



Sociedade e Cultura

ISSN: 1415-8566

brmpechincha@hotmail.com

Universidade Federal de Goiás

Brasil

Jimeno, Myriam; Varela, Daniel; Castillo, Ángela
Experiencias de violencia: etnografía y recomposición social en Colombia
Sociedade e Cultura, vol. 14, núm. 2, julio-diciembre, 2011, pp. 275-285
Universidade Federal de Goiás
Goiânia, Brasil

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70322141003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Experiencias de violencia: etnografía y recomposición social en Colombia

Myriam Jimeno

Doctora en Antropología (Universidad de Brasilia)

Profesor Titular en la Universidad Nacional de Colombia

mjimenos@unal.edu.co

Daniel Varela

Candidato a Maestro en Antropología (Universidad Nacional de Colombia)

Investigador en la Universidad Nacional de Colombia

danielv_85@hotmail.com

Ángela Castillo

Candidata a Maestra en Geografía (Universidad de los Andes)

Investigadora en la Universidad Nacional de Colombia

amcastilloa@unal.edu.co

Resumen

¿Para qué rememorar experiencias de violencia? ¿Por qué preguntamos los antropólogos por relatos de dolor? ¿Puede la etnografía ser una herramienta que aliente la reconstrucción personal y colectiva en sociedades que vivieron eventos traumáticos? ¿Desde qué punto de vista se construye la memoria de eventos traumáticos y cómo se inserta la narrativa de la memoria en juegos de poder y subordinación por una parte, y contra hegemonía y autoafirmación por la otra? Estas preguntas son abordadas mediante el estudio de un grupo particular de indígenas y campesinos del suroccidente colombiano que en el año 2001 sufrieron una masacre y, el posterior desplazamiento forzado a manos de grupos paramilitares. En este artículo reconstruimos el uso de la aproximación etnográfica para comprender de qué manera un grupo específico de personas afectadas por la masacre del Naya recuerdan lo sucedido, reconforman el sentido de la vida e incorporan su memoria en la producción de nuevos referentes cognitivo-emocionales. Mediante la rememoración no sólo condenan el uso de la violencia, sino que identifican los sujetos detrás de las acciones y el entramado de fuerzas que las hicieron posibles; al tiempo, abren nuevos horizontes de identidad. Proponemos que la relación entre antropólogo y sujeto de estudio, por medio de los testimonios de sufrimiento, establece un vínculo recíproco socio-afectivo que se proyecta en la acción social y ciudadana de unos y otros.

Palabras clave: violencia; recomposición; memoria y poder; Colombia.

Introducción

¿PARA QUÉ REMEMORAR EXPERIENCIAS DE VIOLENCIA? ¿Por qué preguntam os los antropólogos por relatos de dolor? ¿Puede la etnografía ser una herramienta que aliente la reconstrucción personal y colectiva en sociedades que vivieron eventos traumáticos? ¿Desde qué punto de vista se construye la memoria de eventos traumáticos y cómo se inserta la narrativa de la memoria en juegos de poder y subordinación por una parte, y contra hegemonía y autoafirmación por la otra?

¿Es la etnografía una herramienta en el proceso de reconstrucción personal y colectiva que implica un acto de violencia extrema y en qué sentido lo es?

Abordaremos estas preguntas a través de la reflexión sobre lo ocurrido a raíz de la masacre del Naya, que sucedió en Colombia en el año 2001. En este artículo reconstruimos el uso de la aproximación etnográfica para comprender de qué manera un grupo de personas afectadas por este hecho, reconfigura el sentido de la vida e inscribe lo sucedido en determinados referentes cognitivo-emocionales. Argumentamos que en este proceso de reconstrucción de sentido de vida interviene el propio ejercicio de indagación del antropólogo. En ese sentido, la etnografía no está restringida a ser apenas un medio de recuperación del pasado, sino que se transforma en uno de los elementos de la acción de reconstrucción social que sobreviene al evento violento. Esto ocurre por la relación que se establece entre el antropólogo y el sujeto de estudio: un vínculo recíproco socio afectivo que posibilita que la memoria se proyecte no sólo como un medio de recuperación del pasado, sino como un mecanismo de reconstrucción personal y colectiva que alimenta la acción civil de ambos, la comunidad y del antropólogo.

Con el interés de desarrollar esta idea, en un primer momento indagaremos por las tensiones académicas, políticas y personales que conlleva la práctica antropológica y luego presentaremos el caso de estudio y algunas consideraciones finales.

La producción de antropología y sus desafíos

El trabajo de investigación antropológica sostiene una tensión interna que lo constituye: es al mismo tiempo estudio metódico, riguroso, y experiencia vital, relaciones y vínculos personales. La antropología, entonces, cabalga entre lo sistemático y lo subjetivo, podríamos decir entre vínculos racionales y apegos emotivos, si es que unos y otros pueden separarse. Hablamos de rigor, verificación, validez; pero también de empatía, confianza, complicidad, colaboración.

Además, existe aún otro nivel de tensión, entre la producción de conocimiento y su inserción global y el compromiso con los apremios del entorno social del antropólogo. Hace algunos años Roberto Cardoso de Oliveira (1998) expresó que la antropología en América Latina creó un nuevo sujeto cognoscitivo que ya no era más un extranjero constituido desde el exterior, sino un miembro de la sociedad que estudiaba. Hemos retomado esta idea fructífera para resaltar que en este contexto el trabajo del antropólogo gira

alrededor del interés permanente por la repercusión de sus conceptos (Ramos, 2000; 1999; 1990) y por la propia sociedad nacional, por las condiciones sociales de quienes estudia. Realiza su trabajo a la luz de la conciencia social de ser al mismo tiempo investigador y ciudadano de su propia sociedad nacional. Esta conciencia ciudadana, este percibirse como investigador-ciudadano, enmarca sus relaciones y producciones. El enfoque etnográfico puede entonces convertirse en una forma de ejercicio de la ciudadanía (Jimeno, 2008; 2005; 2000; 1999).

