

Música y fiesta en la construcción del territorio nasa (Colombia)¹

Carlos Miñana Blasco

Profesor Universidad Nacional de Colombia

cminanabl@unal.edu.co

Resumen: El pueblo nasa, en el sur occidente andino de Colombia, reafirma y construye a diario sus territorios no sólo por medios legales, trabajando o luchando por la tierra, sino también con ritos, fiestas, música y bailes. La ponencia –basada en un trabajo de campo de varios años– señala vínculos significativos y continuidades entre los territorios de los cacicazgos precolombinos, y las fronteras delimitadas y celebradas por las actuales prácticas rituales y musicales. Finalmente se pregunta por algunos de los nuevos retos que enfrentan los nasa, como ha sido la expansión de su territorio por las recuperaciones de tierras o a causa de la diáspora provocada por un desastre natural en el territorio sagrado tradicional, o la ampliación de sus estructuras organizativas y festivas en la articulación de territorios anteriormente fragmentados.

Los nasa

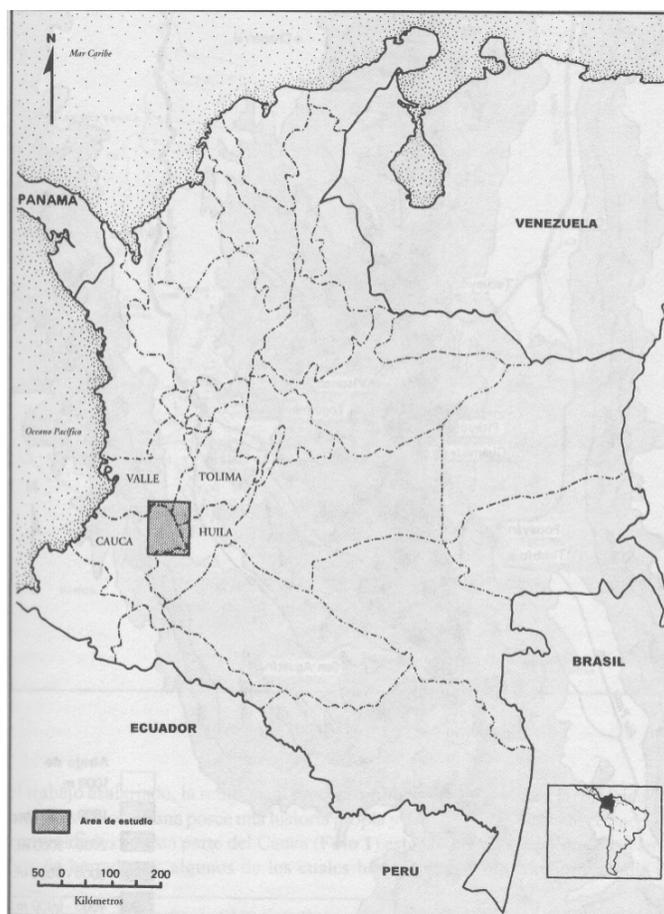
Los *nasa* o *paeces* ocuparon desde momentos antes de la colonia los Andes del sur occidente de Colombia, su territorio “tradicional”. Hoy los encontramos por todo el Departamento del Cauca, sur del Tolima, Valle, Caquetá, Putumayo... Después de una destructiva avalancha de lodo y piedra en Tierradentro que afectó a miles de ellos en 1994, realizaron una diáspora masiva y disciplinada hacia nuevos hábitat. Como agricultores, las relaciones con la tierra, las plantas y los animales ocupan un lugar central en su vida cotidiana. Los más de 100.000 nasas están organizados mayoritariamente como “resguardos” con sus cabildos, unidades territoriales y políticas, con propiedad comunal de las tierras otorgadas en el s. XVIII por la Corona española y de las tierras “recuperadas” a los terratenientes o al Estado en las tres últimas décadas. Actualmente estas formas territoriales y organizativas les otorgan una cierta autonomía con respecto al Estado central; han sido líderes en la Organización Nacional Indígena de Colombia y participan en las estructuras municipales, departamentales e incluso nacionales, como el Congreso. La lucha por la tierra y por su autonomía los ha caracterizado históricamente (líderes como la Gaitana, Juan Tama, Quintín Lame...). Su lengua, el *nasa yuwe*, es uno de los idiomas indígenas con más hablantes en el país (más de 70.000). Las cosmovisiones y las creencias tradicionales están marcadas hoy por el catolicismo popular o negadas de plano por el evangelismo. Los médicos tradicionales (*thë wala*) velan por la comunidad con el apoyo de los antiguos caciques cuya fuerza habita las misteriosas lagunas del páramo. La escuela se ha integrado de forma generalizada a los procesos de socialización: inicialmente a través de internados a cargo de comunidades religiosas, luego en escuelas veredales o de resguardo

¹ La ponencia fue elaborada a partir de un trabajo de campo realizado principalmente entre 1980 y 1993, con visitas esporádicas posteriores. Agradezco por su apoyo y aportes al Equipo Coordinador del Programa de Educación del CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca), y en especial a Graciela Bolaños e Inocencio Ramos.

con maestros contratados por el Estado o por los mismos comuneros. Las luchas indígenas de los años 70 incorporaron en la plataforma de lucha el fortalecimiento de la cultura y lengua nasas y han conseguido el control de la mayoría de las escuelas, que ahora son bilingües.

La fiesta o “baile” (*ku'ju*) más importante del año, vigente en la mayoría de resguardos, y en la que vamos a concentrar nuestra exposición, es la fiesta de diciembre, denominada el *küc'h wala* (el negro grande) en algunas regiones o la fiesta "del niño" en otras.

Si entendemos por espacio “un lugar practicado” (Certeau 1990:173) o por territorio un concepto relacional que remite a un conjunto de vínculos de dominio, de poder, de pertenencia o de apropiación entre un espacio geográfico y un sujeto individual o colectivo” (Montañez y Delgado 1998:123), nuestro propósito aquí es enfatizar el papel de las fiestas de diciembre en la construcción de los territorios nasa, destacando los aspectos musicales y organizativos, y mostrando cómo los nasa han afrontado los profundos cambios de estos últimos 30 años combinando elementos antiguos y nuevos.



El *küc'h wala* o la fiesta “del niño”

Un primer aspecto que llama la atención en la celebración de esta fiesta y que contrasta con todas las demás del ciclo festivo es la notoria movilidad de sus actores principales (capitanes o madrinas, imagen del niño, músicos, acompañantes, banderados...). Desde los primeros días de diciembre, en especial del 8 hasta el 24 –e incluso extendiéndose su influencia hasta los primeros días de enero- grupos de personas recorren con afán y agitación el territorio, visitando, entrando a las casas con premura, sin pausa pero al mismo tiempo en un tono festivo, recorriendo a pie por las escarpadas montañas varios kilómetros en jornadas agotadoras de a veces más de 10 horas de camino. Estas comitivas con frecuencia se quedan a dormir en las casas que visitan cuando les llega la noche y por la mañana temprano reanudan su recorrido.

