

**SÉRIE ANTROPOLOGIA**  
ISSN 1980-9867

**431**

**A LOS SIETE AÑOS DE LA MASACRE DEL NAYA: LA  
PERSPECTIVA DE LAS VICTIMAS**

**Myriam Jimeno  
Ângela Castillo  
Daniel Varela  
Brasília, 2010**

**Universidade de Brasília  
Departamento de Antropologia  
Brasília  
2010**

**Série Antropologia** é editada pelo Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, desde 1972. Visa à divulgação de textos de trabalho, artigos, ensaios e notas de pesquisas no campo da Antropologia Social. Divulgados na qualidade de textos de trabalho, a série incentiva e autoriza a sua republicação.

ISSN Formato Impresso: 1980-9859

ISSN Formato Eletrônico: 1980-9867

1. Antropologia 2. Série I. Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília

Solicita-se permuta.

**Série Antropologia Vol. 431**, Brasília: DAN/UnB, 2010.



*Universidade de Brasília*

**Reitor:** José Geraldo de Souza Jr.

**Diretor do Instituto de Ciências Sociais:** Gustavo Lins Ribeiro

**Chefe do Departamento de Antropologia:** Luís Roberto Cardoso de Oliveira

**Coordenador da Pós-Graduação em Antropologia:** José Antônio Vieira Pimenta

**Coordenadora da Graduação em Antropologia:** Marcela Stockler Coelho de Souza

**Conselho Editorial:**

Luís Roberto Cardoso de Oliveira

José Antônio Vieira Pimenta

Marcela Stockler Coelho de Souza

**Comissão Editorial:**

Andréa de Souza Lobo

Soraya Resende Fleischer

**Editoração Impressa e Eletrônica:**

Cristiane Costa Romão

## EDITORIAL

A Série Antropologia foi criada em 1972 pela área de Antropologia do então Departamento de Ciências Sociais da Universidade de Brasília, passando, em 1986, a responsabilidade ao recente Departamento de Antropologia. A publicação de ensaios teóricos, artigos e notas de pesquisa na Série Antropologia tem se mantido crescente. A partir dos anos noventa, são cerca de vinte os números publicados anualmente.

A divulgação e a permuta junto a Bibliotecas Universitárias nacionais e estrangeiras e a pesquisadores garantem uma ampla circulação nacional e internacional. A Série Antropologia é enviada regularmente a mais de 50 Bibliotecas Universitárias brasileiras e a mais de 40 Bibliotecas Universitárias em distintos países como Estados Unidos, Argentina, México, Colômbia, Reino Unido, Canadá, Japão, Suécia, Chile, Alemanha, Espanha, Venezuela, Portugal, França, Costa Rica, Cabo Verde e Guiné-Bissau.

A principal característica da Série Antropologia é a capacidade de divulgar com extrema agilidade a produção de pesquisa dos professores do departamento, incluindo ainda a produção de discentes, às quais cada vez mais se agrega a produção de professores visitantes nacionais e estrangeiros. A Série permite e incentiva a republicação dos seus artigos.

Em 2003, visando maior agilidade no seu acesso, face à procura crescente, o Departamento disponibiliza os números da Série em formato eletrônico no site [www.unb.br/ics/dan](http://www.unb.br/ics/dan).

Ao finalizar o ano de 2006, o Departamento decide pela formalização de seu Conselho Editorial, de uma Editoria Assistente e da Editoração eletrônica e impressa, objetivando garantir não somente a continuidade da qualidade da Série Antropologia como uma maior abertura para a inclusão da produção de pesquisadores de outras instituições nacionais e internacionais, e a ampliação e dinamização da permuta entre a Série e outros periódicos e bibliotecas.

Cada número da Série é dedicado a um só artigo ou ensaio.

Pelo Conselho Editorial:

Luís Roberto Cardoso de Oliveira

## SUMÁRIO

### **Title: Seven years after the Naya massacre: from the victims' perspective**

**Abstract:** Recently the violent episode known in Colombia as the Naya massacre completed seven years. At least forty Nasa, Afro-Colombians, peasants and businessmen from that remote southern region were killed by paramilitary militias. This article analysis the scenic narrative with which one group of survivors — the *Kitek Kiwe* community — re-created that tragic event during the seven-year commemoration. The stage setup allows us to discuss the mechanisms and processes by means of which the people's cultural proposals nourish their emotional and political recovering after major acts of violence. The scenic narrative highlights nuances, emphases, and tropes as deployed by the people as a means of reconstituting themselves as subjects and to create *intercultural emotional communities* that go beyond their ethnic and cultural frontiers.

**Key words:** Naya massacre, violence, Colombia, *Kitek Kiwe* community

### **Título: A los siete años de la masacre del Naya: la perspectiva de las víctimas**

**Resumo:** Recientemente se cumplieron siete años del acto de violencia conocido en Colombia como la masacre del Naya, en el que murieron a manos de “paramilitares” al menos cuarenta pobladores nasa, afrocolombianos, campesinos y comerciantes de esa región remota del sur occidente colombiano. Este texto estudia la narrativa escénica con la que uno de los grupos de supervivientes - la comunidad *Kitek Kiwe* – recreó lo sucedido al conmemorarse siete años. La puesta en escena nos permite discutir los mecanismos y procesos en los que la política cultural alienta la recomposición emocional y política después de un hecho de violencia de gran magnitud. La narrativa escénica pone en evidencia matices, énfasis y juegos de sentido y cómo los emplean las personas para recobrar como sujetos y crear *comunidades emocionales interculturales* que trasciendan sus fronteras étnicas y culturales.

**Palavras-chave:** masacre Naya, violencia, Colombia, comunidad *Kitek Kiwe*

## A los siete años de la masacre del Naya: la perspectiva de las víctimas

Myriam Jimeno  
Ângela Castillo  
Daniel Varela  
Universidad Nacional de Colombia  
Centro de Estudios Sociales CES

### Presentación

En el año 2001 pobladores nasa, afrocolombianos, campesinos y comerciantes de la región del río Naya, al sur occidente colombiano, sufrieron el ataque de un grupo armado de los llamados paramilitares autodenominados como Autodefensas Unidas de Colombia AUC, que mató cerca de cuarenta personas y provocó la huida de varios miles. Tres años más tarde, 50 de estas familias – cerca de 250 personas - organizadas como asociación de campesinos e indígenas ganaron una acción jurídica y obtuvieron así una finca en el centro del Cauca, lejos del Naya. Al poco se organizaron allí como indígenas y constituyeron el cabildo indígena que llamaron *Kitek kiwe* (Tierra floreciente en lengua nasa yuwe), que fue afiliado al Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC<sup>1</sup>, la principal organización indígena del país.

Cuando se cumplió el séptimo aniversario de la masacre, en abril del 2008, la comunidad preparó un acto de conmemoración del que participaron los niños con un socio drama en el que recrearon su memoria de los eventos, con énfasis en lo que sucedió después del hecho de violencia. Sobre esta conmemoración, como una puesta en escena, nos detendremos en el texto. Ésta nos permite una discusión sobre los mecanismos y procesos en los que la política cultural alienta la recomposición

---

<sup>1</sup> El CRIC fue creado desde 1971 y es la organización regional indígena más consolidada y activa del país (véase Rappaport, 2005.; Rappaport y Gow, 1997; Gros, 1993; Jimeno, 2006 y la página del CRIC <http://www.cric-colombia.org>).

emocional y política después de un hecho de violencia de gran magnitud. La narrativa escénica pone de presente ciertos énfasis, matices y juegos de sentido, así como la forma en que las personas los emplean para recobrase como sujetos y para crear *comunidades emocionales* que trasciendan sus fronteras étnicas y culturales.

La puesta en escena transcurre en condiciones interculturales pues aspira a llegar a un público diverso, externo a las comunidades indígenas. Así, la narrativa escénica no se limitó a ser un ritual interno de la comunidad. Precisó orientarse por una política cultural incluyente, pues si bien el contexto es de desafío y amenaza donde “la cultura se convierte en un pilar básico de la acción colectiva” según la expresión de Gunther Dietz (2007), la audiencia es heterogénea: Esto supone exigencias para que el sentido y los recursos simbólicos sean comprensibles y puedan ser compartidos por unos y otros, sin perder su sello de “indígena”. El resultado pueden ser simplificaciones apreciables, como vamos a discutirlo, pero justo allí descansa su capacidad para ofrecer una versión compartida de los hechos y para tender lazos afectivos entre los participantes.

### **Una masacre anunciada**

La región del río Naya<sup>2</sup> es desde hace varios siglos hogar de comunidades negras, indígenas y campesinas que arribaron a la zona en distintas oleadas de poblamiento. La gente negra llegó como mano de obra esclavizada junto con el establecimiento del distrito minero de Barbacoas a finales del XVII; sus descendientes ocupan hoy las partes más bajas de la región (Díaz, 1994: 85. Mosquera y Aprile Gniset, 2001). Por su parte, los grupos indígenas tienen variada procedencia: la parte baja del río Naya, justo en su desembocadura sobre el océano Pacífico, la habita desde tiempos prehispánicos un pequeño núcleo de la etnia eperara siapirara; a la zona llegaron en los años cincuenta pasados familias Nasa que huían de la violencia y la falta de tierras en el interior del Cauca. Además, entre los años ochenta y noventa llegaron campesinos y pequeños comerciantes animados por las oportunidades económicas de la producción de coca. Este heterogéneo panorama étnico le imprime a la región del Naya condiciones particulares de interculturalidad.

Desde los años 1990 las guerrillas de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y del Ejército de Liberación Nacional (ELN) se disputaron el

---

<sup>2</sup> El Alto Naya se localiza en las estribaciones occidentales de la cordillera de Los Andes; véase Defensoría del Pueblo 2001; Caicedo, Luz Piedad. Daniel Manrique. Constanza Millán y Mary Pulido. 2006; Cárdenas Mota, Humberto y Consejo Comunitario río Naya. 2005. García, Pedro y Jaramillo, Efraín. 2008.

dominio de la región. Los unos estaban interesados en el control del naciente mercado de coca y ambos en el territorio, ideal como zona de refugio. Luego, en el año 2000, el ELN llevó a cabo dos secuestros en la ciudad de Cali, muy connotados por su carácter masivo: en uno tomó a todos los asistentes a un servicio religioso en una iglesia de público mayoritariamente adinerado (Iglesia La María); en el otro capturó a los de un restaurante en las afueras de la ciudad (Kilómetro 18, carretera al mar). Se supo que los secuestrados fueron conducidos por montañas de difícil acceso - los Farallones de Cali - hasta el Alto Naya. La retención de estas personas culminó con una negociación entre el grupo insurgente, el Estado y los familiares de las víctimas.

