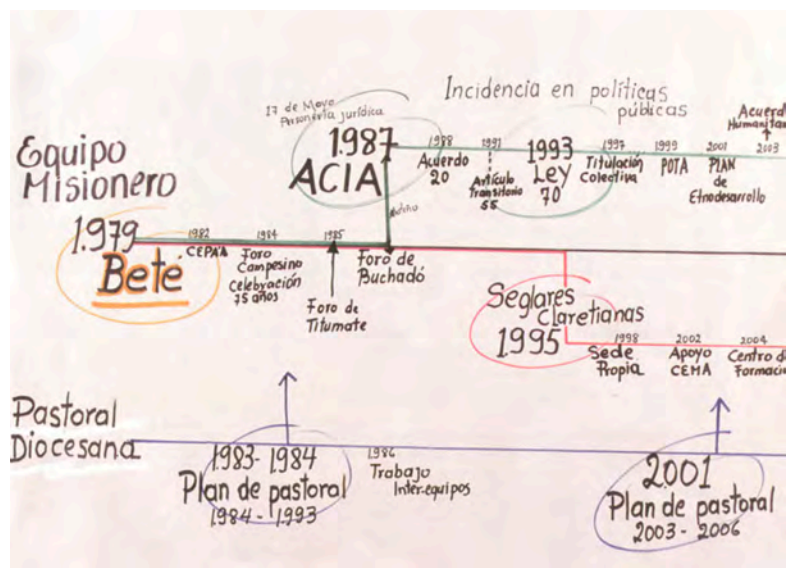


Figura 7. “El Mapa. Reconstrucción colectiva de la historia”. Fuente: Seglares Claretianas (2006: 7).

El antecedente inmediato del Foro Campesino en Buchadó que lleva al Acuerdo de Buchadó se remonta a principios de 1986, cuando las organizaciones campesinas dirigen una carta al Incora, la gobernación, la procuraduría, el Ministerio de Agricultura, Codechocó y al DIAR, donde se planteaba: “Los abajo firmantes miembros de las comunidades campesinas del Medio Atrato exigimos una reglamentación tendiente a proteger nuestras tierras y demás recursos naturales comprendidos en la Cuenca del Medio Atrato” (citado en Arias y Van Der Zee 1988, p. 237). Según Arias y Van Der Zee (1988):

Los campesinos envían esta carta debido a la gran preocupación que tienen por las destrucción acelerada que se hace de sus recursos, con el avance de las grandes compañías madereras y por la necesidad de obtener los títulos de propiedad sobre las tierras para tener acceso al crédito y cumplir con algunos otros requisitos exigidos por las entidades estatales prestadoras de los servicios de crédito, asistencia técnica, etc. (p.237).



El Acuerdo de Buchadó surge en el contexto del Segundo Foro Campesino por la Defensa de los Recursos Naturales, celebrado del 19 al 21 de junio de 1987 en este caserío. A este foro asistieron cien campesinos en tanto representantes de 35 asentamientos ubicados entre Quibdó y el río Bojayá. Una comisión de cinco personas del Departamento de Planeación Nacional, presidida por Enrique Sánchez. El director de Codechocó, Jorge Rivas, con los funcionarios encargados de la oficina de Recursos Naturales. El director del DIAR, Van der Zee, con el equipo encargado del programa de bosques comunales del proyecto. Eulides Blandón, más conocido como Kunta Kinte, como representante del movimiento cívico del Chocó. Juan de Dios Mosquera, por parte del Movimiento Cimarrón. Milciades Chamapuro como representante de la Orewa. Y los equipos misioneros del Medio Atrato, entre quienes estaba el padre Gonzalo de la Torre (El Atrateño 1986, N° 5, p. 1).

Con el apoyo de los misioneros, una comisión de delegados de la organización campesina del Medio Atrato viajó a Bogotá para entrevistarse con las entidades encargadas de la problemática ambiental, de desarrollo y de titulación. De estas reuniones, entre otros logros, “salió el acuerdo de realizar un foro en Buchadó” (Seglares Claretianas, 2006, p. 20), así como fueron las que impulsaron que al interior de Planeación se tomará la decisión de asistir. Otro de los logros es la decisión de crear legalmente la ACIA:

Las principales conclusiones del viaje a Bogotá fueron las siguientes:
-Sacar la personería jurídica y adecuar el nombre de la organización, fue así como dejamos de ser la Organización Campesina –ORCA, para llamarnos: Asociación Campesina Integral del Atrato –ACIA de acuerdo a la personería jurídica número 0238 del 18 de mayo de 1987, emanada del Ministerio de Agricultura (De la Torre, 2000, p. 82).

En la historia relatada años después por la ACIA, se hace referencia a este viaje ya que resultó crucial para evitar la firma de la concesión maderera que se iba a otorgar a las grandes empresas en el Medio Atrato:



Fuimos un grupo de unos 5 o 6 campesinos, entre ellos estaba el muy conocido Champero... y también Francisco Cuesta y Dominga Bejarano. Esta comisión se desplazó con el esfuerzo de las comunidades y de oficina en oficina caminamos INCORA, ICA y siga a todas las instituciones, logrando también entrevistarnos con funcionarios de Planeación Nacional, Inderena, Ministerio de Agricultura, Universidad Nacional y el Presidente de la República del aquel entonces, Virgilio Barco. Y así hasta que pudimos ver los mapas de nuestro territorio y nos dijeron que todo estaba ya aprobado, solo faltaba la firma en Codechocó.

Al saber que la concesión estaba prácticamente hecha, no perdimos la esperanza por la defensa de nuestro territorio, razón de ser de los campesinos y campesinas del Medio Atrato.

Fue así como logramos una reunión grande con INCORA nacional, en donde se nos preguntó qué argumentos teníamos para defender ese territorio y ahí fue... desplegamos los mapas que ya teníamos de nuestra área de influencia, mapas que habíamos logrado con la asesoría del Proyecto Colombo-Holandés DIAR y de la Corporación Nacional de Investigación y Fomento Forestal-CONIF, en donde definíamos los espacios comunales y determinábamos las áreas y los linderos. Y eso los sorprendió, dando de una vez la orden de detener la última firma que se necesitaba para otorgar la concesión maderera a Cartón Colombia, Triplex Pizano y Maderas del Darién (De la Torre, 2000, p. 81).

Según lo relatado por Dominga Bejarano, una de las líderes más visibles, el DIAR tuvo una influencia directa en el viaje de esta comisión a Bogotá:

Montamos una reunión con estos de Codechocó para sacar un área especial, eso fue en el 87, los mismos del DIAR nos daban luces que lucháramos porque estos de Codechocó habían hecho compromisos, en esa época era Jorge Rivas Lara el que estaba en la Dirección de Codechocó y ya había hecho sus compromisos con esas grandes empresas madereras y nos dijeron: 'váyanse para Bogotá que allá lo consiguen' y nos fuimos los campesinos y el equipo misionero. Los del DIAR nos dijeron que



fuéramos a Bogotá porque allá decían que acá no había gente, que esto era una zona que no tenía gente, baldíos nacionales.⁹⁵

Por lo documentado un par de años más tarde por el mismo Van der Zee, la alianza entre los misioneros y el DIAR en apoyo a lo que serán los contenidos del acuerdo de Buchadó ya estaban en curso e implicaban compromisos concretos para el Proyecto:

A partir de 1986 a solicitud de la ACIA se realizaron varias reuniones con el grupo de trabajo del Proyecto DIAR (bosques comunales–Reforma Agraria) y la Comunidad Misionera con el fin de apoyar la ACIA, con la formulación del marco legal y el marco físico para efectuar la reforma de tierras. En la actualidad el marco físico será presentado a partir del 1º de septiembre y el marco jurídico es parte integral de este estudio (Arias y Van Der Zee, 1988, p. 238).

La participación de Planeación (DNP) fue fundamental, ya que mediante presión directa garantizó la presencia de Codechocó, que era la entidad más renuente en todo el proceso por sus intereses ligados a los madereros y la clase política regional. De ahí que:

La situación era curiosa porque Rivas Lara [el entonces director de Codechocó] iba casi que obligado, finalmente por la presión de Planeación. A él lo llaman, el tipo no quería ir y más sabiendo que iba a ir Van der Zee [director del DIAR]. Entonces fue una reunión muy tensa. Donde van los de Codechocó por un lado, y van los del DIAR por otro y los de Planeación por otro, y llegamos a Buchadó.⁹⁶

^{95.} Entrevista a Dominga Bejarano, líder de Tagachí. Realizada por Mónica Hernández, octubre de 2007.

^{96.} Entrevista citada a Enrique Sánchez.



En el desarrollo del foro se dieron fuertes debates durante el transcurso del día y en las noches, sobre todo los miembros de Planeación, adelantaron una labor de negociación con las diferentes partes:

La reunión fue un debate muy bueno, por la noche hubo un cabildeo durísimo. Ahí fue cuando hicimos la idea que hiciéramos un acuerdo. Y viene el problema tan grave era que firmara Codechocó, pues si no quedaba en el aire. Entonces fue un cabildeo muy intenso con Rivas. Había mucha desconfianza. Pero Rivas sabía que estaba de salida. Van der Zee era mucho más cercano a la idea [...] Entonces ahí a diez manos escribimos el documento.⁹⁷

Las diferentes entidades, funcionarios, misioneros y campesinos llegaron a Buchadó sin tener claro que de ahí saldría un acuerdo. Más todavía, una vez surgió la idea del acuerdo y luego de superar las diferentes trabas (particularmente las de Codechocó) para firmarlo, no es muy arriesgado plantear que para entonces ni el más optimista hubiera predecir el impacto político e histórico de tal hecho, no solo para el Medio Atrato, sino para la gente negra del país en general.

Desde la perspectiva del proceso organizativo, el Acuerdo de Buchadó es un hecho fundamental puesto que se da un posicionamiento y una identificación de los alcances de la organización cuando cuentan con unos aliados estratégicos: “El éxito de Buchadó se dan cuenta que la contradicción es con el Estado, que el problema no es Codechocó. Esa es la inteligencia de Buchadó, entender que el interlocutor es Planeación Nacional en representación del Estado, es una política”.⁹⁸ Lo discutido en este Foro Campesino en Buchadó y sus resultados plasmados en el Acuerdo, es el logro de un proceso de varios años de gestación de la organización campesina con el decidido apoyo del equipo de misioneros

^{97.} Entrevista citada a Enrique Sánchez.

^{98.} Entrevista citada a Enrique Sánchez.



en el Medio Atrato que encuentran, en esta coyuntura, los aliados institucionales como el Proyecto DIAR y el DNP. Según Enrique Sánchez:

El Acuerdo de Buchadó es el antecedente de la Ley 70 porque usted no encuentra antes ninguna alusión a los derechos territoriales. Ni siquiera en el Paro.⁹⁹ Aparece para mí el antecedente inmediato de la Ley 70 es ese. Porque aparece una reivindicación, y aparece lo de las tierras comunales... que era un impensable. Entonces aparece un hecho totalmente nuevo.¹⁰⁰

Entre otras cosas, como resultado del Acuerdo de Buchadó se estableció una agenda y se consolidó una alianza entre las organizaciones campesinas, los misioneros y el DIAR. La comisión técnica establecida entre estos tres actores y, sobre todo, los estudios adelantados a escala regional por el DIAR así lo evidencia. Entre estos estudios hay dos que son esenciales y específicos en la contribución del DIAR para la generación de las condiciones de posibilidad del giro que hace que los campesinos del Medio Atrato puedan pensarse como grupo étnico.

El primero es un gran estudio para determinar las características y vocación de los suelos del Medio Atrato. Ese estudio se adelantó a partir de 1986, entregándose los resultados en 1988. Es precisamente este estudio el que se menciona en el Acuerdo de Buchadó. Los resultados de esta investigación se plasmaron en una cartografía detallada y demandó una gran cantidad de recursos desde fotointerpretación hasta estudios de campo. El propósito del estudio era contar con la información relevante para la reforma de tierras. El segundo es un estudio sobre modelos productivos adelantado por July Lesbeerg y Emperatriz Valencia (1987). Este estudio impactó directa y profundamente a ciertos funcionarios del Proyecto, en Codechocó y de Planeación así como a los misioneros.

^{99.} Se refiere al paro cívico de 1987, el cual tuvo gran fuerza y todavía se recuerda como una de las grandes movilizaciones ciudadanas en el Chocó. Sobre este paro, ver Cuesta (1997).

^{100.} Entrevista citada a Enrique Sánchez.



Enrique Sánchez, por ejemplo, decía que en su trabajo con Planeación y luego como director de Codechocó este informe se convirtió pronto en su “libro de cabecera”.

Esta investigación, resultado de un detallado trabajo de levantamiento de datos de las prácticas y tiempos de producción, muestra la racionalidad subyacente al modelo productivo desde una perspectiva regional. Evidencia las conexiones entre las diferentes prácticas productivas durante el ciclo de producción y cómo estas se articulan con las transformaciones de la oferta de bosques, lagunas y el río. El estudio muestra la compleja racionalidad económica y social que existe en los modelos productivos de los campesinos del Medio Atrato y de cómo estos se conectan con un sofisticado manejo de ciclos ambientales. Este estudio deviene luego en el sustento empírico y analítico de la noción de territorialidad de comunidades negras, y es apropiado por el discurso organizativo de la ACIA a través de las mediaciones de los profesionales y funcionarios que lo trabajaron y tradujeron en conversaciones con los líderes y campesinos a un lenguaje manejable por todos.¹⁰¹

Lo pactado en Buchadó conduce a que Codechocó establezca el Acuerdo 88 del 30 de julio de 1987, con el objeto de destinar “[...] un área de la zona de Reserva Forestal del Pacífico para el desarrollo de un Programa de Participación Comunitaria en la Preservación de los Recursos Naturales y la Investigación científica en la Cuenca Media del Río Atrato” (El Atrateño, 1987, N° 6, p. 2). Esta área era de aproximadamente 600.000 hectáreas, las cuales son objeto de delimitación en el artículo primero del Acuerdo.

El Acuerdo 88 es recibido por la ACIA como una prueba de su fuerza organizativa y un logro ante Codechocó como ente gubernamental:

^{101.} Asimismo, en la Carta Mensual No 12 del Vicariato Apostólico de Quibdó se enuncia que se realizará “un proyecto de salud en el Medio Atrato financiado por el proyecto DIAR, y administrado por la ACIA, con la supervisión de los equipos misioneros” (1988, p. 1). Otro de los proyectos que emergieron de la confluencia de estos tres actores.




El acuerdo 88, que se refiere a la entrega de los bosques comunitarios a las comunidades campesinas del Medio Atrato, es el fruto de un largo y difícil camino seguido por nuestra organización campesina, ACIA. El gobierno nacional ha expedido este acuerdo porque ha creído en la fuerza de más de 150 comunidades campesinas del Atrato medio. Esto nos demuestra a todos que la organización logra lo que solos nunca hubiéramos alcanzado (El Atrateño N° 6, 1987, p. 1).

No obstante, este Acuerdo no deja de ser recibido con reticencia por parte de la organización: “La ACIA [...] lamentó que en no hubiera quedado claro el papel que las comunidades campesinas y la ACIA deben jugar en la ejecución del proyecto de bosques comunitarios” (El Atrateño N° 6, 1987, p. 1). Otro punto que vale la pena anotar es que en este Acuerdo todavía no aparecen los campesinos referidos en términos de un grupo étnico. De ahí que en la caracterización del Medio Atrato realizada en el Acuerdo 88 se plantee que: “en dicha región hay más de un centenar y medio de asentamientos humanos, entre *comunidades campesinas* e indígenas, que tradicionalmente han tomado del bosque su sustento y adaptado sus vidas y costumbres a este ecosistema” (El Atrateño N° 6, 1987, p. 3; énfasis agregado).

Otro de los aspectos centrales para el proceso organizativo es que en el Acuerdo de Buchadó ya se vislumbra la emergencia, todavía algo brumosa, del discurso en términos de territorialidad, en vez de la tierra, de diferencia cultural en vez del de clase social. Este es el discurso que abre otra visión para interpretar a la región del Medio Atrato y sus gentes:

Ahí [con el Acuerdo de Buchadó] se empezó a hablar de territorio. Porque acá no se hablaba de territorio [...] [sino que empezó] en el DIAR con todo el estudio que hizo July [Lesbeerg] y Cuca [Emperatriz Valencia] [que] ayudó a identificar las unidades productivas y los usos de la tierra. Que en eso estábamos en pañales. Queríamos simplemente como extrapolar los usos andinos y ver como acomodábamos los usos nuestros a esos usos andinos. Los precursores nuestros, mi tío José Ángel Córdoba, Carmelo Rentaría, Demeterio Díaz, no habían hablado de eso. Habían



hablado de esa agronomía clásica. Ahí se empieza a pensar el territorio de otra manera. Empezamos a ver lo que estaba ahí, pero que no veíamos. Que la unidad productiva era más grande de lo que uno veía desde la orilla del río pero que no era contigua y que tenía diferentes usos. Que la oferta ambiental insidia en la agenda anual de esos usos y que ellos se soportaban unos a otros [...] Eso inspira Ley 70. Con todos los errores que pueda tener Ley 70 pero eso es parte del soporte técnico que propone otras cosas y permite plantear una propuesta política, administrativa y de administración del territorio desde Ley 70. Entonces uno no puede negar que DIAR fue el sustento técnico de muchas cosas en la práctica.¹⁰²

La siguiente movida de este proceso de concertación se da en Bellavista, unas semanas más tarde. El Acta de Compromiso de Bellavista es el resultado de una reunión realizada el 14 y 15 de agosto de 1987, en la que participaron representantes de la ACIA, Codechocó, el proyecto DIAR, Conif, ICA y el Vicariato de Quibdó. En esta acta de compromiso se plantean una serie de modificaciones al Acuerdo 88 y ratifica el Acuerdo de Buchadó. Con el Acta de Compromiso de Bellavista se modifica el Acuerdo 88 de la Junta directiva de Codechocó, retomando las críticas que la organización campesina realizó debido a que en su concepto no reflejaba adecuadamente el Acuerdo firmado en Buchadó. Entre las modificaciones se encontraba que Codechocó no daría permisos de extracción maderera a personas ajenas a las poblaciones locales, teniendo los “campesinos organizados” preferencia a la hora de entregar tales permisos (El Atrateño, 1987, N° 7, p. 1).

En el Acta de esta reunión se dejaron claros los linderos de acuerdo a la propuesta de titulación de tierra comunitaria presentada por la ACIA, se definió que mientras se implementaba el Plan de manejo para la zona, Codechocó otorgaría únicamente permisos para la extracción de madera de hasta 200 metros cúbicos, respondiendo a un manejo racional de los recursos (Historia de la conformación de la ACIA.

^{102.} Entrevista con Elías Córdoba, Quibdó, 16 de abril de 2008.



Documento de trabajo). Con base en dicha Acta, la Junta Directiva de Codechocó expidió un nuevo acuerdo (N° 20, del 9 de junio de 1988) y se estableció un convenio entre la ACIA y Codechocó (firmado el 2 de noviembre de 1989).

En octubre del 87 el periódico *El Colombiano* publica un artículo que titula “El evangelio y la salvación de 600 mil hectáreas de tierra” a propósito del papel de los equipos misioneros en el proceso de defensa de los recursos revelado específicamente en el foro sobre titulación realizado meses atrás. De modo muy concreto en este artículo se explica de qué se trata la lucha de los campesinos chocoanos y el asunto del control de la reserva forestal, rescatando el tema de la titulación comunitaria:

Los bosques serán ahora patrimonio de las comunidades y su manejo y explotación se hará a través de las decisiones de la ACIA organización que determinará qué se explota y que no, qué puede ser beneficioso y qué dañino para la comunidad (El Colombiano, 5 de octubre 1987, p. 5b).

Resaltan el modo en que ya se comenzaba en algunos escenarios a percibir la envergadura del proceso: “es, para muchos analistas del proyecto, un ejemplo de reforma agraria que los campesinos del Medio Atrato le entregan al Estado como una solución que, si se quiere, es única en América Latina” (El Colombiano, 5 de octubre 1987, p. 5b). Y agregaban respecto a la titulación comunitaria, que se definía como:

Una titulación en común para ser aprovechada y defendida por las comunidades en forma autónoma, ya no es el ‘sálvese quien pueda’ sino el ‘vamos a salir adelante todos’ como una sola unidad que ha vivido la misma historia y persigue el mismo objetivo: levantar sus hijos como lo mandan los derechos del hombre en comunidad (p. 5).

Una comisión de la ACIA, en compañía de representantes de los equipos misioneros del vicariato, viaja nuevamente a Bogotá en mayo de 1988 para presionar los acuerdos que habían logrado con Codechocó. Se reunieron



independientemente con Planeación Nacional, Incora,¹⁰³ Inderena y la Embajada de Holanda. Se hizo también una reunión con estas entidades, en la cual “salió como acuerdo conformar un Comité Interinstitucional, el cual se encargará de elaborar un convenio para el manejo comunitario de los recursos naturales por parte de las comunidades campesinas, con el apoyo y la financiación del gobierno (El Atrateño N° 12, junio de 1988, p.2). El Comité Interinstitucional quedó conformado por representantes de Codechocó, Inderena de Antioquia, Incora, la ACIA y los Equipos Misioneros. Es en el marco de estas negociaciones que se elige a Enrique Sánchez en la dirección de Codechocó, con el gran beneplácito de los líderes de las organizaciones y de sus asesores.