Para Cardoso de Oliveira la preponderancia que tuvo el indigenismo en la conformación de la antropología latinoamericana revela esa condición dual de la disciplina. El indigenismo, a diferencia de las etnografías de extranjeros, ve las sociedades indígenas a la luz de las relaciones de dominación que sobre ellas han establecido los estados nacionales. El indigenismo permitió una elaboración conceptual particular, por ejemplo, los términos de fricción interétnica o de colonialismo interno, que reflejaban la importancia y condición subordinada de las poblaciones indias en nuestras sociedades. Pero esta relación de cociudadanía conlleva un malestar para el antropólogo, pues significa un desafío tanto para la comprensión del entorno, como para la conciliación entre la pretensión de universalidad de las antropologías metropolitanas y las propias preocupaciones e intereses locales (Cardoso de Oliveira, 1998). Este malestar es asumido y enfrentado de manera específica por cada generación de antropólogos, por cada entorno nacional y produce frutos de sabor variado. Por ejemplo, entre los años treinta y sesenta del siglo veinte, el indigenismo emergió como una corriente que abarcó el continente con influencias cruzadas entre México, Perú, Colombia, Brasil y Argentina (Jimeno, 2005). En otro momento, la antropología expresó su malestar y su compromiso de ciudadanía en el lenguaje crítico y a menudo ácido del marxismo.

En este contexto, la etnografía no sólo es un instrumento de conocimiento, sino también un enfoque, que se preocupa por conocer el punto de vista subalterno y es una herramienta para ir más allá de su registro textual, hasta una modalidad de acción conjunta. Algunos antropólogos norteamericanos, entre ellos Joanne Rappaport (2008) y George Marcus (1997), plantean la categoría de “colaboración” o “antropología colaborativa” y “complicidad” para dar cuenta de este trazo de la práctica antropológica oculto o desestimado en la noción de observación participante. Rappaport ha usado el enfoque y las técnicas etnográficas para realizar trabajos “de colaboración” con el programa de educación de la organización indígena *Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC*. Ahora bien, pensamos que lo que estos autores llaman “colaboración” o “complicidad” es más que una

acción personal: es una forma de ejercicio de ciudadanía pues apunta a hacer etnografía en medio de las relaciones de poder en que están inmersos los grupos sociales con que se trabaja, y en el marco más amplio de la sociedad, el estado nacional y el contexto global. Es decir, el investigador ciudadano no es tan sólo el que tiene una inquietud ética por la relación con sus sujetos de investigación y la soluciona con su “colaboración”. Su inquietud es más amplia, es ético-política: tiene que ver con cómo se concibe la nación, quien habla, quien calla y qué dice, qué derechos tiene y cuáles le son negados. Tiene que ver con la forma como el antropólogo se ve a sí mismo en un conjunto global a partir de contextos locales. Es entonces una lucha política y una manera en la que la política intersecta la producción de conocimiento.

La masacre del Naya

Ahora analicemos los argumentos anteriores en relación con el trabajo que hemos venido realizando desde el año 2008 con la comunidad nasa¹ organizada en torno al *Cabildo Indígena Kitek Kiwe*, al sur occidente de Colombia. Partimos de la pregunta por el proceso de reconformación sociocultural y subjetivo después de la masacre. La etnografía debía permitirnos alentar el proceso de evocación en las nuevas condiciones de vida y también comprender su nueva conformación, tan diferente de la que tenían antes del suceso violento. Etnografía y memoria se unían en el carácter constructivo y relacional del acto de evocar frente y para otros. Tomó así sentido indagar por los puntos de vista desde los cuales se construye la memoria de eventos traumáticos y examinar la inserción de la narrativa resultante en juegos de poder y subordinación por una parte, y contra hegemonía y autoafirmación por la otra.

El pasado 11 de abril de 2011 se cumplió el décimo aniversario de lo que se conoce como la masacre del río Naya. Tuvo lugar durante la Semana Santa de 2001, en una remota región del sur occidente de Colombia (ver: Mapa 1) poblada de forma heterogénea por indígenas nasa, afrocolombianos, campesinos y comerciantes. Durante esa semana los habitantes de esa extensa región atravesada por el río Naya, sufrieron el ataque de un grupo armado, el Bloque Calima de las Autodefensas Unidas de Colombia AUC². Los

paramilitares asesinaron a más de cuarenta personas de los distintos grupos humanos que habitaban el Naya y obligaron a huir a varios miles hacia las poblaciones más cercanas, distantes más de diez horas de camino.

Esta masacre se inscribe en el conflicto interno colombiano, cuyo ciclo más reciente se extiende entre los años 1997 y 2005, año en que se desmovilizaron cerca de treinta mil miembros de los grupos paramilitares por cuenta de la Ley 975 de Justicia y Paz (Romero 2003; Willis y Sánchez 2006; Varela 2007). Las acciones de violencia durante este periodo alcanzaron también a los grupos étnicos del país. Villa y Houghton (2005) proponen que los indígenas, por habitar en zonas de frontera agrícola y extractiva, se vieron inmersos en el conflicto y en el Cauca, en particular, los indígenas fueron foco de violencia. El período 2000-2004 fue uno de los de mayor intensidad en la lucha entre los grupos guerrilleros (FARC y ELN), los paramilitares (AUC) y el Ejército Colombiano.