El secuestro provocó, según las víctimas, la intervención punitiva de un grupo paramilitar contra la población civil del Alto Naya, pues había quedado la sensación de que la población local conocía del secuestro o apoyaba de alguna forma a la guerrilla. Dicen las víctimas que también fueron alentados por el interés de abrir la zona a la explotación minera y a nuevos comerciantes. Para ese año 2000, las AUC se habían fortalecido en la zona plana del norte del Cauca y al final del año contaban con el control del poblado de Timba, principal entrada terrestre al Naya. Durante los días 10 al 13 de abril del 2001, días de las celebraciones religiosas de la Semana Santa católica, 500 hombres armados de esa agrupación recorrieron la región. Incendiaron casas, dieron muerte a cerca de cuarenta personas<sup>3</sup> y amenazaron y obligaron a huir a muchos más. Unas 3.500 personas<sup>4</sup>, huyeron hasta pueblos en las tierras planas (Timba, Santander de Quilichao, Tóez, entre otros) (Defensoría del Pueblo, 2001). Permanecieron meses hacinados en los varios centros de acogida, pero paulatinamente, la mayoría retornó al Naya.

No obstante, como atrás se dijo, un grupo de cincuenta familias, en su mayoría indígenas nasa y algunos campesinos, se negaron a volver al Naya en precarias condiciones económicas y de seguridad. Primero crearon la organización *Asociación de Campesinos e Indígenas Desplazados del Naya*, ASOCAIDENA para demandar como

---

<sup>3</sup> Sobre el número de víctimas resultantes de la masacre hay discrepancias. La Defensoría del Pueblo reconoce un total de 40 personas asesinadas (Defensoría del Pueblo 2001a); se han encontrado 38 cadáveres, pero la comunidad asegura que fueron más de 100 las víctimas y el Vicepresidente de la República, Francisco Santos, en una alocución realizada en Ginebra durante la 61 Sesión de la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas, dijo que “en la masacre del río Naya (Cauca) ocurrida el 14 de abril del 2001 las AUC asesinaron 130 personas” (Santos, Francisco (2005). *Todos contra el terrorismo*. Alocución del Vicepresidente de la República en la 61 Sesión de la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas, marzo 16 de 2005. Disponible en: <http://www.vicpresidencia.gov.co/prueba/discursos/ddhh16032004.htm> [septiembre 2005]).

<sup>4</sup> Defensoría del Pueblo. 2001. *Resolución defensorial No. 009, sobre la situación de orden público en la región del río Naya*. Bogotá, 9 de Mayo de 2001.



grupo y persistieron en los refugios por cerca de cuatro años. En el año 2004 tuvo éxito la acción jurídica que este grupo emprendió contra el Estado por tierras de labor y vivienda para desplazados de la violencia. Así obtuvieron la finca La Laguna ubicada en el centro del Cauca. Una vez allí, conformaron una nueva organización, esta vez siguiendo los viejos moldes de origen colonial hispánico, el cabildo de indios, que ha sido la unidad básica del movimiento y la organización indígena contemporáneas en la región andina colombiana (véase Rappaport, 2005, Jimeno, 2006). Pronto la afiliaron a la organización regional indígena Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). Permanecen en esa tierra. Mantienen las dos organizaciones que son el soporte de su lucha contra el empobrecimiento, la disgregación social y la ruptura de sus redes afectivas y socioeconómicas. Protegidos por medidas cautelares, algunos hacen parte del grupo de víctimas que presenta testimonio de lo ocurrido en el proceso que según la Ley de Justicia y Paz<sup>5</sup> se les sigue a jefes paramilitares, en particular a Hever Veloza, “HH”.

### **25 de Abril 2008. Siete años después**

Son las tres de la mañana y se ilumina la casa de Lisinia, donde estamos alojados. Se despierta poco a poco con los ruidos - voces, perros, un gallo, la infaltable TV - que vienen de la casa vecina, la de la hermana de Lisinia. Cuando los vecinos encienden la luz, la casa de Lisinia también se ilumina con el brillo verdoso que proyecta la tela plástica - verde - que hace de pared de las casas. La mayoría de las viviendas en La Laguna son como tambos, elevados varios centímetros sobre el suelo, que de seguro rememoran la construcción que tenían sus casas en las tierras cálidas del Naya. Están hechas de tabloncillos aserrados y una sencilla estructura en madera, está recubierta de la tela plástica, verde. Por la tela, además de la luz, se cuele el viento y los ruidos de los vecinos. Es que ahora, dicen los de la “comunidad”, viven “amontonados”, no como cuando vivían en el Naya, en fincas separadas por kilómetros. Ni modo, habrá que

---

<sup>5</sup> El Ministerio del Interior y de Justicia de Colombia registró en el año 2007, 8.150 familias indígenas inscritas como población desplazada. Entre el año 1999 y el 2005 sufrieron 7 masacres a manos, ora de paramilitares o de guerrillas de izquierda. En diciembre de 2008 fue muerto a manos del Ejército colombiano el esposo de la presidenta del CRIC, por el supuesto de no acatar una orden de detener su carro. Pero esto fue visto como una terrible retaliación por las marchas indígenas que llegaron con sus demandas hasta la capital, en noviembre de ese año. Sobre la situación de derechos humanos véase Osorio y Salazar, 2006 y la página del CRIC <http://www.cric-colombia.org>.

levantarse, aunque aún es temprano para aguardar las *chivas*<sup>6</sup> que vendrán a recoger a quienes vamos para el pueblo de Timba a la conmemoración.

Timba (municipio de Buenos Aires) está en el noroccidente del Cauca en un recodo de las tierras planas que se recuesta contra la cordillera. Es un pequeño poblado, en su mayoría de población negra y es una de las bocas de entrada al Naya. Allí se hará la séptima conmemoración de la masacre, como fue acordado entre los afectados. Se encontrarán quienes volvieron al Naya, los que quedaron en Santander y en otros pueblos y los de la finca La Laguna, ahora llamados Kitek Kiwe. También se escogió Timba porque el alcalde municipal está interesado en que este pueblo se convierta en uno de los casos seleccionados por la Comisión Nacional de Reparación<sup>7</sup> para un proyecto piloto de atención a víctimas de violencia. Éste consiste en un plan de inversión en obras comunales y dinero a cuotas para la reparación individual. Los dirigentes de Kitek Kiwe, Lisinia entre ellos, son escépticos sobre este plan y no admiten que implique la renuncia a la reparación colectiva. Lisinia insiste en que deben estar presentes en la conmemoración y dejar allí su sello peculiar: manifestar su punto de vista sobre la reparación, la verdad y la justicia para con las víctimas. Por eso cuatro de ellos viajaron desde días antes para llegar a acuerdos con el alcalde, con los representantes de las asociaciones de pobladores negros y de las juntas comunales. Reiteran constantemente la necesidad de mantener independencia en la ocasión y no dejarla transcurrir como un acto reducido al anuncio del programa oficial de reparación.

A partir de este evento de conmemoración nos proponemos discutir sobre la política cultural desde la perspectiva de la acción social emprendida por un conjunto heterogéneo y dispar de “víctimas”, unidas por una circunstancia particular de violencia. En *Kitek Kiwe* la mayoría de la población tiene origen *nasa* y había llegado al Naya, ellos o sus padres, desde los años cincuenta, en otra huída de la violencia en el Cauca (Caicedo et al, 2006). Son hoy 249 personas con una muy alta proporción de jóvenes y niños<sup>8</sup>. Están integrados en el Cabildo Nasa *Kitek Kiwe*, pero en él también tiene cabida varias familias “mestizas” y un par de indígenas guambianos. La adscripción étnica indígena que revelan la creación del cabildo y el nombre del grupo, no obstan para mantener la comunicación, a veces tensa, con las organizaciones comunales campesinas

---

<sup>6</sup> Buses locales caracterizados por su abigarrada decoración.

<sup>7</sup> Comisión oficial encargada de poner en marcha la Ley de Justicia y Paz.

<sup>8</sup> 43% de los habitantes se encuentra en el rango de edad menor a 15 años y 34% entre los 16 y los 30 años (fuente: trabajo de campo, 2008).

y afro descendientes de quienes retornaron al Naya. Esta convivencia tanto como las tensiones ya venían de atrás, desde cuando hacían parte de la vida diaria en el Naya, pues acompañan los vínculos que se han establecido entre comunidades afro e indígenas en esta zona del departamento del Cauca. (Ng'weno, 2001).

La política cultural que este grupo del Cabildo *Kitek Kiwe* ha puesto en marcha invita a la discusión sobre las acciones y políticas de inter y multiculturalidad. Ambas denominaciones suponen formas distintas de encarar la diferencia cultural y de resolver los conflictos que emergen de los reclamos por el reconocimiento del derecho a la diferencia. Como Jean Jackson (2005) lo discute, en Colombia, como en otros países de América Latina, la movilización indígena desde los años setenta pasados supuso un conjunto de reformas jurídicas. Pero sobre todo, implicó la apelación a la “cultura” y a los derechos culturales por distintos agentes sociales, con no pocas contradicciones entre sí y con otras esferas discursivas tales como la de derechos humanos (Jackson, 2007; Rappaport y Gow, 1997; Jimeno, en prensa). Pero más allá de las contradicciones, la búsqueda india de un mejor lugar en las sociedades nacionales latinoamericanas ha implicado en las últimas tres décadas un activo proceso de producción cultural que apela a la “cultura”. No se sostiene tan sólo en obtener legislación favorable, sino que implica ante todo crear imágenes y formas discursivas en las que puedan reconocerse también los no indios (Rappaport, 2005; Jimeno en prensa). Esta producción es en buena medida resultada de una política cultural que se puede considerar como parte activa del indigenismo en el sentido que le da Alcida Ramos a este término (1998). Es decir, como un edificio ideológico en cual se expresa y del que participan no sólo los indios y sus organizaciones, que por lo demás tienen las más variadas experiencias con el mundo no indígena, sino intelectuales y activistas diversificados en un proceso complejo y a veces conflictivo, como lo subrayan Joanne Rappaport (2007 y 2005) y Jean Jackson (2005; para otra apreciación véase Chávez, 1998).