Además de estas reuniones, la delegación de la ACIA interviene en el encuentro de Pastoral Afroamericana en Bogotá, donde participaba monseñor Jorge Iván Castaño quien estaba al frente del Vicariato de Quibdó (El Atrateño N° 12, junio de 1988, p.2). Allí, los líderes campesinos argumentan por la ‘titulación comunitaria de tierras’ como estrategia ante la arremetida de colonos y terratenientes: “Como lo ha venido planteando la ACIA, los campesinos del Medio Atrato queremos la titulación comunitaria de las tierras, para evitar que vengan los colonos y terratenientes y nos dejen sin nada” (El Atrateño N° 12, junio de 1988, p. 4).

Nuevamente la prensa nacional vuelca su mirada sobre el proceso organizativo del Chocó en un artículo titulado “Palenque negro para salvar la selva” publicado por el diario *El espectador*, en el cual se recoge

^{103.} A propósito de esta reunión, en el informe publicado en *El Atrateño* se indicaba el conflicto frente a los linderos con resguardos: “Al Incora también le expresamos nuestra preocupación por la falta de claridad en cuanto a los límites de los resguardos indígenas en el Medio Atrato [...] Precisamente, a partir del 10 de junio, los representantes de la ACIA y la Orewa iniciaremos visitas a los territorios donde hay confusión de linderos entre las comunidades indígenas y campesinas” (El Atrateño N° 12, junio de 1988, p. 4).



una entrevista realizada por la periodista Claudia Cano a los representantes de las comunidades durante su visita a Bogotá (El Espectador, 29 de mayo 1988, p. 1 y 3). Allí se destaca la posición que defendía la ACIA:

Si Colombia va a seguir hablando del Chocó como una fauna y una flora que no se encuentra en ningún otro lugar del mundo ¿por qué no habla del Chocó como un *territorio* que tiene una gente con una cultura y que ahora necesita ser reconocida nacionalmente, como ha debido serlo hace años? (El Espectador, 29 de mayo 1988, p. 1 y 3).

Y se esbozan los argumentos de la propuesta de la ACIA: “En vista de que nuestros antepasados vivieron y murieron en esta zona ahora nos toca a nosotros ser dueños de estas tierra. Y si son nuestras pedimos que nos las den legalmente para manejarlas”. Los campesinos chochoanos relatan los motivos de su visita así:

Descubrimos que Codechocó estaba estudiando la entrega de unas grandes concesiones que embargaban prácticamente medio territorio de la comunidad con destino a una empresa maderera Eso fue como prendernos el motor. Solicitamos a Planeación Nacional la investigación de la entidad. Y nos dio la razón (El Espectador, 29 de mayo 1988, p. 1)

Es interesante que para este momento la periodista afirme que “los campesinos del Medio Atrato no se sienten simplemente campesinos. Creen que, como los indígenas ellos tienen derecho a ser reconocidos como una etnia” (p. 3), pues da cuenta de cómo ese año se comenzó desde muy temprano a pensar en la apelación a lo étnico dentro de la ACIA. De hecho, cuando los campesinos del Medio Atrato hablaban acerca de la pesca se referían a que “cuando sube el pescado, ellos ponen el *transmallo* en las playas donde uno con la atarraya no puede pescar. Nosotros en la ciénaga teníamos una forma de pescar muy antigua y que no afectaba a la comunidad: las trincheras” (p. 3). Es decir, ya los vínculos entre las prácticas productivas, la ancestralidad y la defensa del territorio empiezan a percibirse en el discurso de la organización campesina.



Esta argumentación en términos de lo étnico y lo territorial, no puede pensarse como un asunto lineal en el cual se da una distancia de las maneras cómo se habían pensado hasta entonces. La noción de campesino no desaparece ni tampoco se subvaloran las posibilidades que pueden encontrarse en las luchas campesinas. Esto se vislumbra por ejemplo en su afiliación a la Asociación de Usuarios Campesinos (ANUC) con la intención que, perteneciendo a esta organización nacional, sus reclamos fueran escuchados por el gobierno:

Para que el gobierno nos escuche. La ACIA se afilió a la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), línea oficialista. A partir de ahora la ACIA, sin perder su autonomía, puede tener delegados ante las entidades del gobierno que tienen que ver con el campesino (El Atrateño N° 9 noviembre-diciembre de 1987, p. 2).

En el Foro sobre Titulación de Tierras, el 27 de agosto de 1988 en San Antonio de Padua, la ACIA invoca por vez primera el marco jurídico de la OIT como mecanismo para la defensa de sus derechos de propiedad colectiva sobre los bosques (Sánchez, Roldan y Sánchez 1993). Entre las entidades estatales y de gobierno que asistieron a este foro estaban: Incora regional y nacional, Codechocó, el Plan Nacional de Rehabilitación (PNR), Departamento Nacional de Planeación (DNP) y la gobernación del Chocó. Por el lado de las organizaciones, además de la ACIA que fue la que convocó y organizó el foro, estuvo el Movimiento Cívico Departamental y la OREWA. Finalmente, además del equipo misionero y el Vicariato Apostólico de Quibdó, entre los asesores estuvo la Fundación para las Comunidades Colombianas (FUNCOL) que venía prestando apoyos jurídicos a los indígenas y sus organizaciones en el país y que, a través de Edgar Pardo Rodríguez, asesoró jurídicamente a la ACIA.



La propuesta de la ACIA que apelaba a la legislación de pueblos indígenas y tribales de la OIT, ratificada por el gobierno colombiano mediante la Ley 31 de 1967,¹⁰⁴ fue realizada en los siguientes términos:


Insistimos que se adelante una Titulación Comunitaria de los territorios que ancestralmente hemos ocupado las comunidades campesinas negras e indígenas de esta zona, mediante la cual se legalizaría la posesión que hemos venido ejerciendo tradicionalmente, a través de un Título Comunitario que reconocería a las comunidades como propietarias del globo de terreno señalado por el Art. 1 del Acuerdo 20 del 9 de junio de 1988, de la Junta Directiva de Codechocó, el cual incluye, además de las parcelas familiares, los bosques, la ciénagas de uso comunitario con todos sus recursos naturales.

Una Titulación Comunitaria como la que proponemos, garantizaría el manejo racional y el aprovechamiento sostenido de los Recursos Naturales en la región, pues se respetarían los usos culturales que damos a la tierra las comunidades negras, evitando la explotación irracional que se viene presentando por la colonización indiscriminada, lo cual afecta gravemente el equilibrio del ecosistema, de por sí tan frágil. *Además, la propuesta tiene respaldo jurídico en el espíritu de la Ley 31 de 1967, que aprueba el Convenio relativo 'a la protección e interacción de las poblaciones indígenas y de otras poblaciones tribales y semitribales en los países independientes'.*

Los habitantes del Medio Atrato somos descendientes directos de las tribus africanas que fueron traídas como esclavas durante la Colonia, sin su libre consentimiento.

Igualmente, nos asimilamos a lo expuesto en el numeral 2 del Art. 1 de la Ley 31 de 1967, puesto que hemos venido reproduciendo y construyendo una cultura con base en la herencia de nuestros ancestros africanos, en la cual tenemos formas culturales particulares de relacionarnos con la tierra y los recursos naturales en general (ACIA, 1988, p. 20; énfasis agregado).

¹⁰⁴ Es importante no confundirlo con el convenio 169 de la OIT, que solo fue incorporado a la legislación colombiana como Ley 21 de 1991.



Allí mismo, reuniéndose discursivamente con los indígenas señalan que pese a que ambos grupos hacen “parte de un país que ha sido reconocido como multiétnico por el mismo gobierno, no estamos integrados aún en la colectividad nacional” (hacia, 1988, p. 1). En el boletín publicado un mes después por el equipo misionero, se referían a esta reivindicación presentada por la ACIA en este foro en los siguientes términos:

Los campesinos presentaron una verdadera avalancha de argumentos para demostrar que, como comunidades negras que son, tienen derecho a que se les titule comunitariamente la tierra de acuerdo con la Ley 31 de 1967. Esta norma consagra ese derecho para las comunidades indígenas y para los demás grupos o personas que puedan demostrar su condición semitribal o tribal, es decir, que demuestren unidad cultural y étnica, prácticas culturales particulares y que no estén integradas a la vida social nacional. Todo esto se da en el caso no solo del Medio Atrato, sino también en todas las comunidades negras del Chocó y hasta del Pacífico en general (Por la vida, agosto-septiembre de 1988, p. 3).

Es en este momento que la asesoría de los abogados y los indígenas que mencionaba el padre Gonzalo de la Torre, se materializa en la apelación al acuerdo de la OIT y al carácter de grupo étnico o tribal de los campesinos negros del Medio Atrato como ejes articuladores del discurso y de la estrategia organizativa de la ACIA. Discurso y estrategia que, como lo indicaban los misioneros en la anterior cita, era aplicable más allá del Medio Atrato a las ‘comunidades negras’ del Chocó y del Pacífico. Es en este momento que se cristaliza la etnización de comunidades negras, que se transforma la imaginación teórica y política de unas poblaciones concebidas como campesinos a unas articuladas en términos de grupo étnico, con unas características de tradicionalidad y diferencia cultural desde las cuales se derivaban derechos a la titulación colectiva de unas tierras y al manejo comunitario de unos recursos naturales. En palabras del líder comunitario Nevaldo Perea, este proceso



orbitaba entorno a proveer un “blindaje para el territorio poniendo como eje principal la cultura”.¹⁰⁵

Lo que hoy es un sentido común en el ámbito jurídico y político, esto es, que las poblaciones negras constituyen un grupo étnico era un impensable hacia mediados de los ochenta, y es en este foro de titulación de tierras en San Antonio de Padua que cristaliza por vez primera la apelación a este convenio y la inscripción de lleno en lo que las luchas desde la diferencia de los grupos étnicos significa. Enrique Sánchez cuenta cómo al apelar a la legislación sobre pueblos indígenas y tribales de la OIT ratificada por la Ley 31 de 1967, se producen una serie de consultas dentro de las instituciones del Estado que terminan rechazando la propuesta:

Lo del artículo de la OIT lo metimos por una razón. Era una época donde estábamos en esa discusión y Colombia ha jugado un papel clave en el debate con la OIT. Entonces lo metemos. Después va a haber una consulta sobre si las poblaciones eran o no grupo étnico [...] *Eso era impensable*. Contrataron a Adolfo Triana para que preguntara al Consejo de Estado. Yo estuve en esa discusión porque a mí me citaron después a una reunión y yo dije que me parecía improcedente que se hiciera esa consulta. Las consultas a veces son más dañinas, una pregunta mal hecha jurídicamente, pero eso quedó ahí.¹⁰⁶

Tendrá que esperarse unos años después, con la Asamblea Nacional Constituyente, para que al Estado se le haga pensable que los campesinos negros como los del Atrato constituyen un grupo étnico en los términos definidos por la OIT (sobre esto se volverá más adelante). Lo que es claro para este momento de los ochenta, es que es en esta disputa que la ACIA emerge como la primera organización que argumentó derechos colectivos

^{105.} Ejercicio Memorias y tradición oral de los procesos organizativos que confluyen en la ley 70 de 1993 en el Medio y Bajo Atrato. Febrero 2014.

^{106.} Entrevista citada a Enrique Sánchez. Énfasis agregado.



sobre el 'territorio' apelando a su especificidad cultural y a su condición de grupo étnico, lo cual se constituyó en un referente organizativo para la región de Pacífico. Por tanto, es este un punto de emergencia crucial de la etnización de las comunidades negras.

En una serie de eventos realizados en Quibdó durante los dos años siguientes, con la participación de otros sectores sociales y políticos del Chocó, pero también del resto del Pacífico y de otras partes del país, se puede vislumbrar como se acentúa y posiciona la etnización de las comunidades negras. Así, por ejemplo, el 18 de julio de 1989 se realizó en Quibdó un nuevo foro llamado "Titulación de tierras y productividad" en el cual participaron diferentes expresiones políticas y organizativas del Chocó. En este marco, la ACIA y la Orewa realizan una declaración conjunta en la cual ya se vislumbra un discurso y estrategia organizativa que apela explícitamente a la etnización de las comunidades negras:

Las dos organizaciones populares nos comprometemos a luchar conjuntamente por los derechos que a continuación enunciamos, los cuales nos corresponden como minorías étnicas, en un país de naciones y en nuestra calidad de colombianos. La lucha común tendrá como principal base el reconocimiento y mutuo respeto de nuestros derechos.

1. Exigimos que se garanticen los derechos humanos de las comunidades negras e indígenas y que se nos brinden las mismas oportunidades que a todos los colombianos.
2. Reconocimiento por parte del Estado de la existencia de dos minorías étnicas en la costa Pacífica: indígenas y negros.
3. Exigencia de salud y educación gratuita por parte del Estado.
4. Territorio para ambas etnias.
5. El Estado debe garantizar el desarrollo integral de las comunidades de acuerdo con su identidad cultural.
6. Los planes y programas gubernamentales deben ser formulados con la participación de las comunidades negras e indígenas y llevadas a cabo por las mismas.
7. Participación de las comunidades en la elaboración de leyes, porque hoy se nos imponen sin contar con nosotros y no se ajustan a nuestro medio ambiente y cultura.
8. Modelos de desarrollo que no sean impuestos, sino que sean el fruto del querer y el sentir indígena y campesino.
9. Manejo racional del medio ambiente.
10. Defensa de



los recursos naturales renovables y no renovables para las comunidades negras e indígenas que ancestralmente han vivido en la Costa Pacífica. 11. No al levantamiento o sustracción de la reserva forestal porque ella impide la colonización (El Atrateño N° 16, agosto-septiembre de 1989, pp. 2-3).

En la misma dirección, en un artículo publicado en 1989 en *El Atrateño* sobre las implicaciones que se levantara o sustrajera zonas de la reserva forestal del Pacífico, se explicaba cómo solo los terrenos abiertos antes de 1959 o las mejoras adelantadas hasta 1974 serían reconocidas por el Estado de acuerdo a lo contemplado en la ley que creó la reserva (Ley 2da de 1959). Dicen que todo lo otro se perdería, con excepción de las comunidades indígenas que ya tienen asegurados sus resguardos. Y en este punto se introduce la siguiente elaboración donde se vislumbra la voluntad de ser considerados como ‘minoría étnica’ como una estrategia para tener derechos ya no solo sobre la tierra o sus recursos, sino sobre el territorio:

Nosotros no tenemos ese derecho y no es por culpa de los indígenas, sino porque en Colombia se han cerrado los ojos a que los campesinos negros también somos minoría étnica, con cultura, tradiciones y que formamos una nación dentro de un país de naciones como Colombia”. [Luego de este argumento, el artículo cierra así]: “Entonces: tenemos derecho a un territorio que nos permita el desarrollo integral, el territorio en que hemos tenido siempre nuestras raíces. No podemos dejar levantar la Reserva forestal o sustraer zonas de ella, hasta que nuestros derechos comunitarios e individuales sean garantizados (El Atrateño N° 15, mayo-junio de 1989, p. 4).

Un año después, en junio de 1990, se adelanta en Quibdó un gran evento titulado “Encuentro de negros e indígenas por la defensa del territorio tradicional del Pacífico”. Es importante notar el contraste entre tierra y territorio con respecto al foro realizado solo un año antes, así como el centramiento de la noción de tradicional y la idea ya de región Pacífico. Además de la OREWA, entre los asistentes estuvieron representantes de organizaciones indígenas de otras regiones el país (como la Organización



Indígena de Antioquia, OIA) y de carácter nacional (ONIC). Además de la ACIA, participaron en el encuentro una gama de organizaciones de poblaciones negras rurales del Pacífico (como la Asociación de Pescadores Artesanales de Nuquí, Asociación Campesina del Baudó y ACADESAN), de alcance más urbano (OBAPO, África Insólita Cali), de lucha contra la discriminación racial (como Cimarrón Buenaventura, Cimarrón Quibdó) o de género (como Grupo de Mujeres Negras de Bogotá, Grupo de Mujeres Negras de Nuquí). También participaron organizaciones ecologistas (como Grupo Ecológico Nacional, Grupo Ecológico de Medellín, Corporación Cultural Penca de Sábila, Fundación Ecológica Cosmos –Calraca Quindio), de abogados (como FUNCOL, ILSA), así como estudiantes de la Universidad Nacional de Bogotá y Medellín y, por supuesto, los Equipos Misioneros y la Diócesis de Quibdó.

En este encuentro la ACIA presentó un documento en el que se argumenta desde la etnización de comunidades negras. Se apela de manera central a la tradición y a la diferencia cultural como criterio de un manejo ambiental colectivo y sostenible que se diferencia de la racionalidad extractiva de las empresas madereras:

Nuestras comunidades tradicionalmente han utilizado la tierra en forma sabia, que resulta de acuerdo con las técnicas ecologistas, pero para poder seguir haciéndolo es necesario poder utilizar nuestro territorio sin las restricciones rígidas que imponen las leyes agrarias, hechas sin contar con nosotros. Los bosques comunitarios que hemos utilizado siempre con el título que nos da la historia, nuestra cultura y tradición, siempre han sido usados en forma colectiva como fuente de caza, pesca, madera, medicina y otros materiales que necesitamos para nuestras vidas, se consideran baldíos y abiertos a cualquier explotación porque según dicen, nosotros no los utilizamos (ACIA, 1990, p. 16).

Se habla de territorio tradicional y antes que simples campesinos, se da un desplazamiento hacia la noción de comunidades negras con una cultura e historia particulares, lo que los constituye en minorías étnicas,



equiparándose con las comunidades indígenas. Así, sobre las razones por las cuales se le debían titular los bosques comunitarios, argumentan:

Hay factores concretos que nos permiten decir que el territorio tradicional del Pacífico pertenece a nuestras comunidades:

- Tenemos posesión del mismo.
- Somos minorías étnicas, pueblos con derecho un territorio donde desarrollar nuestra vida cultural, económica y política
- Como personas y como pueblo tenemos derecho a una vida íntegra y no simplemente a sobrevivir.
- La historia y nuestro trabajo han hecho que el territorio tradicional del Pacífico sea nuestro, con todos los recursos naturales que contiene.
- El Estado estará cumpliendo con sus obligaciones en la medida que proteja estos derechos y los reconozca.
- Si no lo hace, incumple con sus obligaciones y pierde legitimidad pasando a ser una estructura que por no defender nuestra vida tendrá un contenido de muerte para las comunidades negras e indígenas del Pacífico.

Por todo lo anterior exigimos:

Que se nos titulen los bosques comunitarios en los pueblos del Medio Atrato (ACIA, 1990, p. 19).

Entre las conclusiones del Encuentro, es de particular relevancia resaltar las que se derivaron de la Comisión de cultura. La primera conclusión, titulada “Reconocimiento de las etnias y las culturas del Pacífico” dice: “El Estado colombiano debe reconocerse multiétnico y pluricultural y legislar en consecuencia con esto, reconociendo en nuestro caso la existencia de minorías étnicas en el Pacífico colombiano: las comunidades negras y las comunidades indígenas” (Por la vida, noviembre-diciembre de 1990, p. 31). La segunda conclusión de esta comisión se refiere a “Territorios para las etnias”, afirmando:

A partir de dicho reconocimiento cultural y legal, se debe dar el reconocimiento de la propiedad que indígenas y negros tienen por derecho tradicional sobre el territorio del Pacífico colombiano. Este



reconocimiento de la propiedad debe ser legalizado mediante procesos de titulación de acuerdo con las concepciones culturales de las comunidades indígenas y negras, es decir titulando a los negros las áreas comunitarias y las parcelas familiares y en cuanto a los indígenas, creando, ampliando y saneando resguardos. En ambos casos con base en el respeto por la autonomía y la cultura de estos pueblos.

Para conservar este ecosistema, exigimos que no se hagan transferencias, e introducción de tecnologías indiscriminadamente, desconociendo la cultura del Pacífico y los ciclos económicos propios. La tecnología se debe adecuar a la cultura.

De la misma manera, la alta tecnología no debe generar daños ecológicos, pues estas culturas han dado la prueba que se puede aprovechar la naturaleza racionalmente, sin dañarla (Por la vida, noviembre-diciembre de 1990, p. 31).

Cuando se examinan los documentos asociados al proceso organizativo, desde la segunda mitad de 1988 se puede identificar ya la articulación de una argumentación de derechos en términos propios de la etnización de comunidades negras. Como vimos, es en agosto de 1988 cuando por vez primera la ACIA empieza a argumentar en clave de la Ley 31 de 1967 que aprobaba el convenio de la OIT referido a la protección e interacción de las poblaciones indígenas y de otras poblaciones tribales y semitribales en los países independientes para argumentar sus derechos de propiedad sobre los bosques comunales.

En carta enviada a Codechocó por la ACIA el 7 de octubre de 1990, con motivo de la crisis que se presentaba sobre el Convenio ACIA-Codechocó, se encuentra establecida la argumentación en términos del “pueblo negro” con derechos territoriales, diferencia cultural y como etnia:

Dejamos constancia de que la ACIA exige el reconocimiento de los derechos territoriales de nosotros los campesinos de Medio Atrato; derechos que ya tenemos ganados con la posesión ancestral del territorio, el cual ha sido conservado ecológicamente, por lo tanto, no admitimos discusión sobre este punto.



El Estado, no solo debe reconocer el derecho territorial, sino que también conforme a pactos internacionales suscritos por Colombia, debe reconocer el derecho del pueblo negro a manejar su territorio de acuerdo con su cultura; por lo tanto la titulación debe partir de los conceptos que sobre la tenencia de la tierra tenemos como etnia (p.6).