Desde los años setenta, cuando nacieron las organizaciones indígenas, los reclamos por el respeto a la diferencia cultural, autonomía y ampliación territorial, los han colocado como foco de acciones de violencia y como víctimas por violación de derechos humanos (Villa y Houghton 2005; Jackson 2005; Jimeno 2006). El movimiento indígena surgió en el Cauca en 1971, con las banderas de “tierra y cultura” y en fecha reciente conmemoró cuarenta años de organización. La organización adoptó la modalidad de unión de cabildos locales de indios, en una readaptación de una costumbre que se formalizó en las leyes de la colonia española y que de cierta manera correspondía a antiguos cacicazgos prehispánicos. Durante sus primeros años, la organización indígena *Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC* se encaminó a reclamar la ampliación de las tierras asignadas y el respeto a la cultura indígena, en el marco de un renacimiento étnico más general en América Latina (Jimeno 1996a y 2006; Rappaport 2005; Gros 1991).

La creación de organizaciones indígenas en el Cauca fue una novedad política e ideológica que replanteó las relaciones con el Estado nacional colombiano. Progresivamente, las demandas se desplazaron desde el énfasis en la diferencia y la lucha por la tierra, hacia reclamos por mayor autonomía, lo que significó un discurso agenciado por nuevos líderes (Rappaport 2005; Jackson 2005). Los derechos especiales

1. El pueblo Nasa o Páez está localizado en su mayoría al sur occidente del país, en los departamentos de Cauca, Valle y Huila. Según el censo realizado en el año 2005 su población es de 186.178 personas, 88% de las cuales habita en el Departamento del Cauca. Se dedican principalmente a la agricultura y en menor medida al comercio y la ganadería. Se organizan bajo la forma de cabildo indígena y viven en territorios titulados colectivamente como “resguardo” (Ministerio de Cultura, 2010. Nasa, la gente del agua. Dirección de poblaciones. Consultado en línea el 6 de mayo de 2011: <http://www.mincultura.gov.co/index.php?idcategoria=41782#>)

2. El Bloque Calima era una estructura paramilitar, comandada por Ever Veloza, alias H.H.

(*fueros indígenas*), fueron parcialmente obtenidos en la reforma constitucional de 1991 (Jimeno en prensa) y sirvieron como anclaje de viejas reivindicaciones sobre derechos territoriales, de educación, lengua y jurisdicción. Pero, como lo señalan Villa y Houghton (2005), la preocupación de la organización indígena por mayor autonomía política, los confrontó con los grupos armados ilegales que amenazan sus objetivos de autodeterminación. En esa dinámica se inscribe la masacre del Naya en el año 2001³.

Memoria y reparación en Kitek Kiwe

Al poco tiempo de la masacre, la mayoría de las familias que habían huido del Naya retornaron, cansados por las condiciones de hacinamiento en los albergues para desplazados. Otros se dispersaron en ciudades cercanas. Sin embargo, 56 familias de origen muy heterogéneo, tomaron la decisión de no volver. Se embarcaron en una lucha de reclamo de derechos vulnerados que orientó y enmarcó su proceso de reconstrucción personal y creó un nuevo grupo, lejos de su región de origen y con nuevos elementos de identidad y autoadscripción. Veamos el proceso más de cerca.

Cuando llegamos en 2008, encontramos a 56 familias de origen multiétnico, nasa y campesino, que habían logrado una tierra en la zona central del Cauca (Timbío), al sur de la ciudad de Popayán, centro regional. Ahora se llamaban a sí mismos *Kitek Kiwe*, lo que en la legua nasa significa tierra floreciente y se decían “reasentamiento del Naya”. Los jóvenes habían propuesto en una reunión ese nuevo nombre y para ello habían acudido a quienes conocían la lengua nasa yuwe, que la mayoría de jóvenes ya ignoraba. Además, habían conformado dos organizaciones, la primera de ellas al poco de la huída, de campesinos e indígenas “desplazados” del Naya (Asocaidena) y la segunda, al llegar a la tierra obtenida: un cabildo de indios, el *Cabildo Indígena Nasa Kitek Kiwe*. A ellos les propusimos reconstruir los medios culturales, afectivos y cognitivos mediante los cuales se habían re-conformado y que les permitieron actuar frente a los efectos paralizantes que la violencia produce sobre la acción ciudadana.

El trabajo comenzó por indagar entorno a las memorias sobre el evento de violencia para luego reconstruir el proceso posterior de huída, la difícil vida durante tres años en los albergues de los pue-

blos de refugio (Santander de Quilichao y Caloto) y, finalmente por la reorganización. No hicimos énfasis exclusivo en el evento violento, sino en cómo lo enfrentaron las personas. Para trabajar las memorias acudimos a cuatro grandes medios: invitarlos a crear un sociodrama que adoptaron y realizaron los niños en la escuela comunitaria y representaron en una de las conmemoraciones; relatos de vida de setenta de los miembros de la comunidad (hoy tiene más de 250 personas); discusiones en grupos específicos de mujeres, jóvenes, mayores, dirigentes, a lo que llamamos “talleres de memoria”; éstos arrojaron guiones radiales, mapas de lo ocurrido y de la vida actual, sus proyectos de trabajo y situaron sobre una línea de tiempo los “derechos vulnerados” y las acciones para restituir esos derechos. La revisión documental del archivo de la organización y de otros documentos contribuyó a dar un contexto mayor a los sucesos. Pero sobre todo, acudimos a la observación sistemática de los contextos cotidianos y de las conmemoraciones del evento violento.

A partir de esto, elaboramos junto con ellos un conjunto de materiales que hemos llamado *productos de la memoria*. El primero, fue un texto ilustrado que usa los testimonios de un buen número de personas y que narra en sus palabras todo el proceso. En la composición de este texto trabajamos en coautoría con uno de los fundadores de la comunidad. A la par realizamos un registro audiovisual que se organizó como documental (52 minutos) y narra la evocación de la experiencia personal y colectiva. Finalmente, enfrentamos el proceso de escritura antropológica. Queda, también para la comunidad, un archivo documental.

