

Dispositivos de ocio y sociabilidad en la comunidad indígena Nasa de Colombia. Resistencia social y cultural*

Víctor Alonso Molina Bedoya**

Resumen: Las comunidades indígenas en Colombia atraviesan un fuerte proceso de eliminación, que no es reciente, se inició en los tiempos de la colonia con la llegada de los españoles en el siglo XVI. Actualmente, estos pueblos siguen siendo objeto de saqueos y penetración a sus territorios para aprovecharse de sus riquezas naturales y de sus conocimientos milenarios. Así la estrategia de penetración ha seguido la diferencia colonial; perspectiva binaria que clasifica a los agrupamientos humanos en superiores- inferiores, desarrollados-subdesarrollados, cultos incultos y en útiles e inútiles, desde esta máquina de clasificación se han subalternizado formas otras de pensar, de sentir, de imaginar, de relacionarse con la naturaleza, de sociabilidad, de ocio y de re-creación como humanos, lo que nos ha alejado y nos sigue alejando de una convivencia con fundamento en la interculturalidad y en la prevalencia de lo diverso como condición existencial.

Palabras clave: Ocio, sociabilidad, diversidad, interculturalidad y resistencia.

Leisure dispositives and sociability in the Nasa Indigenous community in Colombia. Social and cultural resistance

Abstract: Colombian native communities are crossing a strong process of elimination, which is not recent; it started a long time ago since colonial Spanish arriving in the XVI century. Nowadays these people are still suffering pillaging and penetration in their territories, to take advantage of their natural resources and their millenary knowledge. This penetration strategy has promoted the colonial differences, a binary perspective which classifies human beings groups into superior and inferior, developed and under developed, polite and impolite, useful and useless. From this "classificatory machine" other ways of thinking, feeling, imagining, relating with nature, relating with others, leisure and free time, have been subalternized. This behavior has moved us away from a coexistence based on intercultural relations and acceptance of the different as existential condition.

Key words: Leisure, sociability, diversity, intercultural, resistance

* Artículo construido en el marco de la tesis doctoral en Currículo, Transversalidad y Desarrollo Sostenible.

** Fundación Universitaria Luís Amigó y Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
Email: vmolinacatios@yahoo.com

Dispositivos de lazer e sociabilidade na comunidade indígena Nasa da Colômbia. Resistência social e cultural

Resumo: As comunidades indígenas na Colômbia passam por um intenso processo de eliminação, o que não é recente, pois começou nos tempos coloniais, com a chegada dos espanhóis no século XVI. Atualmente, esses povos seguem sendo objeto de saques e penetração em seus territórios, voltados para explorar seus recursos naturais e seus conhecimentos milenares. Assim, a estratégia de penetração tem sido a diferença colonial; perspectiva binária que classifica os agrupamentos humanos em superiores-inferiores, desenvolvidos-subdesenvolvidos, cultos-incultos e úteis-inúteis. A partir desta máquina de classificação foram subalternizadas outras maneiras de pensar, de sentir, de imaginar, de se relacionar com a natureza, de sociabilidade, de lazer e de re-criação como humanos, o que nos tem afastado e continua nos distanciando de uma convivência fundamentada na interculturalidade e na prevalência da diversidade como uma condição existencial.

Palavras-chave: lazer, sociabilidade, diversidade, interculturalidade, resistência.

Recibido: 01.03.2010

Aceptado: 30.06.2010

* * *

Y ocurre que las antiguas culturas indias son las más futuras de todas. Al fin y al cabo, ellas han sido capaces, milagrosamente capaces, de perpetuar la identidad del hombre con la naturaleza, mientras el mundo entero persiste en suicidarse. Esas culturas, que la cultura dominante considera incultas, se niegan a violar a la tierra: no la reducen a mercancía, no la convierten en objeto de uso y abuso: la tierra, sagrada, no es una cosa

Eduardo Galeano, *Ser como ellos y otros artículos*.

Introducción

Con el artículo se busca presentar una interpretación sobre prácticas con fines de encuentro, sociabilidad y re-creación propias de la comunidad indígena Nasa de Colombia, ubicada en el municipio de Caldoño en el departamento del Cauca. Aun cuando la comunidad no se refiere de forma explícita al ocio como un componente estructural de sus vidas, el estudio permitió reconocer una serie de prácticas, rituales y espacios que propician el sentido de la ludicidad y del compartir que los signan como opciones de disfrute, divertimento, de ocupación espacio-tiempo y sociabilidad¹, mu-

¹ Elementos todos que permiten, sin caer en una posición igualadora de las dinámicas socioculturales, asociar estas manifestaciones a la categoría ocio, significada como práctica social de profunda relación con la cultura y la experiencia lúdica realizada en un espacio-tiempo social (Ver al respecto las aportaciones de Melo y Alves, 2003; Gomes, 2004; Marcellino, 2008; Tabares, Ossa y Molina, 2005).

chas veces invisibilizados por prácticas hegemónicas que dificultan una relación social caracterizada por la interculturalidad como respeto y forma de vivir en un marco de diálogo entre diferentes. Este material hace parte de un trabajo mayor que problematizó la relación ocio, desarrollo sostenible, interculturalidad y producción, abordado desde la perspectiva investigativa de la etnografía reflexiva con apoyo en la hermenéutica dialéctica. Investigación que implicó un trabajo de inmersión en la comunidad a fin de comprender las tramas de sentidos y significados culturales de la población. De allí que para facilitar el ejercicio descriptivo se recurra en el artículo a referencias de la comunidad obtenidas en entrevistas y observaciones de campo citadas en el documento como: (A. E. A. I): Anexos Entrevistas a Actores Internos de la comunidad; (A. N. C.): Anexos Notas de Campo y (A. M. R. I): Anexos Minga de Resistencia Indígena. Este material representa la evidencia empírica del ejercicio.