¿Es esto multicultural o intercultural? Michel Wieviorka (2003, pp. 28-29) subraya que el término multiculturalismo designa una política inscrita en las instituciones, el derecho y la acción gubernamental para dar un cierto reconocimiento público a la diferencia cultural; muestra la variedad de modelos de multiculturalismo, desde el “integrado” de Canadá, Australia y Suecia, al “estallado” como el de Estados Unidos, que separa el reconocimiento de la diferencia cultural de la desigualdad social. Wieviorka afirma que la multiculturalidad apunta a una política “desde arriba”, a

diferencia de la interculturalidad que es relacional y horizontal y da cuenta de las relaciones entre culturas diferentes en una relación de respeto mutuo.

Ahora bien, en contraste con Wieviorka, argumentamos que para dar lugar a un cierto tipo de multiculturalismo como acción institucional es necesaria una acción con deliberada orientación intercultural, que busque comunicar esferas sociales y campos culturales distintos en pie de igualdad. Una acción intercultural hace posible formas de multiculturalismo que no lleven a que la afirmación de la diferencia cultural conduzca a la opresión o al ataque a otros, como recuerda Kymlicka (1996) que ocurrió en la ex Yugoslavia, o a que la diferencia se vuelva un instrumento en manos de fuerzas extremistas. Más bien puede conducir al abordaje explícito de las necesidades y aspiraciones de las minorías étnico culturales (Ibíd.). Tal vez así sea posible la comunicación que permita un “multiculturalismo emancipatorio” como lo llama De Sousa Santos (2002). Justamente la conmemoración de los siete años de la masacre puede verse como una acción intercultural puesta en escena, cuyos elementos vamos a tratar de estudiar. Como tal, es una composición dispar de elementos de origen variado y heterogéneo, irreductibles a un simulacro y tampoco a su uso meramente instrumental. El uso instrumental, incluso el uso estratégico de recursos culturales con fines personales, como lo ha discutido Marshall Sahlins (2001 y desde una perspectiva diferente Alexander, 2006) es al mismo tiempo funcional, operativo e incluso deliberado, tanto como estructural. Esto es así porque las personas están vinculadas a los dispositivos culturales mediante su capacidad auto reflexiva, lo que da lugar a ciertas manipulaciones, pero también están ligadas por medio de profundos lazos afectivos y de identificación personal.

Como puesta en escena entendemos el proceso social por el cual actores sociales, de manera individual o en asocio, le exhiben a otros el significado de su situación social (Alexander, 2006, pp. 32). Es un acto ritual polisémico que no sólo evidencia y expone algunos de los más caros valores y orientaciones culturales del grupo, sino que muestra los usos que las personas les dan de manera deliberada y en determinados contextos. Pero la propuesta de Alexander sobre el performance como acción social no considera cómo entran allí en juego la diferencia cultural y la adscripción étnica. Más bien al revés, supone un campo común de entendimiento. Es pues necesario detenernos en este relato en la manera como los Kitek Kiwe seleccionaron ciertos marcadores de identidad,

convertidos, si se quiere, en medios estratégicos para los reclamos de respeto por la diferencia y el derecho a la igualdad.

Pero ¿dónde quedan allí las heridas personales de un hecho de violencia? ¿Cómo se anudan los recursos culturales de recomposición de grupo y los personales? ¿Cómo trasciende la puesta en escena? Estas son preguntas que queremos explorar.

Estas preguntas nos llevan a destacar la perspectiva teórica que adoptamos según la cual la acción subjetiva y la colectiva se entienden como partes de una misma formación cultural; más aún, hay continuidad entre la interpretación emocional y personal de los sucesos - el dolor, el miedo, la rabia personales - y la acción pública. Remarcamos así la interrelación y no la discontinuidad de los procesos subjetivos y los sociales. Unos y otros son los ingredientes de la producción simbólica y de la comunicación de sentido que operan como marcos interpretativos, puesto que se convierten en relatos públicos de una situación peculiar y esto es lo que permite alcanzar una interpretación compartida de los sucesos de violencia y del dolor subjetivo que han ocasionado (Jimeno, 2004).

Pero hay que levantarse, las *chivas* van a llegar, ¡no más digresiones!

### **A las chivas**

Todos saben en *Kitek Kiwe* que hay que levantarse temprano ese 25 de abril (2008) y ocupar las *chivas* antes de las 5 AM. Nada se ha dejado al azar. Los miembros del cabildo y de la dirección de la Asociación de Campesinos e Indígenas Desplazados del Alto Naya han realizado varias reuniones de preparación con una distribución minuciosa de las tareas. Está definido quienes hablarán por la comunidad *Kitek Kiwe*, qué dirán, y en qué momento de la reunión. Se afanan por buscar las fotos ampliadas de algunos de los muertos en la masacre y en alistar los pendones recién hechos para la ocasión. Por último, como ya se dijo, algunos viajaron previamente para llegar a acuerdos con los otros participantes de la conmemoración, las organizaciones de quienes volvieron al Naya, las de comunidades negras, el CRIC, las autoridades locales.

Una *chiva* está destinada a los niños de la escuela, el *Centro Educativo Elías Trochez*, llamado así en memoria del gobernador del cabildo “La Paila” del Alto Naya muerto por el ELN, pocos meses antes de la masacre<sup>9</sup>. Viajarán unos 45 niños de los 74

---

<sup>9</sup> Relató la hermana de Elías Trochez que el ELN asesinó al líder indígena después de un viaje a Bogotá donde él pidió ayuda de instituciones del Estado por el cerco de abastecimientos del Naya impuesto por grupos paramilitares;

que componen el Centro, junto con los cinco maestros y los antropólogos, que ya somos seis, sumados los dos estudiantes que hacen su trabajo de grado para la Universidad del Cauca y Pablo, el cineasta encargado de la realización de un video documental para nosotros. Yerson, uno de los maestros de la comunidad, de 24 años, quien está a cargo de la preparación de los niños para la ocasión, nos ha convidado a viajar con ellos en la *chiva*. Así que hay que levantarse, buscar el agua en la instalación de “baño” distante unos metros de las casas y estar dispuestos a la hora convenida.

Cuando salimos ya el patio estaba lleno de niños en algarabía, con los bastones de mando, símbolo de la autoridad de los cabildos del Cauca, colgados a través del pecho o en la mano. La guardia indígena, una organización que data de unos pocos años atrás como respuesta defensiva ante las acciones de los grupos armados, está compuesta en su mayoría por hombres jóvenes. Se apresuraron, bastón de mando a mano, a indicarnos que todos debíamos concentrarnos en la pequeña explanada frente a las viejas, que no antiguas, casas de la hacienda de La Laguna. Éramos unas 130 personas. La guardia indicó que todos debíamos registrarnos en listados ya dispuestos que sostenían varios miembros del cabildo. La operación se realizó con rapidez sorprendente mientras las *chivas* entraban a la finca, a todo pito, con pocos minutos de retraso de la hora convenida. ‘¡Los adultos en las ventanas!’ indicaron los miembros de la guardia, ya que las *chivas* carecen de vidrios en las ventanas y cada fila está mal cerrada por una débil portezuela en el extremo.

5:30 AM. Las *chivas* salieron de la finca como llegaron, a pleno pito, como para que nadie las ignorara. Como aún no amanecía, iban con las luces internas encendidas, círculos, flores y estrellas rojas, verdes, que encienden y apagan. Iluminaban, intermitentes, el colorido y abigarrado decorado interior que las hace tan características, como para ser emblema patrio. Un gran letrero separaba al chofer de los pasajeros: “Sonido lasser (sic)”.

Con el día apreciamos la cabina, adornada como un altar popular, con visillos rojos y espejos sobre fondo blanco esmalte que rodean una imagen de Cristo. Yerson, el maestro, había traído música para el camino; no olvidaba sus habilidades que lo

---

él también alertó con tiempo sobre los planes paramilitares de atacar al Naya. Pero la guerrilla no estuvo de acuerdo con su viaje, pues implicaba la intervención estatal. En ese momento eran agudas las tensiones entre los grupos de guerrilla ELN y FARC y los pobladores locales por sus intentos de control de la zona. La guerrilla veía como rivales a las organizaciones comunitarias campesinas e indígenas que les disputaban el control de la población (entrevistas de campo y Caicedo *et al.*, 2006). Ya habían impuesto “sanciones”, incluso el destierro y la expropiación de sus fincas, a algunos dirigentes cívicos y habían amenazado al gobernador indígena si desobedecía.

hicieron conocido en el Naya como el disk jockey en una reconocida discoteca en la región. Se lo conoce por su gusto por la música popular, en especial cumbias villeras, baladas, regatón y rancheras, y por la especial entonación de su voz, su postura corporal y una marcada vocación histriónica. Yerson es de Santander de Quilichao y estudió en la misma ciudad, no es indígena, sino que pertenece a esa categoría difusa y ambigua que se conoce en Colombia como “mestizo<sup>10</sup>”. Vivía en el pueblo de Timba hasta que emigró al alto Naya en busca de mejor suerte, unos dos años antes de la masacre. Allí, se empleó como trabajador en un bar restaurante bien conocido. Ahora se ha integrado a esta comunidad que surgió después de la masacre por la vía de su pareja.

‘Hay 45 niños en la chiva’, nos dijo una de las maestras. Otra niña explicó que los niños también usan bastones de mando, “pues todos somos cabildo”. A las 10:30 llegamos a Timba. Yerson se puso de pie y a una señal suya, los niños empezaron a corear consignas: ¡“se vive, se siente, el Naya está presente”!; ¡“ni perdón, ni olvido”!, gritos que acompañaron la entrada de las chivas, a todo pito. Recorrieron el pueblo hasta el parque central, donde estaba el recinto para la conmemoración: el edificio de la ‘galería’ o plaza de mercado.