¿Cuál fue el papel de la etnografía en este proceso de memoria? Exploraremos un poco los referentes cognitivos y emocionales que la etnografía permitió identificar. Desde el comienzo los miembros de la comunidad fueron enfáticos en resaltar el doble uso de cada uno de estos “productos”. Por un lado, como insumo para fortalecer el proceso interno de organización en los escenarios comunitarios como el cabildo, las asambleas y la escuela propia. Por el otro, como medio para emprender acciones públicas y difundir de manera amplia su experiencia en variados espacios públicos, tales como el movimiento de víctimas y los movimientos de reclamación de derechos frente al Estado colombiano y los organismos internacionales. Esta doble dimensión de la memoria – podríamos decir privada y pública – la encontramos también en otros mecanismos culturales de recomposición emocional y ciudadana usados por esta comunidad. Es así como la etnografía mostró que la

³. La Unidad de Justicia y Paz de la Fiscalía General de la Nación atendió al 31 de mayo de 2010, 294.479 personas que se reclaman como víctimas del conflicto interno colombiano. En 2009 los desmovilizados de los grupos “paramilitares” habían reconocido 24.005 homicidios. Datos tomados de: <http://www.verdadabierta.com/reconstruyendo/1856-estadísticas>. Consultado el 22 de enero de 2011.

nueva comunidad fue creada a partir de miembros heterogéneos, algunos con vínculos de parentesco entre sí (grupos de hermanos y sus hijos) y unidos por el empeño en crear organizaciones de reivindicación del sufrimiento y el daño causado por la violencia. El proceso transcurrió desde los primeros reclamos emprendidos por algunos de los líderes comunitarios del Naya como “desplazados”⁴ a quienes se les habían vulnerado sus “derechos humanos”, hasta anclarse con fuerza sobre el recurso cultural de la común pertenencia indígena. Aún pese a la variedad del grupo en el que hay campesinos y comerciantes no indios y una variedad de indígenas nasa. La adscripción étnica indígena se vale del capital histórico y político de la organización indígena del Cauca, pero también funciona como medio de nueva identidad personal, sobre todo entre los jóvenes. Ha sido medio de cohesión y regulación interna y es canal de diálogo con el Estado y la sociedad nacional. Así la identidad indígena les ha brindado los principales recursos cognitivos, simbólicos y emocionales para la recuperación personal, tanto como los dota de los elementos para la conformación de un nuevo grupo.

Pero la identidad indígena genérica no es suficiente. La reconstrucción del proceso y en muy buena parte presenciarlo en observación atenta durante los años pasados, nos permite identificar otros dos elementos de reconformación, como lo veremos en la descripción de las conmemoraciones. Se trata de la adopción de la categoría de “victima”, categoría que se ha gestado en los últimos años como piedra angular de un movimiento nacional de reclamo de verdad y justicia (Jimeno, 2010). Y el acudir al marco global de derechos humanos, el derecho internacional humanitario y hacerlo específico para las poblaciones indígenas. La etnicidad se convierte en algo tangible, que sustenta el reclamo de reparación particular y permite dirigir sus acciones hacia un variado y creciente número de interlocutores globales, cortes de justicia, organismos no gubernamentales y también agencias nacionales de servicios de vivienda, crédito, fomento agrícola, educación, salud, etc.

Sabemos que el pasado se reconstruye en función del presente, de los anhelos y deseos actuales. Sabemos también que este proceso reconstructivo es en parte deliberado, explícito y trabajado por emprendedores de la memoria (Jelin, 2003). También que expresa y se sirve de valores implícitos, tácitos y no intencionales, por lo que emplea el lenguaje cultural de quienes hacen referencia a ese pasado. Pues

bien, las personas agrupadas en *Kitek Kiwe* se sirven de la reconstrucción de memoria como herramienta de reconstrucción en un sentido amplio para obtener justicia y reparación por lo ocurrido. Pero también como medio de dignificación y auto reconocimiento personal.

Conmemoraciones

En abril de 2011 asistimos al décimo aniversario de la masacre que se realizó en un poblado (Timba) de entrada a la región del Naya. Desde el 2008 asistimos a los eventos de conmemoración anuales que los *Kitek Kiwe* y otras de las víctimas de la masacre se empeñaron en llevar a cabo.⁵ Esta vez, como en el 2008, el escenario fue un inmenso salón en el centro del poblado. Los asistentes fueron cientos de personas, indígenas que venían de los cabildos del norte del Cauca, afrocolombianos y campesinos de los municipios vecinos y personas que viajaron desde la región del Naya. Como en otras ocasiones el evento se estableció como un encuentro plural entre las comunidades y el Estado. Hicieron presencia allí, las organizaciones indígenas CRIC, ACIN y ORIVAC⁶, entidades oficiales, el fiscal que lleva el caso judicial por la masacre, la entidad oficial Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación, políticos regionales y organizaciones internacionales de derechos humanos.

El Cabildo *Kitek Kiwe* fue protagónico en la organización del evento. El salón estaba adornado con pancartas como “*La masacre del Naya. Una memoria presente y un pueblo en resistencia*” que tenían dibujado el escudo del Cabildo. El manejo de las comunicaciones, del sonido, la alimentación y otros aspectos de la logística eran controladas por los *Kitek Kiwe* con gran apoyo de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca ACIN. Por último la moderación del evento recayó sobre el joven gobernador del Cabildo *Kitek Kiwe*.

La conmemoración se desarrolló como un evento de reclamación de derechos y denuncia por parte de las comunidades, pero también como una rendición de cuentas por parte del Estado frente a los procesos de reparación para las víctimas. De esta forma, durante todo la mañana se agolparon unas 800 personas para escuchar las intervenciones de los líderes de la comunidad y los representantes de las instituciones. En principio parecía que el acento emocional del

4. Es el término legal usado en Colombia para denominar el vasto fenómeno de refugiados internos por el conflicto, que alcanza varios millones de personas a partir del final de la década de los años noventa.