En 1990 también se realiza la séptima Asamblea Pastoral, entre el 26 de noviembre y el 1 de diciembre. En el documento de trabajo que reúne las reflexiones acerca del quehacer pastoral en los últimos años de la Diócesis de Quibdó, teniendo en cuenta que esta asamblea se enmarca en lo que se denomina una reflexión sobre las “perspectivas pastorales en una coyuntura de violencia”, es de destacar la claridad con que aquí, anclada a un análisis de la “situación estructural generadora de violencia” que asocia la estructura económica-política del país y el modelo de producción que lleva a la concentración de la propiedad y el poder, emerge la defensa de las “minorías étnicas –negros e indígenas- que no han sido ni siquiera reconocidas como parte integral de la nación, desde su diversidad” (Diócesis de Quibdó, 1990, p. 5).

La Iglesia expresa el respaldo desde el ejercicio de su labor pastoral, reconociendo como centrales los objetivos económicos, políticos e ideológicos de las organizaciones populares, vinculando el objetivo ideológico a una “nacionalidad estructurada a partir de la pluralidad étnica y la multiplicidad cultural, es decir, a partir de las diferencias y no de la uniformidad impuesta” (Diócesis de Quibdó, 1990, p. 6). El trabajo cooperativo que desarrollan las comunidades y los religiosos se revela en un posicionamiento claro y abierto de la Iglesia en apoyo a las premisas que impulsaban el proceso de organización. Entretanto, respecto al tema étnico la Diócesis lo reflexiona en extenso en el escenario de la Asamblea Pastoral del 90, particularmente al hacer referencia a lo que denomina “la violencia étnica: una particularidad para nuestra Diócesis”.

En este apartado se apela a la existencia de una mayoría de población negra (80%) en el departamento del Chocó, para destacar la prolongada



dominación que ha sufrido desde la colonia, la cual se extiende hasta el presente por medio de una:

Elite ilustrada que de negritud solo conserva las características físicas, pues ha sido obligada a ‘blanquearse’ para poder tener acceso al poder, y es así como actúa en contra de sus *corraciales* sin caer siquiera en la cuenta de que étnicamente al mismo grupo al que está explotando y sometiendo” (Diócesis de Quibdó, 1990, p. 7).

Esto último quizá atendiendo a las críticas, que abordaremos más adelante, a las que se enfrentó el proyecto étnico. El cimientó étnico del relato del Vicariato sorprende por su fuerza pues vincula relaciones de poder que se tocan con la diferencia étnica y, articulada al “objetivo ideológico”, se palpa el camino político y de reconocimiento por el que están pasando las organizaciones en el Chocó.

Para finales de los años ochenta, la autodeterminación del pueblo negro, entendida como la autonomía política en el país, el reconocimiento étnico-cultural y el reconocimiento del uso particular del territorio de las poblaciones negras son considerados como un componente central de los desafíos de la por aquel entonces recién constituida Diócesis de Quibdó. La contextualización de la labor pastoral de la que se venía hablando desde el Concilio Vaticano II se concreta en el Chocó, con una claridad única, en el marco de la defensa étnica de las comunidades negras e indígenas. A propósito, en 1989 los equipos evangelizadores del Chocó señalaban con total claridad como una de las reflexiones producto de una serie de talleres organizador por el Vicariato que: “las minorías étnicas, como el pueblo negro, no ha sido reconocido históricamente por este sistema” y continúan denunciando que “a los negros no se les reconoce como minoría étnica, ni su participación en los movimientos populares. Se les somete a la invisibilidad, se les trata como si no existieran” (Carta Mensual N° 16, 1989, p. 6).

Esta transformación hacia la etnización se hace todavía más evidente cuando se contrastan los discursos de los últimos dos o tres años de los




ochenta, con los que se plasmaban a mediados de esa década, incluso en actores tan cercanos como los mismos equipos misioneros. Así, por ejemplo, en una de las revistas titulada *Despertar con ustedes*, que se refería a sí misma como “Comunicación del equipo evangelizador del Medio Atrato con las comunidades campesinas”, se encuentran descripciones como la siguiente:

Nuestras comunidades están formadas prácticamente en su totalidad por gentes de raza negra (afro-chocoanos). Tienen su propia cultura, es decir una manera propia de relacionarse, de expresarse, de entender y experimentar su relación con Dios. Por tanto tienen derecho a que se les respete su propia forma de ser, de manifestarse como son (Con Ustedes N° 5, 1984, p. 23).

Interesante el contraste de esta apelación al término de “gentes de raza negra”, que se superpone con el de “afro-chocoanos”, para argumentar la existencia de una cultura. Pero antes que prácticas tradicionales de producción, territorialidad o identidad, la cultura es más una singular manera de ser y de relacionarse con Dios. El contraste con la idea de cultura que opera en el proceso de etnización es abrumador. Unas páginas más adelante se establecen una serie de definiciones, entre las cuales aparece la de cultura:

Cultura es la forma que tenemos de relacionarnos con todo aquello que nos rodea (el mundo, el hombre y Dios). Vemos que en nuestras comunidades: -No valoramos nuestra cultura. -Tanto indígenas como campesinos han perdido mucho de su cultura. -Los ancianos conocen y practican algunas formas culturales propias, por lo tanto no debemos criticarlos, ni burlarnos. -La medicina tradicional la hemos perdido en gran parte (Con Ustedes N° 5, 1984, p. 26).

Además de insistir en la específica forma de relacionarse (y esta vez no solo con Dios sino con el mundo y el ‘hombre’), es revelador el argumento que la cultura no es valorada, que se ha perdido significativamente la cultura, y que hay que evitar la burla y la crítica frente a los ancianos que conocen y practican algunas formas culturales propias. Además se



refieren a campesinos (en contraste con indígenas) para lo que antes se había llamado ‘gentes de raza negra’. En menos de cinco años, esta manera de entender a los campesinos se habrá transformado. Ya no se habla de la cultura que no se valora o que se ha perdido, no se habla de las críticas y burlas a los ancianos, no se habla ya de específicas formas de relacionarse con Dios...

Por otra parte, un evento con gran relevancia en el proceso organizativo se encuentra en el quinto Encuentro de Pastoral Afrocolombiana (EPA) celebrando entre el 24 y 28 de julio de 1991, que tuvo como sede a Quibdó. En este EPA se hace énfasis en algunos aspectos que habían sido abordados por la organización comunitaria en los últimos años. La educación fue el tema central de este encuentro, de ahí que los aspectos étnicos de las gentes negras se enuncian en función del “Proyecto Afroamericano de Educación Liberadora”.

En la etapa preparatoria del encuentro, como es relatado en sus memorias, los evangelizadores de la Diócesis de Quibdó se propusieron reflexionar acerca de los puntos clave alrededor del proyecto educativo afroamericano. Allí se percibe totalmente consolidada la idea de una Iglesia afroamericana, que piensa la posibilidad de construir una propuesta de educación “de acuerdo con la historia, la cultura y las necesidades reales de dichas comunidades” (Memorias V Encuentro Pastoral Afro, 1991, p. 4). Se destaca el lugar de la identidad del pueblo afro y sus particularidades como elementos constitutivos del proyecto propuesto. Para ese momento se había posicionado la noción de la inculturación como clave de acción:

Cualquier proyecto pastoral y, en particular, para proyectos educativos afroamericanos [...] pues solo desde dentro de la compleja realidad socio-cultural del pueblo afroamericano podremos acompañar realmente la explicitación de su proyecto de liberación y el protagonismo de este pueblo en su historia (Memorias V Encuentro Pastoral Afro, 1991, p. 6).

Como ya fue mencionado, esa inculturación llegó a verse materializada en la ejecución de sacramentos que obedecían a las tradiciones chocoanas.



Ahora la apuesta se centraba en pensar cómo se podían articular estas formas de acercarse al mundo con un proyecto educativo.

En el documento de trabajo del quinto EPA está consignada una amplia reflexión sobre el sistema educativo clásico desde una mirada crítica que cuestiona su “visión a-histórica” y se detiene en explicar su tendencia a la homogenización y rechazo de la diferencia, característica a la que se le atribuye:

[...] [Estar] en la raíz de la intolerancia y de las innumerables discriminaciones y los conflictos históricos, que nos han traído hasta el hoy y que, con el refinamiento y la sutileza de un sistema dominante donde la explotación del hombre por el hombre es la consigna, nos dan cuenta del carácter subalterno que tiene la alteridad, la diferencia; como en el caso del pueblo afroamericano frente a las sociedades nacionales de nuestro continente.

Es posible percibir la influencia que tiene la teología de la liberación en la práctica pastoral afro, la cual se acerca además a la subalternidad, que en función de la diferencia cultural, recae sobre el sujeto afroamericano. La Iglesia indica abiertamente quienes son los oprimidos y señalan la función que ha cumplido la educación en los procesos de discriminación y opresión. Sin embargo este ejercicio reflexivo se orientó a proponer puntos claves, que a la luz de estas consideraciones, debían ser tenidos en cuenta en el momento de realizar un proyecto afroamericano de educación. Los puntos señalados fueron: la influencia del “medio natural” o geográfico en el que habitan los afrocolombianos, refiriéndose a la “economía natural de subsistencia”, que daban lugar a una “cultura de austeridad; la “escuela natural”, entendida como el privilegio de la trasmisión oral de ideas y concepciones; el ser cultural, en tanto lo que habría de buscar el proceso educativo afroamericano era “hacer de cada afroamericano, ante todo, y esta es la clave, un ser cultural”. Se resalta también el “carácter eminentemente comunitario de la cultura afroamericana” y se explicita que



El aislamiento geográfico y las características étnicas han creado una cultura que presenta rasgos diferenciales entre una subregión y otra, pero básicamente homogénea, en un territorio común; con una historia común y troncos familiares comunes, que facilitan el encuentro de las raíces de la identificación (Memorias V Encuentro Pastoral Afro, 1991, p. 10).

Es así como las reflexiones que la Diócesis de Quibdó emite para este encuentro se hallan en sintonía con el momento que vive el proceso organizativo de la gente negra del Chocó, que han puesto sus banderas para la defensa de sus derechos en la especificidad de sus prácticas y modos de habitar el mundo, para ser reconocidos por el Estado como grupo étnico. La “fuerza de la identidad”, la tradición, la socialización en tanto miembros de una comunidad fueron también lugares destacados en el discurso de la Iglesia chocoana. Así, el asunto de lo étnico se revela no solo en el modo en que los propios afrochocoanos se están enunciando, sino en la lectura que la Iglesia hace del pueblo negro, estando ampliamente ligadas estas dos dimensiones.

Paralelo al proceso de la ACIA se estaba gestando en la ciudad de Quibdó otro proceso organizativo de carácter urbano que nació en el marco de la etnización de las comunidades negras. Este fue liderado por Zulia Mena, una mujer que había trabajado activamente con la Iglesia, inicialmente como profesora en el Medio Atrato y luego concentrando su energía en Quibdó. La Organización de Barrios Populares (OBAPO) se enuncia como un movimiento popular de base conformado por las comunidades que viven en la cabeceras urbanas del Chocó, que nace “como respuesta a la marginalidad, subvaloración, abandono y discriminación racial a la que ha sido sometido nuestro pueblo negro por varios siglos.” (OBAPO, s.f., p. 1). Para 1989, cuando nace esta organización el carácter étnico de la ACIA ya está totalmente definido, de modo que la OBAPO se une a este carácter orientando su proceso en esta misma dirección. En un documento donde se describen las motivaciones de la creación de la organización se resalta su definición entorno a: “nuestro reconocimiento étnico, a la defensa de nuestro territorio tradicional que hemos venido



habitando y a generar alternativas de desarrollo que partan de nuestro ser étnico y cultural” (OBAPO, , s.f., p. 1).

En la revista *Por la vida* de noviembre de 1988 se relata acerca de la naciente organización: “Un grupo de habitantes de Kennedy empezó desde marzo de este año un proceso de autodescubrimiento y autoinvestigación de su realidad durante el cual han recibido toda la asesoría que han considerado necesaria” (Por la vida N° 3, 1988, p. 33). Aquí se destaca como detonante para la organización la pretendida reglamentación de la compraventa de la tierra en Quibdó por parte del alcalde Félix Arenas (Ibíd.), este hecho invitó a la “defensa y consolidación de los barrios populares de los municipios del Chocó, para que nosotros autodescubramos nuestra realidad y a partir de allí tomemos nuestras propias decisiones, teniendo como base nuestra cultura y nuestros valores que como chocoanos tenemos” (OBAPO, citado en Por la vida N° 3, 1988, p. 36).

La etnia entendida como la tenencia de tradiciones, historia, valores compartidos, organización social y principalmente una racionalidad en el uso de los recursos naturales, es en el discurso de la OBAPO lo que articula la defensa por el “territorio”, que se traduce en la lucha por la titulación “familiar y colectiva” y en la defensa de un sistema económico y productivo no capitalista. La OBAPO se propone trabajar en varios frentes: la defensa del territorio, saneamiento ambiental y salud y organización. Es posible leer una clara continuidad con el trabajo que venía realizando la ACIA en los años anteriores. Zulia Mena es la persona que encarna esta continuidad pues su cercanía a la ACIA y su trabajo conjunto con el Vicariato de Quibdó marcó en buena medida algunas de las líneas de acción del trabajo que se propuso al impulsar el surgimiento de la primera organización urbana del departamento.

En el caso del bajo Atrato, la identificación de una argumentación en términos de diferencia cultural, tradición y territorio en la OCABA se puede encontrar con claridad solo hasta los años noventa, lo cual no significa que se encontrara de manera marginal como consecuencia de



sus relaciones con lo que se había ya gestado en la ACIA un par de años antes. Sobre el proceso de creación de la OCABA, Jesús Castro relata como confluyeron hasta las “personas de raza blanca” y cómo se pensaba esta organización en clave del “mejoramiento de nuestros problemas”:

No sé quién produjo la idea que cada comunidad se dieran unos delegados para ir aglutinando fuerza en reuniones y reuniones en una y otra parte. En ese tiempo las personas de raza blanca, todo eso era una sola cosa en cuanto a derechos. Ahí se dio la idea de formar una organización. Esta reunión la hacemos, yo fui por Tamboral, esta reunión se hace hoy aquí, de aquí a quince días se hace en otra parte. Eso se roto en todo el bajo Atrato, venían de allá del 7. Era como una unión, y el único objetivo era que el Estado mirara todo ese tipo de cosas que cohesionaban los derechos de los campesinos. Eso fue finales de los 80.

Se hizo una reunión en Caño Seco, que participaba, en ese tiempo que era Mario Arsen, participaba Javier Pulgarín como párroco de la iglesia, participaban concejales, profesores y los delegados de las diferentes comunidades hasta que llegó el momento que le íbamos a dar el nombre. Llegó un muchacho que era profesor, no recuerdo el nombre. El Cali era un líder de Riocigo, él era valluno. Entonces ese muchacho le dio el nombre de OCABA. De allí ya si se dio la directiva, pero discutíamos con el mismo padre Javier que se le sacara la personería jurídica a la organización. Había un grupo de gente que decía que no, porque entonces mataban al presidente, discutían eso; otros decíamos no, si la personería jurídica es un obstáculo cuando el Estado, esa es una política de Estado, para poder justificar las solicitudes del mejoramiento de los problemas nuestros. Así se fue, hasta que todo el mundo se puso de acuerdo y se le sacó la personería jurídica. Pero entonces en ese tiempo, el padre Javier Pulgarín en casi todas las reuniones actuaba asesorándonos, y nos decían, ya casi los voy a soltar, pónganse las pilas porque ya casi los voy a soltar. Y yo como estaba más ignorante, si el padre Javier nos suelta, cómo vamos a hacer. Hasta que verdad.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Entrevista a Jesús Castro. Líder histórico OCABA. 14 de julio de 2014. Riosucio.




Ahora, si hacemos un análisis de contenido de los estatutos que constituyen la OCABA como organización, que tienen como fecha junio de 1989, nos encontramos con que palabras como territorio, comunidades negras, prácticas tradicionales o identidad cultural no se encuentran presentes. La impresión que da el texto de los estatutos es estar frente a una organización campesina, una que ni siquiera está marcando lo campesino en términos de negro. Los propósitos y razón de ser de la organización son esgrimidos en términos del bienestar de sus socios y el desarrollo económico de sus comunidades. Solo en un pasaje marginal se habla de cultura, pero no con el significado que se le otorgara unos años después cuando se asocia con lo tradicional y la identidad de las comunidades negras. Como bien lo argumenta Armando Valencia (2011) en su tesis de maestría:

No sorprende, entonces, que en los estatutos aparezca que el objetivo general de la OCABA consistía en ‘[...] buscar para sus miembros, para sus comunidades y para toda la zona, una mejora continuada de su calidad de vida que, abarcando tanto el desarrollo económico, como el bienestar social y los valores culturales característicos de la zona, lleve a un desarrollo integral a una mejor armonía con el entorno y a una garantía de futuro cimentado en valores humanitarios y de justicia (p.21).

Si el texto de los estatutos refleja lo que se imagina era el discurso y estrategia constitutiva de la OCABA, se puede concluir que para una fecha tan tardía como 1989, no se había apropiado el giro hacia la etnización de las comunidades negras. Es solo en el contexto de las transformaciones constitucionales que en la OCABA se evidencia un cambio en los términos de su imaginación política hacia argumentar en términos de grupo étnico.

Se puede suponer que las particulares características demográficas del Bajo Atrato donde confluyen diferentes grupos poblacionales (conocidos localmente con los nombres de paisas, chilapos, costeños, negros y cholos), establece una diferencia importante con el Medio Atrato donde son las poblaciones negras las ampliamente mayoritarias (y en algunos poblados, las únicas). Como lo han mostrado Daniel Ruiz (2008) y



William Villa (2013), esta heterogeneidad poblacional, sobre todo la fuerte y temprana presencia de los chilapos, ha sido un asunto que ha marcado a las organizaciones étnicas del Bajo Atrato (inicialmente la OCABA y luego ASCOBA), haciendo que las imágenes sobre las comunidades negras como grupo étnico que empiezan a circular reflejando más la experiencia y condiciones históricas de la ACIA, haya implicado una serie de adecuaciones, disputas y tensiones en lugares como el Bajo Atrato, que incluso se mantienen hasta hoy.

También habría que considerar que para el Bajo Atrato, el discurso sobre las comunidades negras como grupo étnico y la noción de territorio asociada es resultado de múltiples interacciones con las experiencias del Medio Atrato, y no solo de los campesinos negros sino también de los indígenas. En la entrevista realizada a Adriana Arboleda, una de las personas del equipo misionero que apoyó decididamente los talleres con la OCABA, se hacía referencia a que el concepto de territorio era nuevo y cómo es apropiado por las asesorías de sacerdotes con formación en antropología como Jesús Flórez que estaban trabajando con la Pastoral Indígena en Quibdó:

Yo escuché por primera vez el concepto de territorio ahí. Para mí el territorio era la tierra y la tierra es la finca. Entonces el proceso con Chucho Florez y los otros ellos decían, aquí no se puede hablar de tierras, aquí la gente entiende esto más allá del suelos. Entonces hay que preguntarle a la gente es para usted esto que vive que se puede llamar territorio, para usted esto que vive es... ¿el territorio es la tierra? No, no, cuando nosotros hablamos del territorio estamos hablando de los árboles, de la ciénaga, del río.¹⁰⁸

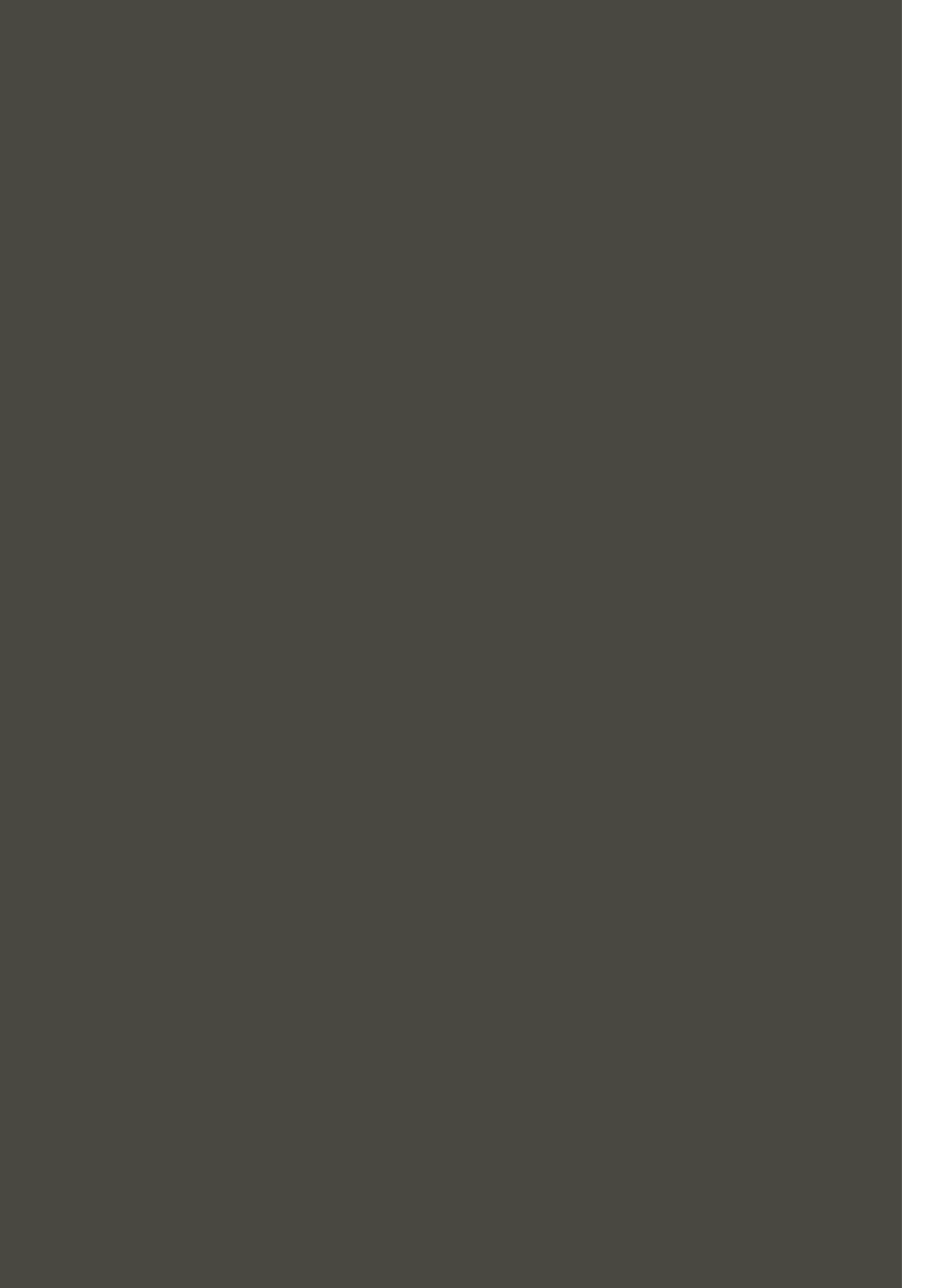
^{108.} Entrevista citada a Adriana Arboleda.

