

PRÁCTICAS SOCIO-CULTURALES DE RESISTENCIA EN LA COMUNIDAD INDIGENA NASA¹. FIESTAS, CELEBRACIONES Y ENCUENTROS COLECTIVOS ²

Víctor Alonso Molina Bedoya

Universidad de Antioquia, Medellín, Antioquia, Colombia

Soy otro cuando soy, los actos míos son más míos si son también de todos, para que pueda ser he de ser otro, salir de mí, buscarme entre los otros, los otros que no son si yo no existo, los otros que me dan plena existencia, no soy, no hay yo, siempre somos nosotros. (Octavio Paz, Fragmento del Poema Piedra de Sol)

Resumen:

A partir de dos investigaciones etnográficas que tuvieron como propósito problematizar la relación ocio-producción en una comunidad indígena de Colombia, en el escrito se presentan algunas prácticas culturales de la comunidad de profundo valor social como dispositivos de encuentro, sociabilidad, comunitariedad y de ocio, y a la vez, como artilugios de resistencia cultural y política para enfrentar el proyecto de dominación que se forja sobre ellos.

Palabras clave: Prácticas Socio-Culturales. Resistencia. Interculturalidad. Ocio.

Introducción

Con el escrito se busca presentar un paisaje de algunas prácticas culturales de la comunidad indígena, que además de tener un profundo valor social como dispositivos de encuentro, sociabilidad, recreación y comunitariedad, son significados también, como artefactos de resistencia cultural, social y política para enfrentar el proyecto de extinción que se teje desde tiempos inmemoriales sobre el gran territorio indígena. También, se procura con el artículo, estimular la realización

1-Ubicada en el Resguardo Indígena de San Lorenzo de Caldon, departamento del Cauca, Colombia.

2-Trabajo construido a partir de las investigaciones: Cosmovisión de la unidad. Existencia equilibrada, juego-trabajo, educación y resistencia en la comunidad indígena Nasa de Caldon, Cauca y entre lo mío y lo tuyo. “prácticas corporales y de ocio en una cultura escolarizada indígena, proyecto asesorado a Leider Otero Velasco para la obtención de su título de licenciado en Educación Física en el Instituto de Educación Física de la Universidad de Antioquia.

de nuevos trabajos de investigación que hagan visibles lógicas otras de reflexionar nuestro objeto de estudio más articulados a los contextos particulares, en especial con comunidades que han sido históricamente invisibilizadas para facilitar el gran proyecto de homogeneización social y cultural; lo que cada vez nos aleja más de una comprensión intercultural, tan necesaria para la academia en general, como proceso de fuerte conexión con dinámicas sociales más amplias que la profesionalización; y en particular para la formación de licenciados, para entender lo que representa vivir en un país multicultural y pluridiverso.

A partir de un ejercicio de etnografía reflexiva y teniendo como perspectiva interpretativa la hermenéutica dialéctica y desde la matriz analítica de la modernidad/colonialidad se problematizó la relación ocio, producción, desarrollo e interculturalidad en la comunidad Nasa de Caldon, Cauca, procurando comprender sentidos, significados, actuaciones y representaciones de estos elementos en sus vidas.

De esta forma, el escrito expone algunas manifestaciones de su cultura como son: la resistencia, el Saakhelu, la minga, las celebraciones y el carnaval; para permitir una mirada a formas OTRAS de organización social que no por ser diferentes representan una amenaza para la estructuración del gran proyecto de colombianidad.

Resistir, una opción por la vida

La resistencia es una categoría que está siempre presente en el pensamiento, la vida, la cotidianidad y en la cosmogonía del indígena Páez. Su historia ha sido un constante batallar, una lucha permanente para ser reconocido como pueblo con prácticas culturales y de organización diferentes a las del conjunto de la población nacional, a partir de un pensamiento y una práctica insumisa que se opone a la dominación y el abandono.

En uno de los apartes del Himno Nasa se puede comprobar su decisión de lucha en defensa de la vida y en contra del despojo, de los invasores, del saqueo y contra la muerte como único destino.