El sentido político de la interculturalidad

Un elemento central de la discusión sobre los procesos de exclusión social imperante en la Colombia actual, tiene que ver con el tratamiento y la comprensión histórica de la interculturalidad. Una interculturalidad que en muchos casos no ha superado el plano de la teorización y siempre entendida ésta como reconocimiento de lo diferente, de la diferencia. Perspectiva restringida que omite una valoración como opción para construir sociedad sobre la base de, además de un reconocimiento, de un reparto, de una distribución efectiva de poder entre los grupos diferentes. Condición necesaria para avanzar en la configuración de sociedades cada vez más democráticas, que como bien lo argumentó en su momento el filósofo Estanislao Zuleta, más que democracias de derecho, de papel, deberían fundamentarse en unas sólidas relaciones sociales democráticas.

Desconocer la cosmovisión y cosmoacción de los diferentes agrupamientos que habitan el territorio colombiano es la expresión más clara de una política de homogeneización, no sólo cultural, también económica, política y social. Aquí reside precisamente uno de los grandes problemas de discriminación y marginación imperantes en la Colombia reciente y a su vez, determinadores estructurales de la violencia histórica que ha padecido la nación.

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. Para este propósito se recurrió a la encomienda, que como nos dice Castro, su papel era:

“...integrar al indio a los patrones culturales de la etnia dominante. El papel del encomendero era velar diligentemente por la ‘conversión integral’ del indio mediante la evangelización sistemática y el duro trabajo corporal. Ambos instrumentos, la evangelización y el trabajo, se dirigían hacia la **transformación de la intimidad**, bus-

cando que el indio pudiera salir de su condición de ‘menor de edad’ y acceder, finalmente, a los modos de pensamiento y acción propios de la vida civilizada” (Castro, 2005: 63).

De esta manera 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. Los conocimientos y saberes tradicionales debieron ser reducidos para poder incorporar, introducir un conocimiento verdadero, científico y universal. Sólo a partir de garantizar esto, las comunidades de esta región del planeta militarían sin problema alguno en una única manera de ver el mundo, que por lo tanto contendría una jerarquización particular de lo espacio-temporal. Para Castro Gómez, la relación entre los colonizadores y los colonizados estuvo mediada por un poder que se fundaba en la superioridad étnica y cognitiva de los primeros sobre los segundos. De otra forma esto es lo que para Walter Mignolo ha constituido la diferencia colonial, que no es otra cosa que la clasificación de las poblaciones según sus faltas y excesos. “En esta matriz de poder no se trataba sólo de someter militarmente a los indígenas y dominarlos por la fuerza, sino de lograr que cambiaran radicalmente sus formas tradicionales de conocer el mundo, adoptando como propio el horizonte cognitivo del dominador” (Castro, 2005: 62).

Para superar esta situación es conveniente ubicarnos en la perspectiva comprensiva de Catherine Walsh (2006: 21), para quien la interculturalidad expresa 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.

Así, en la actualidad la interculturalidad debe ser, desde un punto de vista general, una opción por la existencia no de un mundo, sino de diversos, de diferentes mundos. De allí su carácter contestatario a la hegemonía política de la modernidad. Esto lleva a Catherine Walsh (2006: 26) a afirmar que en nuestro continente lo que debe imperar no son las figuras del Estado-Nación sino las de Estados-Plurinacionales, como trasgresión de lo hegemónico y lo subalternizado, como una recuperación activa de la voz para salir del silenciamiento del que se han sido víctimas en la sociedad uni-versa.

De esta manera, la interculturalidad como opción 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.

La interculturalidad es una práctica política ligada al reclamo y la posición resistente de agrupamientos humanos sometidos a modelos organizativos impropios por los cuales se busca precisamente, hacerlos otros. Es un proyecto político de contestación, en tanto respuesta de los sectores subalternizados en contra de modelos únicos de pensamiento; de organiza-

ción política, de historia, de comunicación, de ética, de producción, de relacionamiento y de reparto de lo producido socialmente.

Considerada bajo el punto de vista de los pueblos indígenas, la interculturalidad representa el reconocimiento de las diversas racionalidades y cosmovisiones de los pueblos. Debe ser la oposición al neoliberalismo y al neocolonialismo desde una política cultural y un pensamiento oposicional, para generar procesos de transformación estructural socio-históricos que pongan de manifiesto la relación entre interculturalidad y colonialidad del poder como son pensados y practicados por los movimientos indígenas (Walsh, 2006:26). Es una apuesta radical y profunda por la descolonización en los campos de lo económico, lo cultural, lo político y en las formas de concebir el mundo y la vida.