TITULO
 C
 DEPARTAMENTO
 AREA
 72



4 Dificultades y oposiciones








El naciente proceso organizativo sobre el que se volcaba la labor de los misioneros estuvo marcado por una serie de dificultades y reacciones contrarias. Hasta ahora hemos hecho énfasis en las características y hechos más relevantes que marcaron las transformaciones de la concepción y práctica de los misioneros y religiosos que conducen a apoyar el proceso organizativo en el Medio y Bajo Atrato. No obstante, no fueron pocas las dificultades y oposiciones que se encontraron en el camino. Algunas de estas dificultades y reacciones contrarias tenían como fuente la inercia de ciertos misioneros y autoridades religiosas que tenían visiones muy diferentes de lo que significaba la labor evangelizadora y del conjunto de prioridades de su presencia en la región. La oposición más fuerte al naciente proceso organizativo y su apoyo por parte de los misioneros, sin embargo, fue realizada por los empresarios madereros y sectores políticos tradicionales ya que, desde muy temprano, se evidenciaba que su consolidación significaba el cuestionamiento las relaciones de explotación y sometimiento del grueso de los habitantes del Medio y Bajo Atrato sobre las que habían edificado sus privilegios.

Entre las oposiciones al interior de la iglesia, el obispo encargado del Vicariato hasta 1983, monseñor Pedro Grau, fue una de las figuras más renuentes a los cambios en la labor misional que implicaba el apoyo al proceso organizativo y el compromiso social de los misioneros en el Medio Atrato. En las memorias de la Seglares Claretinas se recuerda cómo este obispo no solo no compartía el enfoque que se estaba desarrollando en la labor misionera en el Medio Atrato, sino que trató de presionar sobre los misioneros y religiosos mediante la suspensión de su financiación, ante lo cual los pobladores de Beté decidieron asumir ciertos costos:

En algún momento, el obispo dijo que no veía muy claro el modelo de evangelización de nuestro Equipo Misionero, por lo que no iba a seguir financiándonos la alimentación; entonces la comunidad de Beté dijo: “si por eso ustedes se van a ir, entonces nosotros les damos la alimentación”, y así estuvimos dos o tres meses; ellos nos pedían una lista y nos llevaban las provisiones, hasta consiguieron una muchacha que se llamaba Felicia para que nos hiciera los alimentos (Seglares Claretianas, 2006, p. 11).



En un escrito más reciente, Gonzalo de la Torre también hace referencia a este impase: “En el año de 1982, el obispo de entonces le negó al equipo evangelizador, durante dos meses, la cuota que él le pasaba para el mercado, pues según su visión ‘el trabajo que se hacía no era propiamente evangelizador’, ya que era ‘demasiado social’” (De la Torre, 2013, pp. 141-142). A propósito de la oposición del obispo Grau, Gonzalo de la Torre trató que él entendiera las dimensiones y alcances del emergente trabajo en el Medio Atrato, mostrándole lo que estaban realizando y cómo esto era de relevancia para la labor misional:

Llegó un momento en que yo le traje al obispo, me acuerdo mucho, hicimos una semana santa en Beté, rompiendo el ciclo de semana santa y recuperando el alabao, entonces a base de alabaos lo hicimos. Yo le decía a la gente, todo el que sepa un alabao venga a la casa cural, yo lo escribo y usted lo canta el día tal, pero me permite que yo copie la letra y sobre la letra del alabao haga la predicación, entonces la predicación era sobre los cantos de ellos que ya los tienen codificado, entonces era fácil entrarles con su mismo lenguaje y sus mismas imágenes. Me acuerdo que le traje eso reunido al obispo, y el obispo me dijo esto: esas son cosas muy simples y tiró la librería sin ni siquiera ver. Después el problema con él, ahora te digo que nos empezó a matar por hambre, estuvo dos meses sin darles comida. Pero también el pueblo, siendo un pueblo bien pobre, las maestras salían a recoger un huevito, un plátano, una yuquita y nos llevaban un mercadito a la casa cural cada sábado, una cosa bellísima. Nosotros entonces no hacíamos matrimonios, ¿cómo iba hacer un matrimonio dañando todo el sistema de parejas que hay?, porque ellos no se casan, porque ellos su horizonte es otro, ellos no se casan porque precisamente para poder mantener su unión marital, porque las mujeres dicen, el día que yo me caso hasta ahí llega porque mi marido ya, voy a perder la poquita libertad que tengo. Era saber que esos eran matrimonios teológicos aunque no fueran cristianos, porque hay amor, hay fidelidad, hay hijos, hay trabajo, hay sacrificio, hay de todo. Entonces el obispo me dijo, no ustedes no están evangelizando, ustedes están haciendo trabajo social.¹⁰⁹

¹⁰⁹. Entrevista citada a Gonzalo de la Torre.




Como se evidencia en el relato de Gonzalo, para el obispo la evangelización era entendida de forma totalmente diferente, anclada en las concepciones y prácticas de las primeras generaciones de misioneros que veían su labor en unos términos muy distintos a los derivados de Concilio Vaticano II y de las Conferencias de Medellín y Puebla que hacían énfasis en el compromiso con el pueblo y en la inculturación.

Es en este marco de oposición e incompreensión por parte del obispo Grau a la labor de los equipos misioneros que radica la importancia de la llegada, en 1983, de Jorge Iván Castaño Rubio a la dirección del Vicariato de Quibdó (cfr. Flórez, 2012). Al contrario de Grau, Castaño Rubio apoyó decididamente al equipo misionero claretiano en el Medio Atrato y generó condiciones de confiabilidad para que el equipo del Verbo Divino confluyera también: “Estábamos totalmente desvinculados de la diócesis Quibdó donde hasta el 83 estaba monseñor Pedro Grau que era casi a escondidas tenían que hacer su trabajo”.¹¹⁰

Monseñor Grau expresaba una concepción sedimentada en la Iglesia, que no solo significaba una manera muy particular de entender la labor evangelizadora sino también una lectura de las poblaciones campesinas como las del Medio Atrato. Un ejemplo de este contraste, se encuentra en el número dedicado al Vicariato Apostólico de Quibdó, de la Revista Misiones,¹¹¹ publicado en 1978. En la Revista se argumentaba que buena parte de los retos que implicaba la labor de evangelización en el Chocó estaba en las características de sus poblaciones. En cuanto al “grupo afro” destacan como problemas: “valores culturales propios, sincretismo en su cristianismo, situación de miseria y pobreza, resentimiento frente a otros grupos, pasividad por falta de motivación, resignación, cacicazgos políticos” (Revista Misiones, 1978, p. 5). Adicionalmente, se caracterizaban los modelos de aprovechamiento de los recursos, por

^{110.} Entrevista citada a Uli Kollowitz.

^{111.} Publicación nacional del Órgano de las obras misionales Pontificias, de la comisión episcopal de misiones.



ejemplo de los peces, como rudimentarios o “poco técnicos”. Por esa misma época, en el libro *Misioneros claretianos en el Chocó*, publicado por monseñor Nicolás Gaviria (1980), escribía: “Ha sido una Misión muy difícil debido a diversos factores: carencia de vías de comunicación, dispersión de sus habitantes, climas insalubres, ambiente conformista, desintegración moral de la familia, costumbres ancestrales, tradiciones supersticiosas, etc.” (p.122). Estos dos registros indican que, para cuando Gonzalo de la Torre y el equipo misionero se instalaran en Beté, circulaban aun estas representaciones propias de una “vieja escuela” sobre la labor misional y las gentes del Medio Atrato.¹¹²

^{112.} Es importante resaltar que muchas de las asperezas con el Vicariato fueron superadas con la llegada de Mons. Jorge Iván Castaño. En sus comentarios por escrito al borrador de este libro, Gonzalo de la Torre precisa la relevancia de esta relación entre los claretianos y el Vicariato (convertido en Diócesis, en 1990): “Una de las cosas más significativas del Proyecto Claretiano, (el del Medio Atrato, el del Centro Indigenista y el de la Procura de Misiones) fue su generosa apertura hacia la Diócesis. Dentro de la Diócesis, los claretianos teníamos organizados estos tres frentes: el de la pastoral Indigenista, el de la pastoral afroatrateña y el de la pastoral social con nuestra Procura de Misiones, con la colaboración del Proyecto Misereor. Estos tres frentes se unieron a la Diócesis, con generosidad. Tanto el Proyecto económico que manejaban los Claretianos (Proyecto Misereor), como el Proyecto Evangelizador (Indígenas y afrodescendientes), los claretianos se lo ofrecimos sin egoísmos a la Diócesis. Por eso ella no partió de cero y por eso ella pudo agrandarlo todo, y por eso también ella respaldó lo claretiano como propio. Uno de los secretos para que el Proyecto Claretiano perdurara es que fue un proyecto “amigable” para la Diócesis y compartido con ella. Este desprendimiento y compartir económico fue clave para que la Diócesis pudiera montar la estructura Económica que la respalda hasta el día de hoy (su Pastoral Social) y el Proyecto de Pastoral, con sus Opciones, que han sido el eje por el que la Diócesis ha caminado, desde el tiempo de Mons. Jorge Iván Castaño Rubio. La Diócesis terminó siendo protagonista de nuestras propuestas y también terminó cosechando los frutos que de esta pastoral de conjunto fueron viniendo. Hicimos entre todos “una pastoral de Conjunto”, amigable, verdaderamente compartida, sin que los




Además del obispo Grau que encarnaba la “vieja escuela” de evangelización, hubo una figura particularmente crítica de algunos aspectos centrales de la conceptualización que orientó la labor misional y al proceso organizativo hacía las luchas étnico-territoriales: el sacerdote chocono Hervert Valencia. Así, por ejemplo, con ocasión de la celebración del Quinto Encuentro Pastoral Afroamericano (EPA), realizado en Quibdó del 24 al 28 de junio de 1991, Valencia escribía comunicados públicos, intervenía en la radio o aparecía en la prensa local cuestionando lo que para él no solo eran concepciones erradas sino racistas. Así, por ejemplo, la editorial titulada “La iglesia de Quibdó fomenta el racismo, la segregación y la cultura negra. Mons. Castaño pasa de Castaño a Castaño a oscuro”, citaban a Valencia para cuestionar si

La pastoral centrada en lo afroamericano que está preparando la EPA, ¿no estará fomentando el racismo, la mal llamada ‘cultura negra’ y la segregación o apartheid, sin ningún piso científico ni intelectual, buscando solo la falsa imagen que la Iglesia se preocupa por el negro y en particular por el hombre chocono?” (Presente, junio de 1991, p. 7).

En esta editorial, ampliando la posición de Valencia, se sostenía que las conceptualizaciones y estrategias de la Iglesia en el Chocó no solo eran erradas sino racistas:

La iglesia del Chocó con la exaltación y proclamación de lo afroamericano y de la ‘cultura negra’ lo que está fomentando es el racismo negro, la segregación y el *apartheid*, todo esto mandado a recoger. Los racistas de África del Sur aplicaron el mismo sistema de gueto o separar a los negros (*apartheid*) en regiones ‘autónomas’, de las cuales no podía salir sino para trabajar en las empresas de los blancos. El *apartheid* que rechazamos lo aplicamos cuando abogamos por las viejas ‘encomiendas’, hoy reservas para los indios o cimarrones para los negros. Tras de eso piden, como

claretianos quisiéramos acaparar protagonismo alguno” (Comentarios Gonzálo de la Torre, febrero de 2017).



desde hace quince años el senador Jorge Tadeo, que el Congreso apruebe estatutos especiales para negros e indígenas. Es un error pensar que estas etnias necesitan estos estatutos por su ‘raza’, siendo así que los indios y los negros no viven en situación inferior por ser indios o negros sino ‘por ser pobres (Presente, junio de 1991, p. 7).

Terminaba la editorial con la conclusión en mayúscula sostenida que “Ni afroamericanismo, ni cultura negra, ni racismo, ni segregación o apartheid, ni regiones autónomas para negros o indios, ni reservas, ni cimarrones, ni estatutos especiales, ni... EPA” (Presente, junio de 1991, p. 7).

Estas posiciones contrarias agenciadas por Valencia eran replicadas y ampliadas por un sector de intelectuales en Quibdó asociados sobre todo al periódico *Barule*. Así, por ejemplo, mientras sesionaba la Comisión Especial para Comunidades Negras y era firmada la Ley 70 se referían al AT 55 y la Ley 70 como “[...] engendros de retroceso y racismo” (Barule N° 5, mayo de 1993, p. 4). El ‘retroceso’ es argumentado por que la declaratoria de la propiedad colectiva significaba realmente el establecimiento de “áreas excluidas a la economía y vedadas a los avances tecnológicos y científicos, talanqueras para la libre evolución de las fuerzas productivas, verdaderos caldos de cultivo del atraso, la inercia y el anquilosamiento” (Barule N° 5, mayo de 1993, p. 4). Se miraba con sospecha el trabajo orientado a controvertir el “desarrollo” que traían consigo las grandes empresas.

La idea misma de propiedad colectiva era considerada como significante de “inferioridad” y “arcaísmo” que se encuentra en vías de ser superada por la forma “superior” de la moderna propiedad privada: “Esta forma inferior y arcaica de propiedad colectiva es típica de las sociedades primitivas y prehistóricas. En los pocos y rezagados lugares donde aún pervive, se está descomponiendo y trasformando en la moderna propiedad privada” (Barule N° 5, mayo de 1993, p. 4). Esta modalidad de propiedad “primitiva” y “superada” es, además, vista por los autores de este artículo como directamente relacionada con un modelo colonial e indianista que se impone de forma mecánica a los campesinos del Pacífico:



Esta antiquísima forma de propiedad colectiva fue impuesta a sangre y fuego por la corona española en el período colonial cuando confinó a los indígenas a los oprobiosos resguardos. El AT 55 y su derivado proyecto de Ley son esperpentos de la legislación para grupos indígenas tribales o semitribales, trasplantados de manera casi literal a los campesinos ribereños del Litoral Pacífico colombiano (Barule N° 5, mayo de 1993, p. 4).

La apelación a la figura de los ‘palenques’ constituye otro de los argumentos por los cuales el AT 55 y la Ley 70 aparecen vistas como ‘retroceso’:

Pretender resucitar los palenques a escasos años del siglo XXI no pasa de ser algo ridículo y absurdo. Esas expresiones de resistencia de los esclavos tuvieron su sentido hace tres o cuatro centurias en una sociedad totalmente diferente a la actual (Barule N° 5, mayo de 1993, p. 4).

Publicaciones como estas son expresión de una gran dificultad que tuvieron que vencer los equipos misioneros y los procesos organizativos frente a ciertos pensamientos instalados en los imaginarios políticos en la región, principalmente entre la clase de profesionales quibdoseños que desde sus privilegios y capital simbólico a menudo despreciaban a los campesinos como incapaces y significantes del atraso y la indolencia. Estos profesionales, usualmente reproductores de las redes clientelares que la clase política negra chocona había tejido, agenciaban discursos sobre la modernidad y el desarrollo hegemónicos por lo que lo que venían proponiendo y haciendo los campesinos organizados en el Medio Atrato no podía dejar de aparecer como un exabrupto, como un inconmensurable que ponía en cuestión gran parte de los supuestos que habían naturalizado y que los constituía. Además, para algunos no debía de dejar de ser una afrenta que los campesinos se organizaran para hablar por ellos mismos, y no necesitaran las mediaciones de esos profesionales ilustrados para representarlos reproduciendo las convencionales relaciones de tutelaje.

Por eso quienes vivieron de cerca el proceso organizativo reconocen que:



La guerra dura fue con los profesionales chocoanos porque desde Quibdó decían “que no hay que pararle bolas a eso, que eso era un apartheid, que eso era decir que los negros como aparte que los negros tenían era que juntarse”.¹¹³

Es importante destacar que esta no era la posición de todos “los profesionales” chocoanos, ya que como lo revela la prensa local había personas como Néstor Emilio Mosquera, profesor de la UTCH, quien consideraba, a propósito de las críticas emitidas por Barule:

Comparar el AT55 con el Sudáfrica y su apartheid, no es lógico. Allá el superpoder económico blanco monopolizó tierras y riquezas por ley y despojó a los negros de su tierra. Como ha sucedido en Urabá, San Andrés, el Pacífico. Los resguardos han sido un muro de contención contra los terratenientes que se han valido de distintas formas de violencia contra los indígenas para aniquilarlos. Y no es raro que más tarde ocurra con los negros (Presente N° 192 1993, p. 5b).

El profesor Mosquera se expresaba en favor de la apuesta de la organización por considerarla un elemento de resistencia ante el “capitalismo europeo en América” (Presente N° 192 1993, p. 5b).

Por parte de los sectores dominantes con intereses en el Medio y Bajo Atrato, específicamente por madereros y políticos locales, encontraron particularmente problemática la labor de los misioneros que se materializaba en los nacientes procesos organizativos. Dadas las diferencias en los procesos organizativos y en las características del posicionamiento de estos sectores en el Bajo y Medio Atrato, las dificultades que encontraron los equipos misioneros tuvieron sus particularidades.

¹¹³. Entrevista a Elizabeth Avendaño Serna (Maruja). Quibdó, julio 9 de 2014.



En el Bajo Atrato, donde las grandes empresas madereras estaban consolidadas desde hacía décadas,¹¹⁴ no era muy bienvenido la emergencia de un proceso organizativo campesino que veía con ojos críticos la relación que estas empresas tenían con los pobladores de los ríos y sus prácticas extractivas. Dado que las empresas estaban instaladas en la región desde hacía décadas y se presentaban como dinamizadoras de la economía local y una opción laboral, el hecho que la OCABA con el apoyo de la parroquia cuestionara su presencia fue fuente de grandes tensiones y no solo con los empresarios sino con quienes se vinculaban a esta actividad de múltiples maneras o eran interpelados por ese tipo de discursos.


Como recordaba uno de los actuales líderes de Ascoba sobre esa compleja situación, incluso con los mismos habitantes en Riosucio:

OCABA una vez se fue en contra de madera, por el aprovechamiento irracional de los recursos, la gente negra que no tenía consciencia, en ese tiempo atrás, se iban en contra de OCABA, decían ‘OCABA ladrones, OCABA yo no sé qué, guerrillera’ y le fueron dando todas esa estigmatización. Como no teníamos consciencia de lo que OCABA quería hacer por el territorio, cuando hacían la presión para que no dieran los permisos de otorgamiento a las empresas madereras, la empresa sacaba otro grupo de gente y se iban en contra de la organización.¹¹⁵

Adriana Arboleda relata lo difícil de la situación también para los miembros del equipo misionero de la Parroquia, sobre todo por las confluencias de los intereses madereros y los de los actores armados como las guerrillas:

^{114.} Para una historia de la extracción maderera en el Bajo Atrato, ver Leal y Restrepo (2003).

^{115.} Entrevista a Antonio Ospina realizada por Nadia Umaña y Josué Sarmiento. Riosucio, 11 de diciembre 2010.



Yo creo que a la gente se le vendió esa idea que irse la empresa era irse el desarrollo y porque en Riosucio lo único que daba empleo era eso y las únicas regalías que llegaban y que además son el motor de la corrupción histórica allá, eran de eso. Entonces claro, nosotros terminamos siendo un peligro para todo el mundo y si a eso se suma que la propia guerrilla estaba en contra de lo que nosotros estábamos diciendo, entonces llego un momento en que nosotros nos quedamos muy solos porque se había dividido la organización, porque se había hecho el paro que promovió la empresa”.¹¹⁶

En medio de estas disputas se produce una división del proceso organizativo con la creación en 1988 de la Asociación Campesina del Municipio de Riosucio (Acamuri), que algunos acusaban de tener una posición mucho más laxa con respecto a la presencia de las empresas madereras o incluso de estar aliadas con ellas: “[a Acamuri] la apoyó la empresa, Maderas del Darién [...] para que hubiera una organización que pudiera hablar en favor de ellos. Entonces ahí surgió y se crearon dos organizaciones” (entrevista a Antonio Ospina y Leopoldo García citada por Valencia, 2011, p. 27).

Ahora bien, este conflicto con los madereros a menudo era un conflicto con Codechocó, ya que los empresarios se amparaban en los permisos que les habían sido otorgados por la entidad, mientras que los líderes de las organizaciones cuestionaban no solo esto sino también que Codechocó no ejerciera efectivamente su autoridad ambiental para parar las extracciones ilegales.