Llevo sangre de Páez
de los que siempre han luchado
de la conquista hasta hoy.
Vivimos porque peleamos

contra el poder invasor
y seguiremos peleando
mientras no se apague el sol.

Su modelo resistencial, si así se lo puede llamar, se diferencia de las formas de resistencia de otros agrupamientos humanos de la nación por su carácter integral, no fragmentado, es una reivindicación de la diversidad étnica y cultural como opción viable de convivencia con justicia y dignidad. Es una firmeza que está atravesada por todos los ámbitos del mundo indígena, de allí que la referencia sea a una resistencia cultural, étnica, social, económica y activa, no violenta, que busca fortalecer sus valores, costumbres, historia, autoridades y organizaciones.

Su lucha se articula a una lucha ancestral por paz y justicia como legado de los mayores a través de su memoria colectiva y activa.

Desde la Conquista por parte de los invasores españoles, la Colonia y el periodo de Independencia dirigido y aprovechado por la elites criollas, los indígenas han sido sometidos al saqueo económico, al asesinato, al etnocidio de sus culturas, destrucción de sus identidades, persecución a sus organizaciones, mitos, ritos, credos, religiones, idiomas, Medicina tradicional, sistema jurídico, fiestas, danzas, y todo aquello que corresponde a su cosmogonía de pueblos indígenas (SANDOVAL, 2008, p. 9).

La desaparición de gentes y culturas aborígenes en América es una catástrofe que supera los cinco siglos de haberse iniciado. La guerra de expansión del mundo occidental, la destrucción de la religión, de la sociedad y de la economía de los habitantes autóctonos del Nuevo Mundo, no ha terminado. En Colombia muchos indígenas están asentados en tierras que contienen recursos estratégicos de interés para la economía de la sociedad nacional y para el sistema capitalista en general. Pero paralelamente a esta historia de maltrato y de política de destrucción indigenista de la que han sido víctimas por tantos siglos, también se han consolidado como un cuerpo de resistencia a todas las amenazas externas en defensa de su cultura, territorio, cosmovisión y población. Una resistencia que se ha fundamentado en la tolerancia, el aguante y el sufrimiento, pero que también se ha hecho de resistencia

activa contra la violencia del Estado, los terratenientes, caciques y diferentes sectores de la población mestiza. Su experiencia histórica habla de terror, violencias de todo tipo y provenientes de todos los bandos, violación de todos sus derechos como población: derechos humanos, derecho internacional humanitario, derechos como pueblos indígenas, todo esto, reconocido ampliamente por los organismos estatales y por la comunidad internacional.



Figura 1: Pinta callejera en la ciudad de Cali durante la Gran Minga de Resistencia Indígena, octubre de 2008³.

Para un mayor⁴ de la comunidad:

Resistencia es identificación, sí... identificarse uno como persona y que como persona uno tiene valores, entonces esos valores hay que hacerlos respetar por doquier, esos valores como Nasa, pues tiene su dignidad, tiene su presencia, tiene equidad, entonces la resistencia ha encaminado a eso, no es otra cosa que

³Foto de Víctor Molina.

⁴Término que para la comunidad indígena define a una persona adulta portadora de respetabilidad y sabiduría ancestral.

hacerse respetar su personalidad, sus derechos, sus fundamentos, su palabra (...). (A. E. A. I, p. 20).

Resisten para no ser totalmente exterminados como ya lo han sido varias etnias en el país, y lo vienen siendo otras tantas como los Nukak Makú, uno de los pocos agrupamientos verdes que queda en el mundo y que hoy ve reducida ostensiblemente su población resultado del conflicto por las tierras que se libra en Colombia. Única etnia nómada de la nación, modelo de organización, de vida equilibrada y respetuosa de la naturaleza, de colectividad solidaria, donde no existe el intercambio económico y menos aún el dinero; colectividad que no está mediada por la acumulación y la explotación de los recursos y de los demás seres.