Los niños se formaron a la entrada y al frente algunos jóvenes sostenían el estandarte de fondo amarillo en el que se leía: “Cabildo indígena Kitek Kiwe-Asociación de Campesinos e Indígenas Desplazados del Alto Naya”. El estandarte lo acordaron unas noches antes, en reuniones de preparación, junto con las enormes pancartas en cuyo diseño participaron activamente Daniel y Ángela, en gesto de apoyo con la “causa indígena” que antes que ellos han repetido numerosos antropólogos desde que se inició la antropología en Colombia, a comienzo de los años cuarenta.

Los niños, en coro, de nuevo gritaron desafiantes contra “Uribe”<sup>11</sup>. Formaron una hilera y entraron por el centro del salón agitando en lo alto sus bastones encintados: “¡Se vive, se siente el Naya está presente!” En un gesto no previsto por los organizadores del evento en Timba, mientras cantaban, subieron directo al escenario. Los jóvenes desplegaron en el recinto las pancartas de varios metros que opacaron por completo a los pequeños letreros en papel de las asociaciones de comunidades negras de Timba y algunos pocos globos blancos: “Los familiares de las víctimas del Naya exigimos Justicia, Verdad, Reparación y Derecho a la no Repetición”. “Por la vida y la

<sup>10</sup> Literalmente significa mezcla racial.

<sup>11</sup> Álvaro Uribe, presidente de Colombia.

dignidad de los pueblos. Ni perdón, Ni olvido. Castigo a los actores materiales e intelectuales”. Al lado lucen el estandarte rojo y verde del CRIC y una bandera de Colombia.

Los niños miraron al público, entre 800 y 1000 personas, principalmente gente negra y algunos indígenas y campesinos, apretujados en un amplio salón. La mesa directiva estaba compuesta por funcionarios estatales de la Comisión Nacional de Reparación, de la Organización Internacional para las Migraciones, de la Vicepresidencia, de la Defensoría del Pueblo, el alcalde de Timba (Buenos Aires), delegados de la OEA y dirigentes de los consejos comunitarios del Proceso de Comunidades Negras y de otras organizaciones locales de maestros. Quedaron en silencio, ubicados abajo del escenario. Arriba, los niños esperaban su oportunidad: entonaron el himno de Colombia, pero lo hicieron en lengua *nasa yuwe*, en alto los bastones encintados. Un rumor recorrió el salón y todos se pusieron de pie. Siguieron con el himno del CRIC, también en la lengua indígena nasa. Después de los himnos, los niños se sentaron en la tarima a la espera del momento indicado para presentar el socio drama que habían preparado desde días antes. La agencia de noticias Caracol TV, que transmitió en directo toda la ceremonia, se apresuró a filmarlos. Lo mismo hicieron camarógrafos y fotógrafos de medios de comunicación de la región. Tampoco nosotros quedamos atrás y filmamos la escena. Pero antes de seguir adelante con la puesta en escena, es preciso conocer cómo se llegó a ella, quiénes y participaron para construir el “guión” y en la definición de los medios simbólicos y materiales para la representación.

### **Ensayos**

Es 21 de abril, lunes, 5 días antes de la conmemoración. La casa de Lisinia se pone en movimiento desde las 5 AM. Ella enciende la luz para preparar el desayuno de las niñas, su hija y las de Carlos Alberto, su compañero guambiano, pues deben ir a la escuela, unas en la comunidad, otras en el pueblo cercano. Carlos Alberto está en la comunidad hace un año y medio junto con su hermano Florentino, es guambiano, pero vivió desde niño y hasta hace poco en el resguardo indígena nasa de Toribío, norte del Cauca, a donde emigraron sus padres. Temprano pasan por la vía Jorge y Enrique, el uno presidente de la Asociación de Campesinos e Indígenas ASOCAIDENA, el otro gobernador del cabildo; Jorge grita desde la entrada “vamos para el norte [del Cauca], y si Dios quiere, volvemos en la noche”. Ninguno de los dos se autodefine como indígena,



pero ambos crecieron en medio de las comunidades del norte del Cauca y en los dos casos uno de sus abuelos fue nasa. Esto no es obstáculo para que pertenezcan a la dirección de las organizaciones de Kitek Kiwe. En la entrada está la caseta de guardia de la guardia indígena, así que todos se detienen allí antes de salir de la finca. Ellos gritan que van a “conversar” sobre la conmemoración. Lisinia responde que ella se dedicará a buscar fotos “de las víctimas” del Naya, para el viernes, que es 25.

Durante el día ella va y viene entre las labores domésticas y reburujar entre cajas de cartón y pilas de papeles en busca de las fotos de algunos de los muertos en la masacre, que sólo aparecen a medio día, demasiado maltrechas, pues fueron parte de una pancarta fabricada para que Lisinia la portara en Bogotá, en la marcha del 6 de Marzo de 2008 por las víctimas del para militarismo. Fue hecha con ayuda de otra estudiante de antropología de la Universidad Nacional, Marcela Amador. Lisinia está afanada. Daniel, antropólogo de nuestro equipo, se encarga. Busca en el computador del cabildo las fotos, las copia en una memoria digital y va hasta un café Internet en el pueblo cercano, las envía a Popayán para su reproducción y luego las recoge, pues deben estar exhibidas durante la conmemoración.

En la mañana, Yerson, el maestro y antiguo disk-jockey del que atrás hablamos, llama para un ensayo del socio drama que se presentará. La propuesta del socio drama fue nuestra. La ideamos como parte de los instrumentos de investigación y les propusimos una representación del suceso de violencia dividida en tres partes: la primera, la huida ante la masacre y las amenazas; la segunda, la vida en los campamentos en Timba y Santander y la final, la reorganización en la finca como comunidad Kitek Kiwe. Estas tres fases, pensamos, recogen el proceso posterior al evento de violencia y permiten colocar el acento en la recomposición y la acción social después del acto de violencia. Les pedimos representar acciones, pensamientos y sentimientos. La idea era que al menos tres grupos distintos de la comunidad la escenificaran, mujeres, niños y hombres adultos, y luego discutiríamos entre todos las diferencias de perspectiva de cada grupo y lo que les parecía más importante. Sin embargo, lo que tuvo eco fue la participación de los niños. Finalmente, ellos realizaron la puesta en escena del socio drama con la intención de llevarla a Timba y no dejarla limitada a la comunidad.

El salón principal de la escuela es amplio, construido en tablones de madera, como tambo abierto al paisaje. Está localizado en la parte central del caserío, en una

zona alta, junto a las oficinas del cabildo. Cuando subimos al salón ya se apiñaban allí los niños. Niños y niñas entre los 10 y los 15 años. Un público variado de madres y otros niños, de los otros profesores y algunos miembros del cabildo, entraban, miraban, salían. Decidimos filmar el ensayo e intervenir lo menos posible, así que Pablo, el cineasta, hacía la toma, mientras nosotros tres, Daniel, Ángela y Myriam, hacíamos de antropólogos anotando a un costado. También llegaron Mayra y Carlos Andrés, quienes hacen allí su trabajo para el grado como antropólogos en la Universidad del Cauca.

Yerson está de acuerdo con nosotros en dividir la puesta en escena en tres actos. Él comenzó por pedirles a los niños seleccionados, alrededor de unos 20, que contaran lo que sabían y sus recuerdos más importantes. Algunos no recordaban los sucesos o no los vivieron, pero conocen bien el relato de boca de sus padres y de otros. Con base en estos recuerdos y oídas, tejieron la historia y determinaron personajes y escenas. Los personajes seleccionados fueron tres familias: una compuesta por padre, madre e hijos; otra de abuela y su nieta y una pareja. Además, incluyeron a un mensajero, un comerciante, un te'wala<sup>12</sup>, un afrodescendiente, un grupo variado de trabajadores, un raspachín<sup>13</sup> y los paramilitares o “paracos”. Pero en el curso del ensayo decidieron reemplazar a los paramilitares por un personaje llamado “la muerte”. Dijeron que era mejor así porque no querían personalizar sino representar la “violencia”, además de que “los protagonistas deben ser las víctimas y no los grupos armados”. Por su parte, el raspachín provocó, como veremos, una gran discusión.

Ensayaron durante todo el día a lo largo de tres días, con pequeños recreos, entre comentarios y exclamaciones de aprobación o disgusto del público. A veces Daniel y Ángela fueron interpelados para armar un diálogo... pero poco dijeron. Los niños ensayaron encima de los pupitres y con utilería de ollas, azadones, palas, matas de plátano y ropa que trajeron de sus hogares. Así, se definieron las escenas y la utilería después de mucha vacilación y ensayo, a veces entre risas y gritos, otras veces con cierto tedio.

El primer acto lo dividieron en tres escenas: la vida en el Naya y la noticia del ataque, la huida y la llegada a los campamentos de refugiados. La primera escena mostró la vida cotidiana en el Naya: agricultores, un comerciante, un arriero, un indígena que masca coca, un minero negro y un raspachín de coca trabajan en labores

<sup>12</sup> Palabra nasa yuwe para el shamán.

<sup>13</sup> Denominación coloquial para los que trabajan en la recolección de la hoja de coca para su procesamiento en cocaína.

del campo. Llega un personaje vestido de negro, la “muerte”, que los siega uno a uno, dejándolos muertos a su paso. Pero una persona la esquiva y escapa: el mensajero. Las familias duermen hasta que el mensajero las despierta a gritos: “¡son los paramilitares, vienen los paramilitares, tienen que salir rápido!””. Cada familia reacciona de forma distinta. Una se apresura y sale tan sólo con las ropas que tienen puestas, otra se niegan a creer y se aferra a permanecer y la tercera lucha por seleccionar qué llevar: el protagonismo lo tiene una niña que no quiere dejar a su muñeca y se enfrenta con su abuela por eso. El te’wala, un hombre “mayor”, habla con las familias que se rehúsan a salir, les dice que es mejor huir, que no es bueno quedarse, que “esas personas no traen buenas intenciones”.