Para las grandes empresas madereras, la región del Medio Atrato era una despensa estratégica dado que con el agotamiento de las existencias de los cativales y otras especies explotables en el Bajo Atrato se hacía de vital importancia acceder a estos bosques. En los capítulos anteriores, vimos cómo el surgimiento de la ACIA se cataliza ante lo que se constituyó como

¹¹⁶. Entrevista a Adriana Arboleda. Medellín. 17 de julio de 2014.



una amenaza de la entrega en concesión de bosques del Medio Atrato. La consolidación de la ACIA ponía en cuestión no solo la inminente expansión de Pizano y otras grandes empresas hacia el Medio Atrato, sino también el poder de madereros locales, muchos de ellos oriundos de la región, que venían operando bajo la modalidad de aserríos y otras formas de acceso a la madera desde hacía **décadas**.¹¹⁷ Estos madereros locales, propietarios de aserríos, habían desarrollado una serie de relaciones y estrategias de legitimación en la zona, que eran puestas en cuestión por los nacientes procesos organizativos.

El compadrazgo y el endeude, que a menudo se imbricaban con redes clientelares de los políticos locales y regionales, configuraban sólidos amarres de autoridad y respeto que se socavaban con la presencia de estos procesos organizativos y de equipos misioneros apoyando a los campesinos desde distintos proyectos productivos y para la solución de algunas de sus más fuertes urgencias. Algunos de estos madereros locales se habían consolidado como figuras con gran poder en la región, algunos de los cuales eran contratistas de Maderien en el Medio Atrato y dueños de aserríos.

Uli, el misionero del Verbo Divino, recuerda cómo algunos de estos madereros locales obtenían poder al presentarse como un gran benefactor, lo cual daba cuenta de sus habilidades para responder a ciertas expectativas de los habitantes de la zona en la lógica de favores-deberes y en sus expresiones políticas. Así frente a una de estos madereros locales, Uli recordaba:

Él se presentaba siempre como el gran benefactor y era muy inteligente en eso, la gente hasta hoy lo tienen como una gran persona porque a muchos les ha ayudado, él sabía manejar muy bien la política. Son pocos

¹¹⁷. Sobre la presencia de aserríos y las relaciones que habían permitido la extracción maderera no solo en el Medio Atrato sino en la región del Pacífico en general, ver Leal y Restrepo (2003).



los que ven tan lejos y lo ven como un explotador, muchos lo ven como un patrón.¹¹⁸

No obstante esta legitimidad del maderero local, se logra adelantar una huelga contra los precios y las condiciones de compra de la madera en la región, no solo fue necesario el apoyo de los misioneros sino también del proyecto DIAR:

Ahí fue también decisivo el apoyo de Van der Zee y de los holandeses porque ellos también estaban diciendo vea, para que ustedes... se dieron cuenta que solo con el arroz no iban a promover un gran cambio y decían aquí la principal riqueza es la madera. Estaban planteando, ustedes no deben seguir mal vendiendo esa madera a estos intermediarios que vienen y no les pagan nada sino que podemos conseguir unos contactos, él hablaba de Italia, de una empresa que estaban interesados en maderas tropicales y que entonces se podría organizar esto. Pero para eso primero se tenía que frenar la extracción así, porque no dejaba nada de beneficio. Esto le empezó a sonar a algunos, sobretodo el Murrí que era el pueblo de mayor producción de arroz, entonces eran los más identificados con el Plan Holanda, dicen hasta hoy. Y yo que estaba trabajando en Murrí también les tenía mucha confianza y llevé a Van der Zee allá y hablamos sobre el arroz, sobre la madera y entonces los Murriseños se animaron con ese respaldo y esa expectativa a hacer una huelga.¹¹⁹

Estas disputas entre los campesinos y los madereros locales también se registraban en la prensa local (ver figura 8). En la nota se evidencia cómo los campesinos estaban reaccionando de forma organizada ante los bajos precios dados a la madera en el Medio Atrato, lo cual incluía no solo reuniones como la que se menciona en San Miguel, sino la carta enviada a los campesinos de Tagachi donde les solicitaban se solidarizaran con sus peticiones ya que lo que estaba en juego no solo era un precio

^{118.} Entrevista citada a Uli Kollowitz.

^{119.} Entrevista a Uli Kollowitz. Misionero Verbo Divino. Quibdó 9 de julio de 2014.

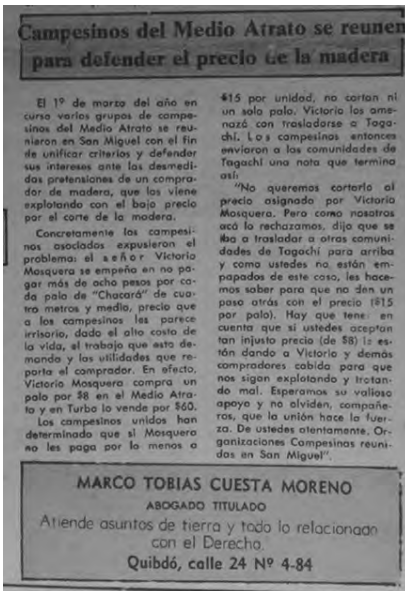


Figura 8. Noticia sobre conflicto entre campesinos y madereros locales. Fuente: *Presente* N. 152. 1986: 2.

más adecuado sino que lo que estaba en juego era que no permitir que los madereros los siguieran “explotando y tratando mal”:

En los boletines de los equipos misioneros y en la publicación de la ACIA también se evidenciaban estas constantes contradicciones, por lo que se hacían constantes referencias y denuncias sobre de las irregularidades que se presentaban en la extracción de la madera por parte de los empresarios locales:

Hay gente que se sigue llevando la madera sin tener permiso, exhibiendo permisos vencidos o que no corresponden al tipo de explotación que están haciendo. Por eso, la ACIA pide a todos sus permisos para comprobar si están en orden para evitar la ilegalidad siempre que sea posible. Los campesinos buscan que se explote legalmente y de acuerdo con las posibilidades de los bosques, con el fin que no se acabe lo poco que queda, sin fijarse en los muchos cuya vida depende de estos ríos bosques y ciénagas (Por la vida, junio-julio de 1988, p. 12).

En los boletines de los equipos misioneros y en *El Atrateño* se encuentran a menudo imágenes referidas a como la defensa de los recursos naturales se materializaba de manera muy directa y contundente en las prácticas de explotación de la madera (ver, por ejemplo, figura 9).

Los madereros desplegaron diferentes actividades para socavar el proceso organizativo en el Medio Atrato. Entre otras reacciones, como se puede vislumbrar en una nota publicada en *El Atrateño*, los madereros locales habían asumido una abierta oposición frente a las demandas por la titulación de las tierras a los campesinos del Medio Atrato:

¡Alerta campesinos! Los madereros de nuestra zona han escrito una carta a Planeación Nacional para que no se entreguen las tierras a los campesinos. Ellos son los mismos que les compran a ustedes la madera y por eso están empeñados en echar para atrás el Acuerdo logrado por los campesinos con el gobierno, para poder seguir explotando irracionalmente nuestros recursos naturales. Entonces, debemos estar dispuestos a defender los logros de nuestra organización y a no dejarnos engañar (*El Atrateño* N° 6, agosto de 1987, p. 11).



Figura 9. Boletín de los Equipos Misioneros.



El proceso organizativo también cuestionaba los intereses de la clase política chocona que se reproducía a través de redes clientelares, asegurando los votos de los campesinos a cambio del otorgamiento de favores. Al organizarse con el apoyo de los misioneros y religiosos, los campesinos empezaron a cuestionar abiertamente a la clase política chocona y sus estructuras clientelares que solo les tenían en cuenta en épocas electorales. Una situación particularmente tensa se produjo en el marco de las elecciones parlamentarias de 1986, ya que

En el Medio Atrato expresamente no se va a votar [...] los políticos se sienten claramente amenazados y así lo manifiestan repetidamente desde finales de 1986 a través de programas de radio, artículos en la prensa y otras maniobras a través de la clase profesional” (Arias y Van Der Zee, 1988, p. 8).

Muchas fueron las acusaciones que se les endilgaron a los misioneros, algunas de ellas contradictorias ya que se los acusaba de comunistas o guerrilleros tanto como que estaban en contra del proceso revolucionario de las guerrillas o eran agentes de empresas madereras extranjeras. Como lo anotaban en un detallado informe destinado a las más altas jerarquía eclesiales en Roma: “Estamos entre dos fuegos: a veces se nos tacha de comunistas y otras veces se nos ve como obstáculo para un proceso revolucionario. La pastoral es considerada como *subversiva*, sobre todo por aquellos que quieren defender sus propios intereses” (Vicariato Apostólico de Quibdó, 1989, p. 109). Así, en uno de los boletines informativos publicado por las organizaciones campesinas se hacía alusión a esta situación:

Como es natural, esta posición de la Iglesia ha comenzado a inquietar a algunos de los grandes madereros. Y como también es natural, estos han recurrido inmediatamente a los políticos, quienes no han hecho esperar su reacción. Y han empezado a acusar a algunos de los sacerdotes de subversivos, de marxistas, de divisionistas, de creadores de enfrentamientos entre políticos y campesinos... y estos mismos políticos han amenazado, por radio, de lanzar al Das y al P-2 contra dichos religiosos. Se trata de un método y de un estilo que, desafortunadamente,



hace impacto en las fuerzas de seguridad que, ofuscadas y acosadas por los interesados, pueden llegar a sacrificar a quienes están con el pueblo indefenso, y a defender a los eternos exploradores del pueblo, los cuales no permiten que este descubra sus artimañas, sobre todo si se trata de personas que figuran en el panorama nacional como políticos. Todos sabemos que los que han vivido explotando al pueblo hablan de una paz que hay que conservar y que para ellos significa que la explotación prosiga (ACIA, 1987, p. 7).

La acusación que más imperó era que los misioneros eran comunistas, ya que los procesos de empoderamiento de las poblaciones locales asociadas a su organización eran abiertamente incomprendidos como parte de las labores misionales y de los nuevos aires que alimentaban las concepciones y prácticas evangelizadoras. De estas acusaciones se derivaron amenazas concretas a miembros del equipo misionero:

Hay evangelizadores-sacerdotes y laicos que, por estar trabajando en esta línea, han sido amenazados. Nos referimos concretamente a los Misioneros del Verbo Divino, que trabajan en el Medio Atrato chocoano y antioqueño y a quienes se les ha amenazado públicamente con el DAS y el F-2 y con exigir su expulsión del país (Castaño, 1987, p. 4).

Este hecho también está referido en un artículo publicado por el periódico *El Colombiano* a propósito del proceso organizativo y el papel de la iglesia en su desarrollo. Allí se expone la denuncia de los campesinos en cuanto a la aparición de

Falsos testimonios contra los misioneros, con el ánimo de entorpecer el trabajo que vienen realizando hace ya varios años. Se les tacha de ladrones y politiqueros, especialmente a los extranjeros, contra quienes hay ya intrigas montadas para que se les expulse del país y quede interrumpida la labor evangelizadora” (El Colombiano, 5 de octubre de 1987, 5b).

En cuanto a la posición de las comunidades frente a las acusaciones proferidas por los políticos:



Gabriel Palacio, de Buchadó, habla del misionero sobre el cual más se cargan las intrigas: ‘A mí el trabajo de los extranjeros me gusta porque esa gente trabaja con toda la sinceridad del caso, instruyendo a las comunidades, organizándonos, haciendo todo lo bueno. Uno de los sacerdotes fue a Alemania a enterrar a su padre. Le dieron una plata que aquí significó un millón 300 mil pesos. Nos la entregó a la comunidad, que la mandaban de allá, al ACIA. Yo digo: si es un político de los de aquí de nosotros, que va a Bogotá y trae una platica para la comunidad. Uno ni siquiera ve eso (p. 5b).

Esta tensión con los sectores políticos no se diluyó con estos pronunciamientos y eventos públicos. Es así como el presidente de la ACIA, Florentino Mosquera, se preguntaba por las razones de esta oposición de los políticos chocoanos al proceso organizativo:

Tampoco entiendo el por qué buscan acabar con las organizaciones de las minorías étnicas, que se preocupan por la búsqueda del bien común y por la defensa de los recursos naturales, que es el paso para lograr el desarrollo del Chocó (El Atrateño N° 15, mayo-junio de 1989, p. 7).

Para el Bajo Atrato, Javier Pulgarín anotaba cómo el proceso organizativo socavaba la influencia que habían constituido ciertas figuras desde las clientelas políticas locales, lo cual implicaba una tensión por parte de estas frente al avance organizativo de los campesinos:

[Él] influyó mucho en eso porque él mantenía al campesino dominado. Entonces claro, él veía la forma como de que hubiera un profesor o algo para una comunidad y veía como lo hacía llegar para poder tener... tanto así que él se sintió muy afectado cuando nosotros llegamos a trabajar con los campesinos y a organizar. Porque los campesinos dejaron de buscarlo a él, dejaron de ir donde él. Yo no me convertí como un enemigo para él. Él no me quiere a mí y yo sé que lógico.¹²⁰

¹²⁰. Entrevista citada a Javier Pulgarín.



Los misioneros se mantuvieron en su apoyo a los procesos organizativos y sus compromisos con los campesinos pese a las críticas que los señalaban de subversivos y de estar ‘revolucionando’ a los pobladores del Medio Atrato. Frente a estas acusaciones, la posición del obispo Castaño Rubio fue crucial:

Ese fue el momento cuando empezaron los políticos a calumniarnos como comunistas y ahí fue importante... Es que una cosa es decirlo así y otra cosa es de una vez de frente, y ahí fue importante la carta de Jorge Iván que contestó y eso también salió en los medios diciendo, eso es el plan pastoral de la diócesis y lo que los misioneros hacen es cumpliendo este plan, no son unos misioneros locos. Ese fue un momento clave, inclusive empezaron los madereros a cambiar de táctica, en vez de acusarnos de ser guerrilleros y aunque ellos tenían su relación con la guerrilla, empezaron a acusarnos de ser derechistas. A mí personalmente dijeron Uli es un agente de empresas alemanas entonces no quiere que los nacionales saquemos la madera aquí porque después va a traer empresas europeas.¹²¹

En igual sentido se destaca en el artículo periodístico la intervención de Jorge Iván Castaño, quien expresaba en 1987 durante un foro donde se definían puntos centrales de la organización campesina:

Si hoy nos enfrentamos a una coyuntura socio-económica y si yo como obispo estoy presidiendo este acto es sencillamente porque los evangelizadores de esta zona me han participado y me han hecho vivir su proceso y, sentado al lado de los campesinos, e invitado por ellos he vivido sus momentos de análisis, de planeación, de organización. Doy claro y absoluto testimonio de que en esto no ha habido nada de subversión, sino un inmenso deseo de hacer las cosas como Jesús las haría en este momento (El Colombiano, 5 de octubre de 1987, p. 5b).

¹²¹. Entrevista citada a Uli Kollowitz.



Como cuestionaban ciertos intereses y estructuras del *status quo*, para los sectores que venían aprovechándose de esta situación no podrían ser algo distinto que horizontes comunistas los que inspiraban a los misioneros. De estas acusaciones de subversivos pretendían deslegitimar de tajo sus novedosas concepciones y prácticas evangelizadoras. Las acusaciones a los misioneros llegaron a tal punto que decidieron hacer en Quibdó el 25 de septiembre de 1987 un foro donde invitaron a diferentes actores sociales y políticos de la región para explicar su trabajo con los campesinos del Medio Atrato. Argumentaron que su labor misional estaba siendo objeto de malentendidos al considerarla como impulsora de organizaciones y prácticas subversivas:

Los misioneros dejaron claro que su trabajo tiene como base el Evangelio y que se busca contribuir, a través del proceso cristiano, a la organización del pueblo para mejorar sus condiciones de vida y llegar a la justicia como base de la convivencia (El Atrateño N° 8, octubre de 1987, p. 7).

1.28

1.21

1.00

1.00

1.00

1.00

1.00

1.00

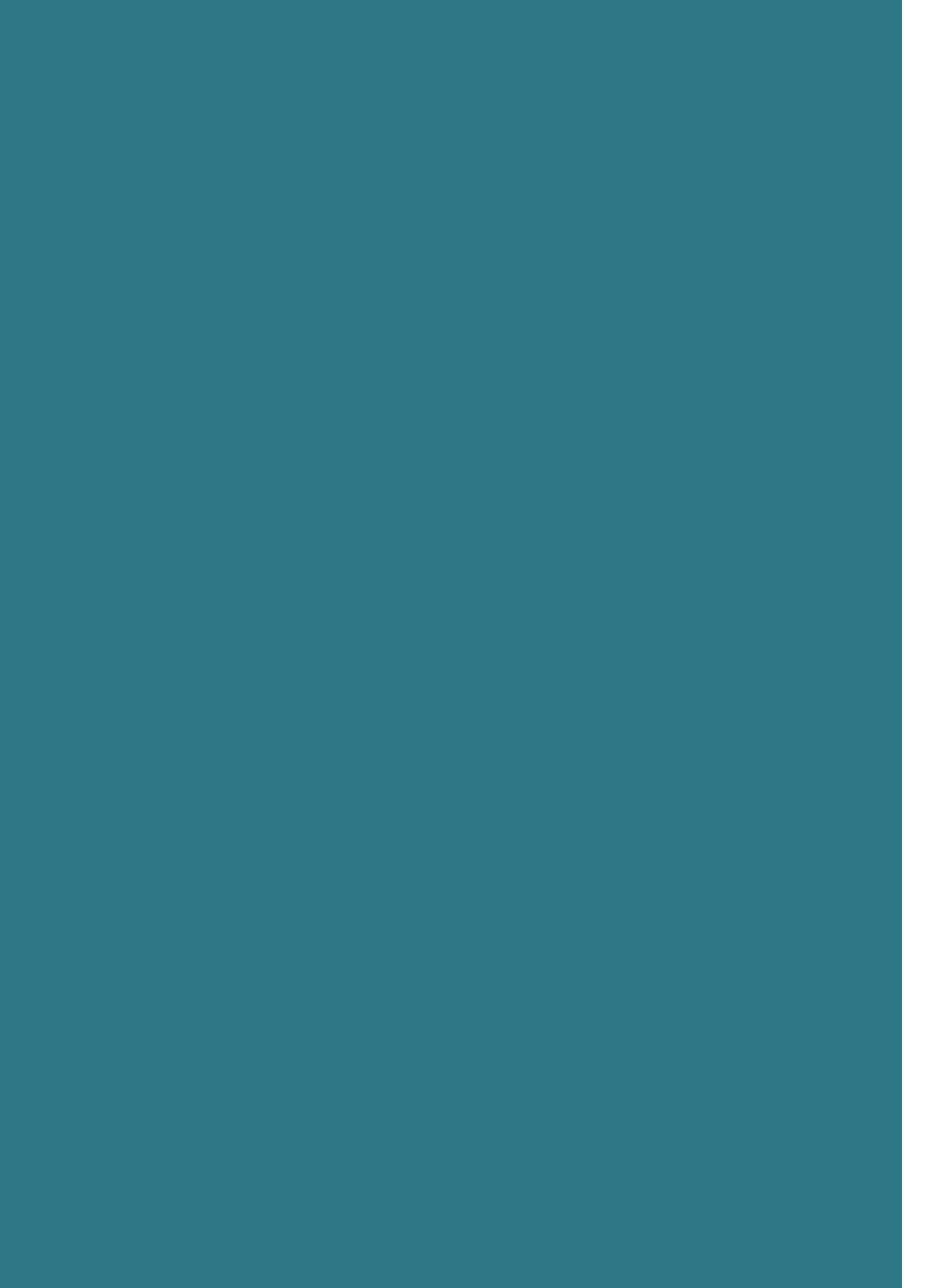
1.00



5

Escenario político nacional







“Entonces ya en la Asamblea Nacional Constituyente la gente acudió para solicitar derechos a las negritudes”

Jesús Castro. Líder histórico OCABA

Para comienzos de los noventa, el proceso organizativo en el Medio y Bajo Atrato se encontraba consolidado y se había dado el corrimiento a unas movilizaciones que estaban argumentando sus derechos en términos de grupos étnicos, pero se enfrentaba a unos límites que solo podrían trascenderse con una transformación jurídica sustantiva en el plano nacional. En este momento, sobre todo la organización étnico-territorial del Medio Atrato (ACIA) se convirtió en un importante referente de los procesos que llevan al Artículo Transitorio 55 de la Constitución Política de 1991 y su desarrollo, a través de la Comisión Especial para Comunidades Negras, en la Ley 70 de 1993. La OCABA también contribuyó en estos procesos, aunque para entonces la ACIA se había convertido en un modelo a seguir incluso para sus luchas en el Bajo Atrato.