La resistencia, es pues la forma como los indígenas se enfrentan a la adversidad, la expulsión y la discriminación imperante en un estado de privilegios para unos pocos y de miseria para las amplias mayorías. Es la forma de enfrentar la vulnerabilidad social, el empobrecimiento y la escasez de recursos y de servicios impuesta por los sectores que detentan el poder en Colombia. La movilización se da para recuperar la existencia equilibrada, para contrarrestar la muerte y para que al fin se impongan la vida y la unidad. Para los Nasas la unidad es un elemento determinante en su vida. "...unidad es una, una situación que me parece que es muy valorada y creo que entre los Nasas sobresale mucho" (A. E. A. I, p. 53). Se resiste para no someterse, para que no se les impongan formas de vida que no han sido elegidas por ellos, para que triunfe la razón de los seres vivos, los espíritus y del cosmos.

Como una expresión generalizada de la resistencia de los indígenas Nasa, se ha procurado fortalecer y conservar sus prácticas tradicionales culturales para oponerse a las prácticas de dominación aún imperantes en Colombia. Mientras la dinámica comunitaria se fracciona en Colombia, dada la complejidad económica, social, cultural y política por la que atraviesa el país en su conjunto, los indígenas por su parte fortalecen sus procesos sociopolíticos y culturales. Una expresión clara de esta intención es la reivindicación de su lengua, sus costumbres, sus celebraciones, sus fiestas, la autoridad, la medicina tradicional y la defensa del territorio, como base existencial.

Prácticas socio-culturales de resistencia

La resistencia socio-cultural como pueblo adquiere forma bajo muchas de las actividades, prácticas y rituales que la comunidad logra preservar como el Saakhelu, la minga, las celebraciones y el carnaval.

El Saakhelu

Es una celebración muy importante por estar ligada a su cosmovisión de la unidad. El Saakhelu es un rito de ofrenda ancestral por el cual se ofrecen objetos, oraciones y sacrificios a seres sagrados como la Madre Luna, el Padre Sol, al viento, al trueno, a la lluvia, al fuego, a los espíritus de la semilla y a la Madre Naturaleza. Esta práctica se ha ido modificando con el pasar de los tiempos y como efecto de la precarización de las condiciones económicas de la población, pues en tiempos anteriores el ritual se hacía de forma individual, cada hogar lo realizaba en cualquier momento debido a la suficiencia de comida y animales. No obstante estas transformaciones, siempre se ha caracterizado como una fiesta de integración comunitaria.



Figura 2: Ritual del Saakhelu (Foto de Victor Molina). Fuente: Historias y cosmovisión de los pueblos indígenas que habitamos el territorio ancestral Sa' th Tama Kiwe.

Para la celebración se usa un poste largo de madera, que no puede ser cualquiera, tiene que ser previamente seleccionado por los médicos tradicionales según las indicaciones de los espíritus de la Madre Naturaleza. A este poste se atan las partes escogidas de la res, las mismas que son elevadas al enterrar el madero en la tierra. Mientras se ofrece la carne a los espíritus, las personas beben y bailan en forma de espiral a su alrededor.

En las propias palabras de uno de los entrevistados:

...consiste [...] en ofrendarle a la tierra, ofrendarle toda la semilla que se consigue y también, hacer los riegos de plantas medicinales (...) y, ofrecerle [...] la carne (...). La colocan en un árbol colgado (...), lógicamente ésta pues va a recibir el sol y agua, pero eso es ofreciéndole a los espíritus de toda la Madre Tierra, de todas las creencias que nosotros tenemos, sí, ofreciéndole a ellos para que ellos se acerquen, mientras que ellos están allí, el pueblo está bailando en forma de espiral, y van desenvolviendo otra vez abriendo camino [...] para que los espíritus de igual manera estén relacionándose con todos” (A. E. A. I, p. 8).