5. Ver Jimeno, Castillo y Varela (2010); Jimeno (2010).

6. CRIC: Consejo Regional Indígena del Cauca. ACIN: Asociación de Cabildo Indígenas del Norte del Cauca. ORIVAC: Organización Regional Indígena del Valle del Cauca.

evento en contraste con los que ya habíamos observado en las celebraciones anteriores era atenuado. Sin embargo, llamó nuestra atención – y la de los asistentes – una especie de altar que los *Kitek Kiwe* habían construido al lado izquierdo de la tarima. La comunidad *Kitek Kiwe* había encargado a una de sus líderes, Lisinia Collazos viuda de la masacre del Naya, para que construyera una *galería de la memoria*. Lisinia presenció la muerte cruel de varios campesinos e indígenas y sufrió el asesinato de su esposo y huyó junto con sus tres hijos; se dedicó a la construcción de esta galería, conformada por fotografías y objetos que rememoraban las víctimas. Durante las cinco horas que duró la conmemoración, la gente no paró de acercarse a la galería y preguntarle a Lisinia por los sucesos y tomar fotos de los objetos. Mientras hablaba, Lisinia tenía en sus manos el bastón de mando, símbolo de la autoridad indígena del Cauca, y que ostentaba por haber sido gobernadora del *Cabildo Kitek Kiwe*.

La galería estaba construida sobre un largo tablón de madera que había sido acomodado sobre piedras. Lisinia lo había cubierto con una tela blanca, sobre la que colocó, distintos objetos y fotos de varios de los asesinados en la masacre y de ella misma. Las imágenes eran del tamaño de una hoja carta y estaban acompañadas del nombre de la víctima: Pedro Campo, Alexander Quintero, Blanca Flor Dízú y los hermanos Paturo. Hacía el extremo derecho, había colocado una pequeña toalla de flores y sobre ella un aviso que decía “*Familia Suarez*”. Cuando la gente la interrogó sobre aquel objeto, ella respondió “*esa toallita era de doña Blanca Flor, yo la recogí el día que la asesinaron allá en Patio Bonito, desde ahí la guardo*”. Lisinia contó entonces la historia de una de las familias muertas durante la masacre, la de Daniel Suarez, su esposa Blanca Dízú y sus sobrinos. Luego de la toalla, estaba una biblia, sobre ella una foto y un aviso que decía “*Audilio Rivera*”. Audilio, era el esposo de Lisinia asesinado el 10 de abril de 2001. Lisinia contó “*mi esposo y yo éramos muy creyentes, esa era la biblia con la que él estudiaba, yo por eso la guardo*”.

Sobre el muro ubicado atrás de la galería, se exhibían numerosas fotografías de otras víctimas de la violencia, indígenas, campesinas y afrocolombianas. También había una corona de rosas que funcionaba como una ofrenda fúnebre; la atravesaba una franja de tela sobre la que se leía “*A las viudas de la masacre del Naya*”. Flores, imágenes y los objetos personales eran un espacio destinado a evocar la presencia de los asesinados. Pero la galería adquiría un acento de comunicación viva por la presencia de Lisinia misma como víctima y por su interacción con los asistentes. A los muchos que se acercaron para preguntarle por las fotografías y los objetos, ella les respondía de manera muy concreta. Se extendía en narrar cómo había recuperado la toalla y la biblia después de la masacre,

cómo las había conservado y cómo ese día por primera vez en los diez años transcurridos las llevó para que la gente las pudiera observar.

En ese contexto, los objetos que podrían traerle “malos recuerdos” funcionaban de un modo totalmente distinto. Más allá de evocar el sufrimiento de la violencia, daban aliento al esfuerzo de los supervivientes por preservar esas historias, por recordar sus nombres y darles un lugar especial en escenarios públicos. La materialidad de fotografías y objetos dotaban de fuerza escénica la narración de Lisinia y permitían activar el vínculo emocional con el escucha.

De nuevo aparece aquí la tensión interna constitutiva de la etnografía como método y como experiencia vivida, como ya hablamos. De una parte, la observación se impregna de intimidad y participación en la puesta en escena de la conmemoración. Pero, por otro lado, justamente ese compromiso afectivo permitió reconocer como dato etnográfico el tono emocional del evento y su papel en la construcción social del reconocimiento colectivo del sufrimiento causado. Así, mientras la observación sistemática pretendía analizar la producción cultural de los *Kite Kiwe*, la forma que adquirió la interacción “en terreno” nos permitió ver que el principal efecto de la conmemoración es conformar una *comunidad emocional* por medio de lazos de empatía con el dolor de las víctimas. El vínculo socio afectivo ataba a espectadores ajenos tanto como a los antropólogos. Pudimos entonces apreciar cómo la emoción se evidenciaba como tejido de relación entre sujetos distintos, y cómo hacía posible proyectar el dolor personal como acción política de demanda por verdad y justicia (Jimeno, 2010b). En el acto escénico, en su acción ritual, se unían el dolor subjetivo con la acción ciudadana, y la particularidad cultural con la interculturalidad. Fue claro también el uso simbólico de la noción de víctima para reivindicar derechos ciudadanos violentados y su corporización en el acto conmemorativo. Esto permitía tender un puente entre la acción particular de las personas agrupadas en *Kite Kiwe* y el movimiento nacional de víctimas que se construye de manera aún incipiente en el país.

Así, el trabajo etnográfico en torno a la memoria no se circunscribió a una recopilación de hechos del pasado, si no que se hizo partícipe del proceso por el cual se le da sentido al presente. En este contexto, la misma indagación que realizamos en torno a la masacre y la recomposición, contribuyó a activar la evocación del evento traumático, a enmarcarlo en determinados referentes culturales e incentivar el abrirse a la comunicación de la experiencia violenta.

