

MÚSICA Y FIESTA EN LA CONSTRUCCIÓN *del territorio nasa (Colombia)*

CARLOS MIÑANA BLASCO
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. Este artículo, basado 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.

PALABRAS CLAVE: *nasa*, música, fiestas, territorio, organización, Cauca (Colombia).

MUSIC AND *FIESTA* IN THE CONSTRUCTION OF THE NASA TERRITORY (COLOMBIA)

Abstract

THE NASA PEOPLE IN THE ANDEAN SOUTHWEST OF COLOMBIA, REAFFIRM AND CONSTRUCT THEIR TERRITORIES on a daily basis, not only through legal means, working or fighting for the land but also through rituals, fiestas, music and dances. Based on several years of fieldwork, the article points towards significant links and continuities between the territories of pre-Columbian chiefdoms and the frontiers marked and celebrated in current ritual and musical practices.

KEY WORDS: *Nasa*, fiestas, music, territories, Cauca (Colombia).

LOS NASA¹

LOS NASA O PAECES OCUPARON DESDE ANTES DE LA COLONIA LOS ANDES DEL sur occidente de Colombia, su territorio *tradicional*. Hoy se encuentran por todo el departamento del Cauca (véase el mapa 1), en el sur del Tolima y en los del Valle, Caquetá y Putumayo.

1. Este texto se basa en un trabajo de campo realizado principalmente entre 1980 y 1993, con visitas esporádicas posteriores, en algunas de las cuales se hicieron grabaciones de campo con equipos profesionales. Agradezco por su apoyo y aportes al Equipo Coordinador del Programa de Educación del Consejo Regional Indígena del Cauca (Cric) y, en especial, a Graciela Bolaños e Inocencio Ramos, y a los músicos—unos sesenta grupos— que entrevisté y grabé durante esos años.

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 cien mil *nasa* están organizados mayoritariamente como resguardos con sus cabildos, unidades territoriales y políticas, con propiedad comunal de las tierras otorgadas en el siglo dieciocho por la corona española y de las tierras *recuperadas* a los terratenientes o al estado en las tres últimas décadas. En la actualidad, estas formas territoriales y organizativas les dan cierta autonomía con respecto al estado central; han sido líderes en la Organización Nacional Indígena de Colombia (Onic) y participan en estructuras municipales, departamentales e, incluso, nacionales, como el Congreso. La lucha por la tierra y por su autonomía los ha caracterizado históricamente con líderes como la Gaitana, Juan Tama y Quintín Lame. Su lengua, el *nasa yuwe*, es uno de los idiomas indígenas con más hablantes en el país—más de setenta mil—. Las cosmovisiones y las creencias tradicionales están marcadas hoy por el catolicismo popular o el evangelismo. Los *thë' wala* (médicos tradicionales) 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 por medio de internados a cargo de comunidades religiosas y luego en escuelas veredales o de resguardo con maestros contratados por el estado o por los mismos comuneros. Las luchas indígenas de la década de 1970 incorporaron en la plataforma de lucha el fortalecimiento de la cultura y lengua *nasa* y han conseguido el control de la mayoría de las escuelas, que ahora son bilingües.

MAPA 1

ÁREA AL NORDESTE DEL DEPARTAMENTO DEL CAUCA EN QUE SE CENTRA EL ESTUDIO



Fuente: tomado de Rappaport, 1990.

La fiesta o “baile” (*ku’j*) más importante del año, vigente en la mayoría de resguardos, y en la que se concentra este artículo, es la fiesta de diciembre, denominada el *kūcxh wala* (el negro grande) en algunas regiones, o la fiesta “del Niño” en otras. Si entendemos por espacio “un lugar practicado” (De 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), el propósito 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 han afrontado los *nasa* los profundos cambios de estos últimos treinta años combinando elementos antiguos y nuevos.

EL KŪCXH WALA O LA FIESTA “DEL NIÑO”

EL 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. Desde los primeros días de diciembre, en especial del 8 hasta el 24 –e incluso hasta 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 de a veces más de diez horas. Con frecuencia, estas comitivas se quedan a dormir en las casas que visitan cuando les llega la noche, y por la mañana reanudan su recorrido. En segundo lugar, en medio del desorden y bullicio aparentes de esos días parece que los recorridos tienen 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. Tercero, en los lugares de frontera –no en los de encuentro– se evidencian diferencias sutiles o a veces significativas en la conformación de los grupos festivos, repertorios musicales, instrumentación, formas de baile o parafernalia. Mientras que la mayoría de las fuentes documentales hablan de los ritos y las fiestas *paeces* o *nasa* en general (véase Miñana, 1998), nuestro trabajo de campo ha mostrado diferencias subregionales significativas. Sin embargo, hay que anotar que

son muchos más los elementos en común y que incluso se encuentran numerosas coincidencias entre las fiestas y músicas *nasa* y las de otros pueblos en Colombia como los guambianos, los totoeroes, los campesinos y yanacunas del macizo caucano al sur del país, y –salvadas las diferencias– las de grupos campesinos e indígenas en Ecuador, Perú, Bolivia y Brasil².