Como soporte de un proyecto democrático ha de permitir la integración real y efectiva de lo diverso, esto le permite a Fajardo y Gamboa señalar que es necesario reconocer que si existe una pluralidad de valores que deben ser asumidos en su carácter diverso, y ameritan un reconocimiento en los planos de lo económico, lo social, lo político, lo jurídico y lo filosófico. No de otra forma se brinda un trato respetuoso y en equidad a los distintos actores sociales en sus reivindicaciones (Fajardo y Gamboa, 1998).

La interculturalidad para los indígenas Nasa adquiere significación a partir de su nexos con la historia y su vida de resistencia para transformar discursos y prácticas de sometimiento y opresión que se han tejido desde hace muchos años sobre ellos. De allí su carácter político en tanto modificación de regímenes de poder adversos a su particular forma de significar y vivir el mundo.

La interculturalidad ha estado presente en la base de la organización indígena en su conjunto, pues desde siempre han reclamado a la sociedad hegemónica que respete su pensamiento y acción diferentes, como condición de existencia equilibrada y variada. Sus distintas demandas y movilizaciones han hecho valer la diferencia como condición estructural de la democracia nacional. Como ellos mismos lo han planteado, se trata de un reordenamiento de la sociedad en sentido horizontal, que supere las grandes diferencias con la sociedad dominante.

Aquí reside precisamente el carácter político de la interculturalidad, pues no habrá democracia hasta tanto no se creen las condiciones para que los diferentes sectores de la sociedad puedan realizar sus proyectos de vida acordes a su pensamiento y tradición.

Prácticas de sociabilidad y re-creación humana

Profundizando el carácter político de la interculturalidad, se procura con el escrito recuperar algunas manifestaciones de la comunidad indígena Nasa que se realizan con un sentido de encuentro, de sociabilidad, de

ludicidad, de solidaridad, de ocio y de re-creación humana y sobre todo, como dispositivos de pervivencia cultural y de resistencia al modelo impuesto por la sociedad hegemónica. De esta forma, la resistencia socio-cultural como pueblo adquiere forma bajo muchas de las actividades, prácticas y rituales como: la minga, el trueque, el fogón y las celebraciones, entre otras.

Para comenzar tenemos 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 y uni-versa sea la individualidad y la explotación de los otros. Con la minga se acentúan el respeto y la colaboración como elementos decisivos en la construcción de sociedad, en la edificación 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 (...) de, de sacarle y de, decirla... no, es donde, después de una armonización con, con la naturaleza, y la naturaleza autoriza que se trabaje en ella, se empieza a labrar con el fin de, de cultivar para luego tener cosecha y, y poder sostener a la, a la familia. Dentro de la minga están las mujeres, están los niños, están los mayores, están los jóvenes [...] es la mezcla ¿no? es la reunión de toda una cantidad de saberes, en la medida en que se avanza en el trabajo se empieza, se empieza a hacer un diálogo desde el saludo [...] donde se habla desde la formación, donde se cuenta la historia, donde se cuentan cuentos, donde se, 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: 67).

La 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.: 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, el ocio y por supuesto, la resistencia.

Pero además de esta minga colaborativa para resolver las necesidades de la comunidad se halla la Gran Minga de Resistencia indígena, que avanza desde el año 2000. Una minga que busca la defensa de los derechos del conjunto de la población nacional. Si bien tuvo su origen en el Cauca, se ha venido extendiendo por todo el país.

“...decimos que la minga, si bien es cierto nace en el Cauca, nace desde una iniciativa indígena, no es para los indígenas, es para todo Colombia, y para todos los procesos que de manera coherente vienen luchando y vienen resistiendo a este modelo y sueñan con un país donde nuestra admiración, nuestra futura encarnación tenga un espacio digno de vida...” (Relato de Rafael Coicué, Minga de Resistencia Indígena, A. M. R. I: 4).

Es la minga del hombro a hombro, donde se fortalece la organización social como el resultado de la articulación para construir el otro país, el de la justicia social, puesto que para los indígenas es posible construir otro mundo, si se da la efectiva articulación de los diferentes sectores explotados en Colombia.

“... llegó el momento compañeros y compañeras, de construir o llegar a un mínimo acuerdo de agenda dignidad, a un mínimo de acuerdo de articulación y lucha, llegó ese momento, en Colombia hay muchas resistencias, hay muchos procesos, pero cada uno está por su lado, cada uno defiende sus intereses, cada uno defendemos, digámoslo así, nuestros intereses, bueno y el gobierno a todos nos da de a poquito, tenga este poquitico y nos quedamos quietos, y esa estrategia que nos ofrece el gobierno es una trampa y eso nos está dividiendo, nos está confundiendo” (Rafael Coicué, Minga de Resistencia Indígena, A. M. R. I: 7).

Es una minga para resistir y demandar al Estado la defensa de sus condiciones de existencia según lo dispuesto en la Constitución Política de Colombia de 1991, donde se fijan las responsabilidades del Estado para con la población, independientemente de su condición social, económica, política y étnica.

El trueque

Como lo han planteado los mismos indígenas, es una forma de resistencia que abarca varias cosas: lo primero es que al igual que la minga, en relación con el trabajo, aquí tampoco media el dinero; segundo, con el intercambio de semillas y productos se resiste al modelo de mercado que impone un tipo de alimentación contaminada con agroquímicos y producida de forma artificial, que vulnera los ciclos propios de los productos y las semillas. De otra parte se favorece por su intermedio la comunicación y la relación entre los pueblos indígenas a partir del intercambio de los alimentos propios. Con su implementación se resiste de igual forma al deterioro de la tierra, al permitir un uso variado que propicia ciclos de recuperación y control biológico naturales.