...lo acompañan con tambores y flautas, no se le puede meter bebidas alcohólicas de otra parte, tiene que ser solamente la chicha, la chicha de maíz; si acaso, la caña, pero hecho en la fermentación que le sigue al guarapo, otra cosa no puede meterse allí porque no son cosas que lo admite la Madre Tierra, en ese sentido es bastante comprometedor... (A. E. A. I, p. 8-9).

Desde la cosmogonía de los indígenas, el Saakhelu, se hace para dispersar las enfermedades, las energías negativas que puedan caer sobre ellos y sus antepasados. Desde su comprensión del mundo donde todos los seres son vivos y deben vivir en plena armonía para que la Tierra los siga protegiendo y se garantice una relación fluida entre la naturaleza y los entes que en ella habitan, en esta intención los médicos tradicionales ofrecen a los espíritus de la naturaleza, el chirrincho (bebida producida por ellos), la chicha, el aguardiente y las plantas medicinales.

Según José Chepe, este tipo de rituales desaparecieron en una altísima mayoría como resultado de la llegada de los españoles, quienes

cuestionaron su significación e implantaron otros, como los ritos católicos (CHEPE, 2008, p. 66).

En la actualidad el Saakhelu es organizado por los Cabildos y se realiza en el mes de agosto, rotando su celebración por las diferentes veredas. Para este propósito se conforma una comisión organizadora integrada por los vecinos del sector con la presencia de instructores. En su organización se preparan los alimentos como la chicha de maíz, el *mote*⁶ y el sacrificio de la res.

La minga

La minga que, más que trabajo, representa una posibilidad de diálogo y encuentro entre las personas. Como forma de resistencia se destaca su recuperación y superposición a la forma de intercambio mediada por el dinero, cuando en ella lo que la determina, lo que la constituye, es la reciprocidad y la colaboración entre todos los integrantes; condición que niega que la única forma para salir adelante en la sociedad moderna sea la individualidad y la explotación de los otros. Con la minga se acentúan el respeto y la colaboración como elementos decisivos en la edificación de sociedad, en la construcción de sujetos que creen en la cooperación como opción de desenvolvimiento y de vida.

...la minga es donde se trabaja, donde se reúne la comunidad, donde el uno está con el machete, con la pala, con el azadón, donde se golpea la tierra, no con el fin de (...) sacarle... no, es donde, después de una armonización con la naturaleza, ésta autoriza que se trabaje en ella, se empieza a labrar con el fin de cultivar para luego tener cosecha y, poder sostener a la familia. Dentro de la minga están las mujeres, están los niños, están los mayores, están los jóvenes [...] es la mezcla, la reunión de toda una cantidad de saberes. En la medida en que se avanza en el trabajo se empieza a hacer un diálogo desde el saludo, y no empieza simplemente desde lo laboral [...] donde se habla desde la formación, donde se cuentan historias, donde se cuentan cuentos, donde se habla de cómo fueron las luchas, de qué es lo que se quiere, de ahí surgen ideas de trabajos comunitarios [...]. (A. E. A. I, p. 67).

6-Comida típica de la región, a base de maíz.



Figura 3: Minga

Es la forma de intercambiar trabajo por trabajo, es la figura de la colaboración entre las personas de la comunidad. Se recurre a ella para la realización de trabajos de las familias, tanto de los cultivos en las parcelas como también para la realización de obras de bienestar colectivo, por ejemplo, alcantarillados, pozos, limpieza de caminos, etc. Mientras un grupo importante de personas trabajan, entre ellos hombres, mujeres, jóvenes y niños, otro grupo de señoras preparan la comida en grandes cantidades (A. N. C., p. 29). En la minga se ponen en escena muchas de las potencialidades de la cultura Nasa como la bebida, la comida, la conversación, el trabajo, el baile y por supuesto la resistencia.

Las celebraciones

Las celebraciones representan otra forma como la comunidad hace inmortal la cultura, pues desde sus mitos, rituales y celebraciones actualiza los elementos que hacen posible su diferencia cultural y social. Como manifestaciones de lo cultural, estos tres elementos permiten una interpretación y lectura significada de la organización y la cosmovisión del pueblo. Como actividades que llenan el tiempo de la comunidad adquieren sentido y desplazan otras tendencias impropias de lo cultural que penetran y ponen en riesgo su identidad y unidad; como explicación de la existencia, de las actividades cotidianas y de los aspectos suprahumanos.