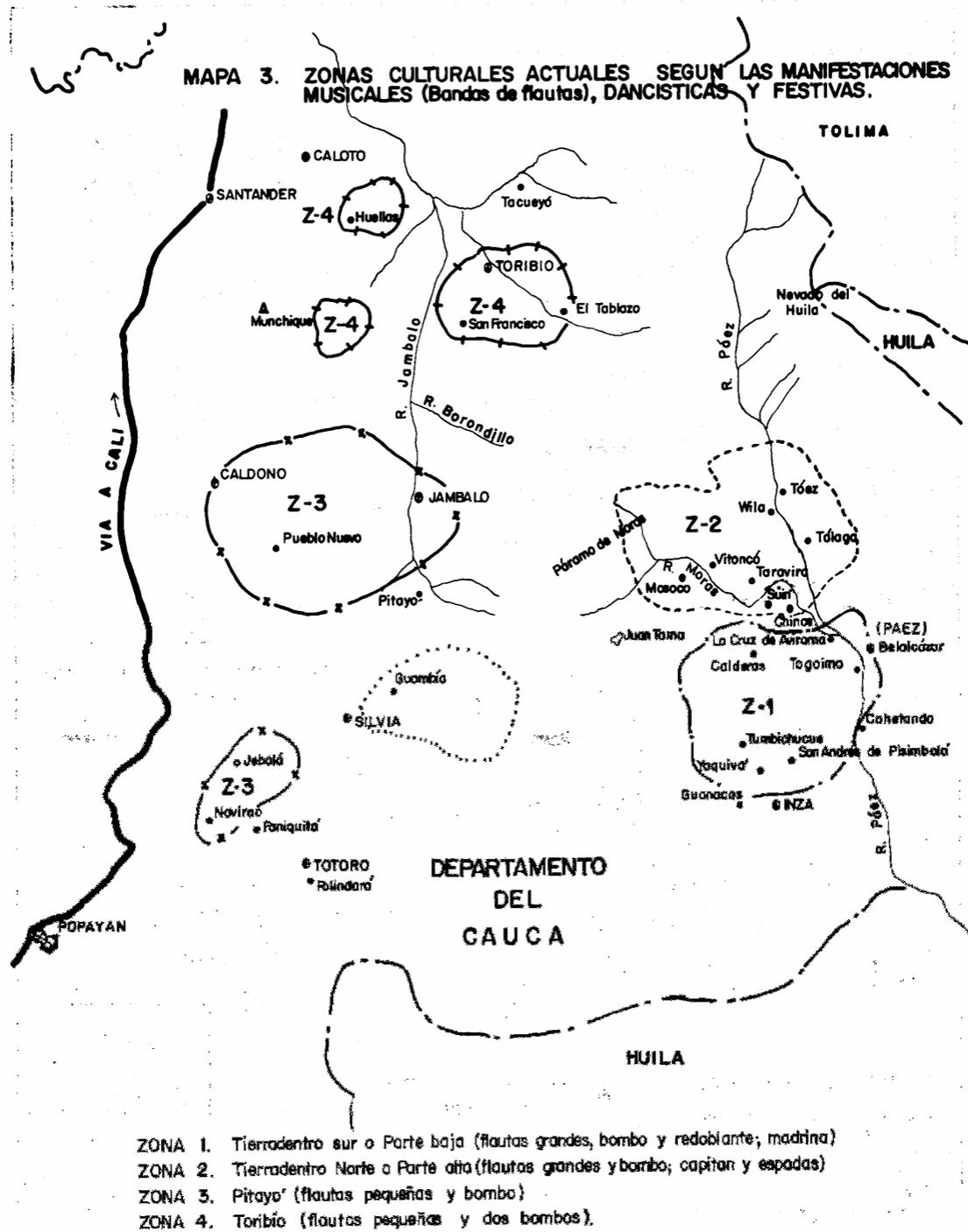
En segundo lugar, dentro del aparente desorden y bullicio que impera en esos días, pareciera que los recorridos tuvieran unas lógicas y, en especial, unas fronteras o límites, así como lugares de encuentro predefinidos, como los mercados y, cuando se acerca la noche del 24, algunas iglesias.

En tercer lugar, en los lugares de frontera –no en los de encuentro- se evidencian sutiles o a veces significativas diferencias en la conformación de los grupos festivos, repertorios musicales, instrumentación, formas de baile, parafernalia... Mientras que la mayoría de las fuentes documentales hablan de los ritos y fiestas *paeces* o *nasa* en general, nuestro trabajo de campo ha mostrado diferencias subregionales notables o al menos significativas. Sin embargo, hay que anotar que son muchos más los elementos en común que las diferencias, y que incluso hay muchas coincidencias entre las fiestas y músicas *nasa* y las de otros grupos y comunidades en Colombia como los guambiano, los totoró, los campesinos y yanacanas del macizo caucano al sur del país, y –salvadas las diferencias- las de grupos campesinos e indígenas en países como Ecuador, Perú, Bolivia y Brasil.²

A partir de una observación sistemática y de la participación en la fiesta de Navidad en diferentes regiones del territorio *nasa*, hemos establecido cuatro zonas claramente diferenciadas teniendo en cuenta su estructura organizativa, los repertorios musicales, la instrumentación, los aspectos constructivos de los instrumentos, los recorridos o correrías, y la parafernalia.

² En Perú y Bolivia bandas similares (pitos o flautas traversas y tambores) se encuentran en buena parte de la cordillera andina y participan activamente en el mundo ritual y festivo; el fotógrafo peruano Martín Mambi en 1932 fotografió este tipo de conjuntos musicales (en Colombia hay fotos desde 1936); Michael Shallnow en 1987 describió un baile denominado *chunchos* en la peregrinación anual del *Qoylyr Riti* acompañado por este tipo de conjuntos. Recientemente Giuliana Borea ha publicado en *Antropológica* (Lima, 19(2001) 347-363) un artículo titulado “Ritual de los linderos: limitando y recreando el grupo y su territorio”, con trabajo de campo en el distrito de Santiago, Cusco, 1999-2000; en este artículo se describen rituales muy similares, con parafernalia similar (banderas, disfrazados, varas de mando), bailes, recorridos e incluso con conjuntos instrumentales casi idénticos a los de Colombia: dos pitos (flauta travesa), dos bombos y un tambor (redoblante). Instrumentos y fiestas similares se encuentran en Ecuador y en Brasil. Bailes donde se imitan a los negros o negritos se han documentado desde la colonia en todo Iberoamérica. Bailes en círculo con espadas están documentados desde el s. XVI en Europa y, posteriormente, en América. La estructura organizativa de la fiesta (mayordomos, fiesteros, albaceros, madrinas...), con variaciones locales, también se encuentra ampliamente extendida en todo Iberoamérica.

Las zonas rituales detectadas son: Zona de Tierradentro, al suroriente del territorio nasa, con dos subzonas una que llamamos parte alta (Zona 2 en el mapa) y otra parte baja (Zona 1); Zona noroccidente, que comprende dos subzonas que llamamos Pitayó (Zona 3: Caldono-Pueblonuevo, Jambaló, Jebalá, Novirao) y Toribío (Zona 4: Toribío, San Francisco, Caloto, Morales, Santander). En el mapa aparecen delimitadas las zonas donde hemos encontrado evidencias de la celebración de la fiesta y presencia de músicos tradicionales (o autóctonos, como actualmente los denominan, es decir, conjuntos de flautas transversas *-kuv'* y tambores *-kwëta-* que forman parte integral de la fiesta). El territorio nasa es mucho más amplio, pero en otros lugares no se ha detectado una tradición en este tipo de actividades rituales ni en el uso de los instrumentos.



Posteriormente al establecimiento de estas zonas a partir de los datos empíricos comparamos nuestros mapas con los elaborados a partir de fuentes documentales primarias por una antropóloga (Joanne Rappaport 1982 y 1990) y una historiadora (María Teresa Findji 1985) en torno a las subdivisiones históricas del territorio y a los cacicazgos precolombinos y coloniales.

recolectar plata o limosna para compra de velas para iluminar el niño dios por la noche y cargarla y bebida para acompañantes y músicos. Recoge la tradición de los caciques.

b) Sargento: recibe la comida, carga espada, castiga.

c) Teniente: hace gritar a los negritos y los pone a bailar. Carga espada. Castiga. Encargado de repartir la chicha y la comida.

d) Cabo: carga espada, castiga. Tercero en importancia, tiene como misión contar el número de personas acompañantes hasta el final; debe portarse como padre de los negritos, sobre todo cuando oscurece en el camino, conseguir posada y despertarlos.

Tanto el teniente, como el sargento y el cabo deben procurar que los niños bailen y pueden solicitar la pieza que deseen para bailar.

e) Abanderado, lleva bandera roja, sin dibujos o con una especie de cruz blanca o amarilla o con una T.

f) Banda de músicos: varios flautistas (mínimo 2) y un tamborero. La participación de los músicos en esta fiesta es su actividad principal como músicos durante el año, pues son unos 15 días seguidos tocando sin pausa. Tanto es así que muchos músicos de esta región se autodenominan como "músico de negros".

g) Negritos o gaticos, son un grupo de niños entre 6 y 20. Hace unos años, según las fuentes documentales (Olaeta 1935 y Otero 1952) se pintaban la cara de achiote y se colocaban plumas. Actualmente ha desaparecido esta tradición de pintura facial por completo y los niños van con su vestido normal. Acompañan al capitán, bailan y gritan los vivas dirigidos por uno de los que portan espadas.

Desde el 8 hasta el 24 este grupo desarrolla una intensa actividad que fue descrita por Olaeta (1935) y Otero (1952), una correría de unos 9 a 15 días comenzando por los resguardos lejanos, para terminar en el lugar de salida o en el centro de encuentro ritual de la zona. Se recorre resguardo por resguardo, casa por casa, desde Wila y Tóez hasta Mosoco. Adelante va el abanderado que entierra su bandera en la puerta de la casa, luego llegan todos los demás. Los dueños de la casa ofrecen limosna al niño Dios al tiempo que se acercan como si fueran a besarlo; el capitán toca su campanilla y suena la música; se invita a chicha a todos y a veces se les da algo de "remesa" (guineo, banano, arroz... crudos) para la preparación de su almuerzo. Todo esto se realiza en un ambiente ritual, de alegría y de respeto al mismo tiempo, con gestos y relaciones ritualizados (venias, inclinaciones de cabeza, solicitudes de permiso -"¿podemos visitar?"-, saludos, invitaciones a entrar, a tomar chicha, a salir...). Si el dueño de la casa los invita a entrar la fiesta se prolonga. Se baila dentro de la casa mientras el küc'pitan hace sonar permanentemente su campanilla junto con la música y se permanece allí hasta que se acaba la chicha. "Los dueños de casa quedan contentos cuando los negritos bailan en su casa". Los que llevan espadas hacen gritar vivas a los negritos cuando bailan. También se grita en el camino mientras los músicos tocan una melodía apropiada para el camino.