El trueque es el intercambio de semillas y productos entre pueblos hermanos, una estrategia que busca mejorar las condiciones de alimentación de los indígenas bajo el cambio de productos procedentes de

los diferentes climas, pero además, representa la unidad y la amistad en la comunidad.

“El trueque, [...] en el caso de, de los Nasa eh, [...] es como un símbolo de amistad de, como se dice, [...] por ejemplo cuando un familiar va a visitar a otro pues siempre lleva algo y de paso pues eh, cuando sale de la visita también regresa con algo a su casa [...] pero más que eso es como una forma de [...] mantener la confianza, entre familiares entre vecinos entre amigos. Acá se maneja así, el trueque en grande [...] pues ha servido de cierto modo como una experiencia, también para relacionar a las comunidades. No diríamos que económicamente sea tan exitoso porque también implica movilización, el transporte, el... sí, pero sí como experiencia del relacionamiento muy lógico” (A. E. A. I: 52).

Para el representante de AsoCabildos² el trueque se hace “como una forma de resistencia”. Es una actividad donde no se vende nada, no circula el dinero, sólo media la necesidad del producto y la voluntad de intercambiar con otro que tiene necesidad de los productos de otro y ofrece los suyos (A. N. C.: 45). Esta actividad se organiza en la sede del Cabildo, allí se dan cita las personas provenientes de diferentes resguardos y del propio para poner sus productos y semillas en el piso y en los tabloncillos dispuestos para ello, y esperar que las demás personas se acerquen para el intercambio. La participación garantiza la continuidad del proyecto, que busca afianzar la hermandad y la solidaridad de los pueblos indígenas, al igual que la diversificación de semillas como forma para alimentar la tierra para que siga produciendo.

“El trueque, intercambio de productos con [...] personas o con otras comunidades [...] y, más que de productos también sería de conocimiento, porque nosotros al intercambiar productos bueno, eh... cómo se, cómo se dio esto, eh... cómo lo cultivaste, [...] cómo se prepara, [...] no tanto de productos sino también de conocimiento, pues, sería, sería el trueque” (A. E. A. I: 72).

El fogón

Con el fogón como otro instrumento de oposición, también se resiste a la imposición de la lengua castellana como única forma de comunicación. A su alrededor las personas se comunican en su lengua originaria, recreando su pensamiento y cultura, y sobre todo, rescatando su tradición oral. De esta forma se ha convertido en un medio importante para la promoción del acumulado cultural y los factores identitarios como grupo.

² Sigla de la Asociación de Cabildos Indígenas de la zona.

“...llegó la hora de cocinar, entonces cuando llegó la hora de cocinar pues entonces sí está toda la familia. Se reúnen alrededor del fogón, las mujeres cocinan, pelan el *revuelto* y todo eso; los hombres están echando sus cuentos, eh... comentando cómo les fue en el trabajo, si vino de otra parte, que sucedió en otra parte, está, está en un contacto de diálogo para todos, una enseñanza para todos, sí, es una escuela en ese momento” (A. E. A. I: 18).

El fogón ha permitido y sigue permitiendo aún, afianzar la sociabilidad como un proceso activo que se teje en el libre juego de intercambios y experiencias narradas por los sujetos, donde la transmisión del legado ha permitido la permanencia como cultura. La tradición se ha hecho presente en el fogón como espacio para que los mayores comuniquen a los demás miembros de la comunidad su acumulado histórico, su saber, su conocimiento. Por su intermedio las madres mayores han enseñado a las jóvenes el arte de tejer y la simbología que esta actividad encierra. Es resistencia también como forma de educación propia, de educación desde el legado, educación que se opone a la práctica escolar como encierro y aculturación, en tanto negación de los saberes propios y las formas tradicionales de adquisición.

El fogón representa la forma viva de la tradición y la cultura del pueblo, expresión de un tiempo haciéndose en el presente con raíz en el pasado.

Una mirada desde la tradición permite concebir el fogón como un referente no sólo importante por la función que cumple en los procesos de cocción de los alimentos, ni aún por utilizar uno de los símbolos más importantes de la humanidad en su trasegar histórico, como ha sido y sigue siendo el fuego, sino que alrededor suyo se ha gestado históricamente la recreación de la cultura. Una cultura que en la comunidad caldonense³ es posible gracias a la conversación, como práctica dialógica, como formas de transmisión y divulgación del acervo identificatorio y de compatibilidad fusionadas. Por su intermedio se ha favorecido la reproducción y en cierta forma, la conservación de la lengua propia, el *Nasa Yuwe*.

El fogón es un elemento que si bien en muchos hogares ha desaparecido —sobre todo en aquellos que se encuentran en la cabecera municipal, donde es posible observar una nueva división interna⁴ como espacio físico, en el cual tienen presencia el baño, el lavadero de ropas, las habitaciones, un espacio amplio en el centro como sala de entrada y la cocina con su estufa— es posible todavía encontrar el fogón de leña conviviendo con las actuales y modernas estufas a base de energía eléctrica y gas. Todavía se

³ Se refiere a los habitantes de la municipalidad de Caldoño.