Luego viene el correr por un camino; tienen miedo, corren por la trocha, se tropiezan, algunos caen. Por el camino encuentran personas muertas y los adultos les tapan la cara a los niños para que no los vean. Algunos van descalzos y para poder caminar deben coger las botas que llevaban los muertos en el camino. Es de noche, muchos más se apuran, muestran miedo, fatiga, angustia. Entra un hombre, exclaman, “¡Enrique Güetio<sup>14</sup>!”. Él preguntó con angustia “¿Qué ha pasado, qué ha pasado?”.

Sobre la escena de muerte aparecen camarógrafos y periodistas. Yerson les pidió entonces a los actores de estos personajes que mostraran aire festivo y despreocupado y a Daniel que practicara con el supuesto reportero de televisión un guión según el cual el periodista buscaba forzar la entrevista a los familiares mientras éstos lloraban a sus muertos. Los niños que actuaban como familiares de los muertos prefirieron ignorar a los periodistas, simplemente. El tal reportero se despidió diciendo: “Lo que pasa en el Naya se ve en CARACOL Noticias”. Yerson le indicó a un niño que personificaba a un familiar que debía gritarles “¡par de mercantiles!”.

Otros niños representaron a funcionarios que llegaban para hacer “el levantamiento de los muertos” y de forma espontánea una niña les corrigió, “muertos no, ¡víctimas!”. Personificaron mujeres que lloraban y gritaban, ¡“mi esposo!””, “¡mi papá!””, “¡mi hermano”, “¡mi tío”!, otra no encontraba a su familiar. Yerson les indicaba cómo llorar y gritar. En un momento exclamó, “¡no se rían, niños!, estamos manifestando una expresión de nuestra historia!”.

---

<sup>14</sup> Dirigente del territorio indígena llamado Cerro Tijeras, con gran ascendiente en el Naya en ese entonces. .

Intervino entonces Leandro, el director de la escuela. Es nasa, oriundo de un territorio del norte del Cauca, tiene 44 años. Creó el programa de educación bilingüe que hace parte del programa de educación del CRIC. Es hablante del nasa yuwe y tiene una larga experiencia como profesor. Él mismo es autor de un texto de 13 páginas, “Causas y orígenes de la masacre del Naya”, que está recogido en una de las varias publicaciones sobre la masacre y en Internet, pero sin darle crédito por la autoría, nos contó. El texto de Leandro es una cronología del paso de los paramilitares por el Naya en el 2001. Mientras los niños ensayaban, Leandro escribió en el tablero: 1. Desplazamiento; 2. Albergue 1; 3. Albergue 2; 4. Proceso de educación propia. Son los pasos que según él hay que representar en la puesta en escena y pone énfasis en el último punto, “*la educación propia*”.

El primer acto finalizó con el arribo de los refugiados al pueblo de Timba. El segundo relató la experiencia de los primeros días en ese poblado, la angustia, la ansiedad y la improvisación de “cambuches<sup>15</sup>” para dormir. Luego, la llegada de amenazas al albergue y la decisión de la gran mayoría de irse hasta otro pueblo, Santander de Quilichao, en busca de mayor seguridad. “¿En qué chiva nos montamos?”, recitó una niña. Al grupo inicial se fueron sumando otros. “¡Gloria! ¿tú?” -, gritó otra niña que hacía de mujer a una que le respondió, “¡soy una viuda!”.

De nuevo intervino Leandro en el ensayo, esta vez sobre la presencia del raspachín en la primera escena: no le parecía adecuado que se mostrara el diario vivir en el Naya asociado a la coca. Más bien pongan “colinos<sup>16</sup> de plátano”, dijo. También deben incluir en la huída a más personas negras, agregó. Y en lo del albergue de Timba, deben añadir que se recibió una declaración de amenaza de los paramilitares que estaban presentes por entonces en ese el pueblo. Los que escenifican no parecen prestarle mucha atención en ese momento. Pero él insistió en que en la última fase de toda la representación hay que mostrar que “se está consolidando un plan de vida desde un *concepto propio*”. También propuso que los niños leyeran un texto breve en nasa yuwe y en español al inicio de la presentación.

Para el montaje del segundo acto Yerson empleó la misma estrategia que utilizó en el primer acto. “Niños”, exclamó, “recordemos cómo estuvimos en la Plaza de Toros [de Santander de Quilichao] y cómo en Tóez [otro centro de refugio]. ¿Quién nos quiere

---

<sup>15</sup> Toldos de tela plastificada y también se designa así a las carpas que proporcionaron organismos humanitarios.

<sup>16</sup> Plantas pequeñas de plátano.

compartir sobre esto? ¡Eso no se puede olvidar!”. Un niño se animó, “la gente vivía en cambuches, en carpas”. “Indios, nos llamaban”, agrega Yerson, quien siguió, “había dos luchas, una frente al mundo exterior, los habitantes de Santander y Toez que nos veían como invasores y nos discriminaban, y la otra, al interior de nosotros mismos, en que luchábamos contra las consecuencias que nos trajo el desplazamiento: la pérdida de familiares, de tierras, de casas y los conflictos que se dieron entre nosotros”. Una niña intervino para decirle “en Toez primero nos prestaron unas casitas y nos dieron comida. Pero ya luego no, cada uno respondía. Llegó una ayuda que para hacer carpas, para que desocupáramos las casas”. “Las carpas eran amarillas”, agrega el maestro Leandro, “las carpas nos enfermaron, nos pusimos amarillos como las carpas. Los que podían pagar arriendo se quedaron en las casas, los que no, ¡a las carpas! Hacía mucho calor. Había mucha discriminación hacia uno, nos decían ‘desplazados’ ”.

Después de un breve receso los niños volvieron muy animados a poner en escena la vida de los albergues: gritaban las “necesidades”: “¡alimento, medicina, servicios públicos, trabajo, vivienda, cupos en las escuelas!”. Representaron la fila larguísima para el único baño existente en la plaza de toros de Santander, representaron roces entre las mujeres por la pérdida de la ropa y por el agua, por la limpieza del baño y por la manera en que cocinaban las mujeres. En los campamentos los niños se aburrían y peleaban, había hambre y enfermedades.

Yerson decidió entonces, en forma espontánea, contar su “proceso”. Dijo que cuando la masacre él no estaba en el Naya sino que había salido a la ciudad de Cali por unos días. Después de enterarse de los hechos, se fue a vivir en el albergue que se había armado en la Plaza de Toros de Santander. “En Santander yo empecé un *proceso* con los niños y los jóvenes”. “Cuando llegué a Santander sentía rabia por lo que había pasado. Con la masacre perdí mi empleo y todo lo que tenía. Sentía ganas de salir corriendo y volver a comenzar lejos. Entonces, una vez vi a un que niño tenía una pelotica de trapo y jugaba con su hermano; con furia pateaban la pelota contra la pared de la Plaza de Toros mientras gritaban ‘ejeee’, una exclamación muy del Naya. Les pregunté y dijeron que jugaban “la melea”. Vi a esos niños jugando con la pelota de trapo y a otros que hacían las cosas con miedo; los vi como niños nómades, que estaban deambulando, y como mi hermano es motivador, decidí reunirlos. Les pregunté qué querían hacer y uno dijo que quería crecer, meterse a la guerrilla y vengarse de los paramilitares. Me acordé de la pelota y empecé un proceso con el deporte. Fue un proceso largo pero valió la

pena, aprendimos a jugar fútbol y participábamos en los campeonatos de Santander. Al principio nos iba mal, nos llamaban el “equipo de desplazados”. Cuando teníamos partido nuestros niños no querían jugar porque no teníamos zapatos, les daba pena (...), al principio pensé que era una ayuda para esos niños, pero después supe que también había sido una ayuda para mí, para desahogar la rabia que sentía y para no querer huir”. Yerson, como Jorge y como Enrique, los otros dirigentes de la comunidad no es indígena. Pero en el Naya convivió con ellos y en la larga estadía en el refugio en la Plaza de toros en Santander.

Continuó el ensayo con el tercer y último acto, el de la reorganización y traslado a la finca La Laguna, en Timbío. Los niños trajeron ropas para la ocasión y escogieron la música para cada escena. El acto comenzó con el desorden de la vida en los campamentos y en medio de una discusión algunos hablan de “organizarse”. Aparece entonces como personaje el actual gobernador del cabildo “Don Enrique”, quien invita a todos a una reunión.

Él había sido inspector de policía<sup>17</sup> en el Naya, donde tenía tierras de las que lo habían expulsado la guerrilla poco tiempo antes de la masacre, pero no había abandonado la región cuando la irrupción paramilitar. Enrique se crió en el vecindario del resguardo de Jambaló, de abuelo indígena y padre no indígena. Llegó al Naya como muchos otros campesinos, en busca de trabajo en las fincas que se abrían en los años ochenta con el impulso de la siembra de coca. Con el tiempo prosperó, logró su propia tierra y se hizo a un liderazgo comunitario después de actuar como inspector de policía. Se ganó la animadversión de la guerrilla por no acatar sus disposiciones.

Los niños actores imitaron su voz fuerte y su manera recia de hablar. Los niños exclamaron, sueltas, las palabras “comité, asociación, grupo, organización” y la decisión de conformar una “asociación de desplazados”. Colocaron entonces la intervención de un te’wala quien habló de la necesidad de pedirle ayuda a la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca ACIN y de cómo así la organización tomó la forma de asociación de campesinos e indígenas. Los niños mostraron entonces a los líderes que decidieron interponer una acción de tutela; todos firmaron varios papeles con la esperanza de que una nueva tierra les fuera adjudicada. De pronto el mensajero, esta vez con buenas noticias, comunicó que habían ganado la tutela y que se les entregaría tierra en el municipio de Timbio. La puesta en escena culminó con la llegada

---

<sup>17</sup> Persona encargada de los asuntos locales de policía.

de las familias a la finca La Laguna, donde representaron la adecuación de la tierra, las nuevas viviendas y la escuela. El ensayo terminó con una misma exclamación de todos: “¡se vive se siente, el Naya está presente!”