A partir de la observación sistemática y de la participación en la fiesta de Navidad en diferentes regiones del territorio *nasa*, establecí 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. Las zonas rituales detectadas son (véase el mapa 2): zona de Tierradentro, al suroccidente del territorio *nasa*, con dos subzonas: la denominada parte alta (zona 2 en el mapa) y la parte baja (zona 1); zona noroccidente, que comprende

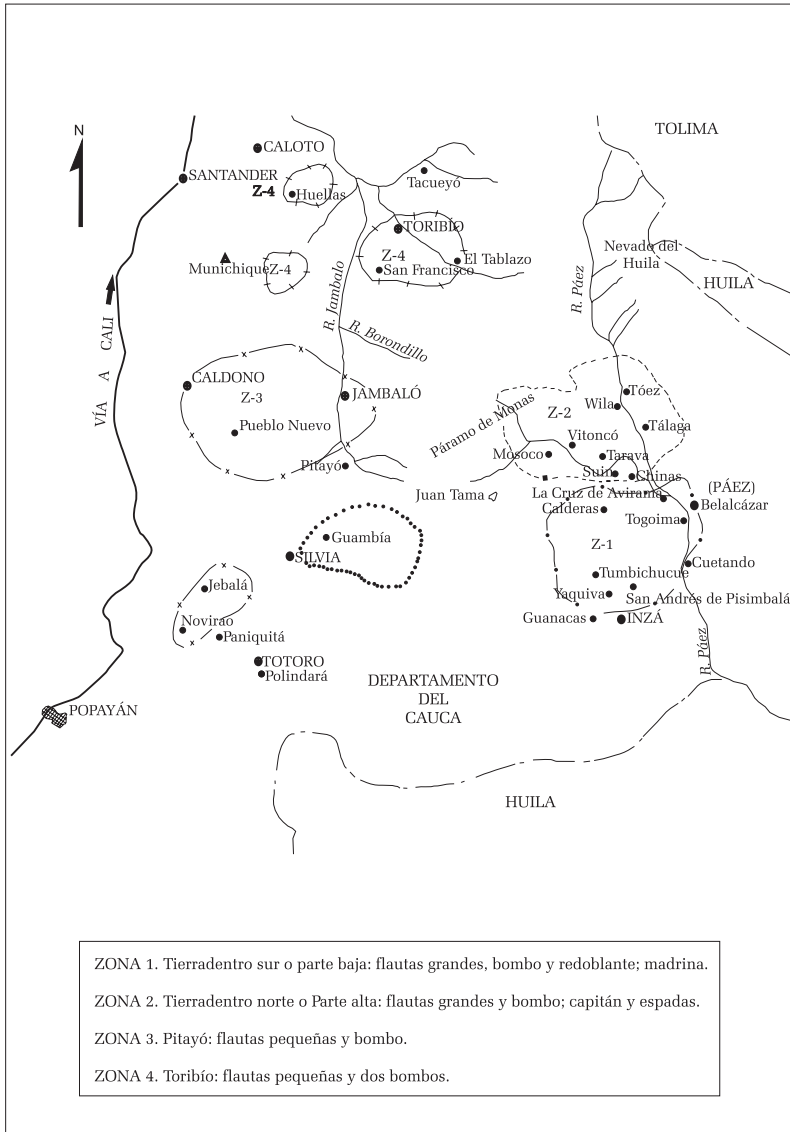
dos subzonas: Pitayó (zona 3: Caldono-Pueblonuevo, Jambaló, Jebalá, Novirao) y Toribío (zona 4: Toribío, San Francisco, Caloto, Morales, Santander). En el mapa están delimitadas las zonas donde encontré evidencias de la celebración de la fiesta y presencia de músicos tradicionales, o autóctonos, como actualmente los denominan, es decir, conjuntos de flautas traversas (*kuvx*) 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.

Con base en los datos empíricos comparé mis mapas con los elaborados a partir de fuentes documentales primarias por una antropóloga (Rappaport, 1982 y 1990) y una historiadora (Findji y Rojas, 1985) en torno a las subdivisiones históricas del territorio y a los cacicazgos precolombinos y coloniales.

2. En Perú y Bolivia, bandas similares –pitos o flautas traversas y tambores– se encuentran en buena parte de la cordillera andina y participan en el mundo ritual y festivo; el fotógrafo peruano Martín Mambi fotografió en 1932 este tipo de conjuntos musicales, y en Colombia hay fotos desde 1936; Michael Shallnow describió en 1987 un baile denominado *chunchos* en la peregrinación anual del *Qoyllur Riti* acompañado por este tipo de conjuntos. Giuliana Borea publicó en *Antropológica* (2001. 19: 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), que describe 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 semejantes se encuentran en Ecuador y en Brasil. Bailes en los que se imita a los negros o negritos se han descrito desde la colonia en toda Iberoamérica. Bailes en círculo con espadas están documentados desde el siglo dieciséis en Europa y, posteriormente, en América. La estructura organizativa de la fiesta –mayordomos, fiesteros, albaceros, madrinas–, con variaciones locales, está ampliamente extendida también en toda Iberoamérica.

MAPA 2

ZONIFICACIÓN DEL TERRITORIO NASA A PARTIR
DE LAS MANIFESTACIONES MUSICALES
(BANDAS DE FLAUTAS) Y FESTIVAS OBSERVADAS ENTRE 1980 Y 1994



Fuente: elaboración del autor.

A principios del siglo XVIII, la nación páez era (*sic*) compuesta por cuatro unidades políticas mayores encabezadas por tres caciques, y por un cacicazgo pequeño que mantenía su autonomía a la vez que se unía a las unidades grandes por medio del matrimonio (Rappaport, 1982: 133-135).

A pesar de que los caciques nuevos intentaron forjar unidades políticas amplias, tal vez sus intentos no eran de bastante alcance (*sic*). Nunca establecieron lazos entre Vitoncó y Togoima, los dos grandes cacicazgos de la época. Esta fisura entre norte y sur sobrevive en la actualidad, y de vez en cuando arden de nuevo las animosidades antiguas (Rappaport, 1982: 175).