⁴ Al decir de Escolano, en su texto *Tiempos y espacios para la escuela*, estas nuevas configuraciones internas de las casas, son producto del proyecto de privacidad introducido por la sensibilidad moderna.

los encuentra en numerosos hogares de las veredas, donde coexisten construcciones propias en las que no se da ninguna división al interior de las casas⁵, con otras que aun cuando han acogido la división, usan el fogón en el centro de la cocina.

“... es otro espacio que diríamos se está perdiendo pero que es importante porque allí está, es el espacio donde se reúnen padres, hijos, por ejemplo. En la casa tradicional Nasa al lado del fogón incluso también estaban las camas, donde se dormía anteriormente. Allí es donde se reúne la familia después de la comida a conversar hasta las ocho o nueve de la noche. Mientras les llega el sueño la gente conversa, se transmiten conocimientos, cuentos, se comparte mucho alrededor del fogón, en el caso de las familias que aún se conserva esa práctica” (A. E. A. I: 52).

Una parte importante del potencial mítico de la comunidad se ha transmitido de generación en generación al lado del fogón. En este espacio se han dado cita los mayores en alianza con las nuevas generaciones para compartir las historias y los mitos de origen de la población Nasa. De forma análoga también en la cultura de los *Wiwa*⁶, el fuego es un elemento importante pedagógicamente. Los miembros de esta comunidad se reúnen en las noches alrededor del fogón, es a su alrededor donde los mayores dan consejo a los demás miembros de la comunidad. Los pequeños aprenden su lengua y su cultura al lado de su madre y cerca al fogón en la cocina (Fajardo y Gamboa, 1998: 157).

Por ello para muchos mayores la eliminación del fogón representa un atentado contra los valores y las creencias de la colectividad, con lo cual se pone en riesgo cada vez más la identidad Nasa, pues los jóvenes no reconocen las figuras y los mitos que han acompañado desde siempre su desenvolvimiento como pueblo originario. Estas transformaciones de las viviendas permiten interpretar en alguna forma la incorporación de muchos jóvenes en prácticas ilícitas como la droga y la consecuente generación de manifestaciones de violencia en la comunidad, hasta hace poco ajenas a la misma.

El mito posee un gran poder estructurador de lo social. Su ausencia en las actuales generaciones representa un campo propicio para la generación de violencia en las grandes y modernas ciudades, pues los jóvenes no reconocen, y la sociedad no les provee de mitos que los integre como colectividad y les ayude a comprender y a relacionarse con el mundo que les ha tocado vivir. Para suplir esta carencia los jóvenes recurren a la generación de sus propios mitos, los cuales no siempre son coherentes con los intereses y las aspiraciones del conjunto de la sociedad fundadora.

⁵ La casa ha tenido un sentido histórico muy importante para la comunidad, ella representa el cuerpo con sus partes, por lo tanto es considerada también una persona.

⁶ Grupo indígena que habita la Sierra Nevada de Santa Marta en Colombia.

El mito ayuda a captar el mensaje de la creación, a comprender la propia experiencia de vida tanto individual como colectiva, el mito es valorado así como un modelo de comportamiento social por el cual los sujetos aprenden los valores y las experiencias acumuladas como cultura en el tiempo. Dicho de otra manera: "...el mito manifiesta una cierta verdad que no puede expresarse con claridad debido a la carga afectiva importante que transporta" (Téllez, 2002: 14, 15). Por eso mismo, los mitos no se pueden explicar, sólo se pueden parafrasear sin establecer racionalmente su sentido.

Ahora bien, dejando un poco de lado el mito como pretexto de comunicación al lado del fogón, nos adentramos en su valoración como práctica de encuentro entre las personas.

Situado en el piso y en el centro de la cocina y dispuestas a su alrededor las butacas o las sillas, las personas se han dado cita allí desde siempre para departir y alternar con los demás miembros de la casa y eventualmente con extraños, como forma por excelencia de socialización, donde la integración, la tradición, la oralidad y la asociación han sido sus pilares fundamentales. Una socialización propiamente adquirida y perpetuada desde los mismos sujetos, sin coerción por parte de persona o institución alguna. Es una colectivización que tiene como soporte la identificación y apropiación por parte de las personas de las pautas que históricamente han aceptado respetar como cultura y como pueblo, así han conquistado una amplia capacidad para relacionarse con los demás miembros de la comunidad.

En este proceso la familia juega un papel muy importante en la reproducción de las pautas sociales y culturales de los hijos. Las niñas imitan y colaboran, a su modo, en las labores de aseo de la casa, en la huerta y en la preparación de los alimentos. Los hijos hombres repiten y acompañan a sus padres en la realización de las actividades agrícolas y comunitarias. Se propicia así un contacto desde pequeños con la naturaleza, y por tanto con sus futuros oficios y rituales. En este proceso de socialización las formas que adquiere el juego, la diversión, es como la ejecución de las acciones de los mayores modelos (A. N. C: 39).