Si alguien se niega a recibirlos o a darles limosna o remesa hay represalias: lo cuelgan de los pies, bailan a su alrededor mientras suena la música y lo golpean con las espadas de madera hasta que cambia de opinión. Al que insulta a los negros diciéndoles "negros de Puerto Tejada, ladrones", también lo cuelgan y bailan y le cobran multa de una olla de chicha.

Al atardecer se busca llegar a una casa para pasar la noche, casa que han ofrecido previamente los dueños a los negritos: los caseros han preparado una especie de altarcito o mesa adornada para dejar al niño y rezarle. Junto a él colocan un vaso de chicha, para que también tome. Después del rezo y de haber comido algún alimento preparado con la remesa recogida, todos se acuestan en el piso de la sala o sobre esteras o pieles de animales. Por la mañana temprano la comitiva continúa su recorrido.

Los días de mercado en las pequeñas poblaciones indígenas (Mosoco, Vitoncó, Wila) son aprovechados por los grupos para recoger limosna, pues todo el mundo tiene plata esa ocasión fruto de la venta de sus productos. Además los comerciantes mestizos y visitantes también tienen que aportar.

Los grupos de negritos, aunque son bastante numerosos, evitan coincidir en la misma "casa de visita", por varias razones: las casas son pequeñas y no podrían cobijar ni permitir el baile de dos grupos; posiblemente se presentarían rivalidades y peleas entre los dos grupos visitantes, más si -como es normal- hay consumo de chicha en abundancia. No obstante, es frecuente el encuentro en el camino, lo cual es motivo de un vistoso ritual: desde lejos los abanderados agitan y ondean las banderas permanentemente; se acercan poco a poco, arrodillándose cada cierto tiempo en forma de saludo, y sin dejar de batir las banderas; cuando se encuentran cerca se arrodillan uno frente al otro, apoyando las astas en el piso y cruzándolas.

Entonces se acercan los capitanes y comienzan un ritual de intercambio a través del espacio creado por las banderas en equis: el uno ofrece al otro una limosna junto con una venia, que es respondida igualmente por el otro; luego hay intercambio de cohetones y de velas; los cohetones se queman en ese momento; también intercambian la chicha en totumitos que llevan en calabazos o tubos de guadua; durante todo el tiempo suenan alegres las campanillas y los músicos no dejan de tocar el *küc'h wala*; los niños gritan y bailan.

Finalmente todo el mundo se encuentra, se saluda y dialoga en forma festiva. Se realiza el baile del *küc'h wala* en conjunto en torno a las banderas. La planimetría tiene dos partes: una en círculo con las manos agarradas por las espadas, con cambios esporádicos en la dirección y otra en forma de serpiente con recorrido libre, en fila india y sueltos.

Hay un momento de relativo silencio, que corresponde en la música a la sección en registro medio, interrumpido de vez en cuando por algún grito de ánimo; otra acompañada intensamente por gritos y vivas, que corresponde a la parte en que las flautas alcanzan el registro más agudo. Los gritos comienzan con un jipido prolongado y agudo, falseado "uh..." o "ua..." que todos contestan. El que está guiando el baile (uno de los que llevan espadas) inicia una serie de vivas ("vía", otras veces "viá") por la fiesta, por los integrantes de los negritos, los dueños de la casa de visita... Hay unas pausas después del grito inicial y antes de la frase final "hoy tenemos 24 de diciembre" que son obligadas y las hacen todos los grupos. Esa frase es la señal para decir que terminan los vivas y se realiza un grito final. Resulta curioso que muchos grupos de negritos no mencionan al niño dios en sus vivas, siendo -aparentemente- el centro de la fiesta. Los gritos, realmente animados, intensos y agudos, sean tal vez la razón por la que algunas personas a los negritos -los niños- les dicen "gaticos".

Luego se toca otra pieza donde niños y adultos -todos varones- bailan agarrados por parejas. Otras veces se producen peleas entre los dos grupos, en especial si están pasados de tragos, aunque nunca hemos presenciado una pelea de este tipo, siempre todo se ha desenvuelto con alegría pero con respeto y sentido ceremonial.

Así van sucediendo los días hasta el día 24 por la noche. Los distintos grupos de negritos se van acercando a los centros tradicionales de la zona (Mosoco, Vitoncó o Wila). Consiguen una casa grande para la fiesta; allí se vela al niño, se reza, se baila, se toca y se grita el *küc'h wala*, se toma chicha y, a veces, se comparte comida (mote o arroz). Hacia la media noche cada grupo de negritos de cada vereda o resguardo se acerca hacia la iglesia. Es un bello espectáculo ver desfilar desde las montañas cercanas cientos de luces (velas y linternas) en procesión acercándose, cada grupo con su niño, su bandera, echando pólvora, la mayoría de ellos con su banda de músicos tocando... Al frente de la iglesia tienen el encuentro de los niños dioses que se realizan por parejas con el ritual acostumbrado, batiendo banderas, intercambiando saludos, limosnas, pólvora, velas, lanzando cohetones... Después viene la misa de gallo.

La plata que se recoge normalmente se consume en los gastos de la fiesta, en especial velas y pólvora. Si sobra algo de plata suele entregarse al sacerdote la noche del 24 de diciembre, aunque éstos afirman que son cantidades pequeñas.

En la zona occidental la fiesta más importante también es la de diciembre. Todos los músicos de flauta (o autóctonos, como ahora se denominan) coinciden en que es la fiesta por excelencia para ellos. En Toribío y Jambaló se celebra en forma similar a la parte alta de Tierradentro. Las diferencias más significativas van a estar en lo estrictamente musical, como veremos más adelante. Las piezas que tocan se llaman Raza –en Toribío- o Cazuco (negro) –en Jambaló-, que también bailan los niños varones en círculo.

Rappaport (1982) es la primera antropóloga que intenta una interpretación de estas fiestas de diciembre. Para ella las correrías con el niño son una forma ritual de expresar el dominio territorial. El dominio sobre la tierra se expresa a través de acciones: ver, mirar desde lo alto, cultivar y recorrer: "*Juan Tama kiwe wala ji'pa, wala tandyik* (el cacique Juan Tama tenía muchas tierras, las recorría muchas veces)" (1982:27-28).

"Tal vez podría más fácilmente recoger este dinero en el caserío o en el pueblo mismo, por ejemplo, durante la misa dominical. Pero no lo efectúa así, sino que camina por todos los caminos de la comunidad. Este recorrido del niño dios, entonces, tiene otra función aparte de buscar la colaboración material para la fiesta -lo que paga apenas un porcentaje pequeño de los gastos-. También existe como una manera ritual de legitimar los límites territoriales al caminarlos (...) Luego, en la fiesta ofrecida por el fiestero, él intercambia bebida y comida con sus albaceros, quienes muchas veces son de otras parcialidades (pero sí, del mismo *ajyu*). La legitimación del territorio propio contribuye a establecer los medios necesarios para luego efectuar una unión con otros territorios durante el encuentro de la fiesta" (Rappaport 1982:277-278)

Los recorridos de los "negritos" renuevan cada año en el solsticio los territorios que los caciques legalizaron ante la corona con títulos en el siglo XVIII. Los encuentros de negros

se dan al interior de cada una de las zonas que hemos señalado, así pertenezca a diferentes resguardos o parcialidades. Los grupos, al no atravesar las fronteras imaginarias que dividen las zonas, hacen menos probables los encuentros rituales entre grupos de diferentes zonas. Los grupos de resguardos cercanos a estas fronteras, en lugar de visitar a sus vecinos más próximos emprenden largos recorridos por alcanzar los confines opuestos del territorio. Y, en el caso de un encuentro fortuito con un grupo de otra zona, cosa poco frecuente, las diferencias evidentes en la conformación de los grupos, en su música y en su parafernalia, no hacen sino confirmar esas diferenciaciones y esas fronteras simbólicas y legales.

Siguiendo a Certeau en su paralelismo entre el acto de hablar y el de caminar, el caminar de los “negritos” cumple una triple función respecto a la construcción del espacio: es un proceso de *apropiación* del sistema topográfico por los caminantes, es una *realización* espacial del lugar, e “implica *relaciones* entre posiciones diferenciadas, es decir, ‘contratos’ pragmáticos bajo la forma de movimientos” (1990:148).

Los “negritos” recorriendo ritual y festivamente el territorio, introduciendo vectores de dirección, velocidades, tiempos, aproximaciones y alejamientos, desestabilizando los órdenes de los lugares y vinculando o tejiendo simbólicamente lugares alejados efectúan un trabajo, producen un flujo y una transformación de lugares en espacios y en territorios (Certeau 1990: 173-174). Estos vínculos se renovarán en la memoria cada año con la visita de los negritos.

“Los límites son trazados por los puntos de encuentro entre las apropiaciones progresivas (...) y los desplazamientos sucesivos (...) de los actantes. Ellos resultan en una distribución dinámica de bienes y de funciones posibles, para constituir, en forma cada vez más compleja, una red de diferenciaciones, una combinatoria de espacios. Ellos resultan de un trabajo de la distinción a partir de encuentros (...) Paradoja de la frontera: creados por contactos, los puntos de diferenciación entre dos cuerpos son también puntos comunes. La conjunción y la disyunción son allí indisociables” (Certeau 1990:186).