La correspondencia entre la reconstrucción de las fronteras entre cacicazgos precolombinos, cacicazgos coloniales y prácticas musicales y festivas actuales es asombrosa. Pero veamos las diferencias zonales en la celebración de las fiestas de diciembre, bases empíricas por las que establecí estas fronteras territoriales.

El *küçxh wala*: la fiesta en la parte alta de Tierradentro y en la zona occidental³

DESDE EL 8 HASTA EL 24 DE DICIEMBRE, UN GRUPO DE CADA RESGUARDO REALIZA una correría con una imagen del niño Jesús, que comienza en los resguardos lejanos desde Huila y Tóez hasta Mosoco y termina en el lugar de salida o en el centro de encuentro ritual de la zona (Olaeta, 1935; Otero, 1952). El grupo tiene una estructura militar que porta símbolos católicos: 1) *Küçxh pitan* (capitán de negros). Es la máxima autoridad dentro del grupo: escoge a sus ayudantes –teniente, sargento, cabo, abanderado–, lleva al niño, recolecta plata o limosna para comprar velas para iluminar al Niño Dios y carga la bebida para acompañantes y músicos. Recoge la tradición de los caciques; 2) sargento: recibe la comida, carga espada y castiga; 3) teniente: hace gritar a los *negritos* y los pone a bailar. Carga espada, castiga y reparte la chicha y la comida; 4) cabo: tercero en importancia, carga espada y castiga, y su misión es contar el número de acompañantes hasta el final. Debe portarse como “padre de los *negritos*”, sobre todo cuando oscurece en el camino, conseguir posada y despertarlos. Tanto

3. Zonas 2, 3 y 4 en el mapa 2.

el teniente como el sargento y el cabo deben procurar que los niños bailen y pueden solicitar la pieza que deseen para bailar; 5) abanderado o “banderado”: lleva bandera roja sin dibujos o con una especie de cruz blanca o amarilla o con una T; 6) banda de músicos: varios flautistas –mínimo dos– y un tamborero. La participación en esta fiesta es su actividad principal durante el año, pues tocan sin pausa unos quince días seguidos. Tanto es así que muchos músicos de esta región se autodenominan “músico de negros”; 7) *negritos* o gaticos: grupo de niños –entre seis y veinte– que hasta hace unos años, según Olaeta (1935) y Otero (1952) se pintaban la cara con achiote y se colocaban plumas. Esta tradición de pintura facial ha desaparecido y los niños van con su vestido normal. Acompañan al capitán, bailan y gritan los vivas dirigidos por los que portan espadas.

Adelante del grupo va el abanderado que entierra su bandera en la puerta de la casa, seguido de 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* para su almuerzo: guineo, banano o arroz crudos, entre otras. Todo esto se realiza en un ambiente ritual, de alegría y de respeto, con gestos y relaciones ritualizadas: 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 *küçxh 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. 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. A quien insulta a los negros diciéndoles “Negros de Puerto Tejada, ladrones”, también lo cuelgan y le cobran multa de una olla de chicha.

Al atardecer se busca una casa, que los dueños han ofrecido previamente y donde se ha preparado una especie de altarcito o mesa adornada para dejar al niño junto con un vaso de chicha, para que tome. Después de rezar y comer 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, Huila) se aprovechan para recoger limosna, pues todo el mundo tiene plata fruto de la venta de sus productos. Los comerciantes “mestizos” y visitantes deben aportar también.

Los grupos de *negritos* evitan coincidir en la misma “casa de visita”, porque las casas son pequeñas y no pueden cobijar ni permitir el baile de dos grupos, ya que se presentarían rivalidades y peleas, más si hay consumo abundante de chicha. No obstante, el encuentro en el camino es frecuente, lo cual es motivo de un ritual vistoso: desde lejos los abanderados agitan y ondean las banderas; se acercan poco a poco, arrodillándose cada cierto tiempo en forma de saludo. Cuando están cerca se arrodillan uno frente al otro, apoyando las astas en el piso y cruzándolas. Entonces se acercan los capitanes y comienzan un intercambio a través del espacio creado por las banderas: el uno ofrece al otro una limosna junto con una venia, que el otro responde igualmente. Luego hay intercambio y quema de cohetones y de velas, y de chicha en totumitos que llevan en calabazos o tubos de guadua. Durante todo el tiempo suenan las campanillas y los músicos no dejan de tocar el *kūçxh wala*, una especie de bambuco con ciertas afinidades melódico-rítmicas al rajaleña huilense; los niños gritan y bailan. Finalmente, todos se encuentran, se saludan, dialogan en forma festiva y se baila el *kūçxh wala* 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, sueltos en fila india.

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; otro acompañado intensamente por gritos y vivas, cuando las flautas alcanzan el registro más agudo. Los gritos comienzan con un jipido prolongado y agudo, en falsete “uh...” o “ua...” que todos contestan. El que guía el baile inicia una serie de vivas por la fiesta, por los integrantes de los *negritos*, los dueños de la casa de visita... Después del grito inicial hay unas pausas, antes de la frase final: “Hoy tenemos 24 de diciembre”, pausas obligadas y que hacen todos los grupos. Esa es la señal para decir que terminan los vivas y se da un grito final. Muchos grupos de *negritos* no mencionan al Niño Dios en

sus vivas, siendo, en apariencia, el centro de la fiesta. Los gritos, animados, intensos y agudos, son tal vez la razón por la que a los *negritos* –los niños– les dicen “gaticos”. Luego se toca otra pieza que niños y adultos –todos varones– bailan agarrados por parejas. A veces hay peleas entre los dos grupos, en especial si están pasados de tragos, aunque nunca las vi; todo siempre se ha desenvuelto con alegría y humor, con respeto y sentido ceremonial.