Asamblea Nacional Constituyente

El “Encuentro de negros e indígenas por la defensa de nuestro territorio tradicional del Pacífico” (1990), es un escenario muy importante porque dentro de sus conclusiones se hace énfasis en la posición de las organizaciones frente a la coyuntura política que vive el país. Se expresa que: “las comunidades de negros e indígenas exigimos nuestro pleno derecho a participar en la Asamblea Nacional Constituyente, como pobladores del país que nunca se ha tenido en cuenta en la formulación de las leyes presentes” (ACIA, 1990: 3) Para entonces, las organizaciones chocoanas ven en la Constituyente la posibilidad que el Estado reconozca a los campesinos del Atrato como grupo étnico al igual que se había hecho en el caso de las comunidades indígenas, pensándolo como un paso hacia el reconocimiento de sus derechos territoriales en el Pacífico. En la confluencia de los procesos organizativos del Medio y del Bajo



Atrato, tuvo particular influencia la ACIA. Como lo recuerda el líder de la OCABA, Jesús Castro:

La ACIA mandó delegados a dar una conferencia y esos delegados nos fueron forjando de conocimiento, hasta que ya se hacían reuniones con todas las organizaciones y eso tomó el influjo en donde se resonó en el 91 la gestión de la Asamblea Nacional Constituyente.¹²²

Para el Medio Atrato, el proceso organizativo había decidido hacer una alianza con el movimiento indígena con la candidatura de Francisco Rojas Birry, un líder de la OREWA, que conocía el proceso y el proyecto de la ACIA. Esta candidatura era el reflejo de las relaciones que se habían tejido entre las organizaciones en el Chocó, en parte por el apoyo y asesoría otorgada por la Iglesia a ambos procesos. Este apoyo se hizo a partir del compromiso de Rojas Birry para apoyar las propuestas de los procesos organizativos de los campesinos negros del Atrato, en particular lo referido a la demanda del reconocimiento de la figura de los territorios colectivos:

El compromiso de Pacho Rojas era que apoyaba lo de acá porque ya estaba preparado aquí antes y porque también, no nos digamos mentiras, la sobrevivencia de los pueblos indígenas dependía también del territorio colectivo de los pueblos negros. Eso tenía que ver de todo, era real pero también era estratégico, entonces todos nos unimos en torno a eso.¹²³

Además de Rojas Birry, se postularon algunos nombres como candidatos negros ante la Asamblea Nacional Constituyente como Otilia Dueñas, del Cauca; Justiniano Quiñones, nariñense; Carlos Rosero de la Coordinadora de comunidades negras o Juan de Dios Mosquera, del Movimiento Cimarrón. Sin embargo, ninguno de ellos alcanzó el umbral mínimo de votación para ser elegido, quizá por la heterogeneidad de los procesos y por la dificultad de movilizar a los votantes en nombre de

^{122.} Entrevista citada a Jesús Castro.

^{123.} Entrevista citada a Agustín Monroy.



agendas étnicas o diferenciales de movimiento negro o afrocolombiano (Agudelo, 2005).

Una vez elegido Rojas Birry, la ACIA le escribe un documento de dos páginas en el cual se hace una caracterización de los campesinos negros y se le señalan sus exigencias como comunidades negras ante la Constituyente sobre la “tenencia de la tierra y los recursos naturales”. Con respecto a la caracterización, en este documento es explícita una conceptualización de los “campesinos negros”, (también referidos como “negros”, “comunidades”, “comunidades negras” o “pueblo”) no solo de la “cuenca media del Atrato” sino también de la “cuenca del Pacífico” en general, que ya se articula en términos territorio, tradición, cultura, legado africano y minorías étnicas:

Nosotros como campesinos negros de la cuenca media del Atrato, tradicionalmente hemos venido manejando nuestros recursos y hemos desarrollado una forma de propiedad histórica, ancestral y cultural, por supuesto comunitariamente. Esta forma de tenencia convive sin ningún problema con la tenencia particular de las parcelas que cada unidad familiar trabaja para el beneficio de la parentela extensa, que es característica de la familia negra. Estas dos formas de tenencia no han sido reconocidas por el Estado a los negros como sí ha sido reconocida a los indígenas a través de los resguardos [...]

Los negros de la cuenca del Pacífico, empezamos a construir nuestra propia cultura de descendientes Africanos esclavizados a quienes el poderío colonial español, intentó quitarnos todos nuestros valores tradicionales incluyendo la lengua, logrando así dominarnos aparentemente. Pero nuestro pueblo no se conformó con copiar los patrones culturales de quienes nos esclavizaron, sino que ofreciendo resistencia empezamos a construir nuestra cultura aferrándonos a los elementos africanos que pudimos conservar, copiando y adaptando elementos culturales de los indígenas con quienes compartimos el territorio y creando nuevos elementos propios.

Nuestras comunidades tradicionalmente han utilizado la tierra en forma sabia, que resulta de acuerdo con las formas ecológicas, pero para



poder seguir haciéndolo es necesario poder utilizar nuestro territorio sin las restricciones rígidas que imponen las leyes agrarias, hechas sin contar con nosotros.

Los bosques comunitarios que hemos utilizado siempre, con el título que nos da la historia, nuestra cultura y tradición, siempre han sido usados en forma colectiva como fuente de caza, pesca, madera, medicinas y otros materiales que necesitamos para nuestras vidas se consideran baldíos y abiertos a cualquier explotación porque según dicen nosotros no los utilizamos.

Hay factores concretos que nos permiten decir que el territorio pertenece a nuestras comunidades:

- Tenemos posesión del mismo.
- Somos minorías étnicas, pueblos con derecho a un territorio donde desarrollar nuestra vida cultural, económica, social y política.
- Como personas y como pueblo tenemos derecho a una vida integra y no simplemente a sobrevivir.
- La historia y nuestro trabajo han hecho que el territorio sea nuestro, con todos los recursos naturales que contiene.
- El Estado estará cumpliendo con sus obligaciones en la medida que proteja estos derechos y los reconozca.
- Si no lo hace incumple con sus obligaciones y pierde legitimidad pasando a ser una estructura que por no defender la vida tendrá un contenido de muerte para nuestras comunidades negras.

Las demandas que, a través de Rojas Birry, hacia la ACIA en este documento a la Asamblea Nacional constituyente, son presentadas en doce puntos:

1. Que se nos titulen los bosques comunitarios en los pueblos del Medio Atrato.
2. Que se garanticen los Derechos Humanos de las Comunidades Negras y que se nos brinden las mismas oportunidades que el resto de los colombianos.
3. Exigimos que se nos garantice el derecho a la salud y etnoeducación gratuita por parte del Estado.



4. Exigimos que se nos reconozca la propiedad de nuestro territorio tradicional como comunidades negras.
5. El Estado debe garantizar el desarrollo integral de las comunidades de acuerdo con su identidad cultural.
6. Los planes y programas de desarrollo deben ser formulados con la participación de las comunidades negras y llevados a cabo por las mismas.
7. Exigimos participación de las comunidades en la elaboración de leyes, porque hoy se nos imponen sin contar con nosotros y no se ajustan a nuestro medio ambiente y cultura.
8. Tenemos derecho a modelos de desarrollo que no sean impuestos, sino que sean el fruto del querer y el sentir de los negros.
9. Exigimos un manejo racional del medio ambiente, tal como lo hemos venido haciendo las comunidades negras.
10. Nuestros recursos naturales renovables y no renovables, deben ser defendidos por y para las comunidades negras que ancestralmente hemos vivido en este territorio.
11. Nos oponemos al levantamiento total o a la sustracción parcial de territorios de la reserva forestal del Pacífico, porque esta ha sido, a pesar de que no fue su intención original, un impedimento para la colonización de nuestro territorio tradicional.
12. Rechazamos el tratamiento de baldíos que se da a nuestro territorio y el de colonos que recibimos los campesinos negros.

Este documento, que fija claramente la posición de la ACIA, fue acompañado de una labor de presencia de algunos líderes y misioneros en Bogotá. Durante los meses en las que se adelantaron las sesiones de la Asamblea Nacional Constituyente, se consolidó un equipo de asesores a Rojas Birry compuesto por algunos líderes de los procesos organizativos de comunidades negras del Medio y Bajo Atrato, así como por algunos misioneros y religiosos. Misioneros como Jesús Flórez y Agustín Monroy estuvieron por periodos en Bogotá como parte del equipo asesor:

A mí me tocó estar ahí en la constituyente porque nosotros nos turnábamos para asesorar a Pacho Rojas, de aquí íbamos, nos quedábamos



un mes en Bogotá y nos íbamos turnando como para hacer equipos de trabajo allá y ahí siempre era que los indígenas casi que asumían la voz de las luchas afro pero de estas de aquí.¹²⁴

A pesar de contar con la presencia de Rojas Birry en la Asamblea Nacional Constituyente y del apoyo que recibieron de otros constituyentes como Orlando Fals Borda, la inclusión de las demandas territoriales y de reconocimiento como grupo étnico de los procesos organizativos del Atrato se estaban dilatando. Por eso, se adelantaron una serie de acciones para presionar estas demandas:

Se realizó la serenata cultural en la ciudad de Bogotá, a los constituyentes. En vista de la negativa a tener en cuenta a nuestro pueblo realizamos la toma a la alcaldía municipal de Quibdó, el INCORA, de la catedral y de la embajada de Haití, del 22 al 29 de mayo entre la ACIA, OBAPO, ACADESAN y OREWA, toma en la cual se logró firmar el acta de compromiso con el gobierno local y el nacional, en el cual se acuerda el reconocimiento del pueblo negro y finalmente logramos que en los últimos momentos quedara el AT 55 (Boletín Caminos de identidad ACIA-OBAPO, sf., p. 5).

Otro de los mecanismos fue lo que se conoció como “telegrama negro”, una estrategia basada en el envío de telegramas a los constituyentes de manera masiva exigiendo la inclusión de las reivindicaciones del pueblo negro. En medio de la tensión se logra la inclusión del AT 55 y comienza para las organizaciones negras una etapa que suponía el reto de la socialización, la coordinación y la búsqueda de visibilidad.

Estas acciones son conservadas en la memoria de los pobladores del Medio Atrato. En las respuestas registradas en los formularios, a menudo se hace referencia a estas acciones. Así, por ejemplo, Liborio Moreno,

¹²⁴. Entrevista citada a Agustín Monroy.



líder comunitario de Vuelta Colorada, con 71 años de edad anotaba que el surgimiento de la Ley 70 fue:

Debido a todas las incidencias que los negros habíamos dicho y hecho, como fueron los 7000 telegramas negros. Cuando Colombia se preparaba para cambiar su Constitución los negros chocoanos se tomaron la catedral, la alcaldía y la embajada de Haití en Bogotá. [Así] fue que se logró el artículo transitorio 55 que dio pie a la ley 70/93 que hoy llamamos ley de comunidades negras de Colombia.

Pero no solo los mayores refieren a estas acciones. Así, por ejemplo, Jhon Edison Palacios de Bojayá, estudiante del SENA del programa de Tecnología en promoción agrícola, escribía sobre la pregunta acerca de las acciones realizadas para la defensa de los derechos de las comunidades negras: “Recuerdo como primero las tomas en Quibdó de la catedral, alcaldía municipal, incluido el consejo municipal y el Incora, y en Bogotá la embajada de Haití. Estas se hicieron en la misma hora y en el mismo día”.

Artículo Transitorio 55 y Comisión Especial

En el último momento, *ad portas* del cierre de la Asamblea Nacional Constituyente, se incluye en el texto de la Constitución Política el Artículo Transitorio 55, en que se abría la posibilidad del reconocimiento a las comunidades negras del Pacífico de la propiedad colectiva y de su consideración como grupo étnico con todos las implicaciones que esto tenía. La inclusión en último minuto, y como artículo transitorio, era el resultado de la resistencia y desconocimiento de las realidades de las gentes del Pacífico colombiano. Fals Borda, constituyente de la AD-M19, escribía al respecto:

Recuerdo que mucho de la resistencia en el seno de la Asamblea se debía a la ignorancia sobre la organización social y las formas de poblamiento de la Costa Pacífica, y aquella resistencia se venció en parte cuando llevé



y repartí en la Asamblea un precioso mapa detallado de Rober West, *The Pacific Lowlands of Colombia* (1957) (Fals Borda, 1993, p. 222).¹²⁵

Ahora, es muy probable que sin los procesos organizativos previos del Atrato que para ese momento habían alcanzado una relativa madurez y claridad para enmarcar sus luchas en términos de los derechos étnicos, la convocatoria a una Asamblea Nacional Constituyente no hubiera posibilitado el reconocimiento por parte del Estado colombiano de las comunidades negras como grupo étnico. Para plantearlo en otras palabras, las condiciones de posibilidad para la transformación del imaginario político y teórico en Colombia sobre las comunidades negras como grupo étnico que se inscribe en el Artículo Transitorio 55, se anclan en los procesos organizativos gestados en el Atrato durante los años ochenta. Como bien lo subraya Uli:

A partir de ahí, de la Asamblea Constituyente, se pudo crear un piso jurídico para una titulación comunitaria de las comunidades, para llevar a la verdad jurídica lo que era realidad en la vida diaria durante muchas generaciones en las comunidades negras [...] Si no hubieran estado organizados para ese momento hubiera pasado la Constituyente sin que nadie hubiera mirado esa parte de las comunidades negras, y eso que lo reconocen en todo el Pacífico.¹²⁶

En el análisis que de la Constitución Política aparecía en *El Atrateño*, se indicaba que se había logrado que se acogiera “[...] una realidad social e histórica reconociendo las diferentes etnias y culturas que, como las nuestras, han sido desconocidas y subvalorizadas en su real aporte a la sociedad” (Nº 20, 1991, , p. 5). Esta nota de *El Atrateño* se detiene en el examen de los aspectos positivos y negativos del AT55. Entre los primeros,

¹²⁵. Este libro fue traducido solo hasta el 2000 por Claudia Leal, y publicado por el Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

¹²⁶. Entrevista a Uli Kollwitz realizada por Mónica Hernández. Quibdó, 9 de septiembre de 2007.



además de que se veía en el AT55 la posibilidad clara de la titulación colectiva de los “800 mil hectáreas de influencia de la organización”, se resalta “[...] el reconocimiento como grupo étnico y la urgente necesidad de planes de desarrollo que favorezcan plenamente a nuestras comunidades y no a los intereses de los grandes grupos económicos nacionales e internacionales” (p.5). Aunque se subrayaba dada la posible ambigüedad del texto: “Debemos luchar para que se reconozca con toda claridad que las comunidades negras conforman un grupo étnico, con una cultura diferente, y tienen derecho a su territorio, a los recursos naturales y a sus propios planes de desarrollo” (p. 6). Finalmente, dentro de los aspectos favorables, se resaltaba que “la propiedad colectiva no se pueda comprar o vender a cualquiera, o como sea, o embargarse, o rematarse” (p. 6).

En los aspectos negativos del AT55 se indicaba lo complicado y azaroso que podría resultar el proceso de reglamentación del artículo. Para que se diera una exitosa culminación del proceso, la tergiversación de la iniciativa era uno de los riesgos señalados ya que esto podría llevar a que se le cambiara “el sentido real o reduciéndole su real alcance” (p. 6). También se indicaba el riesgo que se “perdiera entre montañas de papeles que maneja el Congreso, o no ser considerada por esta entidad” (p. 6). La no conformación de la comisión especial que debía hacer la propuesta de ley era otro de los riesgos previstos en el análisis. El oportunismo que de personas o sectores con criterios distintos a los guiados por el proceso organizativo o la adecuada capacidad y respaldo de los representantes de este proceso, también se mencionaban como otros dos aspectos negativos. Ante estos aspectos negativos, se invitaba a la acción organizada para consolidar los objetivos de sus luchas:

Desde ahora sabemos que solo la movilización de la organización y su conciencia serán los factores decisivos para el logro de la titulación comunitaria y familiar del territorio en el que tradicionalmente hemos vivido y trabajado. Debemos tener el convencimiento que es ahora cuando con mayores recursos y energías debemos llevar adelante la lucha por nuestro territorio (p. 7).



Tras dilataciones por parte del gobierno, un año después de firmada la Carta Constitucional se procedió a la conformación e instalación de la Comisión Especial para las Comunidades Negras (CECN), la cual fue nombrada mediante el decreto N° 1332 del 11 agosto de 1992, y encargada de elaborar el proyecto de ley reglamentario. La Comisión estuvo integrada por representantes del Ministerio de Gobierno, el Inderena, el Instituto geográfico Agustín Codazzi, Planeación Nacional, los investigadores Gustavo de Roux y Jaime Arocha, el Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH y por representantes de las comunidades negras por cada una de las subcomisiones consultivas. El AT 55 es el primer reconocimiento que hace el Estado colombiano de las poblaciones negras como grupo étnico.

Pese a que solo hasta agosto de 1992 se instaló la Comisión Especial para las Comunidades Negras, un documento titulado “Acta de la reunión de la comisión de tierra interorganizacional” con fecha de octubre 22 de 1991, revela el empeño puesto por parte de las organizaciones afro e indígena en los momentos que siguieron a la Constitución, en proponer escenarios de trabajo y discusión con las instituciones. En este documento se habla de una Comisión de tierra conformada por:

El presidente de cada organización popular (ACADESAN, ACIA, OBAPO, OREWA) y su asesor jurídico; el gerente regional del Incora Chocó y el asesor jurídico de la entidad a nivel regional; el asesor jurídico de la Gobernación del Chocó; el asesor jurídico de Codechocó y el asesor jurídico del Inderena nacional (p. 1).

La comisión de tierra fue un organismo creado en julio de 1991 con el objetivo de “...estudiar las medidas jurídicas para hacer viable la propuesta de titulación comunitaria de los territorios tradicionales de las comunidades negras del Chocó Biogeográfico” (p. 1). La comisión se creó oficialmente en una reunión en la que participaron las entidades y organizaciones mencionadas. En esta primera reunión el Inderena:



Leyó el informe de Roberto Franco, a la Gerencia General, sobre la problemática del Bajo San Juan, proponiendo que se estudie el decreto sobre Distritos de Manejos Integrado y la posible conformación de Empresas Comunitarias, como mecanismos para lograr un manejo del bosque por parte de las comunidades” (Acta N. 2 de la comisión de tierra, p. 1).

Se discutió con el Inderena un tema fundamental: el obstáculo que representaba la ley 2 de 1959 (sobre reservas forestales) para la titulación colectiva. Y se establecieron una suerte de compromisos por parte de la gobernación del departamento y de CODECHOCO para apoyar la búsqueda de mecanismos jurídicos para la titulación. Basándonos en la experiencia de esta comisión podríamos afirmar que en el Medio Atrato el reconocimiento constitucional propició una vitalización en el trabajo de las organizaciones de manera casi inmediata.

Asimismo se expresan objetivos inmediatos en relación con el escenario abierto por el AT55 como es “que la comisión de tierra que funciona aquí en el Chocó haga parte de la comisión que menciona el artículo”, es decir la CECN, a la vez que se manifestaban las tensiones a las que se deberían enfrentar anticipando que “se van a presentar contradicciones con el gobierno, los terratenientes y las grandes empresas, porque ellos tienen intereses en la zona del pacífico”, a lo que se le sumaba que “se van a presentar problemas entre indígenas y negros por el uso del territorio”, situaciones que no de no ser bien manejadas terminarían por entorpecer el proceso.

Pero quizá lo más significativo de este documento radica en la detallada reflexión acerca de algunos elementos del AT55 que debían estudiarse y discutirse detalladamente. Entre estos se considera el uso de la denominación “tierras baldías” lo cual se proponía debía ser analizado en cuanto a sus implicaciones reales; también el hecho de únicamente hacer referencia a “zonas rurales”, lo cual llevaba a creer importante “tener en cuenta que hay una realidad urbana que amerita



trabajar por ambas, pero que se debe presentar una teoría que justifique esta posición”; y adicionalmente se destaca “en cuanto a la mención que hace sobre el desarrollo económico y social, debe existir por parte de las organizaciones populares una contrapropuesta de desarrollo porque para ellos desarrollo económico y social significa Planes Pacífico” (p. 3). Llama la atención que en este documento se destaque que “en el parágrafo 1 hay un reconocimiento a la etnicidad” lo cual se interpreta como una posibilidad de “incluir comunidades negras de otros sitios del país”, pues esta discusión constituye uno de los debates más amplios y complejos que llegan hasta el presente acerca de los alcances y limitaciones de la ley 70.

Estas palabras son unas manifestaciones de la intensidad del momento que se vivía dentro de las organizaciones, pues pese a que llevaban años labrando el camino que ahora recorrían, reconocían la necesidad de actuar de manera cautelosa y coherente frente al Estado.

El Artículo Transitorio 55 significó para la ACIA el fruto de su lucha organizada, que traía consigo retos internos y externos para la organización. La comisión espacial se instala, después de la presión de las organizaciones, el 14 de julio de 1992 con un discurso del entonces presidente César Gaviria, donde se proclama por el mandatario como:

Un espacio donde la sociedad civil puede expresarse y convenir con representantes gubernamentales decisiones que les interesan” esto en el marco del reconocimiento del carácter plural y de reconocimiento de la diversidad cultural, encarnado en el nuevo orden Constitucional descrito por Gaviria como un escenario que reflejaba la “Colombia pluralista” que busca el “ciudadano participante” (Palabras de Cesar Gaviria Trujillo en la instalación de la Comisión Especial de Comunidades Negras, 1992, p. 2).

En el marco del AT55 se impulsó la creación de subcomisiones por cada uno de los departamentos de Chocó, Valle, Cauca y Nariño. En el caso del Chocó esta quedó integrada por la ACIA; Asociación Campesina del San Juan, ACADESAN; Organización Campesina del Bajo Atrato, OCABA; Asociación Campesina del Alto Baudó, ACABA; la Organización de




Barrios Populares del Chocó, OBAPO y la Asociación Departamental de Usuarios Campesinos, ADUC.