Esto implicó crear, en una modalidad de “acompañamiento”, una narrativa donde dolor e indignación por los hechos de violencia fueran comprensibles de forma amplia, de manera que alimentaran la na-

rrativa que sectores de la sociedad civil construyen en la actualidad en Colombia.

Conclusiones: etnografía y participación ciudadana

En *Kitek Kiwe* un grupo de personas eligió la opción de aglomerarse alrededor de organizaciones que reivindicaron, primero su condición de desterrados bajo la categoría de “desplazados⁷”, lo que les permitió incorporar el lenguaje global de la reivindicación de los derechos humanos violados. Pero, paulatinamente cobró fuerza un nuevo marco de referencia, el que ofrece la indianeidad. No fue este un simple recurso postizo u oportunista, sino que recabó en la antigua experiencia de muchos de sus padres, migrantes indios a las tierras del Naya en los años cincuenta del siglo pasado. Su memoria estuvo difuminada durante la vida, allí al lado de una población bastante heterogénea.

Quienes permanecieron tres años en los campamentos de refugiados pasaron de una primera asociación de “campesinos desplazados” a una de “campesinos e indios desplazados” y con el tiempo a la organización como “cabildo de indios” que reivindica la particularidad de ser víctimas indígenas. Para ello tuvieron que releer su pasado, alentados por la acción solidaria de las organizaciones indígenas del Cauca que tienen una esmerada educación en reclamar derechos étnicos.

Remarcar la diferencia étnico cultural, cumplió dos grandes papeles: por un lado proporcionó los elementos materiales y simbólicos para transformar la experiencia común de sufrimiento y origen regional en un nuevo y activo grupo. Les dio la aglutinación organizativa (el cabildo de indios) y las asambleas de comunidad como medios para definir y acordar cómo abordar el presente: cómo distribuir y trabajar la tierra mediante una combinación conocida por los indios entre trabajo individual y colectivo (mingas); cómo procurar apoyo institucional para la reconstrucción de las actividades productivas y de la vida diaria (siembra de café orgánico, de huertos comunitarios, educación, dotación de vivienda, servicios, etc.); y cómo nombrarse. Fue así como los jóvenes definieron el nombre de la nueva comunidad a partir de rudimentos de lengua nasa yuwe; también como en la nueva tierra instauraron la autoridad indígena con su distribución de funciones de trabajo interno y de representación hacia fuera y como se apropiaron y conformaron la guardia indígena, un recurso

empleado por las organizaciones indígenas del Cauca contra los violentos.

Pero las categorías de adscripción étnica tienen también aquí otra función, y es que operan de manera simultánea como marcadores de diferencia y como mecanismos de inclusión en la comunidad política nacional (Rappaport, 2005). La adscripción del grupo *Kitek Kiwe* a la identidad étnica indígena nos plantea el papel dinámico de la etnicidad (Jimeno, 2006; Rappaport, 2005) y permite la discusión sobre los mecanismos en los que la política cultural alienta la recomposición emocional, subjetiva después de un hecho de violencia de gran magnitud, tanto como la acción política,

La presencia de nosotros como antropólogos, transcurridos ya varios años de la masacre, alentó más a líderes de la comunidad en el empeño que tuvieron desde el inicio, mismo por conocer y denunciar lo ocurrido y reclamarse como sujetos de derechos. Los distintos medios de “recolección de información” fueron rápidamente incorporados por ellos a su proceso reivindicativo e identitario: fue así como el sociodrama que les propusimos fue tomado por uno de los maestros y los niños no sólo para construir un relato común, sino para exhibirlo con gran éxito en un acto de conmemoración con instituciones nacionales y organismos internacionales de derechos humanos. Obtuvieron así gran eficacia simbólica hasta llamar poderosamente la atención y posicionarlos a ellos en medio de otras víctimas de la masacre (Jimeno, Castillo y Varela, 2010).

La indagación por los mecanismos culturales a los que acudieron implicó una permanencia etnográfica prolongada, que nos distanció de las numerosas agencias de servicio social para desplazados o víctimas. Para algunos de sus agentes nuestra larga presencia en esta comunidad era un exceso innecesario y hasta exótico. Pero desde nuestro punto de vista, la etnografía era un ejercicio simultáneo de conocimiento y de ciudadanía. El investigador ciudadano del que ya hablamos, no se interroga tan sólo por la relación con sus sujetos de estudio. Su inquietud es más amplia, es ético-política, pues tiene que ver con la forma en que el antropólogo se ve a sí mismo en acción en un conjunto global.

En este caso, al proponerles a los miembros de esta comunidad recién creada emprender la evocación como medio para resolver nuestro interés de investigación, ésta se desplegó en múltiples bifurcaciones. Por un lado, el relatar a otros de forma ordenada y sistemática lo ocurrido, fue una forma de verlo bajo una nueva luz, así que hicimos parte del camino de reinscripción de la memoria dolorosa. Adquirió fuerza la categoría de “víctima”, no en su carácter

7. Término usado en la legislación colombiana desde los años noventa para designar a los refugiados por acciones y amenazas de violencia.

patológico, sino como un medio emocional de reconocer y comunicar el sufrimiento. Los resultados de la evocación sirvieron también para darle fuerza a su pedido de derecho a la verdad, reparación y castigo para los culpables.

El organizar entrevistas de grupo con la modalidad de “talleres de la memoria” fue al mismo tiempo una oportunidad para debatir en conjunto puntos de vista entre distintos sectores de la comunidad, jefes de hogar, mujeres, jóvenes y líderes, tanto como medio para concretar reclamos de derechos, reconstruir lo que perdieron, dibujar el mapa del recorrido de los agentes de la masacre, listar las acciones emprendidas por ellos y revisar el plan actual de vida en la nueva tierra. Al indagar y recoger la documentación disponible pudimos crear un “archivo de la memoria” del que pueden servirse para su relación con las distintas instituciones. Los talleres de memoria, las historias de vida, las conversaciones y encuentros personales, el sociodrama, el video documental y un texto divulgativo, han ayudado a consolidar un lenguaje común entre antropólogos y miembros de la comunidad. Su resultado ha sido empleado por los de *Kitek Kiwe* en la dramatización pública de las memorias del Naya y para sus reclamamos para que se esclarezca la verdad y se haga justicia.