La planimetría del baile del *küic'h wala* podría ser interpretada como una síntesis de la historia política nasa. Los nasa han sido un pueblo guerrero que tenían una estructura política no jerarquizada en forma permanente ni centralizada; la mayoría de los caciques que se recuerda en la tradición oral han sido líderes militares y políticos que han surgido frente a una necesidad histórica pero que, una vez cumplida su misión han vuelto a trabajar su tierra y han vivido en un plano de relativa igualdad. Sólo hasta el s. XVIII los líderes militares ocasionales se constituyen en caciques políticos con cierta estabilidad. Es indudable que la danza del *küic'h wala* es una danza guerrera que hace honor a la tradición histórica por la jerarquía militar, los gritos y las espadas, pero se podría llevar un poco más lejos la interpretación, aunque no haya conciencia entre la comunidad de este sentido. La coreografía comienza con un círculo, símbolo de igualdad. Se baila en círculo alrededor de una bandera. Las espadas entrelazan el círculo tomadas por la espalda. En determinado momento de la melodía los gritos comienzan y se rompe el círculo. Uno de los que portan espadas lidera una fila india que se desenvuelve en forma de serpiente libremente: ha surgido un cacique o un líder guerrero. Regresa la música anterior y todo vuelve a la normalidad. El círculo se reestablece.

"Aunque los caciques nuevos establecieron unidades políticas amplias y centralizadas, dentro de las cuales ocupaban posiciones de autoridad fijas, parece que los comuneros continuaban a tratar el concepto del cacicazgo a través de su ideología tradicional. Es decir, para ellos, el cacicazgo era todavía una estructura política no centralizada que daba coherencia al territorio, y sólo se manifestaba durante períodos difíciles, por ejemplo, durante la época en que los resguardos sentían más amenazas de perder sus tierras. Por eso, la actitud de los Paeces frente a sus caciques se caracterizaba por la coerción, no porque el comportamiento de sus líderes lo obligaba, sino porque ésta era la única manera en que sabían relacionarse con sus caciques" (Rappaport 1982:165).

Pero la correría no es sólo recorrer y tomar posesión, no es tampoco únicamente pedir plata para la fiesta en una redistribución del gasto: es una "visita" formal a cada una de las casas del resguardo y de los resguardos vecinos que se hace anualmente. La casa a donde se llega se le dice "casa de visita". Los rituales de encuentro, de saludo, de intercambio, la hospitalidad, así lo confirman.

La presencia activa y lúdica de los niños, el recorrido festivo, las bromas y la sanción a los que se niegan a participar, la subversión festiva de los usos del espacio, nos recuerda a Michel de Certeau cuando habla de las relaciones entre infancia y espacio: "La infancia que determina las prácticas del espacio desarrolla después sus efectos, prolifera, inunda los espacios privados y públicos, deshaciendo las superficies legibles" (1990:164).

Aunque hemos enfatizado sus implicaciones territoriales, la fiesta es hoy un rito vivo con profundas raíces en la tradición pero con un sentido contemporáneo y multidimensional que cumple diversas funciones como rito de paso de los niños, como celebración de la fertilidad y de la nueva vida, o como fiesta redistributiva.

La fiesta del "niño" en Tierradentro, parte baja

En la parte baja de Tierradentro, antiguo cacicazgo de Togoima, que se extiende hoy hasta Tálaga e incluso Tóez, la misma fiesta, en las mismas fechas muestra una estructura bastante diferente. El grupo no se denomina negritos, ni el rito küc' wala. Este está conformado por:

- a) Madrina: una mujer que porta la cajita con la imagen del niño Jesús.
- b) Fiestero, es decir, el encargado de la fiesta nombrado anualmente.
- c) Acompañantes: el grupo acompañante no tiene una estructura muy definida y varía con frecuencia. Suelen ser un par de mujeres y uno o dos hombres adultos. A veces un niño lleva la campanilla (Togoima, Tálaga) y una cajita para recoger las monedas (los billetes van en la cuna del niño dios). Uno de los hombres lleva vara de cabildante
- d) Abanderado/a: un hombre o una mujer porta una bandera blanca o azul con mensajes de letras en color amarillo (el blanco y el amarillo han sido colores pontificios y el azul se asocia a la virgen María).
- e) Músicos: la banda tradicional de flautas, integrada por dos flautas (mínimo), bombo, redoblante y algunos idiófonos (triángulo y/o pandereta, o maraca, o guaracharaca).

Los músicos interpretan tres piezas para acompañar al niño, en ritmo de bambuco, pero diferentes a las de la parte alta. Una de ellas -la más interpretada- recibe la denominación de "Serenata" y, a veces, "Niño kuv" o "Pieza del niño". Los acompañantes no realizan los rituales ni danzas de la parte alta. Únicamente, cuando llegan a los pueblos, entran a las iglesias con respeto, oran brevemente, tocan una pieza y salen con rapidez.

La interpretación del ritual coincide en muchos aspectos con la del *küc'h wala*, con obvias diferencias. Aspectos comunes serían el sentido de recorrido, de cosecha, de fertilidad y de vida, de recoger limosna, de visita... Sin embargo habría desaparecido en la parte baja el sentido guerrero, la participación de los niños, el sentido de iniciación, el papel del *küc'pitán*, el baile, los gritos...

Indudablemente la fiesta de navidad está mucho más marcada por la simbología católica en la parte baja que en la parte alta. Esto se aprecia hasta en el contenido ideológico de las banderas, tanto en el color como en las leyendas y símbolos utilizados.

Con los instrumentos musicales también se construye territorio

Si observamos en detalle los instrumentos y las conformaciones instrumentales de conjuntos o bandas en las distintas zonas, vemos que los instrumentos ofrecen, al mismo tiempo, una base común a todos los nasa que los identifica (flautas traversas de seis orificios de digitación equidistantes y tambores de doble parche percutidos con mazo en un parche y palo en la madera o aro), un nosotros y un ellos amplios, y unas diferencias y clasificaciones que refuerzan, expresan y construyen identidades y diferenciaciones locales y regionales, un nosotros y un ellos más restringidos. La agitación de los días navideños, el recorrer el territorio tocando y portando los instrumentos, los encuentros casuales o rituales, permiten hacer patentes, comunicar y actualizar esas diferencias.

Por ejemplo, un estudio estadístico sobre los tamaños de las flautas traversas (Clasificación Hornbostel-Sachs 421.121.32) muestra que, a pesar de que hay flautas de todas las medidas, existen dos formatos que se pueden considerar como promedio en cada zona:

a) Tierradentro. Tanto en la parte alta como en la parte baja encontramos unas flautas medianas en torno a los 580 mm (Vitoncó, Cabuyo y Guanacas, Tálaga) y otras grandes cercanas a los 640 mm (Taravira, Cuartel, Lame y Calderas, Loma Alta y Guaquiyó). Los diámetros internos oscilan entre 18 y 21 en la embocadura. La afinación de la nota más grave de la flauta se mueve entre Do# bajo (casi Do) y Mi.

b) Zona Occidental. La tendencia general en esta zona es tocar con flautas más pequeñas que en Tierradentro. Las grandes (San Francisco y Los Monos) no alcanzan ni siquiera a las medianas de Tierradentro (promedio de 560 mm). Lo normal son tamaños más pequeños de hasta 415 mm y en promedio de unos 460. Los diámetros se mueven entre los 9 y 18 mm en la embocadura, lo cual muestra una clara diferencia zonal. Las flautas más largas como las de Los Monos (Caldono) y San Francisco (Toribío) tienen unos diámetros reducidísimos (14 y 13 mm respectivamente) en comparación con las medianas de Tierradentro (19 mm

en Vitoncó y Cabuyo, por ejemplo). El caso extremo es el de Paletón, con un diámetro de 9 mm. La afinación oscila entre Mi y Sib.

Las longitudes y diámetros de las flautas permiten diferencias en la interpretación, en las técnicas de ejecución y en las sonoridades resultantes muy evidentes.