Los documentos de la ACIA de ese momento dan cuenta de que el escenario que suponía la Comisión era muy importante para la organización en términos que constituía la oportunidad de exponer y posicionar una serie de reflexiones llevadas a cabo durante los años anteriores en el Medio Atrato. En un texto titulado “Propuestas de la ACIA para el documento Marco de concertación con el gobierno en la Comisión especial” (s.f.) la organización expone su posición frente a las exigencias en cuanto al tema del territorio comunitario, a las necesidades básicas, al manejo de recursos naturales, entre otros, mostrando la solidez del proyecto étnico en aspectos como la referencia a “relaciones de tipo cultural” con el territorio, prácticas tradicionales de producción, criterios de autonomía, beneficio comunitario y responsabilidad ecológica que daban forma a la propuesta. Los “planes de etnodesarrollo” que proponía desarrollar la ACIA estaban centrados en la respuesta de “beneficio social” para la comunidades en términos de salud, educación, servicios públicos, transporte, comunicación, vivienda... “al igual que se garantice el acceso al poder político y el derecho a la afirmación étnica y cultural” (Propuestas de la ACIA para el documento Marco de concertación con el gobierno en la Comisión especial, s.f.: 5).

En el documento en el que la ACIA expone su propuesta para el documento macro de la concertación con el gobierno en la Comisión Especial la organización precisa que “para nosotros los campesinos negros del Medio Atrato el territorio constituye una categoría socio-cultural y no un concepto catastral o un bien inmueble e intercambio comercial”. Lo anterior entendiendo que el énfasis en el territorio guardaba coherencia con una de las principales funciones de la comisión, la cual era identificar y proponer mecanismos para protección de la identidad cultural de la comunidades.

Mientras la Comisión sesionaba, en las organizaciones emergía el reto de la socialización en los diferentes lugares del Medio y Bajo Atrato del contenido del AT55 así como la trascendencia que tenía para los procesos del



departamento en particular y para las poblaciones negras del país en general. Con este fin se llevaron a cabo talleres en distintos poblados del Medio y del Bajo Atrato en los que se conversaba acerca de la relevancia de buscar el reconocimiento étnico y se contextualizaba históricamente el camino que llevó a este. Allí mismo se hacía énfasis en la concepción de territorio y el modo en que esta se traducía en prácticas concretas de la vida cotidiana, teniendo en su centro el uso de sistemas tradicionales de producción. Así, a la par que se daba a conocer el Artículo Transitorio se realizaba un proceso de sensibilización sobre las categorías como manejo comunitario o autoridad tradicional, que a pesar de ser enunciadas en el contexto legal, muchas veces no resultaban igual de claros principalmente para aquellas personas que no habían tenido mayor vinculación con las organizaciones.

Sobre este momento, Adriana Arboleda relata el arduo trabajo de talleres que se desplegaron en el área del Bajo Atrato:

Nosotros diseñamos una metodología que tuvo una primera parte que era simplemente irle a contar a la gente en qué consistía. Era la parroquia la que convocaba, entonces la parroquia convocaba a través de la organización, a través de las juntas o de OCABA y siempre, y esa es una característica que no la decidí yo a mí me tocó aprenderla, es que allá los talleres se hacen es con toda la comunidad, con todos. Yo ya venía con las experiencia de los indígenas, que los indígenas es todo el mundo, los niños, las mujeres, los perros todos ahí. Eran talleres, yo creo que más que talleres eran conversaciones, diálogos comunitarios donde uno contaba el rollo y se armaba ahí la discusión, hablar y todo el mundo hablaba; esos primeros talleres fueron más así, nosotros recuerdo que teníamos unos mapas grandotes que se hicieron donde se ubicaban los planes, entonces como en ese tiempo no había ni vídeo beam Rafa Gómez hizo unos mapas de todo el Chocó, grandes, los dibujó y ahí dibujamos los planes y luego los forramos en plástico para que no se dañaran, eso nos permitía doblarlos y que no se dañaran y con eso nos íbamos a todas las comunidades.¹²⁷

^{127.} Entrevista citada a Adriana Arboleda.



Estos talleres se diseñaban para ser realizados en cada comunidad durante uno o dos días:

Yo recuerdo entonces que era ir a cada comunidad, escogíamos uno, elegíamos digamos este mes vamos al Cacarica, íbamos a cada comunidad y hacíamos ese conversatorio, era un día entero o a veces dos días y eso lo coordinábamos con la organización, con OCABA. Era con las preguntas, para ustedes qué es el territorio, porque todo eso luego sirvió para la reglamentación de la ley 70. Con la comunidad reflexionábamos qué es para usted el territorio, entonces de ahí se desprendía y qué es el territorio colectivo, y usted cuál es la historia que tiene acá, desde cuando viven sus ancestros acá, todo eso.¹²⁸

No es de extrañar que estos talleres hayan quedado en el recuerdo de los pobladores del Bajo Atrato: “Los campesinos aún de Riosucio recuerdan las jornadas largas de intenso trabajo con las comunidades rurales; líderes y equipo misionero se dedicaron a socializar el Artículo Transitorio por ríos y veredas de todo el Bajo Atrato” (Valencia, 2011, p. 22).

Como lo señala el testimonio de Amancio Valoyes, dirigente comunitario y miembro del equipo misionero:

Inmediatamente salió el AT 55, con la ayuda de la parroquia de Riosucio nos fuimos a todos los afluentes y comunidades de nuestro municipio a informarle a nuestra gente sobre la importancia que tenía para el futuro este artículo de la nueva Constitución Política; hubo días que aguantamos mucha hambre, porque usted sabe que las veredas y corregimientos de Riosucio quedan muy apartadas, sin embargo, con sol y agua, a todas las vistamos, no se quedó ninguna sin visitar y la gente nos daban platanito, otros se iban cazar animales y nos proporcionaban alimentos, eso fue muy duro, nosotros los negros cuando nos decidimos a sacar algo adelante lo hacemos cueste lo que cueste (citado en Valencia, 2011, p. 23).

^{128.} Entrevista citada a Adriana Arboleda.



Es relevante entonces la existencia de un documento sin fecha pero que se asume es escrito durante la reglamentación del AT 55, hallado en el Archivo de la parroquia de Riosucio, y titulado “Encuesta para la reglamentación de la ley que reconozca el territorio tradicional de las comunidades negras de Colombia”, en el cual se esbozan 26 preguntas que indagan por los aspectos históricos y de conformación de las comunidades, pero además por las concepciones espaciales y usos de la tierra, asociándolos al concepto de territorio. Lo anterior se revela en preguntas como:

[...] 3. ¿Cuál es el territorio de su comunidad? 4. ¿Cómo usa su comunidad el territorio? [...] 8. ¿Qué es lo que da derecho a las personas o familias a un terreno? 11. ¿Se vende la tierra? ¿A quién? ¿Cómo se fija el precio? 12. ¿Qué hacen con su tierra? ¿Cómo se reparten el trabajo? ¿Cómo se reparten el producto producido? 19. ¿De quién es el bosque? 21. ¿Quién manda en su comunidad? ¿Cómo se arreglan los problemas? ¿Entre quienes? 25. ¿Qué otras comunidades utilizan la ciénega? En caso que no tenga ciénega su comunidad ¿cuál utilizan? (Encuesta para la reglamentación de la ley que reconozca el territorio tradicional de las comunidades negras.)

En esta herramienta de sistematización usada en el Bajo Atrato es visible un esfuerzo por identificar las características concretas del uso de la tierra y las dimensiones que ampliaban el concepto para dar lugar a la noción de territorio. Pese a que en el título de la encuesta se habla concretamente de un “territorio tradicional”, lo que ilumina su contenido es un ejercicio de formación, reconocimiento y aproximación a una noción que implica una particular forma de pensar el espacio vivido por sus pobladores. Lejos de indicar que la gente no supiera qué es el territorio, como lo podría señalar una lectura rápida de esta interpretación, lo que evidencia es que procesos políticos e históricos de cada región hacían que se hubieran configurado nociones asociadas al territorio como lo anota Adriana Arboleda, testigo y acompañante del proceso de titulación colectiva en el Bajo Atrato: “como el en Bajo Atrato habían estado tan



articulados al movimiento comunista entonces la gente tenía un lenguaje de tierras, de reforma agraria integral, de soberanía, más de clase social”.¹²⁹

Es importante destacar eso que señala Adriana, que en la región del Urabá chocoano hacía presencia el partido comunista en la misma época en que se gestaba el proceso organizativo y que esta presencia suponía unos puntos de vista desde donde leer la región y su realidad económica y social. En un documento llamado Conferencia regional Agraria (1990) el partido comunista ubica el problema de la tierra en Riosucio específicamente en la concentración de esta en manos de terratenientes, a los procesos de colonización y la entrada de grandes empresas ligadas a la explotación desmedida de los recursos naturales, entre otros problemas, pero que nunca pasan por el tema de lo étnico o lo cultural. Es así como a pesar de que existen coincidencias en los elementos cruciales para las organizaciones y para el partido comunista, es necesario comprender que se distancian en el tema sobre el cual recae la fuerza del discurso de las organizaciones, es decir, de lo étnico.

Para el Medio Atrato, un ejercicio de evaluación de estos talleres realizados por la ACIA deja ver el propósito de sensibilización que estos tenían, al anotar algunas de las dificultades que se daban en el desarrollo de estos, “Las comunidades señalaban algunos elementos del territorio, dependiendo solo de la actividad que desarrollan en su zona sin contar con el resto de elementos que conforman su territorio”, y más adelante, dentro de las propuestas:

Concientizar capacitándolas previamente a la elaboración de las encuestas [...] Los ríos, ciénagas, caños y bosques: son parte del territorio y porque las comunidades están allí asentadas, son dueñas de ellos” anotando como dificultad que “hay comunidades que dicen que los bosques son de la nación” y “aun hablan algunas comunidades de baldíos nacionales (ACIA, sf, p. 9).

¹²⁹. Entrevista citada a Adriana Arboleda.



De igual importancia era clarificar en qué consistía la propiedad comunitaria pues algunos elementos del paisaje como las quebradas o las minas presentaban para las comunidades un carácter ambivalente en cuanto a quien pertenecía (propiedad familiar/propiedad comunitaria).

Ley 70 93

Fecha con el 15 de febrero de 1993, se cuenta con un documento titulado “Afrochocó: etnia, territorio y cultura”, como “Elementos para la discusión y formulación de Ley sobre Territorialidad de las comunidades afrocolombianas, ordenado por el Artículo Transitorio 55 de la Constitución Política de Colombia de 1991”. El documento, presentado por un equipo compilador compuesto por Esperanza Pacheco, Julio César Uribe Hermosillo, Lucía Mercedes de la Torre, José Isidro Cuesta, Jovanny A. Salazar, Adriana Arboleda y Jesús Alfonso Flórez, era la “sistematización del trabajo realizado por las comunidades afrochocoanas de la cuenca del Atrato” (Pacheco *et al.* 1991, p. 1). Como se evidencia por los autores que participan como compiladores, la influencia de los equipos misioneros y sus asesores es clara.

El documento presenta una serie de postulados que sin duda sirvieron para la definición del texto de lo que luego será la Ley 70 de 1993, aunque existen importantes diferencias entre los dos textos. Se parte de una serie de definiciones básicas: afrochocoanos, familia extensa, comunidades negras o afrochocoanas y posesión ancestral. Estas definiciones contrastan con las que finalmente quedaron en el texto de la ley, sobre todo por el énfasis en la descendencia africana:

Afrochocoanos: Pobladores oriundos del Choco biogeográfico, descendientes directos o indirectos de los africanos negros que fueron traídos en la época de la conquista y la colonia a este territorio, de quienes heredaron unas tradiciones culturales recreadas con el intercambio cultural hecho con las comunidades indígenas vecinas y con elementos de la cultura (Pacheco *et al.*, 1991, pp. 1-2).



Esta descendencia es profundizada en la primera parte, titulada “Notas históricas”. Allí se habla del proceso de poblamiento desde el periodo colonial, concluyendo en análisis apelando a la configuración de una “etnia negra” que, además de la producción de cultura, configura una estrategia adaptativa:

En síntesis, los datos reseñados nos dan cuenta de que ha comenzado, de alguna manera, el poblamiento autónomo del Chocó por parte de la etnia negra, que empieza a conformarse como tal, a ensayar por su cuenta la producción de cultura, a través de una estrategia adaptativa que cada vez se ira perfeccionando más” (Pacheco *et al.*, 1991, p. 4).

El énfasis del análisis histórico del poblamiento en el Medio Atrato, es en su antigüedad que se remonta, en algunos casos incluso, hasta el siglo XVII (p. 5). Con base en ello, se presenta una argumentación antropológica sobre las particularidades del sistema productivo de las comunidades del Atrato como “una estrategia adaptativa rica, sabia y eficaz” (Pacheco *et al.*, 1991, p. 7). En estos postulados, que se presentan con gran detalle en el documento, se encuentra sin duda la noción de “prácticas tradicionales de producción” que es el corazón mismo de la Ley 70 de 1993.

También se elabora la “identidad étnico-cultural”, otro de los componentes que constituyen el andamiaje argumentativo de la Ley 70. Así, se plantea que el objetivo es

[El] reconocimiento de la población negra como etnia y como cultura, por parte del Estado y la sociedad colombianos; pues la presencia y las particularidades negras han sido negadas históricamente en este país. Tal reconocimiento debe traducirse en una legislación que favorezca los procesos de autonomía de la etnia y la cultura negra, le reconozca la propiedad sobre sus territorios tradicionales y le permita adelantar procesos de etnoeducación y etnodesarrollo, desde su identidad étnico-cultural (Pacheco *et al.*, 1991, p. 11).



Igualmente se refieren a la relación entre territorio y los recursos naturales como “bandera de lucha de las organizaciones de las comunidades afrochocoanas”, en la cual el Estado “reconozca la propiedad ancestral que las comunidades negras tienen sobre su territorio tradicional y los recursos naturales, haciendo efectiva la titulación comunitaria y familiar del mismo y garantizando los mecanismos necesarios para un aprovechamiento racional y sostenido del ecosistema” (Pacheco *et al.*, 1991, p. 11).

El documento se adentra en una caracterización detallada, con testimonios de las comunidades y con referencias a la literatura antropológica existente, de estos aspectos que estarían fundamentando la especificidad de las comunidades negras como grupo étnico, sus sistemas productivos como estrategias adaptativas, las nociones y prácticas de la propiedad colectiva de los territorios y sus expresiones de identidad cultural. Si se lo contrasta con la argumentación y caracterización consignada finalmente en el texto de la Ley 70 de 1993, se pueden trazar profundas coincidencias.

Aunque también se aprecian importantes diferencias (en las que no hemos entrado en detalle), este tipo de documentos evidencian que los procesos organizativos del Medio y Bajo Atrato, en estrecha relación con los equipos misioneros, se encontraban en un periodo de elaboración de una nueva imaginación teórica y política que tiene sus innegables improntas en lo que finalmente se logra plasmar en la Ley 70 de 1993.

La expedición de la Ley 70, que se conocerá ampliamente como la ley de comunidades negras, es la concreción del trabajo organizado desarrollado durante varios años por actores a nivel local, regional y nacional, a la vez que marcó la emergencia de nuevos e importantes retos. Entre estos desafíos inmediatos que trajo la ley podríamos nombrar la creación de los consejos comunitarios, autoridad máxima administrativa a nivel local; figura legislativa que tuvo en su centro la idea que esta era la forma en la que “ancestralmente” se manejaban los recursos en el Pacífico colombiano (Rivas, 2000).



De igual relevancia fue la inclusión de representantes de comunidades negras en la Cámara de Representantes, como herramienta de inclusión y consolidación del sujeto social y político negro. Esta oportunidad representó un enorme reto en tanto en tanto los patrones electorales, aun con la fuerza que había tomado el proceso organizativo particularmente a partir de la constitución, tendían a favorecer a los candidatos de los partidos tradicionales y no precisamente a los candidatos étnicos (Rosero, 2000). Enfrentarse al reto electoral significaba para el proceso organizativo mismo poner a prueba la adscripción de la población en general al discurso étnico.

1.28

1.21

1.00

1.00

1.00

1.15

1.00

1.00

1.00



Conclusiones







Al referirse a una de las iniciativas que había orientado la labor misional en el Medio Atrato, Gonzalo de la Torre afirmaba se había tratado de “darle al pueblo en general algún tipo de organización social” (De la Torre, 2013, p. 137). Como resultado de este esfuerzo, Gonzalo puntualiza que “Fue así como surgió la ACIA (Asociación Campesina Integral del Atrato), que hoy cuenta con más de 4.000 campesinos organizados, llegando su área de influencia a unas 45.000 personas” (p. 137). La ACIA, sin embargo, no fue una organización cualquiera, sino una que ensayo un modelo organizativo hasta entonces inexistente “Se buscó entonces en toda Colombia un modelo organizativo para comunidades negras, y no fue posible hallarlo” (p. 137). A pesar de haber recorrido diferentes lugares del país y de haber incluso visitado el Bajo Atrato para conocer lo que se estaba gestando con las Asocomunales, no parecían haber ejemplos a seguir entre los modelos organizativos ensayados hasta entonces entre las pocas organizaciones negras existentes en ese momento que apelaban más a luchas por la inclusión y contra la discriminación racial casi todas de corte más urbano de intelectuales.

Como hemos expuesto en detalle en este libro, lo novedoso del modelo organizativo articulado por la ACIA radica en imaginar e impulsar unas luchas desde las comunidades negras como grupos étnico, esto es, inscribirse en un discurso y estrategias organizativas que apelan a la tradicionalidad, la diferencia cultural, el territorio, las prácticas tradicionales que conservaban los recursos naturales y la titulación colectiva, entre otros. Como vimos, este no fue el punto de partida de la ACIA sino el resultado de un proceso de búsquedas y confrontaciones unas entidades estatales (como Codechocó y el Inderena), lo que hace que en un momento muy particular (hacia 1988) se llegue a decantar lo que va a ser la particularidad y potencialidad del modelo organizativo de la ACIA.

Este modelo organizativo también influyó en la OCABA que, aunque también con el decidido apoyo del equipo misionero de la Parroquia de Riosucio y con el conocimiento de lo que sucedía en el Medio Atrato, responde a unas condiciones históricas propias: heterogeneidad



poblacional, la presencia de actores armados y la fuerte determinación de las lógicas económicas y políticas locales por la industria de la extracción maderera con grandes empresas, entre otros factores. Esta especificidad explica por qué solo hasta comienzo de los noventa, y ya en el marco de las dinámicas asociadas a la Asamblea Nacional Constituyente, la Comisión Especial para Comunidades Negras y la Ley 70, que se vislumbra una mayor presencia y apropiación del modelo organizativo orientado hacia lo étnico-territorial que argumenta en términos de comunidades negras como grupo étnico con unos derechos territoriales y culturales particulares.

Los efectos de la articulación del modelo organizativo inicialmente ensayado por la ACIA, no se circunscribieron a su influencia en el proceso organizativo en el Bajo Atrato. Como bien lo señala Gonzalo de la Torre (2013) en el documento que hemos venido citando:

De esta organización y de la participación de todos (pueblo y Diócesis) salieron los primeros planteamientos sobre la reivindicación de la historia y de la cultura afrocolombiana, afrochocoana y afroatrateña, todo lo cual vino a desembocar en el artículo transitorio 55 de la nueva Constitución del 91 y de la posterior Ley 70 a favor de todas las comunidades negras de Colombia (p. 137).

Esta relación entre lo logrado en el proceso organizativo en el Medio Atrato con la ACIA y el reconocimiento de los derechos étnicos para las comunidades negras del país que se expresan en la Ley 70 de 1993, es también resaltada por Uli Kollwitz. “Aunque después salieron muchos padrinos o muchos papás de la ley 70, pero los que conocen más de cerca la materia reconocen que fue el proceso de la ACIA que lideró, que fue como el piloto para llegar a la Ley 70”¹³⁰

¹³⁰. Entrevista a Uli Kollwitz realizada por Mónica Hernández. Quibdó, 9 de septiembre de 2007.



Es difícil imaginar el desencadenamiento de este proceso que trasciende al Medio y Bajo Atrato, sin la decidida participación de unos equipos misioneros con el explícito propósito de generar organizaciones de base enmarcadas en la opción por la vida que enmarcaba su horizonte y práctica evangelizadora. De esta opción por la vida es que adquiere sentido que los equipos misioneros hubiesen dirigido gran parte de sus esfuerzos en impulsar el proceso organizativo de los campesinos del Atrato. No obstante, como detallamos en el primer capítulo, hasta principios de los ochenta la labor de los claretianos había estado marcada por un estilo de trabajo muy distinto. Mucho más centrados en una concepción pastoral como evangelización, entendida como la civilización y moralización de unas poblaciones necesitadas.

Es al calor de las transformaciones derivadas de Concilio Vaticano II, las Conferencias Episcopales Latinoamericanas realizadas en Medellín y en Puebla, el nacimiento de la Pastoral Afroamericana, del posicionamiento de la teología de la liberación con expresiones como el Grupo Golconda en Colombia y la inspiradora figura de monseñor Gerardo Valencia Cano, que hace sentido el cambio en las concepciones y prácticas de los misioneros en el Medio y Bajo Atrato que posibilitaron su orientación hacia el proceso organizativo, así como una radical modificación de los términos en los cuales los misioneros entendían al Chocó y sus gentes.

Esto no significa que no se hayan presentado importantes cuestionamientos y dificultades a este estilo de labor misional. Al interior de la Iglesia en Chocó hubo tensiones y contradicciones por parte de algunos sacerdotes con respecto a las concepciones y práctica misional que derivaba en la forma cómo se articularon las luchas de los procesos organizativos en el Medio y Bajo Atrato. También se presentaron dificultades con los sectores políticos y empresarios de la madera que interpretaron el surgimiento y consolidación de las organizaciones campesinas como el socavamiento de algunos de los pilares de sus redes clientelares y el cuestionamiento de las prácticas y lógicas de la extracción maderera que habían operado por décadas en el Atrato.