Conservar el conjunto de rituales propios refuerza la existencia de

figuras como la del médico tradicional y por lo tanto de su práctica de salud ancestral basada en la sabiduría y en el conocimiento acumulado por años, de los poderes y virtudes de las plantas medicinales, lo que a la vez deriva en la conservación de la relación vinculante entre hombre-naturaleza; relación que se encuentra mediada por los poderes de los The Wala⁷, quienes armonizan y equilibran el ambiente.

Para un habitante de la comunidad:

The Wala es el encargado de equilibrar en el caso de que el individuo sufra un desequilibrio con la naturaleza, o sea, para poder cortar un árbol, ... antes de eso hay que hacer un trabajo con el médico tradicional, antes de sembrar, antes de rozar, antes de tomar la semilla, antes de cosechar hay que hacer un trabajo con la naturaleza, primero hay que darle a la naturaleza, [...] antes de esto tienes que armonizarte con la naturaleza para poderlo tomar, para poder cosechar, para poder quemar, para poder, inclusive [...] cuando va a nacer un niño se hace, [...] que se armonice, para que no sufran desequilibrio y el desequilibrio se muestra en el sentido de las enfermedades... (A. E. A. I, p. 62).

La importancia del mito para las sociedades originarias ya ha sido destacada por muchos autores, entre ellos, Mircea Eliade, quien desde hace muchos años ha reconocido que estos hombres están constituidos por los mitos. Para estos hombres el mito es el que hace al hombre y no al contrario, esto es precisamente lo que le confiere su carácter de sagrado. “En sus orígenes, el mito es pues una historia sagrada. Y quien dice ‘sagrado’ dice ‘rito’. Es por eso que con el *hombre arcaico se rememora la historia mítica en la reactualización periódica de los ritos*” (TÉLLEZ, 2002, p. 8).

El mito y la fiesta se presentan como resistencia en tanto se oponen a la ilustración, a la ciencia como la única forma de explicar los asuntos de la vida, perspectiva que en muchos casos se queda corta y que a la vez imposibilita la imaginación y la capacidad utópica de los colectivos.

Mito y fiesta conectan realidad con deseo, con esperanza, con el juego, con la lúdica como capacidad y potencialidad humana. El mito

7-Médicos tradicionales de la comunidad.

es la expresión de los mundos posibles, como mundos por hacerse, por construirse; de esta manera se convierte en la negación más directa de la razón suficiente, como existencia determinada.

El carnaval

En el carnaval como forma de resistencia se pone en escena el discurso oculto como crítica al poder que tiene sustento en las condiciones de sufrimiento y explotación de los sectores subalternizados, el cual ha sido ampliamente analizado por Scott (2000, p. 28), como aquella conducta del subordinado fuera de escena, esto es, fuera del alcance de la observación de quienes detentan el poder.

Para la comunidad caldonense en los procesos de liberación de la Madre Tierra, la fiesta ha jugado su papel como elemento de resistencia, como nos ilustra Carlos Ulcué, en la toma realizada en Toribío, que se desarrolló violentamente, se inició con una fiesta realizada cerca del sitio donde se llevaría a cabo la recuperación, a fin de engañar al hacendado: "...a ella acudía mucha gente, mientras unos bailaban otros estaban picando la tierra en las horas de la noche. Algunos indígenas o simpatizantes regalaban ganados a las comunidades para realizar las mingas y acelerar la recuperación de tierra" (1997, p. 314).