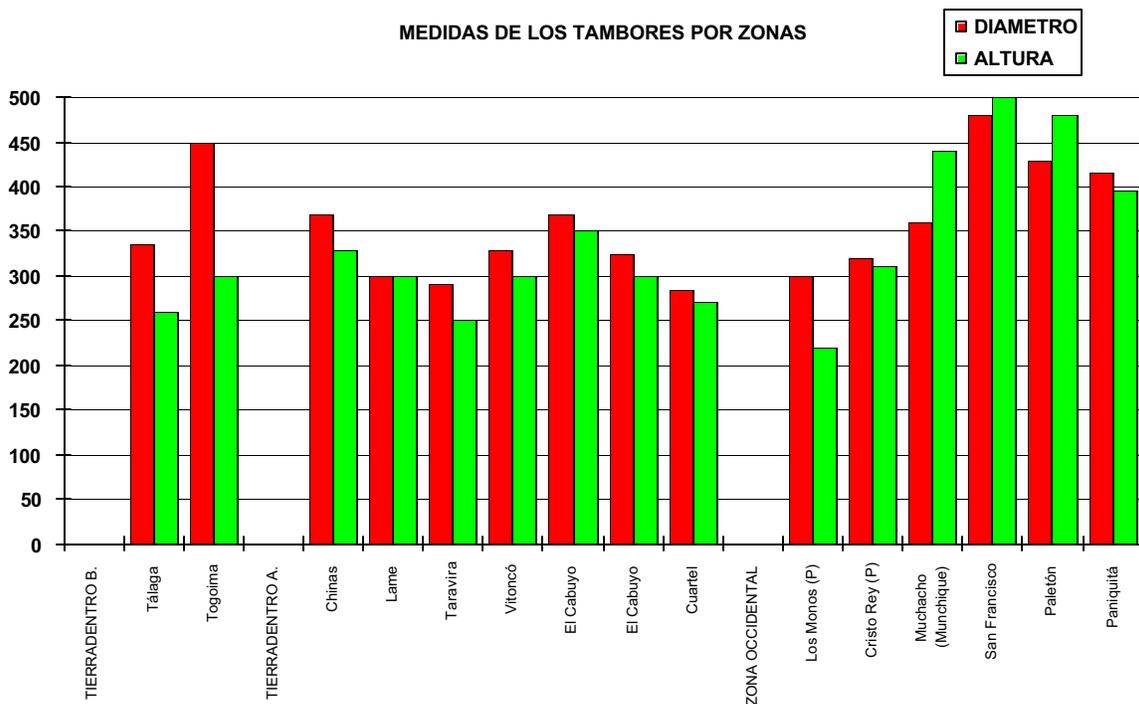
Pero las relaciones entre flauta y territorio no están dadas sólo en los procesos constructivos y en sus usos, sino también en la obtención de la materia prima para su fabricación. El material fundamental es el tubo de "flauta", una bambusa que se desparrama como una gigantesca araña en el páramo (*wepe*), por encima de los 3000 m. de altitud. En torno al corte hay creencias, prácticas e incluso rituales que son coherentes con el pensamiento nasa en su relación con el páramo y con la naturaleza. En primer lugar es bueno consultar al médico tradicional para saber cuándo es la época indicada y si el páramo, que es el lugar sagrado de las lagunas donde nacen los grandes caciques, lugar no cultivado o domesticado, lugar fuente de poder que se transmite a las varas de mando del cabildo, va a estar tranquilo; una vez en el lugar hay que soplar (*yakum*) una media botella de aguardiente con *c'ayu'ce* (alegría, una planta) revuelto y pedir permiso al dueño de la montaña, al "duende" o *kl'uum*: "Regáleme cañas, necesitamos para cortar", se dice. Si no se hace esto, la caña se daña, se resquebraja o se la come el gorgojo a los pocos días ("Cuando no se da la propina al dueño se pierde la flauta"). Al quitarle las cañas a la montaña, con frecuencia se enfurece y el viento y la tormenta (*kpis'*) lo persigue a uno. Para que no lo siga, se busca bejuco del mismo monte, se hace un aro como de enlazar ganado y se pasa junto con las cañas por esa especie de trampa que se le tiende al viento. Finalmente se sopla aguardiente (a la manera de sopro chamánico) sobre la mata de flauta a través de la trampa. Si el viento se pone bravo y no se hace este ritual la tempestad baja del páramo y acaba con los cultivos de maíz y frijol.

La música es flauta (*kuv'*), es viento (*wejia*) robado a la montaña sagrada, domesticado con rituales, fuerza controlada al servicio de la fiesta y de la construcción de las relaciones sociales y del territorio.

Además, "ser ágil es ser hijo del viento (...) y esta condición es fundamental para entrar y salir del territorio" (Gómez 1997:26), en especial de los amenazantes páramos. Igualmente podríamos asociar la agilidad del viento a la agilidad de los dedos de los flautistas y a su permanente movilidad por el territorio.

Parafraseando a Certeau cuando habla de la construcción de los relatos sobre los lugares, en la construcción del territorio se produce "una contradicción dinámica entre cada delimitación y su movilidad" (1990:186). Se multiplican las fronteras en términos interacciones entre personajes –cosas, animales, humanos, fuerzas de la naturaleza, duendes...-.

Pero no sólo las flautas, los otros instrumentos se usan también para establecer diferencias e identidades territoriales. El tambor, bombo o tambora (todos estos nombres recibe) -*kauth* o *kwëta* en nasa yuwe- es un membranófono de cuerpo cilíndrico y doble parche (H-S.211.212.1-92). Existe gran variedad de tamaños y se advierten claras diferencias zonales coherentes con las diferencias en las flautas y en las formas de celebración de la fiesta:



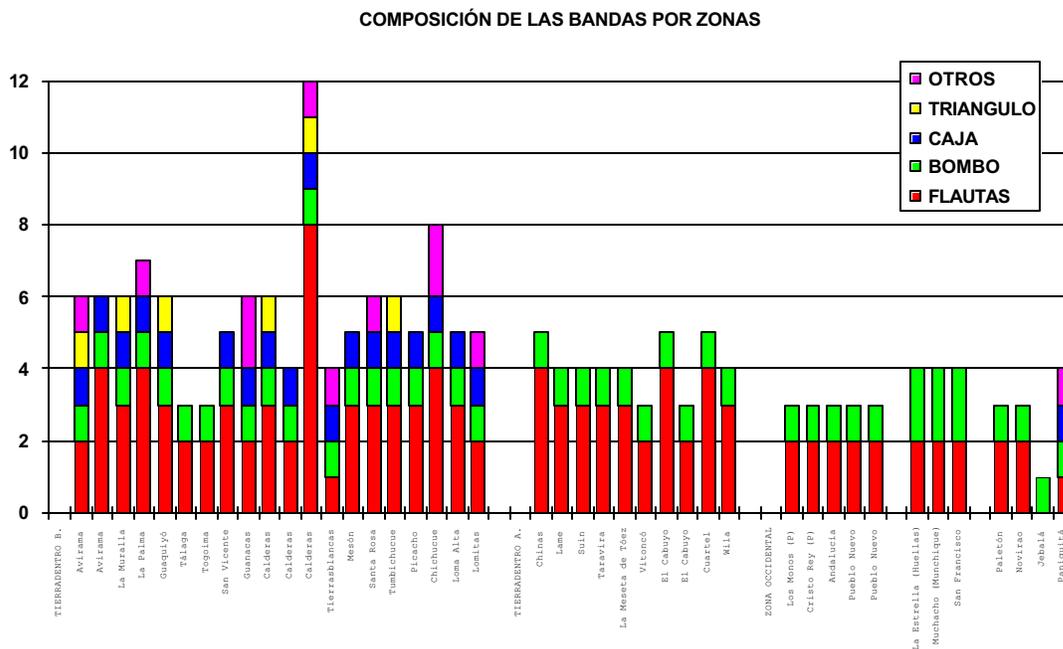
- Zona Tierradentro parte baja, grandes tambores, más anchos que altos. Aros anchos, planos y sobresalientes.
- Zona Tierradentro parte alta y Zona Occidental -subzona de Pueblonuevo-, pequeños y medianos tambores, más anchos que altos. Aros estrechos, redondos, de bejuco.
- Zona Occidental (a excepción de subzona de Pueblonuevo), grandes tambores, más altos que anchos. Aros anchos, planos y sobresalientes. En esta zona se interpretan dos grandes bombos simultáneamente, uno de los cuales es denominado, "tambor mayor".

El uso o no uso de otros instrumentos percutidos refuerza también las diferencias zonales. Por ejemplo, la caja, redoblante, tambor (todos esos nombres recibe) es una pequeña tambora a la cual se le añaden unas cuerdas sobre uno de los parches con el efecto de que redoblen o resuenen (H-S.211.212.1-92). Su uso no está generalizado y únicamente se observa en la zona de Tierradentro parte baja. Allí también es común el uso de idiófonos de introducción reciente como el triángulo, las maracas o la pandereta.

En cuanto a los instrumentistas existen diferentes conformaciones instrumentales según los núcleos o zonas:

- Para Tierradentro parte baja se considera que un conjunto está conformado cuando reúne al menos dos flautistas, un tamborero y un cajero, es decir, 4 músicos. Esto es lo mínimo, pero no lo normal. Es mucho más frecuente, el conjunto formado por 4 o 3 flautistas, los dos tambores (imprescindibles) y algún idiófono. Los conjuntos más numerosos, los de 5 e incluso 8 flautas no son frecuentes y únicamente los hemos visto en Calderas. Este formato de grupo, con frecuente presencia de idiófonos y redoblante obligado, es idéntico al de la región del Macizo caucano, es decir al formato campesino y yanacóna. El bombo es normalmente con aros anchos, como los bombos militares.