Esa noche realizaron en la escuela una reunión convocada por el Cabildo Kitek Kiwe. Se hicieron presentes también los directivos de la Asociación ASOCAIDENA. Estuvo un número grande de personas, hombres y mujeres. Discutieron pormenorizadamente la posición que llevarían a la conmemoración y decidieron quiénes debían hablar: Lisinia, el gobernador del Cabildo y el presidente de la Asociación. Al poco, Leandro pidió discutir la aparición del “raspachín” en el sociodrama y manifestó su abierto desacuerdo: es inconveniente como imagen pública, es algo “político”, dijo. Yerson, en contrario, arguyó que los niños debían aprender que raspar coca no era malo sino que lo hacían “por necesidad” y “que eso tiene que ver con el abandono del Estado”. Varios polemizaron. La decisión: el “raspachín” debe salir de escena, porque quienes verán el socio drama en Timba no van a entenderlo bien. En la discusión salió a la luz la marcada ambivalencia sobre la coca y sobre el Naya: por un lado la coca permite ingresos altos, “es por necesidad”, pero por la otra, la coca fue la causa de que los jóvenes no quisieran estudiar y se “acostumbraran a la plata”. Este salón de la escuela tiene las paredes pintadas con dibujos de una mochila que representa el fogón indígena, la fuente de la vida. Está pintada una gran hoja de coca como planta sagrada Nasa. También hay varios dibujos hechos por los niños que muestran el río Naya rodeado de palmeras, en un paisaje muy verde, florido, de vivos colores. “Allá todo se daba sin fertilizantes”, dijo uno. “El clima era cálido, no la lluvia y el frío de aquí” anotó otro. Pero está el peligro “de los grupos y sus arbitrariedades”. “No tenemos que pensar más en el Naya” repiten, pero también “somos Naya”. Y “somos Naya” es lo que gritaron los niños el viernes, a la entrada de Timba.

### **Timba: Kitek Kiwe puesta en escena**

Los niños siguen de pie en el escenario en el salón de la conmemoración en Timba. Yerson se pasea por él. Los organizadores deciden empezar el acto y leen un largo orden del día. El alcalde de Buenos Aires, al que pertenece el pueblo de timba, inicia desde la parte baja del salón. Los niños siguen en el escenario. Él pide un aplauso para los niños del escenario: ellos agitan los bastones. De nuevo gritan “se vive, se siente, el Naya está presente” y todos aplauden. El alcalde destaca el acuerdo con la

Comisión de Reparación para el proyecto piloto de “reconstrucción” de Buenos Aires. La Comisión es la agencia estatal encargada de asistir y dar reparación a los miles de personas que han sufrido a manos de los “paramilitares” la pérdida de sus tierras y de familiares. Por la magnitud del número de víctimas, la Comisión escogió algunos casos como símbolos de recuperación de memoria y de reparación económica, mientras la mayoría recibe de manera individual una suma preestablecida. En esta conmemoración están presentes en la mesa directiva. Viene un “acto ecuménico” que consiste en el saludo de representantes de varias iglesias: el cura párroco de Timba, una mujer afro descendiente en nombre de la *Congregación israelita del nuevo pacto universal*. Hablan de la paz, de la necesidad de “erradicar del corazón ideologías que traen luchas fratricidas”, dice el cura. En seguida Lisinia, en nombre de la Iglesia Cristiana Bethesda, vestida de rojo, eleva su voz, “Nosotros, como víctimas, creemos en lo que creamos. ¡Necesitamos justicia!”. Lee un versículo de la Biblia, es breve y precisa. Le siguen representantes de las organizaciones comunitarias: un hombre por las juntas comunales del Naya enfatiza la “vulneración de los derechos humanos por todos los actores armados” y “el abandono estatal” del Naya. Sigue Enrique, como gobernador del Cabildo Kitek Kiwe: “hablamos como víctimas, hablamos como indígenas”, “nos interesa seguir haciendo presencia en el Naya, porque nos pertenece por derecho propio; tenemos cerca de ochenta años allí y porque allí están enterrados los ombligos de nuestros hijos”. “Vamos a hacer una denuncia, el Plan Piloto que se hará en Buenos Aires no incluye a los del Naya (...). Como Naya hemos demandado al Estado y eso va caminando bien (...) Estamos vivitos y coleando y como indígenas pedimos derechos ancestrales [sobre el Naya]”. Pide que se forme una comisión estatal para ir hasta el Naya, “pues si hay plata para la guerra debe haber plata para la inversión social”. Los aplausos lo interrumpen. Añade la denuncia por la muerte reciente de unos jóvenes en el Naya. Finaliza con la reivindicación del uso de la hoja de coca en procesos productivos como las gaseosas o el té de coca y termina, “nosotros, en el Naya moriremos peleando”. Resulta extraño para nosotros que hable del Naya, de la solicitud de reconocimiento oficial de los derechos de negros e indígenas como colonos de esa tierra, en vez de Kitek Kiwe. Está de nuevo presente la ambigüedad entre la nueva tierra en una nueva comunidad y la tierra de la que fueron obligados a huir.

Después de una segunda intervención del representante de las Juntas comunales del Naya para pedir concertación con el gobierno sobre el futuro del Naya, interviene un



directivo del CRIC. En un largo, pausado y bien estructurado discurso que comienza en nasa yuwe, dice “este evento es de las víctimas; que no sea un espacio para legitimar actos resolutorios del gobierno”. Saluda “con buenos ojos” la iniciativa de “reconstrucción” de Buenos Aires, pero se enfoca contra la Ley de Justicia y Paz y las políticas del gobierno sobre la reparación de víctimas. Son las víctimas, dice, las que se han movido para evitar un recorte de la verdad; hay que avanzar en la judicialización de los victimarios, de todos ellos, recalca. Ahora Jorge, de Kitek Kiwe, habla a nombre, no del cabildo, sino de ASOCAIDENA. Se detiene en la demanda que la Asociación colocó contra el Estado, en las fallas de la ley de Justicia y Paz, de la titulación de tierras en el Naya y la ausencia de reparación a los desplazados; de lo inconveniente del decreto de reparación individual por vía administrativa (Decreto 1290 de 2008), y de la falta de garantías de “no repetición” de actos de violencia contra la población civil.

En seguida una mujer negra, maestra al parecer, lee un texto escrito con cuidado, que enfatiza la diversidad cultural de las víctimas y la diferencia de trato entre víctimas y victimarios, pues “mientras unos tienen ley los otros no ven verdad, justicia y reparación”. Un joven negro, dirigente comunitario, denuncia amenazas de muerte. Han pasado ya varias horas. Hace mucho calor en el recinto, las personas se dispersan y agitan. Los niños, parece increíble, siguen en el escenario, inquietos, en movimiento, pero en el escenario. Nos preguntamos si habrá socio drama, pues faltan varias intervenciones, entre ellas las del delegado de la Comisión de Reparación. El ambiente es de sopor.

De repente interviene Lisinia, al parecer sin que estuviera previsto, pues no la han anunciado en el orden del día. Sube el tono de la voz, agudo, alto, muy alto, “¿Dónde están las víctimas?, ¿Se durmieron?” pregunta. En efecto, todos parecen despertar y se sacude el público con esta mujer pequeña, de apariencia indígena. El énfasis de la intervención de Lisinia es “no callar”, denunciar que la fuerza pública fue cómplice de la masacre y que el Estado tiene que “reparar”. “Queremos florecer de nuevo y lo queremos hacer en conjunto, en comunidad”, concluye. Después de Lisinia sigue una lectura larga de denuncias y peticiones al gobierno, poco se escucha y suena bastante forzado. Decae de nuevo el ánimo.

En el momento de la masacre Lisinia vivía sobre el camino del Naya. Ella es una de las hijas de una familia nasa que migró al Naya en busca de tierra en los cincuenta. Trabajaba junto con su marido, indígena, en un restaurante para los viajeros. Uno de los

días de la masacre toda la familia, en la que había tres niños, fue retenida por el grupo “paramilitar” en su propia casa; allí escucharon el asesinato de varias personas que los paramilitares apresaban en el camino e incluso oyeron el ruido de motosierras con las que dieron muerte a una pareja de campesinos acusados de apoyar la guerrilla. Ella perdió entonces el sentido y cayó desmayada. Ya entrada la tarde, el comandante del grupo que los retenía llamó a su esposo diciéndole “camine señor nos ayuda a llevar esta mula y más tardecito vuelve”. No volvió en la noche. Al otro día Lisinia y sus hijos recibieron la noticia de que él también había sido asesinado. Durante el desplazamiento, Lisinia habitó en los campamentos de refugiados de Toez, Cauca. De esa primera época ella recuerda que se encerró en su casa y no quería hablar con nadie, ni siquiera con sus hijos y hermanas: “a mí no me gustaba hablar con nadie, menos del tema de la masacre, no aceptaba que eso hubiera pasado; la gente, sobre todo la gente con acento costeño, negra o afro me daba miedo, como esos “paracos” habían venido de la costa y pues eran así, morenos, yo no podía ver a un negro o oír a un costeño por que salía corriendo para mi casa”. No obstante su encierro, cuando los refugiados de Santander de Quilichao decidieron conformar ASOCAIDENA nombraron a Lisinia cabeza de la organización porque representaba a las “viudas del Naya”. “Yo acepté, y ahí fue cuando me tocó ir de seguido a Santander, traía las noticias y tenía que comunicárselas a toda la comunidad desplazada en Toez. Fue entonces cómo, sin proponérmelo, comencé a hablar otra vez con la gente. Vea usted, ¡quien iba a pensar que trabajar en la organización de la comunidad me iba a servir para aceptar lo que me pasó, perder el miedo y querer seguir adelante!”.

Continúa el cato. Nada del socio drama. Un rumor de conversación - las personas cansadas hablan entre sí - apaga alguna intervención. No habrá socio drama, comentamos con Ángela, pero por lo menos filmamos los ensayos, dijimos. De pronto Leandro se une a los niños en el escenario lee un texto breve que comienza “Cuando sea grande voy a volver al Naya...”. Cuando terminó Leandro, Yerson prácticamente se tomó el escenario y arrancó con el socio drama. El público se sacudió, eran como las 2 de la tarde. Todos se interesaron al ver a los niños en acción: ahora se marcan más las escenas pero los diálogos poco se escuchan. Yerson, con entonación de locutor, hace de relator y cobra el protagonismo. Con micrófono en mano se paseó por el escenario.