La fiesta es irrupción de la cotidianidad y sus pautas organizadoras y controladoras, haciendo posible la libertad utópica en determinados momentos. Además de cuestionar la ideología oficial, el carnaval tiene como figura destacada al diablo, representante de lo inferior material y corporal. De allí que durante el carnaval las diabluras sean las escenas cotidianas. No hay carnaval donde en los días previos o durante su vivencia, el diablo no se desplace libremente por las calles y las plazas públicas persiguiendo a las figuras representativas de la sociedad y de la autoridad, o rondando por el andén de la iglesia local, como se pudo apreciar en el Carnaval de Blancos y Negros de 2007. Así, su figura se impone sobre otras de la cotidianidad asociadas a la vida solemne y religiosa. El diablo es la manifestación del desenfreno y lo diabólico, expresión del temor vencido, nos dice Bajtin (1987, p. 85). De tal suerte que lo que se impone en la imagen es el triunfo de lo cómico popular sobre las figuras sociales representantes del miedo, como la muerte, lo sagrado, el poder, los monarcas, las fuerzas opresoras y coercitivas de la sociedad y del más allá.

El carnaval hace fuerte al colectivo pues en la plaza pública, la seri-

edad del miedo y del sufrimiento son derribados mediante la burla, la grosería, el refunfuño y todas las formas del discurso oculto. La plaza se carga así de todas las manifestaciones populares que dan forma a un discurso propio y único caracterizado por la familiaridad y complicidad en su enunciación. Diferente éste a los discursos oficiales portadores de la etiqueta, el refinamiento y la abstracción en lo pronunciado. El discurso festivo se hace diferente del privado, de la Iglesia, de las instituciones públicas y de la aristocracia.

En la plaza pública adquiere presencia el discurso extraoficial y la extraoficialidad en el orden y en la actuación. Por esta condición la plaza es un referente importante de la democracia, dado su carácter familiar y de comunicabilidad sincera de los diferentes sectores, que haciendo uso de la palabra hablada a viva voz se impone sobre la comunicación radial y de imágenes, tan poderosas en la actualidad, y por la cual se induce a un confinamiento de la interactividad social. Es la organización de un todo a la manera popular frente las estructuras coercitivas en lo económico, lo social, lo cultural y lo político.

El carnaval permite liberarse de las concepciones y prácticas solemnes avaladas por la ideología oficial bajo la figura de la seriedad con relación al mundo y la vida. Es una resistencia en tanto superación del criterio único de verdad defendido por la sociedad de lo serio. La cosmovisión carnavalesca libera así la imaginación y el pensamiento para subvertir la seriedad unilateral y por tanto para hacer de la verdad un criterio relativo.

una fiesta, un ritual propio de la comunidad que estaba perdiéndose y que nuevamente ha cogido mucha fuerza, es el ritual del refrescamiento de la vara de las autoridades. Que es para el control territorial, para prevenir enfermedades”. “La vara o el bastón de la autoridad es en la tradición Nasa, el Uka, que es la herramienta que los espíritus le entregan al médico y a los Cabildos para ejercer justicia, [...] representa el Trueno que es el espíritu responsable de impartir justicia. (A. E. A. I, p. 42,47-48).

Pero indiscutiblemente uno de los elementos reivindicados con el carnaval como resistencia tiene que ver con la defensa de la risa como lugar de encuentro de los sectores subalternizados socialmente. Se trata de recuperar el carácter cómico de la existencia, tan vituperado por

la ideología oficial en su afán de triunfo y de progreso. No olvidemos la apreciación de Bajtin (1987, p. 123), para quien la risa posee un carácter cosmovisional y ambivalente por el cual se hace posible la construcción de otros mundos utópicos.



Figura 4: El carnaval (Foto de Victor Molina).

En el carnaval como escenario donde tienen presencia los rumores, los chismes, las canciones propias, los gestos, las arengas, todos medios de expresión de la crítica al poder por parte de los inconformes, se desarrolla la dialéctica vigilancia - ocultamiento propia de las relaciones establecidas entre sectores fuertes y débiles en sociedades de dominación/subordinación. De allí que la vigilancia no cese luego de los días de labor, sino que tiene alta presencia en los días de descanso y de festejo, pues muchas acciones de rebeldía se han dado en el marco de estas actividades por su carácter multitudinario. Como lo ilustra Scott: “Los días de fiesta, que no tenían la rutina del trabajo y que atraían a grandes cantidades de esclavos, siempre eran vigilados [...] Precisamente por ser motivo de esas multitudinarias concurrencias, se trató de controlar los domingos, los funerales, los bailes en los días de fiesta y los carnavales” (SCOTT, 2000, p. 91).