Releer el pasado también significó para ellos reconocer la heterogénea *comunidad emocional* creada durante los años de experiencia compartida de dolor, pérdida y recuperación. Muchos de quienes se juntaron para reclamar derechos poco se conocían del Naya, pero tras varios años “en la lucha” común, como ellos lo dicen, se crearon lazos profundos, no exentos de contradicciones y dificultades internas que fueron el eje de la inclusión de personas no indias en la nueva comunidad.

El proceso de la comunidad *Kitek Kiwe* pone de presente el constante proceso de reinención de la identidad étnica en el marco de las relaciones complejas de las poblaciones subalternas con la sociedad nacional. Permite también resaltar la perspectiva teórica según la cual la acción subjetiva y la colectiva hacen parte de una misma formación cultural sin discontinuidades marcadas entre la interpretación emocional y personal de los sucesos y la acción pública. Subrayan así la interrelación y no la discontinuidad de los procesos subjetivos y los sociales.

Esto es posible por la política cultural que han puesto en marcha las organizaciones indias en Colombia desde hace más de tres décadas, pues 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 indígenas se dirigen al poder establecido y, al mismo tiempo, a un conjunto mucho más amplio que puede identificarse con ellos y apoyar sus reclamos frente al

Estado. Se pone aquí en evidencia la cuestión étnica como un activo campo de producción de sentido y acción ciudadana sobre el entorno social.

¿Cuál es el papel allí de una etnografía del recuerdo? Como quedó atrás dicho, la relación entre antropólogos y miembros de la comunidad incitó un proceso de rememoración personal y su puesta en escena pública. En el escenario público interno en primerísimo lugar, donde la variedad interna de perspectivas se pone en evidencia y se negocia – a veces con grandes tensiones – en aras de puntos en común. En el escenario público de las instituciones de gobierno, donde la memoria es instrumental para acceder a derechos y se entrecruza y nutre del lenguaje global de las reivindicaciones por los derechos humanos. En el escenario de la política cultural de la etnicidad, al poner en vigor la memoria del origen indígena, sostenido en prácticas de organización interna que los proyecta a un escenario global mediante el capital simbólico étnico.

Así, la participación del etnógrafo en la intimidad de las relaciones sociales contribuye a activar mecanismos culturales que ellos ya poseían en aras de comunicar la experiencia violenta hasta reconfigurar el sentido de la vida. Los propios medios de indagación son vehículos del proceso de construcción de sentido de manera que los relatos de indignación y contra hegemonía, lejos de las memorias ejemplares o las memorias heroicas, se expandan a la sociedad nacional en forma de marcos de referencia compartidos.

El concepto de antropólogo-ciudadano nos permite leer críticamente las reflexiones académicas que se han elaborado sobre la figura y el rol del antropólogo en contextos de violencia y conflicto social. Algunos autores como Pilar Riaño (Riaño-Alcalá, 2010), han explorado el papel del antropólogo como un testigo de la violencia y las transformaciones que esto ha implicado en el ejercicio antropológico. La figura del “antropólogo-testigo” en el caso de la violencia, supone no solo la observación objetiva del horror y el sufrimiento, sino como ella lo menciona, un ejercicio reflexivo sobre el carácter ético y de responsabilidad. Para ella, la posición éticamente-responsable del antropólogo-testigo consiste en llevar las narraciones de dolor a la esfera pública nacional e internacional, desde la cual hay la posibilidad de ejercer sanción sobre esas violencias. Riaño usa el ejemplo de otra masacre (Bojayá) para afirmar que las memorias que la gente construye retan las categorías de lo imaginario y lo históricamente demostrado, puesto que mezclan tanto lo ficticio con lo real. Plantea que todos aquellos antropólogos que se embarcan en la tarea de estudiar la violencia deben interrogarse frente a este dilema. ¿Cómo procede el antropólogo para que esos relatos, que no se inscriben en las categorías de relato histórico ordenado y demostrable, trasciendan su es-

fera local y lleguen a campos públicos de donde se demande justicia? ¿Es el antropólogo un intermediador entre la memoria violenta, diversa por su adscripción cultural y por lo tanto ininteligible para la sociedad más amplia?

A partir del caso estudiado creemos que el papel del antropólogo no se reduce de ninguna manera a ser testigo-traductor, puesto que la propia comunidad tiene capacidad de acción política y de comuni-

car de forma amplia sus memorias, sin la necesidad del antropólogo. También hay que recordar que toda memoria es un amasijo de verdades fácticas filtradas y reinterpretadas por la conciencia individual y social. El trabajo etnográfico desde la conciencia del investigador ciudadano conlleva un tipo de relación con los agentes culturales que trasciende el papel del testigo traductor hacia la participación conjunta en un proyecto de ciudadanía más incluyente.