En esta versión tiene mucho mayor énfasis la última escena del socio drama: la solución es la organización, es ASOCAIDENA, es el Cabildo Kitek Kiwe, es la acción

de tutela que les dio “el territorio” de La Laguna. “De minga en minga, de trabajo comunitario en trabajo comunitario, de asamblea en asamblea se lucha por la vida”, gritó Yerson y “Les regalamos un mensaje final: exigimos verdad, justicia y reparación y derecho a no repetición”. El público, emocionado, aplaudió y muchos se salieron cuando el socio drama terminó, pese a que el delegado de la Comisión Nacional de Reparación, empezó, “la verdad se construye entre todos...”. La sala se vació casi por completo. También nosotros salimos. Pablo comentó que no le gustó el cambio en el socio drama por el protagonismo que cobró el relator, pues se lo quitó a los niños.

En efecto, esta fue una versión distinta a la del ensayo, más breve y mucho más “política”, de denuncia. Es innegable que los de Kitek Kiwe lograron imprimirle el sello indígena a la conmemoración y opacaron las otras intervenciones, Lisinia logró un impacto especial, es decir, entre todos los de Kitek Kiwe le dieron el tono emocional al evento. Es claro para nosotros que la categoría de víctimas, de víctimas que quieren verdad y justicia, envuelve y define el sentido del acto, mientras la reparación oficial queda como a la defensiva. La conmemoración completa fue marcada por el uso emblemático de la etnicidad india: bastones de mando, banderas y pancartas, lengua nasa yuwe, el socio drama, presencia organizada y considerablemente más visible que la afro. El impacto lo han puesto sin duda los de Kitek Kiwe y los medios (TELEPACÍFICO, CARACOL, prensa) lo amplifican.

Volvemos a las *chivas*. No más oscurece en la carretera e instalan música de cumbias villeras y reguetón: la *chiva* se transforma en una discoteca o bailadero de los jóvenes, mientras los niños cansados duermen. Cuando llegamos, la casa de Lisinia está encendida en luz verde. El hijo mayor tiene la TV encendida. “Vengan” nos dice, “estamos desde hace rato en la televisión, han pasado la conmemoración, sacaron a los niños, a los dirigentes”. Lisinia llegó hasta el otro día, se ríe, “el acto fue de nosotros, las víctimas”.

### **Comentarios finales**

La séptima conmemoración de la masacre ocurrida en el Naya en el 2001 fue una oportunidad para que las comunidades del Naya, y en particular la de Kitek Kiwe, le exhibieran a un público heterogéneo una narrativa escénica que ofrece su propia versión de la masacre. Anclada en la condición de víctimas indígenas que reclaman por lo sufrido, la escenificación de la conmemoración propuso una interpretación de los

hechos que aspira a generalizarse más allá de los límites estrechos de una comunidad étnica en particular.

La audiencia, los medios simbólicos y los “actores”, así como los referentes inmediatos para la acción y el sustrato cultural en el cual se fundan - para retomar los elementos del *performance social* que ha propuesto Jeffrey Alexander (op. Cit.) - eran diversos en su origen cultural y variados en su posición en el conjunto social. La puesta en escena pues ocurrió en un medio intercultural y plural, que suponía que los recursos simbólicos empleados fueran comprensibles para todos, si querían convencer al conjunto. Un medio intercultural del cual no eran ajenos, pues la comunidad habitaba en el Naya espacios donde convergían de manera a veces conflictiva, organizaciones afro, indígenas y campesinas con aspiraciones sociales similares. Recordemos que el público estuvo conformado desde campesinos rasos hasta por dirigentes locales, funcionarios nacionales y de agencias internacionales, indígenas, periodistas, antropólogos y activistas de las causas étnicas. Como puesta en escena fue también una interpelación interna: hacia la diversidad de pobladores del Naya – indígenas y afrocolombianos, comerciantes, cultivadores de coca, grupos armados que allí existen – y hacia la población regional negra e indígena y sus organizaciones.

¿Cuáles fueron los elementos simbólicos puestos escena en la conmemoración? Los dirigentes de las distintas organizaciones de campesinos y afro descendientes desplegaron en especial el recurso de la denuncia de los atropellos y la invocación a la paz, incluso por la vía de un ecumenismo religioso. No obstante, todo esto quedó subsumido por el tono emocional y simbólico de la etnicidad india que auspició Kitek Kiwe. Los asistentes, tan diversos como fueron, se vieron convocados por los niños, por su dramatización de los sucesos, la que fue hábilmente resaltada mediante la combinación de discursos articulados de reclamo y denuncia de tres de sus dirigentes, uno de ellos una mujer de palabra vivaz, vestida de rojo. Los reforzaron los himnos, estribillos y enunciados en nasa yuwe y español y las enormes pancartas en cuyo centro estaba el estandarte rojo y verde del CRIC: “Unidad, Tierra y Cultura”. Es posible que la mayoría de los asistentes desconociera que los cinco bastones de mando encintados que rodean este lema del CRIC representan a los pueblos<sup>18</sup> del Cauca que se unieron en 1971 para fundar la organización indígena. También que ignoren que los bastones o

---

<sup>18</sup> Paes o nasa, guambiano, coconuco, toloró, yanacona. En la actualidad se han agregado tres pueblos más: epirara- siapirara, ingano y guanaco.

“chontas”, aluden a un símbolo central de la autoridad indígena, el símbolo de la autoridad del shamán o te’wala como mediador de las fuerzas espirituales vitales y que es quien avala la autoridad de los reunidos en cabildo. Pero aunque no lo sepan, se estremecieron emocionados cada vez que los niños agitaban en alto sus bastones mientras entonaban en nasa yuwe el himno nacional, de manera que se le transmitió a otros el significado de su situación social, justamente lo que para Alexander (Op.cit.) define la puesta en escena.

El contenido del relato escénico, en contraste, creó una narrativa con una cronología de sucesos particulares y un relato del sufrimiento que los actos de violencia causaron y cómo lucharon las personas para sobreponerse. Los que sufrieron tomaron el rostro de una mujer hecha “viuda”, de una niña que no quería dejar su muñeca, los que caían en un recorrido atropellado, descalzos, a tumbos en la noche, un te’wala como mensajero que los guía. De los albergues sin agua, del tedio y el miedo. Y finalmente, vino la recomposición por medio de la organización “propia”, como indígenas y la construcción de “un plan de vida *propio*”. Así, el relato se teje y adopta el tono emocional en torno de la categoría de “víctima indígena”. Una víctima que mira, cuenta, actúa, reclama, no sólo se queja. Se hace posible así, lo que Alexander denomina como proceso de extensión cultural que se expande desde el guión y el actor hasta la audiencia, mediante un proceso de identificación psicológica. Pero lo que es particular aquí es la heterogeneidad cultural en que transcurre el relato escénico, la capacidad para comunicar esferas socioculturales distintas.

El acto estuvo enmarcado por la política cultural que han puesto en marcha las organizaciones indias en Colombia desde hace más de tres décadas como una manera de enunciar los reclamos por el reconocimiento del derecho a la diferencia. La invocación a la “cultura” y a “lo propio” es algo más que esencialización táctica o estratégica. Es un lenguaje intercultural articulado, en el cual las comunidades indias se dirigen al poder establecido y, al mismo tiempo, le hablan a un conjunto mucho más amplio que puede identificarse con ellos y apoyar sus reclamos frente al Estado. Para que esto sea posible, construyen referentes simples que proveen el bagaje necesario para tejer representaciones colectivas: la escenificación se organiza con marcadores sencillos que afirman una indianeidad orgullosa: lengua indígena, invocación a la autoridad “propia”, reclamo por la tierra, que sirven para relevar la denuncia de los atropellos y hacer visible el dolor las víctimas.

La narrativa ofrece una interpretación de los hechos que pone en relación esferas culturales distintas y busca fijar en la memoria de muchos una versión de lo ocurrido. Se pone aquí en evidencia que la cuestión étnica es un activo campo de producción cultural, de producción de sentido sobre el entorno social. De manera simultánea, los sujetos, los niños, Enrique, Lisinia, Jorge, Leandro, Yerson, pueden ventilar su dolor y rabia cobijados bajo el ropaje de un lenguaje común: el lenguaje de la especificidad cultural y los derechos étnicos que han sido violentados, incluso aunque varios de ellos no se definan como indios. Este ropaje ha permitido crear una comunidad nueva que aspira y trabaja arduamente para recrearse lejos del Naya.

Así, este campo intercultural no reproduce sino que recrea. Y en esa recreación se emplea incluso la reivindicación de lo “inmemorial” y “primigenio”, que no es reductible a lo advenedizo. Las disposiciones preestablecidas de relaciones, instituciones, significados y prácticas, operan tanto como la inventiva e innovación personal. En este sentido lo instrumental es también estructural (Sahlins, op. cit). Los políticos profesionales son un excelente ejemplo de esa confluencia en la medida en que instrumentalizan los más diversos recursos culturales y emocionales para obtener su capital político, pero lo pueden hacer porque estos hacen parte de las disposiciones profundas que ligan a las personas con su entorno social e histórico.

Las comunidades indias, como la *Kitek Kiwe*, son heterogéneas en su composición y plurales en su experiencia. Los indígenas, lejos de encerrados en comunidades remotas, han hecho y hacen parte de la historia de la constitución como nación colombiana, de sus conflictos y transformaciones. Por eso migraron desde el centro del Cauca hasta el Naya y en la salida obligada del Naya recogieron e integraron a otros no indios para conformar una comunidad nueva, “inventada”. No obstante, los códigos culturales son los de la adscripción étnica: “Somos indios, somos colombianos”. Puede sonar como lema de transacción pues supone que aceptan su inclusión en el conjunto de la nación. Pero, de nuevo con Sahlins, creemos que la indigenización de la modernidad trata de construir su propio y mejor espacio cultural en el esquema global, en el conjunto. Es una lucha por la heteronomía en medio de la homogenización (Op. Cit.: 312). Y es también una lucha por ampliar la democracia.