El lenguaje político de los dominadores adquiere muchas formas y encuentra su correlato en los sectores subalternizados, ellos son el discurso público, el oculto y el del disfraz. El primero se caracteriza por ser un autorretrato de las élites dominantes, donde se naturaliza y se

afirma el poder de las clases dominantes. Y el oculto, contrario al anterior, donde los sometidos se reúnen lejos de la mirada vigilante del poder y afirman su cultura disidente. La otra opción es la que se refiere a la posibilidad del disfraz, del anonimato, hecha para contener o para proteger la identidad de los actores.

Por el disfraz se hace posible en gran medida el desorden callejero. El disfraz refuerza el carácter extraoficial e incontrolado de la fiesta, como nos lo hace ver Bajtin de forma transparente: “Una parte del mundo se disfrazará para engañar a la otra, y correrán como locos por las calles; nunca se habrá visto un desorden tal en la naturaleza” (BAJTIN, 1987, p. 210).

Con el carnaval como práctica cultural se permite el disfraz, el lenguaje cuestionador y las conductas manifiestas de las personas. Durante su realización queda autorizado decir cosas que cotidianamente no serían posibles, dadas las relaciones de poder y dominación, y por las consecuentes represalias sociales que genera. Según Scott (2000), esta licencia que permite lo convierte, además de un festival para los sentidos, en un festival para el rencor y la cólera.

No obstante lo que se ha esgrimido en los párrafos anteriores, ha de quedar claro también que esta valoración del carnaval como posibilidad de resistencia de los sectores subordinados contra el dominador no excluye la valoración del mismo como ritual de inversión, esto es, la utilización que de él han hecho los sectores de poder al modo de válvula de escape, por el cual se hacen manifiestas inofensivamente las tensiones que podrían ser riesgosas para el orden social imperante, es decir, como mecanismo de control social autorizado.

En esta comprensión lo que impera es la idea de que al dejar salir durante el carnaval el discurso oculto las gentes llegarán de nuevo a la rutina de la dominación mucho más fácilmente. Esto se da fundamentalmente gracias a la institucionalización del carnaval y a la subordinación simbólica, que como la entiende Scott, expresa la ubicación estratégica del carnaval en el calendario antes de la celebración de la cuaresma, buscando así su sustitución: “Ahora que ya te divertiste, regresemos a la vida sobria, piadosa”. La institucionalización del carnaval se podría considerar una confirmación de la teoría de la válvula de escape” (SCOTT, 2000, p. 210). Como se puede apreciar aquí, el carnaval se convierte en un mecanismo de disciplinamiento para opacar los antagonismos entre los sectores dominantes y subordinados.

Consideraciones finales

Según lo expuesto, existen una serie de manifestaciones propias de los agrupamientos humanos que precisan ser reconocidas como parte de su acumulado cultural y social. Con el escrito se procuró entonces, presentar algunas prácticas culturales de la comunidad indígena Nasa portadoras de un profundo valor social como dispositivos de encuentro, sociabilidad y alegría, como también de resistencia cultural, social y política para oponerse al proyecto global de homogeneización que se tiende sobre sus territorios.

Estamos seguros que desconocer la cosmovisión y cosmoacción de los diferentes agrupamientos que habitan el territorio colombiano es la expresión más clara de una política de discriminación cultural, económica, política y social. Una discriminación que no es de ahora, desde los tiempos de la colonia se procuró a toda costa, reducir las diferencias étnicas y culturales para facilitar el proceso civilizatorio de las nuevas tierras. De esta forma se buscó vaciar a las comunidades ancestrales que habitaban el Nuevo Mundo, de las prácticas, costumbres, mitos, lenguas y creencias propias, para facilitar su incorporación a las dinámicas hegemónicas de dominación eurocentradas.