Así sucede hasta el 24 por la noche: los distintos grupos de *negritos* se acercan a los centros tradicionales de la zona (Mosoco, Vitoncó o Huila) y consiguen una casa grande para la fiesta, donde se vela al Niño, se reza, se baila, se toca y se grita el *kūçxh wala*, se toma chicha y, a veces, se comparte comida (mote o arroz). Hacia la medianoche cada grupo de *negritos* se acerca a la iglesia desfilando desde las montañas cercanas con cientos de luces (velas y linternas) en procesión echando pólvora y con su banda de músicos. Al frente de la iglesia se da el encuentro de los niños dioses, que se realiza 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 se gasta en velas y pólvora, y si sobra suele entregarse al sacerdote el 24 de diciembre, aunque los sacerdotes entrevistados 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 se denominan ahora– 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 están en lo musical, como se verá más adelante. Las piezas que tocan se llaman *Raza*, en Toribío, o *Cazuco* (negro), en Jambaló, que los niños varones también bailan en círculo.

Rappaport (1982) fue la primera antropóloga que intentó explicar estas fiestas: las correrías con el Niño son una forma ritual de expresar el dominio territorial mediante acciones: ver, mirar desde lo alto, cultivar y recorrer: “*Juan Tama kiwe wala ji'pa, wala tadxik* (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 con títulos ante la corona, en el siglo dieciocho. Los encuentros de negros se dan en cada una de las zonas, así pertenezcan a diferentes resguardos o parcialidades. Al no atravesar las fronteras imaginarias que las dividen los encuentros rituales entre grupos de distintas zonas son menos probables. Los grupos de resguardos cercanos a estas fronteras emprenden largos recorridos hasta los confines opuestos del territorio. Y, en el caso de un encuentro fortuito con un grupo de otra zona, las diferencias evidentes en la conformación de los grupos, en su música y en su parafernalia, confirman esas diferenciaciones y esas fronteras simbólicas o legales.

Siguiendo a De 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; 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 el orden 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 (De Certeau, 1990: 173-174). Estos vínculos se renuevan en la memoria cada año.

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 indisolubles (De Certeau, 1990: 186).

La planimetría del baile del *küçxh wala* podría ser interpretada como una síntesis de la historia política *nasa*: este ha sido un pueblo guerrero con una estructura política no jerarquizada en forma permanente ni centralizada; la mayoría de los caciques que recuerda 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 siglo dieciocho los líderes militares ocasionales se constituyen en caciques políticos con cierta estabilidad. La danza del *küçxh 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 en la comunidad de este sentido. La coreografía comienza con un círculo, símbolo de igualdad, 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 restablece.

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 (*sic*) el concepto del cacicazgo a través de su ideología tradicional (*sic*). 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, ni pedir plata para la fiesta en una redistribución del gasto: es una “visita” formal anual a cada una de las casas del resguardo y de los resguardos vecinos. La casa adonde se llega se le dice “casa de visita”. Los rituales de encuentro, de saludo, de intercambio, así lo confirman. La presencia activa y lúdica de los niños, el recorrido festivo, las bromas y la sanción a los que no participan, la subversión festiva del espacio, evocan lo que escribe Michel de Certeau sobre 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 (véase el mapa 3) 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 *kūcx wala*. Este está conformado por: 1) madrina: mujer que porta la cajita con la imagen del Niño Dios; 2) fiestero o encargado de la fiesta, nombrado anualmente; 3) acompañantes: grupo sin estructura muy definida aunque suelen ser un par de mujeres y uno o dos hombres adultos. A veces un niño lleva la campanilla –como en Togoima o 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; 4) abanderado/a: hombre o mujer que porta una bandera blanca o azul con mensajes de letras en color amarillo –el blanco y el amarillo son colores pontificios y el azul se asocia con la virgen María–; 5) músicos: la banda tradicional de flautas, integrada por dos flautas –mínimo–, bombo, redoblante y algunos idiófonos: triángulo y/o pandereta o maraca o guacharaca.

MAPA 3
 MAPA DE LOS CACICAZGOS COLONIALES



Fuente: Rappaport, 1990:48.

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 común, se denomina *Serenata* y, a veces, *Niño kuvx* 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 con la del *kücxh wala* en el sentido de recorrido, de cosecha, de fertilidad y de vida, de recoger limosna, de visita. Sin embargo, en la parte baja habría desaparecido el sentido guerrero, la participación de los niños, el sentido de iniciación, el papel del *kücxh pitán*, el baile y los gritos. Sin duda, en la parte baja la fiesta de Navidad está mucho más marcada por la simbología católica, como se aprecia en el contenido ideológico de las banderas, en el color y en las leyendas y símbolos utilizados.

CON LOS INSTRUMENTOS MUSICALES TAMBIÉN SE CONSTRUYE TERRITORIO

SI SE OBSERVAN EN DETALLE LOS INSTRUMENTOS Y LAS CONFORMACIONES instrumentales de conjuntos o bandas en las distintas zonas, se ve que los instrumentos ofrecen una base común que identifica a todos los *nasa* –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 clasificaciones que refuerzan y expresan identidades y diferenciaciones locales y regionales. La agitación de los días navideños, el recorrer el territorio tocando y portando los instrumentos, los encuentros casuales o rituales comunican y actualizan esas diferencias. Por ejemplo, un estudio estadístico sobre el tamaño de las flautas traversas (clasificación Hornbostel-Sachs 421.121.32) muestra que, a pesar de que las hay de todas las medidas, existen dos formatos que se pueden considerar como promedio en cada zona. Las longitudes y los diámetros de las flautas permiten diferencias muy evidentes en la interpretación, en las técnicas de ejecución y en las sonoridades resultantes.