Dado el prolongado y decidido compromiso de los equipos misioneros, en la memoria colectiva de los pobladores del Atrato, se reconoce este destacado lugar jugado por la iglesia y por algunas figuras en particular en el surgimiento y consolidación del proceso organizativo. Para el Medio Atrato, como bien lo anotaba Uli:

Hasta hoy las comunidades dicen, si no hubiera sido por la iniciativa de la iglesia católica y de la Diócesis de Quibdó eso no se hubiera dado, porque en ese momento éramos nosotros los misioneros los que estábamos sembrando la idea que se organicen.¹³¹

Para el Bajo Atrato, la figura de Javier Pulgarín es ampliamente recordada.

Aunque a lo largo del libro hemos resaltado la labor de los equipos misioneros en el nacimiento y consolidación de los procesos organizativos del Medio y Bajo Atrato, es pertinente subrayar que estos esfuerzos no hubieran florecido sin la activa y decidida participación de decenas de líderes campesinos que, junto con sus comunidades, han asumido con tenacidad los grandes retos y sacrificios que estos procesos han implicado. Mario Mena, de la comunidad de San Antonio de Ichó, hacía un listado de los nombres de algunos de esos líderes que reproducimos tal como fue escrito:

Aurelio Kosgura - San Martín
 Florez Hilo Romano - " " "
 Jose de la Cruz Kosgura " " "
 Julio A Palacios Londoño " " "

 Jesus Nevado Perez + P Ocaido 26
 Nelis Gonzalez Barón Tagachi 25
 Miguelina Anillo Sanchez Tagachi 25

¹³¹. Entrevista a Uli Kollwitz realizada por Mónica Hernández. Quibdó, 9 de septiembre de 2007.



Alirio Córdoba — La Herrería
 Nilson Córdoba León — Pto Lento
 Sandra Marcela Otero — Hiedro Beté
 Yuli María Rentería — San Roque
 Humberto Huesosa —
 Berta Palacios Pérez — Beburu Villa
 Yessica Rentería Domínguez — Pueblo Viejo
 Dominga Bejarano de Murano — Tasachi
 José Eliezer Robledo Cuesta — Santa Verónica
 Ligia Heineke Pérez Cuesta — Vidri
 Ana Yarleisy Palacios Santos — Vidri
 José Alvarado Cuesta — Vegueros
 Juan de Dios Pérez Siles — Santa Verónica
 Higuera Enrique Cuesta — El Tigre
 Justino Román Cuesta — Pto. Piedra
 Alba Cecilia Longa Horvath — Alfonso López
 Albanis Longa Horvath — Alfonso López
 Carmen Cecilia Florenotti — " — "
 Yoiber Córdoba Longa — " — "
 Euclides Longa López — " — "
 Yulis María Cuesta Chaverra — Vuelta Cortada
 Faber Chaverra — San José de Guacalito
 Liborio Moreno Pérez — Vuelta Cortada
 Yويد Alberto Valencia — Bando Grande
 Noel Herrera — Angostura
 Oswaldo Palacios — Tangui
 María Cornelia Pineda — Loma de Belén
 Evaristo Mirna Parra — Cumbre Alegre
 Manuel José Mora Chula — Bando Grande
 Carmen Paredes — Chibues

Heriberto Lemos - Puerto Cento
 William Xabyu - " " "
 Jesus Adolfo Mosquera - Rael Torando
 Rosendo Blandu - Pt Cento
 Maria Sunilda Padilla - Snt Lema del Fuerte
 Ramon Maria Mora - Villa del Rosario
 Jairo Cordoba - Los Brisas
 Alfredo Sanchez Gonzalez - Pueblo Nuevo Biterdo
 Juliana Elena M. - Loma de Naurita
~~Jose~~ Reyes Marillo Mora - Snt Jericho
 Jorge Antonio Carrillo Padilla - " " "
 Mario Mina - " " "
 Rufina Charerra Guevara - Pogon
 Eduard Valencia Alva - corazón de Jesus
 Armenio Mayo - caimanero
 Euclides Palacios Palacios - Loma Bosques
 Yorman Rovira Lemos - Playa caña
 Saulo Enrique M. P. - Pogon
 Sonia Maria Lara - Sagrado corazón de Jesus
 Yaminson Hincapié - Loma murti
 Johan Edinson Palacios - Puerto Cento
 Amparo Cordoba Palacios - Ame
 Cleiver Enrique Cordoba A. - Bete
 Jose Liborio Padilla Mosquera - Pune
 Esequiel Becerra - " " "
 Jose Eduardo Mosquera - Bete
 Ana Liboria Carrillo - San Roque
 Gustavo V. - Medio Bete
 Yerson Cordoba Moreno - Pune



Referencias

- Agudelo, C. E. (2005). *Retos del multiculturalismo en Colombia: política y poblaciones negras*. Medellín: La Carreta Editores.
- Agudelo, L. C. (Sf). Titulación colectiva de tierras de comunidades negras en el bajo Atrato: historia del proceso. Parroquia de Riosucio.
- Aprile-Ginset, J. (1992). *La Colonización del Chocó*, en Colonización del bosque húmedo tropical. Bogotá: Corporación de Araracuara.
- Arias, A. & Van Der Zee, J. (1988). *El papel de la organización campesina y la reforma agraria en el desarrollo del medio Atrato*. Informe DIAR.
- Arias, J. (2005). *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano. Orden nacional, racismo y taxonomías poblacionales*. Bogotá: Ceso-Uniandes.
- Arocha, J. (1998). La inclusión de los afrocolombianos ¿meta inalcanzable?. En: Adriana Maya (ed.), *Los afrocolombianos. Geografía humana de Colombia*. Tomo VI (pp. 339-397). Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Belarra, V. (1924). Carta familiar del reverendo padre Virgino Belarra. En: *Relación de algunas excursiones apostólicas en la Misión del Chocó*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Cuesta, J. I. (1993). Organización campesina del Bajo Atrato En: Astrid Ulloa (ed.), *Contribución africana a la cultura de las Américas* (pp. 137-143). Bogotá: Ican-Biopacífico.
- Dagnino, E. 1998. The cultural politics and Democracy: Changing discourse and practices of the Latin American Left. In: Alvarez, Sonia E., *Evelina Dagnino*, and Arturo Escobar (eds.), *Cultures of Politics/Politics of Cultures: Re-Visioning Latin American Social Movements* (pp. 33-63). Boulder: Westview Press.
- De la Torre, G. (2013). Claretianos en el Medio Atrato: un desafío a la creatividad (febrero 1979-febrero 1994). En: Napoleón García, *Historia y compromiso. Memorias de la evangelización en el Chocó* (pp. 133-143). Medellín: Editorial Nuevo Milenio.
- De La Torre, L. M. (2012). *Lo divino y lo humano en el territorio de los afrocolombianos. La representación y la sacralización del territorio tradicional*. Itagüí: Editorial Lasallista.



- _____. (2000). *Historia de la Asociación Campesina Integral del Atrato -ACIA. Nuestra historia, lo que fuimos, lo que somos, y lo que queremos ser*. Bogotá: MAVDT.
- Echeverry, A. J. (2005). *Teología de la Liberación en Colombia: un problema de continuidades en la tradición evangélica de opción por los pobres*, Cali: Universidad del Valle.
- Fals Borda, O. (1992). Propuesta de Articulado Título Especial de los Pueblos Indígenas y Grupos Étnicos. *América Negra*. (3), 219-223.
- Flórez, J. (2014). Concilio Vaticano II y los pueblos indígenas. En: Isabel Corpas de Posada (ed.), *Pueblo de Dios: miradas y caminos. Vaticano II y Teología de la liberación* (pp. 231-243). Bogotá: Amerindia.
- _____. (ed.). (2012). *Un obispo en una época de cambios. La Iglesia del Vaticano II en Quibdó. Jorge Ivan Castaño Rubio, cmf. Pensamiento y obra*. Medellín: Editorial Nuevo Milenio.
- Flórez, J. & Millán, C. (2007). *Derecho a la alimentación y al territorio en el Pacífico colombiano*. Quibdó: Diócesis de Quibdó.
- Gaviria, N. (1980). *Misioneros claretianos en el Chocó*. Medellín.
- Gaitán, E. (1995). *Confesiones de un misionero del Chocó*. Medellín: Editorial Lealón.
- García, N. (2013). *Historia y compromiso. Memorias de la evangelización en el Chocó*. Medellín: Editorial Nuevo Milenio.
- Gil, J. (1924). *Informe Oficial. Prefecto Apostólico del Chocó Al excelentísimo señor delegado apostólico de Colombia. 1909-1910*. Bogotá: Tipografía de El Voto Nacional.
- Gutiérrez, F. (1928). *Informe oficial que rinde el prefecto apostólico del Chocó a la delegación apostólica. 1911-1915*. Bogotá: Imprenta nacional.
- Hale, C. (2006). *Más que un indio (More Than an Indian): Racial Ambivalence and Neoliberal Multiculturalism in Guatemala*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Hoffmann, O. (2007). *Comunidades negras en el Pacífico colombiano. Innovaciones y dinámicas étnicas*. Quito: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Leal, C. & Restrepo, E. (2003). *Unos bosques sembrados de aserríos: historia de la extracción maderera en el Pacífico colombiano*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Lopera, G. P. & Dover, R. (2013). Consulta Previa, ciudadanías diferenciadas y conflicto socioambiental. *Boletín de Antropología* 28(45), 76-103.



- Pacheco, E. et al. (1991). "Afrochocó: etnia, territorio y cultura". Documento. Quibdó.
- Pardo, M. & Álvarez, M. (2001). Estado y movimiento negro en el Pacífico colombiano. En: Mauricio Pardo (ed.), *Acción colectiva, estado y etnicidad en el Pacífico colombiano* (pp. 229-258). Bogotá: Icanh-Colciencias.
- Perea, N. (2012). *Soy Atrato. Vida y amargos recuerdos de un líder negro. Bojayá, una década (2002-2012)*. Medellín: Editorial Nuevo Milenio.
- Ramírez, E. (2003). Comunidades de paz una estrategia de resistencia civil no violenta frente al conflicto armado. Ponencia, Encuentro internacional La resistencia civil. Universidad Nacional, 13-16 de agosto.
- _____. (Sf.). Los negros en el continente americano y sus organizaciones. Manuscrito.
- Ramos, V. (2010). Génesis y evolución del proceso reivindicativo de las comunidades negras del medio Atrato (1982-2001". Trabajo de grado, Facultad de Ciencia Política y Gobierno, Universidad del Rosario. Bogotá.
- Restrepo, E. (2013). *Etnización de la negritud. La invención de las 'comunidades negras' como grupo étnico en Colombia*. Popayán: Envión-Editorial de la Universidad del Cauca.
- _____. (2010). Genealogía e impactos (no-intencionados) de las intervenciones de desarrollo en el Chocó: el Proyecto Desarrollo Integral Agrícola Rural (DIAR)". En: Peter Vries y Emperatriz Valencia (eds.) 2010. *El DIAR ¿Fracaso o una promesa no cumplida?* (pp. 9-142). Quibdó: Universidad Tecnológica del Chocó.
- _____. (2007). Negros indolentes en las plumas de corógrafos: Raza y progreso en el occidente de la Nueva Granada de mediados del siglo XIX. *Nómadas* (26), 28-43.
- Ríos, G. (1993). Riquezas y retórica en el Pacífico. El caso del Bajo Atrato. *Esteros* (1), 21-27.
- Rivas, N. Y., Hurtado, T & Agudelo, C. F. (2000). Impactos de la Ley 70 y dinámicas políticas locales de las poblaciones afrocolombianas: estudios de caso." *Documento de Trabajo* 50.
- Rosas, M. (2013). El rol performativo de la jurisprudencia constitucional respecto a la comunidad negra como entidad jurídica. *Diálogo de Saberes* (39), 89-104.
- Ruíz, D. (2008). Nuevas formas de ser negro: consideraciones sobre las identidades entre la gente negra y chilapa del bajo Atrato chocoano. Ingrid Bolívar (ed.), *Identidades culturales y formación del estado en Colombia. Colonización, naturaleza y cultura* (pp. 209-248). Bogotá: Universidad de los Andes.



- Savoia, R. (1983). Recopilación II Encuentro de Pastoral Afrocolombiana. Esmeraldas, Ecuador.
- Segato, R. L. (2007). *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Seglares Claretianas. (2006). *Economía solidaria Afro-Atrato: sistematización de experiencias*. Quibdó: Editorial Códice.
- Tarazona, Á. & Díaz, A. (2012). Teología de la Liberación y Pastoral de la Liberación: entre la solidaridad y la insurgencia. *Revista Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 17(1), 245-268.
- Valencia, A. (2011). "erritorios en disputa: procesos organizativos y conflicto armado en el bajo Atrato. Tesis maestría en antropología. Universidad de los Andes. Bogotá.
- _____. (Sf.). Apoyos y articulaciones de la iglesia y de los religiosos en la creación, consolidación y luchas de las distintas organizaciones desde una perspectiva etnográfica. Manuscrito. Riosucio.
- Van Der Zee, J. *et al.* (1987). Plan de trabajo DIAR. Tomo 1. Marco Lógico 1986-1987.
- Villa, W. (2013). Colonización y conflicto territorial en el bajo Atrato. El poblamiento de las cuencas de la margen oriental. *Revista de Estudios del Pacífico* (1), 9-56.
- _____. (2001). La sociedad negra del Chocó. Identidad y movimientos sociales. En: Mauricio Pardo (ed.), *Acción colectiva, estado y etnicidad en el Pacífico colombiano* (pp. 207-228). Bogotá: Icanh-Colciencias.
- Vries, P. & Valencia, E (eds.) (2010). *El DIAR ¿Fracaso o una promesa no cumplida?* Quibdó: Universidad Tecnológica del Chocó.
- Wabgou, M., Arocha, J., Salgado, A. & Carabali, A. (2012). Movimiento social afrocolombiano, negro, raizal y palenquero: el largo camino hacia la construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para la política en Colombia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Wade, P. (2002). *Música, raza y nación. Música tropical en Colombia*. Bogotá: Vicepresidencia de la República de Colombia
- _____. (1997). *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- _____. (1993). El movimiento negro en Colombia. *América Negra*, (5), 173-191.



Fuentes primarias

Boletines

- El Atrateño*. Boletín de la Asociación Campesina Integral del Atrato.
Con ustedes fe y acción. Equipo Misionero Claretiano. Medio Atrato.
Carta mensual. Publicación seriada del Vicariato Apostólico de Quibdó. Quibdó.
Por la vida. Diócesis de Quibdó. Quibdó.
Despertar. Equipo misionero Atrato Antioqueño. Medio Atrato.
Despertar con Ustedes. Equipos misioneros del medio Atrato

Documentos

- ACIA. (1998). Historia de la conformación de la ACIA. Documento de trabajo. Quibdó.
- _____. (1991). “Carta de la ACIA al Consultivo Rojas Birry”
- _____. (16-18 de junio de 1990). “Derechos territoriales de las comunidades negras del Pacífico”. Encuentro por la defensa de nuestro territorio tradicional en el Pacífico colombiano”. Quibdó.
- _____. (22 de octubre de 1991). Acta de la reunión de la comisión de tierra interorganizacional. Quibdó.
- _____. (Sf.) Memorias de taller de evaluación AT55.
- _____. (Sf.). Propuestas de la ACIA para el documento Marco de concertación con el gobierno en la Comisión especial.
- _____. (1988). “Intervención de la ACIA”. En: Foro sobre Titulación de Tierras, el 27 de agosto de 1988 en San Antonio de Padua
- _____. (1987). “Boletín informativo para entender la lucha de los campesinos del medio Atrato y el próximo foro campesino de Buchadó”. Quibdó.
- ACIA-OBAPPO. S.f. Caminos de identidad.
- Ascoba (2007). “El bajo Atrato, 10 años de desplazamiento forzado”. Ponencia en la conmemoración de los diez años del desplazamiento.
- _____. (13-17 de octubre de 2003). “Conclusiones de la Asamblea de Consejos Comunitarios”. Municipio de Carmén del Darién, Chocó. Costa de Oro.



Camizba-OCABA. (1992). Boletín del cuarto encuentro interétnico del bajo Atrato. Pavas, 27-30 de septiembre

Caracterización comunidad de Truandó medio. Parroquia de Riosucio.

Caracterización Bajo Teguierre. Archivo Parroquia Riosucio

CELAM. 1979. "Documento de Puebla. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano". CELAM. Recuperado de http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf

_____. (1968). "*Documentos finales de Medellín. Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*". Roma: Ediciones Paulinas.

Diócesis de Quibdó. (22 de octubre de 1990). "VII Asamblea de Pastoral. Noviembre 26-diciembre 1 de 1990". Quibdó.

Diócesis de Quibdó. 1994. "Panel sobre la diócesis de Quibdó".

_____. "VII Asamblea pastoral". Documento de trabajo.

EPA. (1980). "Recopilación Encuentro Pastoral Negra". Buenaventura.

OBAPO. (Sf). "Presentación OBAPO". Documento de trabajo.

OCABA. (1989). "Estatutos". Quibdó.

OCABA. (1990). Acta de constitución del Comité local de OCABA en Salaquisito, jurisdicción de Riosucio. Archivo Parroquia de Riosucio.

OCABA- Camizba (28 de abril de 1993). "Acta del Primer foro sobre la situación forestal en el bajo Atrato". Convocado por OCABA y Camizba, con la participación del sindicato de Maderas del Darién.

Partido Comunista Colombiano. (1991). "Conferencia regional agraria". Riosucio-Chocó.

Parroquia de Riosucio. "Encuesta para la reglamentación de la ley que reconozca el territorio tradicional de las comunidades negras de Colombia"

Palabras de Cesar Gaviria Trujillo en la instalación de la Comisión Especial de Comunidades Negras, 1992: 2. Bogotá.

Santa Sede. (2003). Concilio Vaticano II. Documentos. Recuperado de http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.htm

Uribe, J. C. (1989). "La tierra en el Chocó: una legislación en contra de la cultura".

Vicariato Apostólico de Quibdó. 1989. "Informe a su santidad Juan Pablo II". Quibdó. 1983-1989.

_____. 1987. "Plan Pastoral 1987-1988". Quibdó.



_____. 1984. “Celebramos los 75 años de gracias”. Quibdó.

_____. 1979. “Plan de acción para las vocaciones”. Quibdó.

Prensa

Cano, C. (Mayo de 1988). Palenque negro para salvar la selva. *El espectador*.

Calle, L. (25 de octubre de 1987, p.5B). El evangelio y la salvación de 600 mil hectáreas de tierra. *El Colombiano*.

Mosquera, Nelson. (Nº 192, 1993, p.5B). ¿El 55 transitorio es racista? *Presente*.

Presente. (Nº 152, 1986). Campesinos del medio Atrato se reúnen para defender el precio de la madera. *Presente*.

Entrevistas

Luis Ángel Moreno, 6 de marzo de 2008. Quibdó.

Adriana Arboleda, 17 de julio de 2014. Medellín.

Agustín Monroy. Sacerdote claretiano. 7 de julio de 2014. Quibdó

Alberto Parra. Diócesis. 8 de julio de 2014. Quibdó.

Aníbal Córdoba. Líder histórico ACIA. 8 de julio de 2014. Quibdó

Antonio Ospina, líder de Ascoba. Entrevista realizada por Nadia Umaña y Josué Sarmiento 11 de diciembre 2010. Riosucio.

Armando Valencia. Medellín. 16 de julio de 2014

Benjamín Palacios. Líder Acamuri. 14 de julio de 2014. Riosucio.

Carmen Navia. Miembro Cocomacia. 7 de julio de 2014. Quibdó.

Dominga Bejarano, líder de Tagachí. Realizada por Mónica Hernández, octubre de 2007.

Edmundo Lozano, abril 16 de 2008. Quibdó.

Elizabeth Avendaño Serna (Maruja). Seglar claretiana. 9 de julio 2014. Quibdó.

Ernesto Ramírez. Ascoba. Riosucio. 14 de julio de 2014.

Enrique Sánchez, julio de 2008. Bogotá.

Feliciano Mena. Equipo Misionero Parroquia Riosucio. 14 de julio de 2014. Riosucio.

Gonzalo de la Torre. 12 de julio de 2014. Quibdó.



Gonzalo de la Torre, febrero 3 de 2008. Quibdó.

Javier Pulgarin. Provincial. 18 de julio de 2014. Medellín.

Jesús Castro. Líder histórico OCABA. 14 de julio de 2014. Riosucio.

José Oscar Córdoba. Sacerdote claretiano. Quibdó, 7 de julio de 2014. Riosucio.

Julia Mena. Líder histórica Acia. 7 de julio de 2014. Quibdó.

Justa Victoria Sánchez (Justy). Laica directora del Centro Cultural Mama- U. 10 de julio de 2014 Quibdó.

Lucia de la Torre. 17 de julio de 2014. Medellín.

Luis María Mosquera. Sacerdote Claretiano. 7 de julio de 2014. Quibdó.

Marco Guio Ledezma, abril 17 de 2008. Quibdó.

María de Jesús Mendoza. Equipo Misionero Parroquia de Riosucio. 14 de julio de 2014. Riosucio.

Martha Inés Asprilla Pino. Seglar claretiana. 9 de julio de 2014. Quibdó.

Uli Kollowitz. Misionero Verbo Divino. 9 de julio de 2014. Quibdó.

Uli Kollwitz realizada por Mónica Hernández. Quibdó, 9 de septiembre de 2007.

Úrsula Holzapel. Entrevista realizada por Mónica Hernández. Quibdó, septiembre de 2007.