Compartimos con Catherine Walsh (2006), que la interculturalidad debe ser la expresión de la posibilidad que tienen los diferentes agrupamientos humanos de construir y vivir un conocimiento otro, una epistemología otra, una práctica política otra, un poder estatal otro, en fin, una forma otra de pensamiento. Desde un punto de vista general, la interculturalidad es una opción por la existencia no de un mundo, sino de diversos mundos. Representa la posibilidad de construir un proyecto posible de sociedad a partir de una ética, una política y una economía de la descolonización de todas las formas de vida en la zona.

Resistance socio-cultural practices in the indigenous Nasa community. Celebrations, parties and collective meeting

Abstract

Two ethnographic researches were the starting point from which the purpose was load down with the leisure-production problem in an indigenous Colombian community. The study presents some of their cultural practices with a deep social value as devices of sociability, community relationships and leisure, as some gadgets of social cultural resistance to face the domination project arising about them.

Keywords: Social Cultural Practices. Resistance. Interculturality. Leisure.

Práticas socio-culturais de resistência nas comunidades indígenas Nasa. Festas, celebrações e encontros coletivos.

Resumo

Usando duas investigações etnográficas foram destinadas a lazer na relação produção-em uma comunidade indígena na Colômbia, na carta são algumas práticas culturais da comunidade de valor social profunda como dispositivos de reunião, a sociabilidade comunalidade e lazer ainda, como aparelhos de resistência cultural e política para enfrentar o projeto de dominação que se forja sobre eles.

Palavras-chave: Práticas Sócio-Culturais. Resistência. Interculturalidade. Lazer.

Referências

BAJTIN, M. **La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento.** Madrid: Alianza Editorial, 1987.

CHEPE, J. Maíz y cosmovisión Nasa. En: TAMAYO, Jorge; YATACUÉ, Nixon. **Historias y cosmovisión de los pueblos indígenas que habitamos el territorio ancestral SA 'TH TAMA KIWE.** Cali: Pino publicidad, 2008, p. 58-69. Plan de vida territorial SA'TH TAMA KIWE – CALDONO. Resguardos Indígenas de Pueblo Nuevo, Caldono, Las Mercedes, La Aguada, La Laguna y Pioyá. Asociación de Cabildos Ukawe'sx Nasa Cxhab, Auspicio: ARD – GTZ. Municipio de Caldono, 2005.

CHEPE, L. **El Consejo Territorial Indígena como equivalente jurisdiccional.** “CUES' KIWE – NUESTRA TIERRA”. (Tesis de grado) Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, Universidad de Antioquia, Medellín, 2006.

SANDOVAL, E. **La Guardia Indígena Nasa y el arte de la resistencia pacífica.** Bogotá: Editorial Códice, 2008.

SCOTT, J. **Los dominados y el arte de la resistencia.** Discursos ocultos. México: Ediciones Era, 2000.

SERRANO, V. **Economía de solidaridad y cosmovisión indígena.** Segunda edición. Quito: Ediciones Abya Yala, 1999.

TÉLLEZ, F. **Mitos:** Filosofía y práctica. Manizales: editorial Universidad de Caldas, 2002.

ULCUÉ, L., **El Yu' kh “monte” y la política de la conservación Nasa en el Resguardo de Pueblo Nuevo, Municipio de Caldono- Cauca.** (Trabajo de grado para optar al título de Magíster en estudios sobre problemas políticos latinoamericanos). Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad del Cauca, 1997.

WALSH, C. y otros. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial. En: **Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento.** Buenos Aires: Ediciones Del Signo 2006.

Recebido em: 12/11/2011
Revisado em: 04/01/2012
Aprovado em: 25/02/2012

Endereço para correspondência

vmolina@catios.udea.edu.co
Víctor Alonso Molina Bedoya
Universidad de Antioquia
Calle 67 No.53-108 bloque 15
Antioquia-Colombia