1. *Tierradentro*. Tanto en la parte alta como en la baja encontramos unas flautas medianas cercanas 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 mm en la embocadura. La afinación de la nota más grave de la flauta se mueve entre *do#* bajo (casi *do*) y *mi*.
2. *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 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 muy reducidos (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 relaciones entre flauta y territorio no están dadas sólo en los procesos constructivos y en sus usos, sino 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 (*we’pe*), por encima de los 3.000 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 la época indicada y si el páramo, el lugar sagrado de las lagunas donde nacen los grandes caciques, no cultivado o domesticado, 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 *çxayu’çe* (alegría, una planta) y pedir permiso al dueño de la montaña, al “duende” o *lIxuum*: “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, la montaña con frecuencia se enfurece y el viento y la tormenta

(*kpisx*) lo persiguen a uno. Para que no lo sigan 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 soplo 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 fríjol.

En el medio *nasa* los “músicos” son propiamente los flautistas, pues se considera que casi todo el mundo puede tocar los tambores y los idiófonos⁴. La música es flauta (*kuvx*), es viento (*wejxa*) 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 y Ruiz, 1997: 26), en especial de los

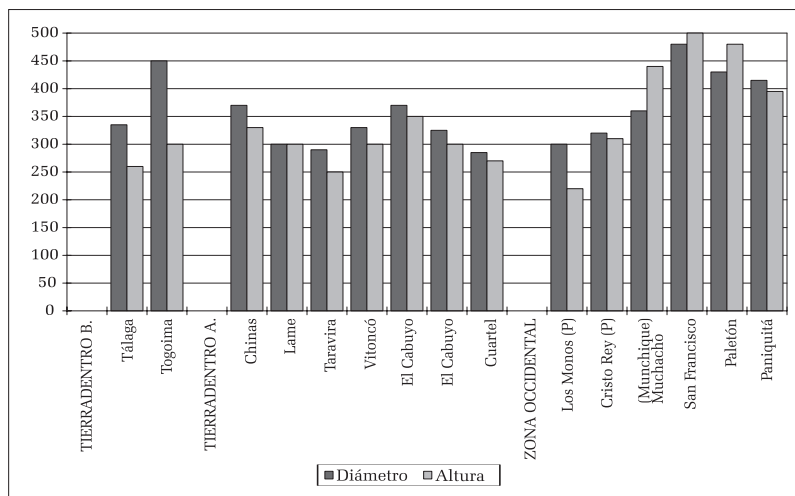
4. En Miñana (1998 y 2005) he analizado con cierto detalle el proceso de convertirse en músico, las relaciones de poder y la forma como se construye la autoridad del músico “mayor”. Especialmente en el último artículo (2005), he adoptado una perspectiva teórica que se distancia críticamente de las teorías de la socialización y enculturación.

páramos amenazantes. Podemos asociar la agilidad del viento con la agilidad de los dedos de los flautistas y con su movilidad permanente por el territorio. Parafraseando a De Certeau cuando habla de la construcción de relatos sobre 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 de interacciones entre personajes –cosas, animales, humanos, fuerzas de la naturaleza, duendes–.

Los demás instrumentos se usan también para establecer diferencias e identidades territoriales. El tambor, bombo o tambora (*kaüth* o *kwëta* en *nasa yuwe*) es un membranófono de cuerpo cilíndrico y doble parche (H-S.211.212.1-92), que existe en varios tamaños y con claras diferencias zonales coherentes con las diferencias en las flautas y en las formas de celebración de la fiesta (véase la gráfica 1).

La zona Tierradentro parte baja, con grandes tambores, más anchos que altos y con aros anchos, planos y sobresalientes. La zona Tierradentro parte alta y zona occidental –subzona de Pueblo Nuevo–, de pequeños y medianos tambores, más anchos que altos, con aros estrechos y redondos de bejuco. La zona occidental, excepto Pueblo Nuevo, con grandes tambores, más

GRÁFICA I
MEDIDAS DE LOS TAMBORES, POR ZONAS



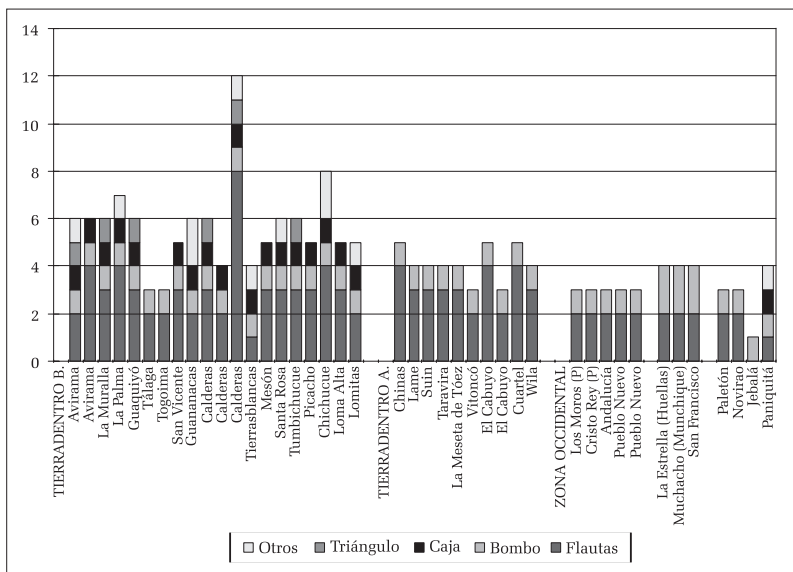
Fuente: elaborada por el autor.

altos que anchos y aros anchos, planos y sobresalientes. Aquí se interpretan dos grandes bombos simultáneamente, uno de los cuales se denomina “tambor mayor”.