La puesta en escena apuntala una *comunidad emocional* por medio de lazos de empatía con el dolor de las víctimas y es allí donde se unen el dolor subjetivo con la acción colectiva y la particularidad cultural con la interculturalidad. En este contexto el

uso y reafirmación “de lo que es nos es propio” trasciende el sentido de “ser diferente es legítimo”, puesto que es al emplear los marcadores de diferencia y reafirmar la etnicidad india, cuando se logra involucrar emocionalmente a los no indios. La vía escénica es pues la creación de comunidad emocional donde la diferencia es la posibilidad de encuentro y no de separación. Lo indígena se revela como un campo activo de producción cultural de imágenes, modelos, ideales. Sobre todo de ideales para todos, generalizables a colombianos en su construcción de una ciudadanía sensible a la diferencia.

## Referencias

- ALEXANDER, JEFFREY. 2006. “Cultural pragmatics: social performance between ritual and strategy”. En: ALEXANDER, JEFFREY et al (Ed.). 2006. *Social Performance. Symbolic Action, Cultural pragmatics, and Ritual*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, pp. 29 – 90.
- CAICEDO, LUZ PIEDAD. Daniel Manrique. Constanza Millán y Mary Pulido. 2006. *Desplazamiento y retorno. Balance de una política. Libro 3: El limbo en la tierra. Reubicación de la población desplazada del Alto Naya en Timbío, Cauca*, Bogota: Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos (ILSA).
- CÁRDENAS MOTA, HUMBERTO Y CONSEJO COMUNITARIO RÍO NAYA. 2005. *Gramática de la barbarie*. Bogotá: Asociación de Trabajo Interdisciplinario ATI.
- CHÁVEZ CHAMORRO, MARGARITA. 1998. “Identidad y representación entre indígenas y colonos de la amazonía colombiana”. En: SOTOMAYOR, MARÍA LUCÍA (Ed.). *Modernidad identidad y desarrollo*. Bogotá: ICANH-COLCIENCIAS.
- DE SOUSA SANTOS. BOAVENTURA. 2002. “Toward a Multicultural Conception of Human Rights”. En: HERNÁNDEZ–TRUYOL. BERTA (Ed.). *Moral Imperialism. A critical Anthology*, New York: New York University Press, pp: 39 – 60.
- DIAZ LOPEZ, ZAMIRA. 1994. *Oro, sociedad y economía. El sistema colonial en la gobernación de Popayan: 1533 – 1733*. Banco de la Republica. Bogotá.
- DIETZ. GUNTHER. 2007. “Multiculturalismo. Un breviarío para el debate”. En: Revista *La Palabra y el Hombre*. Revista de la Universidad Veracruzana. México, Octubre – Diciembre 2007, pp.: 38 – 42.
- GARCÍA, PEDRO Y JARAMILLO, EFRAÍN. 2008. *Colombia: El caso del Naya*. Bogotá: IWGIA, Colectivo de Trabajo Jenzera, Informe 2 IWGIA.



GROS, CHRISTIAN. 1991. *Colombia indígena. Identidad cultural y cambio social*, Bogotá, CEREC.

JACKSON, JEAN. 2005. "Colombia's Indigenous Peoples Confront the Armed Conflict". In: ROJAS, CRISTINA and MELTZER, JUDIT (Eds.), *Elusive Peace: International, National and Local. Dimensions of Conflict in Colombia*, New York: Palgrave, MacMillan, pp. 185-208.

JIMENO, MYRIAM. 2008. "Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia". En: ORTEGA, FRANCISCO (Ed.), *Veena Das: Sujetos de dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Instituto Pensar, Javeriana University, Colección CES, National University of Colombia, Faculty of Human Sciences and Economics, National University of Colombia, Medellín, pp.: 261-291.

JIMENO, MYRIAM. 2006. *Juan Gregorio Palechor: historia de mi vida*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Centro de Estudios Sociales CES/CRIC/ ICANH/ Universidad del Cauca.

----- 2004. "El indigenismo como espejo de la nación". Comentario al texto "Los dilemas del pluralismo brasileño de Alcida Ramos". En: *Revista Maguaré* N. 18, Departamento de Antropología Universidad Nacional de Colombia, pp., 26-32.

JIMENO, MYRIAM, "Reforma constitucional en Colombia y pueblos indígenas. Los límites de la ley". En: RAMOS ALCIDA (comp.) Brasília: en prensa, Universidad de Brasilia y Fundación Ford.

JIMENO, MYRIAM y ADOLFO TRIANA. 1985. *Estado y minorías étnicas en Colombia*. Bogotá: Ediciones Cuadernos del Jaguar,

KYMLICKA. WILL. 1995. *Ciudadanía Multicultural*. Barcelona: Editorial Paidós.

- LAURENT, VIRGINIE. 2005. *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH e Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA.
- MOSQUERA, GILMA y JACQUES APRILE GNISSET. 2001. "Hábitats y sociedades del Pacífico. Volumen 3: Aldeas de la costa de Buenaventura". Cali: Universidad del Valle.
- STAVENHAGEN, RODOLFO. 2002. "Los derechos indígenas. Algunos problemas conceptuales". En: ZAMBRANO, CARLOS VLADIMIR (Ed.), *Etnopolíticas y racismo. Conflictividad y desafíos interculturales en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, pp. 151-173.
- OSORIO, LUIS CARLOS y SALAZAR, FRANCISCO. 2006. *Derechos Humanos y pueblos indígenas en Colombia*. Bogotá: Fundación Hemera y Programa Presidencial de Derechos Humanos,
- RAMOS, Alcida. 1998. *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- RAPPAPORT, JOANNE. 2005a. *Intercultural Utopias. Public Intellectuals, Cultural Experimentation and Ethnic Pluralism in Colombia*. Durham and London: Duke University Press.
- , 2005b. *Retornando la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio*. Bogotá: Editorial Universidad del Cauca.
- RAPPAPORT, JOANNE Y GOW, DAVID D. 1997. "Cambio dirigido, movimiento indígena y estereotipos del indio: el Estado colombiano y la reubicación de los nasa. En: *Antropología en la modernidad*, URIBE, MARÍA VICTORIA Y RESTREPO, EDUARDO (Eds). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, pp. 361-399.

SAHLINS, MARSHALL. 2001. “Dos o tres cosas que sé acerca del concepto de cultura”.  
En: *Revista Colombiana de Antropología*. Volumen 37, Enero– Diciembre 2001, pp.:  
291 – 327.

WIEVIORKA, MICHEL. 2003. “Diferencias culturales, racismo y democracia”. En:  
MATO. DANIEL (Coord.): *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos  
de globalización*. Caracas: FACES – UCV, pp.: 17 – 32.

### Fuentes documentales

DEFENSORÍA DEL PUEBLO. 2001. *Resolución defensorial No. 009, sobre la situación de  
orden público en la región del río Naya*. Bogotá: MINISTERIO del INTERIOR Y DE  
JUSTICIA, República de Colombia, 9 de Mayo de 2001 .www.  
Mininteriorjusticia.gov.co, 02-26- 2007.

MINISTERIO del INTERIOR. 1998. *Los pueblos indígenas en el país en América.  
Elementos de política nacional e internacional*. Bogotá: Dirección General de Asuntos  
Indígenas.

**SÉRIE ANTROPOLOGIA**  
**Últimos títulos publicados**

418. BAINES, Stephen Grant. Identidades indígenas e ativismo político no Brasil: depois da Constituição de 1988. 2008.
419. MACHADO, Lia Zanotta. Os novos contextos e os novos termos do debate contemporâneo sobre o aborto. A questão de gênero e o impacto social das novas narrativas biológicas, jurídicas e religiosas. 2008.
420. SAUTCHUK, Carlos Emanuel. *Comer a farinha, desmanchar o sal*: ecologia das relações pescador-(peixe)-patrão no aviamento amazônico. 2008.
421. CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. O Material, o Simbólico e o Contraintuitivo: Uma trajetória reflexiva. 2008.
422. RIBEIRO, Gustavo Lins. Do Nacional ao Global. Uma Trajetória. 2008.
423. RIBEIRO, Gustavo Lins. Otras globalizaciones. Procesos y agentes alter-nativos transnacionales. 2009.
424. GORDON, Cesar. O valor da beleza: reflexões sobre uma economia estética entre os Xikrin (Mebengokre-Kayapo). 2009.
425. CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. Concepções de Igualdade e (Des)Igualdades no Brasil (uma proposta de pesquisa). 2009.
426. PEIRANO, Mariza. O paradoxo dos documentos de identidade: relato de uma experiência nos Estados Unidos (versões em português e inglês). 2009.
427. MOURA, Cristina Patriota. Within Walls of Urban Enclosure: Reflections on Women's Projects in Brazil. 2009.
428. DIAS, Cristina e TEIXEIRA, Carla Costa. Uma crítica à noção de desperdício: sobre os usos da água nos banheiros. 2009.
429. RIBEIRO, Gustavo Lins. Anthropology as Cosmopolitics Globalizing Anthropology Today. 2009.
430. DIAS, Juliana Braz, SILVA, Kelly Cristiane, THOMAZ, Omar Ribeiro, TRAJANO FILHO, Wilson. Antropólogos brasileiros na África: algumas considerações sobre o ofício disciplinar além-mar. 2009.
431. JIMENO, Myriam, CASTILLO Ángela y VARELA Daniel. A los siete años de la masacre del Naya: la perspectiva de las víctimas. 2010

A lista completa dos títulos publicados pela Série Antropologia pode ser solicitada pelos interessados à Secretaria do:

Departamento de Antropologia

Instituto de Ciências Sociais

Universidade de Brasília

70910-900 – Brasília, DF

Fone: (61) 3348-2368

Fone/Fax: (61) 3273-3264/3307-3006

E-mail: [dan@unb.br](mailto:dan@unb.br)

A Série Antropologia encontra-se disponibilizada em arquivo pdf no link: [www.unb.br/ics/dan](http://www.unb.br/ics/dan)

**Série Antropologia** has been edited by the Department of Anthropology of the University of Brasilia since 1972. It seeks to disseminate working papers, articles, essays and research fieldnotes in the area of social anthropology. In disseminating works in progress, this Series encourages and authorizes their republication.

ISSN print format: 1980-9859

ISSN electronic format: 1980-9867

1. Anthropology 2. Series I. Department of Anthropology of the University of Brasilia

We encourage the exchange of this publication with those of other institutions.

**Série Antropologia Vol. 431**, Brasília: DAN/UnB, 2010.