- b) Para Tierradentro parte alta el conjunto promedio son 3 flautas (2 mínimo) y en la percusión se usa únicamente un tambor, y sin aros.
- c) En la zona occidental las bandas son siempre de 2 flautas pero hay dos tipos según tengan uno o dos bombos. En esta zona los conjuntos reflejan características similares a los de Tierradentro parte alta. El hecho de que haya grupos de dos bombos parece tener su justificación en otra concepción de grupo: el grupo mínimo sería una flauta y un tambor que, al juntarse con otro, conformarían el conjunto de 2 y 2.



En el medio nasa los "músicos" son propiamente los flautistas, pues se considera que casi todo el mundo puede tocar los tambores y los idiófonos.

Respecto a los repertorios y a las melodías volvemos a encontrar un fenómeno consistente con las zonas que hemos establecido. Los repertorios para las fiestas de diciembre son diferentes entre las zonas, así como los estilos: “La música de ellos es diferente a la nuestra”, dice Lisandro Shobi, músico de Suin (Tierradentro, parte alta), respecto a sus vecinos calderunos (Calderas, Tierradentro, parte baja). Al interior de cada zona, por el contrario, la unidad es la constante: casi todos los músicos tocan las mismas piezas en los mismos rituales, eso sí, con su estilo personal.

En la percusión del tambor en el género o ritmo más frecuente y común a todas las zonas, el bambuco –los músicos interpretan también pasillos, marchas...- se combina el golpe con mazo en un parche con el golpe de un palito en el aro o en el cuerpo del tambor. Hemos identificado 34 golpes diferentes de tambor para el bambuco entre los nasa. El mayor número de variantes aparece en la zona baja de Tierradentro. En esta región hay dos grandes bases o estilos: 1) 6/8 en el paliteo (♩ ♩ ♩) (corchea-negra, corchea-negra) y simultáneamente 3/4 en el parche (silencio de negra, negra y negra); este es el más común y

el que más variantes y transformaciones presenta; y 2) en 2/4, corchea en el paliteo, dos semicorcheas en el parche, corchea en el paliteo, corchea en el parche; este es un estilo "abinariado" que se sobrepone a melodías en las flautas en 6/8, aunque sus variantes percutidas regresan al estilo ternario. El toque número 1 no es sino el golpe de rajaleña en el Huila, lo cual evidencia una clara relación entre estas dos regiones. Tiene sentido en cuanto que una buena parte del Huila fue territorio nasa durante la colonia y que allí -junto con los pijaos- se libraron las más encarnizadas batallas contra los españoles.

La parte alta de Tierradentro ofrece como base un estilo más sincopado, con mayor libertad y variantes en el paliteo que busca hacer contratiempos en 6/8 y en 3/4 mientras el golpe en el parche se mantiene constante con tres negras en 3/4.

La zona occidental del territorio nasa presenta una tendencia estructural a enfatizar en la percusión no sólo el tercer tiempo (característica general del bambuco) sino también el primero. Las bases de esta región presentan un estilo propio caracterizado por una acentuación del paliteo en 6/8 (♩ ♩ ♩ ♩) igual a Tierradentro parte baja, pero con una mayor densificación del parche convirtiendo las negras en corcheas, en especial hacia el final del compás (♩ ♩ ♩ ♩ y ♩ ♩ ♩ ♩) o en la mitad (♩ ♩ ♩ ♩). Este tipo de bases muestran la relación evidente con la zona de Popayán (ver Miñana 1987a) y con la música de los afrodescendientes del Pacífico. El uso de dos tambores en los municipios de Toribío y Caloto confirmaría esta hipótesis, pues es conocido que en Popayán no usan redoblante sino dos o más tamboras.

Una vez más pareciera confirmarse la hipótesis de que la región de Tierradentro parte alta presenta unas características culturales más aisladas de las interrelaciones con otras regiones y -aparentemente- más caracterizadoras de un sustrato *nasa* -si es que existiera en la música-. Lo que si es claro, al menos, es que las relaciones del contexto musical de esta zona con el medio circundante son menos evidentes que en las otras.

En los municipios de Toribío (resguardo de San Francisco), Caloto (resguardo de Huellas) y Santander (Munchique) existe la costumbre de tocar con dos tambores. En este caso, normalmente uno de ellos -el más grande- asume el papel de liderazgo y se denomina "tambor mayor". Este realiza una o dos variantes, mientras el otro tambor mantiene una base (San Francisco y Huellas). En Munchique los dos tambores en la práctica se comportan igual, con la misma base y con la misma variante.

Recapitulando vemos, pues, que ritos y prácticas ancestrales se fusionan con fiestas católicas; caciques y caticas convertidos en capitanes de cabildo y en madrinan. Recorridos por los resguardos, encuentros y saludos; intercambios, regalos y ofrendas; sutiles diferencias melódicas, rítmicas, en el tamaño y construcción de los instrumentos, en el color y forma de las banderas, marcan territorios y diferencias culturales dentro de los nasa documentados en los archivos hace cuatrocientos años. Ritos, fiestas y melodías, aparentemente católicos, aparentemente nasa, mestizos, que expresan y tejen historias y sentidos nasa. Tejidos sociales que hilan las flautas en voces polifónicas, tejidos que se exhiben mostrando y ejerciendo su poder, cargando lo sagrado consigo, generando el

espacio al marchar, llevando lo “sagrado” y los valores comunitarios a domicilio, articulando diferentes niveles de identidad territorial y social. En la fiesta y en la música los grupos sociales e individuos negocian y consolidan poderes, expresan y construyen procesos de identificación y diferenciación, tejen vínculos sociales, se exhiben, se apropian simbólicamente de los territorios, consagran antiguos y nuevos estatus, jerarquías y liderazgos, redefinen significados, reordenan y dan sentido a tiempos y espacios. Y “no es sólo que las identidades hayan de negociar constantemente las relaciones que mantienen las unas con las otras, sino que *son* esas relaciones. No son la base de un contraste, sino su fruto” (Delgado 1998:128).

“El ritual es la ocasión en la que se experimenta más activamente la importancia histórica que tiene la geografía sagrada de Tierradentro. Por una parte, los rituales permiten unir distintos referentes históricos a nuevas asociaciones determinadas por su posición en el calendario ceremonial; por otra, la ceremonia confiere historicidad a sitios que no representan hechos del pasado por ellos mismos. El ritual expande, así, la franja de espacio y tiempo en el presente, de tal forma que éste también incluya el pasado” (Rappaport 2000:191).

Fiestas antiguas y nuevas, para antiguos y nuevos territorios

Todo lo planteado hasta aquí sigue hoy vigente, pero corresponde a la expresión festiva y simbólica de una apropiación del territorio marcada por los títulos coloniales obtenidos a la corona española por los caciques como Juan Tama en el siglo XVIII.

Sin embargo, los títulos coloniales fueron poco a poco irrespetados. Por ejemplo, los misioneros desde la década de 1940 introdujeron sistemáticamente en Tierradentro colonos mestizos de otras regiones del país para “ennoblecere la sangre”, “civilizar” y “traer progreso”, como decía textualmente el padre David González, Prefecto Apostólico de Tierradentro (González 1976). Los caciques y las autoridades tradicionales fueron cooptados por la iglesia, y los chamanes o *thë wala* pasaron prácticamente a la clandestinidad. Ante la insuficiencia de los mecanismos rituales y legales tradicionales para contener la penetración de los territorios por colonos mestizos, y motivados por las luchas campesinas por la tierra en otras regiones del país, los nasa (y otros grupos indígenas) desde la década de 1970 han iniciado un proceso de lucha y de organización para recuperar las tierras de los títulos coloniales e incluso ampliar el territorio combinando diferentes estrategias: invasiones de tierras a terratenientes, demandas legales, presiones al Estado para la entrega de nuevas tierras... Las luchas de los años 70 recogieron además la experiencia del frustrado movimiento del líder Quintín Lame en los años de 1920, y su plataforma de lucha. No era solamente la lucha por la tierra, sino también por la autonomía política, la cultura, la lengua, el control de la educación para una educación propia y bilingüe.

A pesar de que la lucha fue dura y costó varias vidas humanas, hoy se puede decir que la mayoría de las metas que se plantearon en esa época se han logrado: control político y propiedad legal comunitaria de los territorios tradicionales y ampliación de dichos territorios, reconocimiento constitucional de las autoridades indígenas frente al Estado y la

sociedad nacional, presencia de autoridades indígenas en el Congreso, fortalecimiento del movimiento indígena nacional, control de la mayoría de las escuelas...

En estos procesos se va constituyendo una nueva ritualidad que retoma y resignifica algunos de los elementos anteriores e introduce otros nuevos. Sin lugar a duda el fenómeno más impactante en la nueva ritualidad ha sido la expansión y revitalización de los ritos de limpieza y de armonización, y del papel de los *thë wala*. Pero, dado que el hilo conductor de esta exposición se sitúa en la música y en lo festivo, hemos de explorar qué está pasando en este nuevo contexto con ello.