El uso o no de otros instrumentos percutidos refuerza también las diferencias zonales. Por ejemplo, la caja, redoblante o tambor es una tambora pequeña a la que se le añaden unas cuerdas sobre uno de los parches para que redoblen o resuenen (H-S.2II.2.12.1-92). Sólo se observa en la zona de Tierradentro parte baja, donde es común también 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 (véase la gráfica 2): en Tierradentro, parte baja, un conjunto reúne al menos dos flautistas, un tamborero y un cajero, es decir, cuatro músicos como mínimo, aunque no es lo normal. Es mucho más frecuente el conjunto formado por cuatro o tres flautistas, los dos tambores, imprescindibles, y algún idiófono. Los conjuntos más numerosos, los de cinco e incluso ocho flautas no son frecuentes y sólo los he visto en Calderas. Este formato de grupo, con presencia frecuente de idiófonos y redoblante obligado, es

GRÁFICA 2
COMPOSICIÓN DE LAS BANDAS, POR ZONAS



Fuente: elaborada por el autor.

idéntico al del Macizo caucano, es decir al formato campesino y yanacona. El bombo normalmente tiene aros anchos, como los bombos militares. Para Tierradentro parte alta, el conjunto promedio son tres flautas –dos mínimo– y en la percusión se usa únicamente un tambor sin aros. En la zona occidental las bandas son siempre de dos flautas pero hay dos tipos según tengan uno o dos bombos. 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 dos y dos.

Respecto a los repertorios, las melodías y los estilos, se encuentra un fenómeno consistente con las zonas establecidas. En las fiestas de diciembre: “La música de ellos es diferente a la nuestra”, dice Lisandro Shobi, músico de Suina (Tierradentro parte alta), respecto a sus vecinos de Calderas y Tierradentro parte baja. Pero en cada zona 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 y marchas, entre otras– se combina el golpe con mazo en un parche con el golpe de un palito en el aro o en el cuerpo del tambor. Entre los *nasa* he identificado treinta y cuatro golpes diferentes de tambor para el bambuco, con mayor número de variantes 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 1) no es sino el golpe de rajaleña en el Huila, lo que evidencia una relación entre estas dos regiones en tanto buena parte del Huila fue territorio *nasa* durante la colonia y allí, junto con los pijaos, se libraron las batallas más encarnizadas contra los españoles⁵.

La parte alta de Tierradentro ofrece como base un estilo más sincopado, con mayor libertad y variantes en el paliteo que busca

5. Aunque tradicionalmente la literatura de los misioneros, viajeros y antropólogos ha enfatizado las diferencias radicales entre pijaos y *nasa*, recientemente se ha mostrado cierta continuidad entre ambos, en especial entre los que ocupan las cuencas del Páez y el Ullucos en el Cauca, con las del Yaguará y Saldaña al sur de Huila y Tolima (Sevilla y Piñacué, 2006).

hacer contratiempos en $6/8$ (silencio de negra y corchea, silencio de negra y corchea) 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 $6/8$ (corchea negra, corchea negra) igual a Tierradentro parte baja, pero con mayor densificación del parche, convirtiendo las negras en corcheas, en especial hacia el final del compás (negra, corchea corchea, corchea corchea, y negra, negra, corchea corchea) o en la mitad (negra corchea, corchea negra). Este tipo de bases muestra la relación evidente con la zona de Popayán (véase Miñana, 1997) 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 tambores.

Parece confirmarse una vez más la hipótesis de que la región de Tierradentro parte alta presenta unas características culturales más difíciles de asociar a las prácticas musicales fuera de su frontera. En los municipios de Toribío (resguardo de San Francisco), Caloto (resguardo de Huellas) y Santander (Munchique) existe la costumbre de tocar con dos tambores. Normalmente el más grande asume el 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 ambos se comportan igual, con la misma base y la misma variante.

Recapitulando vemos, pues, que ritos y prácticas ancestrales se fusionan con fiestas católicas; caciques y cacicas convertidos en capitanes de cabildo y en madrinas. 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 desde 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 y que muestran y ejercen su poder, cargan lo sagrado consigo, generan el espacio al marchar, llevan lo “sagrado” y los valores comunitarios a domicilio, articulan 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, se apropian simbólicamente de los territorios, consagran antiguos y nuevos estatus, jerarquías y liderazgos, reordenan y resignifican 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 caciques como Juan Tama en el siglo dieciocho. Sin embargo, los títulos coloniales fueron irrespetados poco a poco. Los misioneros desde la década de 1940 introdujeron sistemáticamente en Tierradentro colonos de otras regiones del país para “ennoblecen 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 captadas 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, desde la década de 1970 los *nasa* iniciaron 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, entre otras. Las luchas de los años setenta recogieron, además, la experiencia del frustrado movimiento del líder Quintín Lame en la década de 1920, y su plataforma de lucha: no sólo por la tierra, sino también por la autonomía política, la cultura, la lengua, el control sobre una educación propia y bilingüe.