En la actualidad tal proyecto se enfrenta a las pautas de socialización reproducidas por la institución escolar, que como agente socializador por naturaleza busca introducirlos en el sistema de normas, valores, creencias, roles, formas de producción y distribución de la sociedad colombiana. Con lo que se ha buscado modificar los rasgos básicos de la colectividad indígena para incorporarlos/adaptarlos a las determinaciones socioculturales de la mayoría nacional. Se diría que más que adaptarse a un modelo de organización, los indígenas han tejido una forma de convivencia originaria acorde a su cosmovisión, donde el ser se hace ser en la relación con los otros, con sus espíritus y con el territorio. Así entendida la socialización queda claro que más que un proceso pasivo de inserción en una estructura determinada, la coexistencia de los indígenas es un permanente aprendizaje desde el legado, un legado que se recrea y se actualiza también por los nuevos miembros de la comunidad.

En el fogón como sitio de encuentro, la comida es la invitada de honor. En la preparación de los alimentos las personas interactúan, relatan lo que les ha acontecido durante el día en sus lugares de labor; el fogón es el escenario privilegiado por los mayores, los sabedores, los maestros, para narrar sus experiencias de vida, las historias, las leyendas y los mitos; sitio donde las madres enseñan a las noveles niñas los secretos del tejido; donde, en fin, se ponen de presente todos los elementos ligados a su cosmovisión Nasa. Todo este saber es transmitido gracias a la tradición oral en un fluir de encuentros al modo de una cadena de testimonios (Chepe, 2003), donde el brasero pareciera ser el gran inspirador colectivo. Este conjunto de acontecimientos signan al fogón como un dispositivo de ocio, en tanto posibilidad de encuentro, de ocupación del espacio/tiempo, de recreación como cultura y como sujetos de una colectividad con valores y legados que se transmiten de persona a persona, en un acto de indiscutible formación humana. En períodos críticos de relación de los Nasas con otras culturas, donde la lengua fue casi vetada por completo, lo que amenazaba con su total extinción, el fogón fue sin proponérselo el elemento principal que hizo posible su defensa, su resistencia y por tanto, su existencia actual.

Se puede plantear sin ambages que el fogón no es simplemente un instrumento para la satisfacción de una necesidad primigenia de los humanos. En el contexto de la comunidad Nasa ha sido elemento imprescindible para la continuación y la presencia viva de la cultura, de un pueblo, de valores, de una tradición, de un legado, de una experiencia histórica digna de ser narrada y vivida. Ha representado la posibilidad narrativa para enfrentar la penetración occidental, una penetración con más de quinientos años, donde se ha procurado a toda costa modificar sus formas de pensar, de hablar y de expresar el mundo, de organizarlo y de vivirlo. Ha sido un amplio intento de la sociedad nacional por debilitar y acallar sus patrones culturales y de organización comunitaria. Para ello se ha recurrido a instituciones de actuación sutil como la educación, la religión, la televisión, el ostracismo y la invasión de los colonos.

Conservar esta práctica de la tradición oral ha sido determinante para salvaguardar la memoria viva como pueblo, una memoria que no sólo es historia al modo de acontecimientos y sucesos de un pasado ya transcurrido, sino que es la vida haciéndose en el tiempo, un tiempo que no es lineal, un tiempo que como futuro se asienta en el pasado y un presente que no puede serlo si no comunica con lo que le precede y con el porvenir.

Tiempo y memoria, dos condiciones para que las actuales generaciones no olviden su pasado, que su vida ha sido posible gracias a un ayer cargado de enfrentamientos para preservar un territorio, que más que un lugar para la vida es la vida encarnada, es la vida viviéndose, es desenvolvimiento.

Una memoria que es rastro, huella pero a la vez vivencia, sentimiento, organización, economía, política, participación, espiritualidad y sobre todo conservación. Una memoria que vive de lo viejo pero sin envejecer,

que valora a los abuelos y que no los olvida, porque a diferencia de la sociedad occidental —la del desarrollo—, aquí las personas valen por lo que han vivido, hecho y proyectado a la comunidad, y no por lo que producen y tienen. Porque se tiene para ser y no se es para tener. De allí que los mayores sean respetados y tenidos en cuenta porque son la memoria viva, la memoria haciéndose presente en los jóvenes.

Es una memoria que fluctúa entre lo pasado y lo presente proyectándose en el tiempo. “Desde que nacemos aprendemos a conocer el mundo a través del pasado, es por eso que se carga al recién nacido/a atrás, en la espalda, porque necesitamos que ellos conozcan el pasado y a la vez aprendan a caminar siempre atrás de los sabios, quienes tienen el conocimiento. Porque si no todo empezará a funcionar mal y la cultura se debilitará” (Chepe, 2003:41).

Es una comunidad que no mira adelante sin preguntar a los ancianos, a los *nehwes*, a los médicos tradicionales, a los dirigentes, porque no se puede avanzar sin tener raíces, sin tener un fundamento, sin tener un proyecto de colectividad. Por eso la comunidad cobra la traición a sus líderes, por eso los ‘fuetea’⁷, los manda al cepo⁸. Porque no se puede ser líder sin la bendición de los abuelos, de los sabedores, de los médicos, de los *The Walas*⁹ que trazan el camino, figurativamente lo limpian y despejan el porvenir.