En primer lugar, con la organización del Consejo Regional Indígena del Cauca –CRIC- a inicios de los 70, se han constituido unos Congresos, eventos de carácter eminentemente político y organizativo, ampliamente participativos y que articulan otras dimensiones de la vida y el pensamiento nasa, como la medicina tradicional y el trabajo de los *thë wala*, el trabajo colectivo, la artesanía, la música y el baile. Fieles a los vínculos sociales y con la tierra que se tejen material y simbólicamente en la minga, en el trabajo comunitario, los congresos políticos se inician con una minga productiva y a la vez festiva, donde los músicos también están presentes.

Así mismo se han creado nuevos espacios de expresión cultural y política como los festivales y encuentros culturales. El de Toribío ha sido el más estable desde 1980, pero se realizan varios periódicamente en diferentes lugares promovidos por las organizaciones indígenas, y también por las autoridades locales o por la iglesia. Aquí es necesario distinguir entre los eventos organizados por los mismos nasa y por otros actores. Mientras que en los últimos casos hemos observado el irrespeto y la utilización de músicos e indígenas en general con otros fines, en los primeros se ha ido consolidando un estilo, una estructura organizativa y una dinámica propia de respeto.

Finalmente, el papel cada vez más importante de la escuela formal en la vida de los resguardos se refleja festivamente en la "clausura" del año escolar: entrega de libretas, grados... En el contexto nasa no se han extendido los bazares y demás eventos para recoger fondos para la escuela, pues esta función es llenada con creces por la minga. Las clausuras, y con más intensidad desde que la educación fue asumida por el Programa de Educación Bilingüe del CRIC, se han convertido en espacios rituales donde hay una presencia notoria de las tradiciones y valores culturales *nasa*. La música de las bandas de flautas también hace presencia con frecuencia en este evento, aunque es mucho más común que los niños representen algún baile o ritual acompañados de una grabación casera de músicos tradicionales. En algunas ocasiones son los mismos niños los que ejecutan los instrumentos.

Desde el punto de vista territorial estos tres tipos de eventos, ligados a las fiestas tradicionales y a otros rituales en donde la música no está presente, articulan simbólicamente en un complejo entramado los tres niveles de la actual organización indígena: la escuela y el cabildo en el nivel local, en el nivel del resguardo; los festivales y las asociaciones de cabildos fortalecen el nivel zonal que hemos caracterizado en este trabajo; los congresos -y ejecutivamente la junta directiva- articulan un nuevo nivel, el del movimiento indígena caucano que incorpora también participantes minoritarios de otras etnias. Mantener la articulación entre estos tres niveles con las tensiones ya tradicionales

entre zonas y resguardos, y en una relación ventajosa con las agencias del Estado en el nivel regional y en el central, así como con numerosas ONG y organismos internacionales implica un febril ir y venir que no sería posible sin la ayuda de las nuevas tecnologías. Los líderes y en general un número cada vez mayor de nasas viajan permanentemente por el territorio en moto, en carros, salen de la región y del país en avión. Desde el punto de la celebración festiva y del ritual los encuentros se multiplican en esos tres niveles. Los nasa recorren hoy su territorio, no sólo en correrías de negritos o acompañando al niño dios a pie en la navidad, sino con mayor frecuencia y en forma masiva –hombres, mujeres y niños- en chivas o buses adaptados para las penosas condiciones de las carreteras que comunican los resguardos.

Todos estos eventos incorporan en diferentes momentos la dimensión lúdica y festiva donde hacen presencia los músicos autóctonos, pero también nuevas expresiones musicales. En un primer momento, cuando la lucha por la tierra en los años 70 era casi una lucha a muerte, las flautas y tambores resultaron insuficientes para expresar y difundir las consignas de “unidad, tierra y cultura”. Se echó mano de la música campesina de guitarras, de ritmos como el merengue y el paseo campesino proveniente de la costa caribe y difundido por la radio desde los años 50 (merengues, rumbas, porros, boleros...) para adaptar las letras o crear nuevas canciones en castellano (*El chochito* -una rumba que fue tal vez la más popular- o *Adelante compañeros* -un merengue- del grupo Los Amigos de Paniquitá) y en *nasa yuwe*, pequeños panfletos políticos que rodaban de boca en boca, se grababan y regrababan en casetes, se tocaban en las noches de espera o en los momentos de celebración de una toma de tierras. No es gratuito el carácter campesino de esta música, pues el movimiento indígena surgió inicialmente con vínculos muy fuertes con los movimientos campesinos de lucha por la tierra (Asociación Nacional de Usuarios Campesinos – ANUC), y aprendió de ellos nuevos usos de la música en un contexto político.

Hoy el movimiento indígena se ha consolidado, ha ampliado sus fronteras; sus líderes han recorrido el país, han establecido vínculos con movimientos similares en Colombia y en el continente; se han internacionalizado. En especial han reencontrado sus fuentes y sus vínculos andinos en Ecuador, Perú y Bolivia. Los jóvenes líderes han encontrado en la música denominada “andina” (que es en realidad una música urbana de los años 50 que fusionó expresiones indígenas y urbanas andinas, y que se difundió internacionalmente en la década de los 70 –Rivas-Plata 1999) la expresión más adecuada para su indianidad de dimensiones continentales. La música de flautas y tambor, demasiado vinculada a un territorio local a unas lógicas festivas locales, muda para la oratoria moderna de la palabra de los líderes indígenas y de los nuevos ideólogos, ha resultado insuficiente. Los jóvenes líderes y músicos conformaron grupos con quenás, zampoñas y charangos como *Kwe's kiwe* (Nuestra tierra) o Juan Tama, adaptaron letras a melodías latinoamericanas de la nueva canción e incorporaron el huayno como el ritmo base de sus nuevas canciones (*Unidad, tierra y cultura; Mi raza; Padre Álvaro...*) al lado del bambuco cantado.

Las bandas de flautas siguen sonando en las fiestas locales una vez al año, pero los jóvenes y los niños disfrutaban a diario en sus grabadoras la música andina de los conjuntos urbanos bolivianos, peruanos, ecuatorianos y colombianos nariñenses. Este fenómeno era ya un hecho a finales de los 80. Por ejemplo, en el festival de Pueblonuevo en 1988 se organizó

un taller de construcción de flautas traversas tradicionales. Participaron sobre todo niños y jóvenes; dos horas después de finalizado el taller casi todos ellos habían cortado sus flautas por la embocadura para convertirlas en quenás.

Desde finales de los 80 algunos líderes jóvenes, varios de ellos maestros, han grabado sus nuevas canciones imitando la música andina con letras en *nasa yuwe* y en castellano. Inicialmente fueron grabaciones caseras que circularon ampliamente. A finales de los 90 realizaron las primeras grabaciones en estudio, con quenás, zampoñas, charango, guitarra y bombo.

El mundo nasa hoy, como siempre lo ha sido, es un mundo diverso, inserto en contextos igualmente diversos y conflictivos: *nasa* hablantes, bilingües, triétnicos (indígenas, afrocolombianos, mestizos), bajo la influencia de la iglesia católica o de los evangélicos, en conflicto y en relación con terratenientes, narcotraficantes, paramilitares o guerrilleros. Resguardos y regiones con una vida ritual o festiva fuerte, y otros donde se han perdido por completo las prácticas tradicionales; resguardos en medios multiculturales, o culturalmente hostiles, o trasplantados, como son los de los nuevos asentamientos que se crearon a raíz de un terremoto que se produjo en Tierradentro en 1994.

Lo *nasa*, lo páez, lo indígena, lo “propio”, lo “autóctono” no es algo homogéneo, claro, consensuado o preciso. Los nasa muestran cambios significativos en su concepción de la fiesta y el rito, y una capacidad y un ejercicio permanente de “análisis cultural” sopesando y valorando críticamente, como en la metáfora bíblica, lo nuevo y lo viejo, en función de un proyecto de vida en una relación de sentido ancestral con la tierra, el territorio y los seres que lo pueblan, incluidos los nasa. Desde la escuela se “recuperan” y recrean viejos bailes y ritos que refuerzan valores comunitarios, familiares, del trabajo productivo, de las relaciones con el territorio; se crean “nuevos” bailes “tradicionales” y se exploran nuevos espacios para vivenciarlos y expresarlos; se ignoran, abandonan o combaten formas festivas, rituales, dancísticas y musicales -sean tradicionales o nuevas- que se considera van en contra de ese -o esos- proyecto de vida que es ser *nasa* (Miñana 2003). La etnicidad se teje y se negocia a diario también en lo festivo, en lo musical y en sus relaciones mutuas, y como hemos visto en este caso, para construirse usa muy pocos elementos “originales” o novedosos: niños Jesús, espadas, madrinas, velas, varas de mando, recorridos, banderas, bailes en círculo y serpenteados, bailes en pareja, gritos y vivas, flautas y tambores, charangos y quenás, guitarras y maracas, bambucos, marchas religiosas, merengues, huaynos, bailecitos, melodías de aquí y de allá...

“No es que un grupo humano se diferencie de los otros porque posea unos trazos culturales particulares, sino que singulariza determinados trazos culturales porque ha optado previamente por diferenciarse. No son las diferencias culturales las que generan la diversidad, sino que los mecanismos de diversificación son los que motivan la búsqueda de marcas que llenan de contenido la voluntad de un grupo humano de distinguirse” (Delgado 1998:194).