A pesar de que la lucha fue dura y costó, y sigue cobrando, vidas humanas, hoy se puede decir que la mayoría de las metas que se plantearon en esa época se han logrado: ampliación, control político y propiedad legal comunitaria de los territorios tradicionales, 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 y control de la mayoría de las escuelas, entre otros. En estos procesos se va constituyendo una nueva ritualidad que retoma y resignifica elementos anteriores e introduce otros nuevos. El fenómeno más impactante en la nueva ritualidad ha sido la expansión y revitalización de los ritos o trabajos de limpieza y de armonización, y del papel de los *thë' wala*. Pero, para volver al hilo conductor de esta exposición, hemos de explorar qué está pasando en este nuevo contexto con la música y lo festivo.

En primer lugar, con la organización del Consejo Regional Indígena del Cauca (Cric) a inicios de la década de 1970 se han desarrollado unos congresos, eventos de carácter 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 el trabajo comunitario (*minga*), los congresos políticos se inician con una *minga* productiva y a la vez festiva, en la que los músicos 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, por las autoridades locales o por la iglesia. 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 con otros fines, en los primeros se ha consolidado un estilo, una estructura organizativa y una dinámica propia de respeto.

Aunque la ley 89 de 1890 facultó a los cabildos indígenas para administrar lo relativo al gobierno—incluido el económico—de las parcialidades, en la década de 1970 los cabildos habían perdido fuerza y muchos resguardos prefirieron desmembrarse, repartir las tierras comunales y gobernarse mediante las modernas juntas de acción de comunal (1958) en vez de los cabildos. El movimiento indígena, por el contrario, optó por mantener y regresar a la figura del resguardo y al cabildo como forma de gobierno local. La Constitución de 1991 fortaleció los cabildos convirtiéndolos en los organismos de mediación entre el estado central y las comunidades indígenas, es decir, hoy son estado, administran los

recursos y los servicios estatales: educación, salud, infraestructura, etcétera. Los resguardos siempre han tenido sus fiestas y sus músicos, articuladas estas en torno a un ciclo anual agrícola y estacional, y asociadas al calendario católico: Semana Santa, san Juan, día de todos los santos –la ofrenda o *çxapuç*–, principalmente (véase Miñana, 1994). Organizativamente, estas fiestas tradicionales recaían en los fiesteros, albaceros y mayordomos, diferentes al *küçxh pitan* o la madrina de la época de Navidad. Estas fiestas no implicaban grandes recorridos, eran centrípetas y se concentraban en torno al centro ceremonial y de encuentro del resguardo: una gran plaza cuadrada marcada simplemente por una capilla en uno de sus lados, la casa del cabildo en otro y la escuela en otro. Los repertorios musicales eran, y son todavía en los pocos lugares donde se siguen celebrando a la manera tradicional, específicos para cada fiesta y para cada momento de la fiesta: la pieza para el encuentro del albacero con el fiestero, *Mesate tudx kuvx* (*La mesada*), *Mesa paba kuvx* (*Terminación de la mesada*), *Kla pwesenxi* (*La pieza para el juego de la vacaloca*). Hoy, con el fortalecimiento político y económico de los cabildos, con la ampliación territorial de los resguardos y con los procesos de modernización, las fiestas tradicionales se han ido aproximando a las fiestas patronales y religiosas, y a las ferias y fiestas del mundo campesino, con casetas y bailes donde la música proviene de potentes equipos de amplificación o de grupos musicales contratados para tal fin.

En tercer lugar, la ampliación territorial de los resguardos por la recuperación –*liberación*– de tierras y la compra y cesión a los *nasa* por parte del estado ha vuelto más difícil la vida comunitaria y el encuentro en su interior y cobra sentido la vereda como unidad local –hay resguardos hasta con dieciocho veredas–. En la vereda la escuela “oficial” o bilingüe comunitaria tiene un papel cada vez más importante, que se refleja festivamente en “la clausura” del año escolar: entrega de libretas y grados. En el contexto *nasa* no se han extendido los bazares y demás eventos para recoger fondos para la escuela, pues esta función se cumple con mingas. Las clausuras, y con más intensidad desde que la educación fue asumida por el Programa de educación bilingüe del Cric o por programas similares controlados por los mismos *nasa*, se han convertido en espacios rituales donde hay una presencia notoria de las tradiciones y valores culturales propios. La música de las bandas de flautas también hace presencia con

frecuencia en estos eventos, aunque es mucho más común que los niños representen algún baile o ritual acompañados de una grabación casera de músicos tradicionales. En algunas ocasiones los niños ejecutan los instrumentos. En este nivel local se sitúan las celebraciones de los ciclos de vida: nacimiento, matrimonio, muerte, y las fiestas de fin de semana por motivos personales, familiares o locales.

En cuarto lugar, el nivel que hemos denominado zonal y que se correspondía con los cacicazgos coloniales se ha transformado profundamente en la última década, especialmente por razones de la expansión territorial mencionada y por el fortalecimiento político y administrativo de este nivel, en torno a las asociaciones de cabildos, mecanismo intermedio de facilitación de los procesos de negociación con el estado, de los planes de desarrollo regional y de las relaciones entre cabildos (decreto 1088 de 1993, Por el cual se regula la creación de las asociaciones de cabildos y/o autoridades tradicionales indígenas). Con base en los antiguos territorios cacicales se han conformado las asociaciones de cabildos que los administran⁶. Fruto de la expansión se han creado nuevas “zonas”. Las zonas obtienen los recursos para sus proyectos principalmente de ONG y de organismos internacionales, mientras que los cabildos lo hacen directamente del estado central.