Referencias citadas

- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo. *Ensaio*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Ed. Unesp, 1998.
- DAS, Veena. Introduction. In: DAS, Veena; KLEINMAN, Arthur (Eds.). *Violence and subjectivity*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1997. p. 1-18.
- DAS, Veena. The act of witnessing: violence, poise-nous knowledge and subjectivity. In: DAS, Veena; KLEINMAN, Arthur (Eds.). *Violence and subjectivity*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1997. p. 205-225.
- GROS, Christian. Colombia indígena. *Identidad cultural y cambio social*. Bogotá: CEREC, 1991.
- JACKSON, Jean. Colombia's indigenous peoples confront the armed conflict. In: ROJAS, Cristina; MELTZER, Judith (Eds.). *Elusive peace*: international, national and local – dimensions of conflict in Colombia. New York: Palgrave, MacMillan, 2005. p. 185-208.
- JIMENO, Myriam; CASTILLO, Ángela; VARELA, Daniel. A los siete años de la masacre del Naya: la perspectiva de las víctimas. *Anuário Antropológico/2009*, v. 2, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2010. p. 183-205.
- JIMENO, Myriam.. Reforma constitucional y pueblos indígenas: los límites de la ley. In: RAMOS, Alcida (Org.). *Constituições nacionais e povos indígenas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2011. (en prensa).
- JIMENO, Myriam. Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia. In: ORTEGA, F. (Ed.). *Veena Das: sujetos de dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Instituto Pensar, Universidad Javeriana, 2008. p. 261-291.
- JIMENO, Myriam. Juan Gregorio Palechor: historia de mi vida. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2006.
- JIMENO, Myriam. La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica. *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología*, Bogotá, n. 1, p. 43-65, jul./dic., 2005.
- JIMENO, Myriam. Juan Gregorio Palechor: tierra, identidad y recreación étnica. *Journal of Latin American Anthropology*, v. 1, n. 2, p. 46-77, 1996a.
- JIMENO, Myriam et al. Las sombras arbitrarias: violencia y autoridad en Colombia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1996b.
- JIMENO, Myriam et al. Violencia cotidiana en la sociedad rural: en una mano en el pan y en la otra el rejo. Bogotá: Universidad Sergio Arboleda, 1998.
- JELIN, Elizabeth. Los trabajos de la memoria. Madrid: Siglo XXI, 2003.
- MARCUS, George. The uses of complicity in the changing mise-en-scène of anthropological fieldwork. *Representations*, v. 59, p. 85-108, 1997.
- RAPPAPORT, Joanne. Beyond participant observation: collaborative ethnography as theoretical innovation. *Collaborative Anthropologies*, v. 1, p. 1-31, 2008.
- RAPPAPORT, Joanne. Intercultural utopias: public intellectuals, cultural experimentation and ethnic pluralism in Colombia. Durham and London: Duke University Press, 2005.
- RIAÑO-ALCALÁ, Pilar. *Dialogues on memories*: strategies for reconstructing memory in conflict and post conflict zones. University of British Columbia, 2010.
- ROMERO, Mauricio. *Paramilitares y autodefensas*: 1982-2003. Bogotá: Planeta, 2003.
- VARELA, Daniel. *Re-integrando excombatientes de grupos armados ilegales a la sociedad*: sentido, forma y experiencias de una acción de Estado en Bogotá. Trabajo de grado presentado al Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, 2007.
- VILLA, William; HOUGHTON, Juan. *Violencia política contra los pueblos indígenas*: 1974-2004. Bogotá: Centro de Cooperación al Indígena; Organización Indígena de Antioquia; Grupo Internacional de Trabajos sobre Asuntos Indígenas, 2005.
- WILS, María Ema; SANCHEZ, Gonzalo. *Nuestra guerra sin nombre*: transformaciones del conflicto en Colombia. Bogotá: Editorial Norma, 2006.

Experiências de violência: etnografia e recomposição social na Colômbia

Resumo

Para que rememorar experiências de violência? Por que nós, antropólogos, perguntamos por relatos de dor? A etnografia pode ser uma ferramenta que alente a reconstrução pessoal e coletiva em sociedades que viveram eventos traumáticos? De que ponto de vista se constrói a memória de eventos traumáticos? Como se insere a narrativa da memória em jogos de poder e subordinação, por uma parte, e de contra-hegemonia e auto afirmação, pela outra? Essas perguntas são discutidas por meio do estudo de um grupo particular de indígenas e camponeses do sudeste colombiano que, no ano de 2001, foi vítima de um massacre executado por grupos paramilitares e posteriormente de um deslocamento forçado. Neste artigo utilizamos a aproximação etnográfica para compreender de que forma as pessoas afetadas pelo massacre de Naya recordam o acontecimento, reorganizam o sentido da vida e incorporam sua memória na produção de novos referentes cognitivo-emocionais. Mediante a rememoração não apenas condenam o uso da violência, mas também identificam os sujeitos por trás das ações e a estrutura de forças que as fizeram possíveis; ao mesmo tempo, abrem novos horizontes de identidade. Concluímos que a relação entre antropólogo e sujeito de estudo, através dos testemunhos de sofrimento, estabelece um vínculo socioafetivo recíproco que se projeta na ação social e cidadã de uns e outros.

Palavras-chave: violência; recomposição; memória e poder; Colômbia.

Experiences of violence: ethnography and social recomposition in Colombia

Abstract

Why recalling violence experiences? Why do we anthropologists seek accounts of pain? Can ethnography be a tool that encourages personal and collective reconstruction in societies that lived traumatic events? From what point of view traumatic event memories are built, and how memory narrative is at play in power and subordination relations on one side, and in counter-hegemony and self-affirmation on the other? These questions are approached in the study of a particular indigenous and peasant group from southwestern Colombia that in 2001 suffered a massacre followed by forced displacement by paramilitary groups. In this article we reconstruct the use of the ethnographic approach to understand in which way a specific group of people affected by the massacre of the Naya remember the event, re-shape the meaning of life and embody their memory in the production of new cognitive-emotional references. By remembering they not just condemn the use of violence, but also identify the persons behind the action and the set of forces that made it possible; with time, they open new identity horizons. We propose that the relation between the anthropologist and the subject of study through the testimonies of suffering establishes a social-emotional reciprocal tie, which is projected over the social and citizenship action of both.

Keywords: violence; recomposition; memory and power; Colombia.

Anexos

Mapa 1



DEPARTAMENTO DEL CAUCA



Data de recebimento do artigo: 10/05/2011

Data de aprovação do artigo: 29/07/2011