Hoy tres tipos de música (autóctona –bambuco-, campesina de cuerda –merengue- y andina –huayno-) siguen su rumbo en forma paralela pero contribuyendo a la articulación del movimiento indígena. Los grupos musicales más desarrollados manejan con cierta fluidez los tres estilos. Se podría pensar que el futuro de la música *nasa* estaría en la fusión de estas

–y otras- maneras de hacer, entender y sentir la música, pero eso es algo que está en manos de las nuevas generaciones.

Fiesta y música son también hoy un lugar de lucha ideológica entre las posiciones integracionistas, el tradicionalismo o la vuelta a los “orígenes”, la modernización crítica de corte izquierdista de algunos jóvenes, el esfuerzo de la iglesia católica por recuperar la hegemonía y el control perdidos, o el radicalismo de los evangélicos. Todas estas posiciones revelan también matices y diferencias importantes al interior de cada una de ellas, fusiones y connivencias que se expresan y afloran en los tres niveles de articulación territorial que hemos señalado: escuelas y cabildos en el primero, con sus clausuras, mingas, cambios de varas³; en el segundo nivel, las asociaciones de cabildos que corresponden en buena parte a los cacicazgos coloniales o a las zonas que hemos caracterizado en la primera parte de este trabajo, con los nuevos eventos y festivales, pero también con los recorridos tradicionales; y, en el tercer nivel, los congresos son los nuevos eventos de integración política, simbólica y festiva de esa organización indígena que agrupa las asociaciones de cabildos y que incorpora otras etnias vecinas. Este tercer nivel organizativo y territorial, aunque con el tradicional recelo de los nasa y de las rivalidades zonales, se ha fortalecido con un aparato burocrático similar al del Estado (comités de salud, producción o economía, educación, legal, político, comunicación, a la manera de ministerios o secretarías), con su bandera, sus símbolos, sus mingas, recuperaciones de tierra, movilizaciones y bloqueos de carreteras, y sus rituales y fiestas. El territorio nasa se configura hoy básicamente en el encuentro, en la interacción, en el entrelazamiento de estos tres niveles de programas de acción, con sus sinergias y sus tensiones. Y lo festivo y lo musical no son ajenos a ellos, sino que juegan un papel simbólico y performativo importante en cada uno de los niveles.

Los nasa, en el fondo, no buscan ni ser modernos, ni ser fieles a su pasado o a su territorio, sino hacer uso de su tradición política, organizativa, territorial, simbólica, festiva y musical para dar solución a los problemas del presente a su manera –eso sí- con autonomía y con dignidad. Al igual que decía Lévi-Strauss de la historia, la etnicidad -o la territorialidad- no *es: se usa* (Delgado 1998:197).

Bibliografía

- CASTILLO I OROSCO, Eujenio del. 1877. *Vocabulario paez-castellano, catecismo, nociones gramaticales i dos pláticas*, Paris: Maisonneuve.
- CERTEAU, Michel de. 1990 (1980 primera edición). *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Paris: Gallimard.
- DELGADO RUIZ, Manuel. 1998. *Diversitat i integració. Lògica i dinàmica de les identitats a Catalunya*. Barcelona: Empúries.

³ Por ejemplo, en el nivel local, las polémicas de los evangélicos en las escuelas bilingües tienen que ver no tanto con el uso o no uso del nasa yuwe, o con las técnicas de cultivo que allí se enseñan, o con las formas de gobierno escolar que reproducen la estructura de los cabildos, sino con la celebración de algunas de las fiestas como las de diciembre o el San Juan (impregnadas de símbolos católicos, con presencia de la chicha...), o con los “refrescamientos” de los thë wala.

- FINDJI, María Teresa - José M^a Rojas. 1985. *Territorio, economía y sociedad paez*, Cali: Universidad del Valle.
- GÓMEZ, Herinaldi – Carlos Ariel RUIZ. 1997. *Los paezes: gente territorio. Metáfora que perdura*, Popayán: FUNCOP – U. del Cauca.
- GONZÁLEZ, David. 1976?. *Los paezes o genocidio y luchas indígenas de Colombia*, Medellín?: La Rueda Suelta.
- HERNÁNDEZ DE ALBA, Gregorio. 1944. "Etnología de los Andes del sur de Colombia", en *Revista de la Universidad del Cauca*, Popayán, N. 5, 194-228 p.
- MIÑANA BLASCO, Carlos. 2003. "Fiesta, maestros y escuela: una exploración de las relaciones escuela-cultura entre los nasa", *Actas del 9º Congreso d'Antropología FAAEE*, Barcelona, 4-7 de septiembre de 2002, Barcelona: Institut Català d'Antropologia. CD-ROM.
- 2000a. "Sin músicos no hay fiesta: música, fiesta y rito en el Cauca andino" en *Cultura y carnaval*, compilado por María Cristina Gálvez V. y Jaime Hernán Cabrera, Pasto: Uninariño, Fondo Mixto de Cultura de Nariño, Banco de la República y Ministerio de Cultura, pág. 122—154.
 - 2000b. "Del folklore a la etnomusicología. 60 años de estudios sobre música popular tradicional en Colombia", en *A Contratiempo*, Bogotá, N° 11, p. 36-49.
 - 2000c. *De correrías y alumbrazas. Flautas campesinas del Cauca andino*, disco compacto de 72 minutos, grabación de campo, folleto de 34 pág. Bogotá: Ministerio de Cultura y Fvndación de Mvsica. MA-TCOL005.
 - 1998. *Nasa kuv'. Fiestas, flautas y tambores nasa*, disco compacto de 59 minutos, grabación de campo. Folleto de 36 pág. Bogotá: Ministerio de Cultura y Fvndación de Mvsica. MA-ECOL003.
 - 1997. *De fastos a fiestas. Navidad y chirimías en Popayán*, Bogotá: Ministerio de Cultura.
 - 1996. *Küc'h yuyua' u'hwectha'w. De correría con los "negritos"*, Popayán: Programa de Educación Bilingüe del CRIC.
 - 1994. *Kuvi. Música de flautas entre los paezes*, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología - Instituto Colombiano de Cultura (Cuadernos Antropológicos N° 8, Monográfico).
 - 1993a. *Küc'h wala*. Video documental de 25'. Coproducción CRIC (Cauca, Colombia) y Ayuntamiento de Huesca (España). Grabación de campo en 1992. Dirección, Jesús Bosque.
 - 1993b. "La música de los indígenas de Centro y Sur América", en Carlin, Richard. *Música de la tierra*, Voluntad, Bogotá, p. 105-126.
 - 1987. *Música de flautas y chirimías en Popayán*, Bogotá: Ministerio de Cultura.
- MONTAÑEZ GOMEZ, Gustavo – Ovidio DELGADO MAHECHA. 1998. "Espacio, territorio y región: conceptos básicos para un proyecto nacional" en *Cuadernos de Geografía*, Bogotá, Vol. VII, No. 1-2, p 120-134.
- NACHTIGALL, Horst. 1955. *Tierradentro, Archäologie und Ethnographie einer kolumbianischen Landschaft*, Zurich: Origo Verlag.
- OLAETA, Yon de. 1935. "Las fiestas de navidad entre los Indios "Paezes"" , en *Revista de Misiones*, Bogotá, N. 120.
- OTERO SILVA , Jesús M. 1952. *Etnología caucana. Estudio sobre los orígenes, vida, costumbres y dialectos de las tribus indígenas del Departamento de Cauca*, Popayán: Universidad del Cauca.
- PÉREZ DE BARRADAS, José. 1943. *Colombia de norte a sur*, Madrid: Ministerio de Relaciones Exteriores, 2 tomos.
- PUERTA RESTREPO, Mauricio. 1981. "Fiestas religiosas entre los indígenas paez", en *Revista Javeriana*, Bogotá, N. 477, tomo XCVI, 135-149 p.
- QUINTERO NIETO, Ricardo. 1955. *Territorio ignoto (Tierradentro) 1921-1955*, Cali, Imprenta Márquez.
- RAPPAPORT, Joanne. 1990. *The Politics of Memory. Native historical interpretation in the Colombian Andes*, Cambridge: Cambridge University Press. Traducido en el 2000 con el título *La política de la memoria*, Popayán: Universidad del Cauca.
- 1982. *Tierra páez: la etnohistoria de la defensa territorial entre los paezes de Tierradentro*, Cauca, Catonsville, Maryland, University of Illinois.
- RIVAS-PLATA CABALLERO, Iván. 1999. "La música andina en Lima: una revisión de textos", en *Cuadernos arguedianos*, N° 2, mayo, 1999, p. 79-84.
- SALLNOW, Michael J. 1987. *Pilgrims of the Andes. Regional cults in Cusco*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- STEWART, Julian H., ed. 1946. "The Highland Tribes of Southern Colombia", en *Handbook of South American Indians*, Washington, Smithsonian Institution, vol. 2, 915-960 p.