Por eso los niños en la espalda de la madre miran hacia delante, pero sin desconocer lo pasado, lo que queda atrás. De nuevo el niño vuelve a ser guardado y llevado por los mayores a los sitios que lo comunican con sus prácticas y sus ancestros. El niño siempre está acompañando a los mayores, aprendiendo la forma como ellos ven y estructuran el mundo, un mundo que acontece enfrente pero es visto desde atrás, porque es allí donde reside su fuerza. Y se llevan en la espalda porque en su cosmogonía el futuro está detrás, no adelante. El futuro es ir detrás de los mayores, de los muertos, de los que han dejado este mundo. De esta manera el porvenir es avanzar por los caminos abiertos por sus antecesores, por los abuelos y sus enseñanzas.

La historia de los Nasa es un constante ir y venir entre el pasado y el presente. “... aprendí de los Nasa y de los otros pueblos indígenas que el pasado no está atrás, está acá adelante, y si el pasado está adelante enseña, entonces una de las cosas que enseñó en ese proceso del pasado es la necesidad de hacer conciencia y recuperar el territorio del imaginario...” (Voz de Manuel Rozental, Minga de Resistencia Indígena, A. M. R. I: 12). Por ello los de adelante son los antiguos, los de antes, los primeros, los de antes de la generación actual, son estos seres los que van abriendo el camino

⁷ Golpear con un látigo.

⁸ Lugar de encierro destinado para aquellas personas que actúan en contra de las prácticas acordadas por la comunidad.

⁹ Los médicos tradicionales de la comunidad.

como lugar por recorrer, ellos ya van adelante. Por eso se los tiene siempre al frente, se los lleva al frente de la mirada. Son así el referente que guía la acción y el pensamiento de la colectividad como concepción cultural. Más que un futuro como hecho incierto se va detrás del camino labrado por los mayores, por los muertos, los espíritus, los sabedores, los antepasados; son ellos los que van adelante. De esta manera son evocados y tenidos en cuenta en muchas de las actividades de su cotidianidad como son las mingas, la siembra, las celebraciones, la religiosidad, los encuentros en el fogón, entre otros.

“Los antiguos padres están ‘adelante’, al frente de nosotros; sí, es así, estamos ‘viéndolos’” constantemente. Lo que vemos constantemente son todos los hechos, la relación cotidiana con el entorno: los *Hu'gthe'we's* ‘nuestros antepasados’, religión, héroes, saberes y conocimientos culturales; en conclusión, vemos nuestro pensamiento, nuestra historia, nuestra filosofía en forma palpable, viva; es una ‘película’ vista desde la visión y concepción Nasa. Los *hu'gtewes* están ‘adelante’ porque fueron los primeros, son los ‘mayores’, los adultos, los ancianos, los primeros padres, los que están vivos y muertos, son los que van ‘adelante’ de nosotros” (Ulcué, 1997: 88).

Esta forma de entender el decurso temporal es transmitida de generación en generación gracias a la tradición oral, se va incorporando en los nuevos miembros como una película que se lleva siempre presente y por la cual se va dando forma a la memoria colectiva. La memoria es así, la recordación y la visualización de los pensamientos y acciones de los antepasados, de los mayores. La memoria es hacer presente la concepción cultural Nasa en las actividades propias como la minga, los ritos, la agricultura, el trueque, la resistencia y el territorio.

La diferencia entre la concepción Nasa y la concepción de Occidente es que para los últimos, lo pasado es pasado, lo que se deja atrás como una pieza estática, como una historia cerrada e inutilizada, a la que no se vuelve; mientras que para los indígenas es historia activa, siempre presente. Es una historia en espiral, circular y no lineal, donde lo “post” y “pre” no existen, donde se marca un destino y se regresa a él. Allí el pasado y el futuro se integran en el presente como actualidad. No es tanto en las palabras como en los actos donde se viven las progresiones, las regresiones, las repeticiones y las superaciones de los hechos. Por llevar el pasado frente a sí, la historia se está recreando de manera permanente en la cotidianidad, los indígenas pueden estar evaluando y mejorando su vivencia cultural. Por llevar la historia delante ésta es una historia viva, siempre se la está comentando y revitalizando, situación difícil si la historia residiera en la parte trasera, el atrás. La comunidad Nasa construye su historia caminando hacia los hechos, los cuales se los ubica al frente como situaciones plasmadas, constatadas, de allí que hacer historia es ponerse en la dirección de los mayores, de los antiguos. Se camina detrás de la historia que otros han transitado, de los primeros mayores, de la cultura Nasa, de los padres milenarios, de los antepasados sabedores.

Según esto, el futuro es ir detrás de los mayores que van adelante como pasado, en tanto para Occidente el futuro está adelante, como porvenir. “Mientras que para Occidente, los de habla castellana, el pasado está ‘atrás’, para los Nasa el pasado está ‘adelante’ ”; mientras para Occidente el futuro está ‘adelante’, para los Nasa el futuro está ‘atrás’. Si el futuro está ‘atrás’ no lo podemos ‘ver’, conocer, porque no lo hemos ‘accionado’, ‘experimentado’, ‘vivido’, no sabemos cómo es o va ser; el futuro es incierto, ‘oscuro’ ” (Ulcué, 1997: 91).

De esta manera son los indígenas quienes determinan el futuro por ir delante de ellos, situación contraria para los occidentales que ubican el futuro por delante, y giran en función de él sin conocerlo. Es el futuro el que determina el accionar del hombre, pues como va adelante, los hombres van detrás. “El hombre occidental europeo está en una acelerada y loca carrera, competencia, a fin de alcanzar el futuro que nunca alcanza; esclavo del tiempo; el tiempo es oro, vive sobre un tiempo rígido y es muy exacto” (Ulcué, 1997:92).

En su caminar los Nasa van viendo su historia, ésta no es pasado solamente, es también presente y aspiración, no está lejos, distante de las personas, se la encuentra cerca, se la ve y se la vive permanentemente. De aquí que Ulcué se refiera a esto como si los indígenas caminaran hacia atrás: “Tal vez por eso cuando hacen referencia a los mitos del Duende lo antropomorfizamos y consideramos que los pies los tiene en sentido contrario a donde se dirige. ¿Qué tiene que ver este tipo de historia con el Duende? Es diferente el Duende que cuentan los mitos populares y la de los Nasa...” (Ulcué, 1997: 95).

Así, también los muertos tienen una presencia vital en el presente, por eso se rinde culto a los duendes, a los *nehwes* (los progenitores), a los espíritus, y se los relaciona con los sucesos de la cotidianidad. Porque la muerte no es un pasado, no es la desaparición; por el contrario, es la presencia en la multidimensionalidad del tiempo y del espacio. Los que mueren ya no sólo están en el suelo sino que habitan el cosmos y el subsuelo. Y en estos lugares se los comunica y se los contacta desde los rituales y desde el uso de las plantas. Y son ellos los que ayudan desde estos sitios a encontrar el mejor camino para la comunidad. Esta consideración frente a los muertos pone en evidencia la existencia de los tres mundos en la cosmovisión de los paeces.

Celebraciones: el carnaval

Para finalizar, las celebraciones representan la 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 y el espacio de la comunidad adquieren sentido y desplazan otras tendencias impropias de lo cul-

tural 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 Wala*, quienes armonizan y equilibran el ambiente.

“*The Wala* es el encargado de, 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, 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, [...] de que se armonice, que no sufran desequilibrio y el desequilibrio se muestra en el sentido de las enfermedades...” (A. E. A. I: 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**” (Télliez, 2002:8).

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 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.

De otra parte, en el carnaval en cuanto 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 analizado por Scott (2000:28), como aquella conducta del subordinado fuera de escena, esto es, fuera del alcance de la observación de quienes detentan el poder. 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 ejecución, 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 carnaval hace fuerte al colectivo pues en la plaza pública, la seriedad 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 poderosa en la actualidad, 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 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.

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.

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, 2000:91).

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, esta licencia que permite lo convierte, además de un festival para los sentidos, en un festival para el rencor y la cólera (2000: 206).

Pero 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” (2000: 210). Como se puede apreciar aquí, el carnaval se convierte en un mecanismo de disciplinamiento para opacar los antagonismos entre los sectores dominantes y los subordinados.

Consideraciones finales

Con el artículo se procuró presentar algunas manifestaciones culturales de la comunidad indígena Nasa del municipio de Caldon, Cauca, Colombia para hacer visibles elementos sociales y culturales que precisan ser reconocidos desde una perspectiva intercultural como práctica política, que nos ayude a avanzar en la configuración de un mundo Otro signado por el entendimiento de lo diverso, específicamente en un campo de problematización como el ocio, el cual tiene que ver con el mejoramiento de la calidad de vida de los agrupamientos humanos y con procesos transformacionales de las realidades latinoamericanas. Así manifestaciones propias de una comunidad, en este caso indígena, son presentados como dispositivos de encuentro, de placer, de re-creación humana y a la vez de resistencia a un modelo global hegemónico de la cultura para el rescate de las diversidades y las identidades locales.

Bibliografía

Castro, S. (2005), *La Hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

Chepe, C. (2003), *Nasa Nau Us Yaki Ka. (Pensando en Paéz). Tradición Oral*, Tesis de grado, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad de Antioquia, Medellín.

Constitución Política de Colombia de 1991 (1991).

Escolano, A. (2000), *Tiempos y espacios para la escuela*. Ensayos históricos, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid.

Fajardo, L. y Gamboa, J. (1998) *Multiculturalismo y derechos humanos: una perspectiva desde el pueblo indígena Wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta*, ESAP, Bogotá.

Gomes, C. (2004.) *Diccionario crítico do Lazer*, Auténtica Editora, Belo Horizonte.

Marcellino, N. (2008), *Políticas Públicas de Lazer*. Alínea editora, Campinas.

Melo, V. y Alves, E. (2003), *Introducao ao Lazer*, Editora Manole, Sao Paulo.

Revista Cuadernos de Ocio y sociedad (2007), Corporación CIVITAS, Medellín.

Scout, J. (2000), *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, Ediciones Era, México.

Tabares, F.; Ossa, A. y Molina, V. (2005), *El ocio, el tiempo libre y la recreación en América Latina: problematizaciones y desafíos*, Editorial CIVITAS, Medellín.

Téllez, F. (2002), *Mitos: filosofía y práctica*, Editorial Universidad de Caldas, Manizales.

Ulcué, L. (1997), *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, Popayán.

Walsh, C. y otros. (2006), "Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial", en: *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, Edicio-

nes Del Signo, Buenos Aires.

Documentos Fuentes primarias de la tesis:

Anexos Entrevistas a Actores Internos de la comunidad (A. E. A. I).

Anexos Notas de Campo (A. N. C.).

Anexos Minga de Resistencia Indígena (A. M. R. I).