6. Por ejemplo, lo que en este trabajo hemos denominado zona 4 es hoy para la organización indígena la “zona norte”, con doce cabildos; la zona 3, la “zona nororiente” y la “zona oriente”; las zonas 1 y 2, Tierradentro, se llaman Tierradentro abajo y Tierradentro arriba, que giran administrativamente en torno a Belalcázar e Inzá, respectivamente.

Desde los primeros años de este siglo, un grupo de líderes y médicos tradicionales de la zona de Caldonó han reconstruido/reinventado el *sakhelo*, fiesta de intercambio y purificación de semillas, y en la que se han incorporado rituales prácticamente desaparecidos como el *çxiçx pekwe kuvx* (picada de la carne), la vara de premios –el premio es la cabeza de la res sacrificada–, recorridos por los resguardos, música y bailes. Esta fiesta se inició en Caldonó, está adquiriendo fuerza en otras zonas (Toribío, Tierradentro) y tal vez termine reemplazando en unos años la labor que cumplía la fiesta del Niño o el *küçxh wala* en este nivel zonal. Manuel Sisco, el líder y médico tradicional impulsor de la idea, está pensando en la recreación de otras nuevas fiestas y rituales.

A los cuatro niveles de organización territorial se añade el sistema municipal del estado colombiano, que a veces se asimila

con el resguardo o con la zona, pero que no suele coincidir en sus límites. En algunos pocos casos los *nasa* han logrado el control político de los municipios y las alcaldías, pero en otros los mestizos controlan las cabeceras municipales y los indígenas las zonas rurales. En las cabeceras municipales los modelos festivos son los mismos de las ferias y fiestas con reinados de belleza que se impusieron en el país desde la década de 1950 y que actualmente controlan las industrias licorera y cervecera.

Por último, hemos de mencionar un “baile” o fiesta que, aun cuando estaba desapareciendo y muy poco se realiza, recientemente está siendo revitalizado: el “baile de la chucha” que celebra el nivel territorial más pequeño: la casa. Corresponde a la inauguración o el techado de una casa nueva, de la constitución de una nueva unidad familiar y territorial, de la unidad organizativa y territorial mínima del resguardo. Este baile, que ya fue mencionado en Rappaport (1990) y que describí en Miñana (1994: 93), ha sido estudiado recientemente en Pueblo Nuevo por Catalina Medina (2000). Tiene dos partes principales: la primera gira en torno a la muerte simbólica –de un muñeco de paja y de sus crías– de la “chucha”, marsupial o zarigüeya –pequeño mamífero de la orden *didelphimorphia*, original de América– que se quiere alejar con el ritual pues se come las gallinas de las casas. La segunda se centra en la fertilidad de la pareja que estrena casa, simbolizada en un baile de bambuco portando unos panes con forma de bebés, arropados y tratados como bebés, que al final consumen los asistentes. La fiesta fortalece las relaciones de compadrazgo y de vecindad por medio de varios intercambios, y también del mismo baile y de la música. Durante la fiesta se baila con música de flauta y se interpretan piezas como *Çxuçxa ku’j* (*Baile de la chucha*), bambucos y, para terminar la fiesta, *Nxusxa ku’j* (*Caña dulce*).

Desde el punto de vista territorial, las fiestas tradicionales, las nuevas fiestas y otros rituales en donde no hay música –como los “trabajos” de limpieza de los *thë’ wala*–, articulan simbólicamente en un complejo entramado los cinco niveles de la actual organización indígena: la familia y la casa con su *tul* o huerta; la escuela en el nivel local o veredal; el cabildo en el nivel del resguardo; las asociaciones de cabildos en el nivel zonal; los congresos –y ejecutivamente la junta directiva– articulan un nuevo nivel, el del movimiento indígena caucano que incorpora también participantes minoritarios de otros pueblos indígenas. Mantener

la articulación entre estos cinco 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 ir y venir febril que no sería posible sin la ayuda de las nuevas tecnologías. Los líderes y en general un número cada vez mayor de *nasa* 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 cinco 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 setenta era casi una lucha a muerte, las flautas y los 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 provenientes de la costa Caribe y difundidos por la radio desde la década de 1950 (merengues, rumbas, porros, boleros) para adaptar las letras o crear nuevas canciones en castellano (*El choclito*, 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 volvían a grabar 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 y ampliado sus fronteras; sus líderes han recorrido el país, han establecido vínculos con movimientos similares en Colombia y en el continente; se han internacionalizado. Han reencontrado sus fuentes y sus vínculos andinos en Ecuador, Perú y Bolivia, y han hallado en la música “andina” –en realidad una música urbana de los años

1950 que fusionó expresiones indígenas y urbanas andinas, y que se difundió internacionalmente en la década de 1970 (Rivas-Plata, 1999)– la expresión más adecuada para su indianidad en dimensiones continentales. La música de flautas y tambor, vinculada en 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'sx kiwe* (Nuestra tierra), 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 o a veces en la fiesta de la chucha, pero los jóvenes y los niños disfrutaban a diario en sus grabadoras la música andina de los conjuntos urbanos de Bolivia, Perú, Ecuador y colombianos nariñenses. Este fenómeno era ya un hecho a finales de la década de 1980. Por ejemplo, en el festival de Pueblo Nuevo en 1988 hubo un taller de construcción de flautas traversas tradicionales en el que 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 esa década 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 y a finales de los noventa realizaron las primeras grabaciones en estudio, con quenás, zampoñas, charango, guitarra y bombo.

El mundo *nasa* es hoy, como siempre, 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 del terremoto y la avalancha que se produjeron 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 (*kiwe*) 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 que han sido completamente apropiadas por los *nasa* –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 de jóvenes y adultos más conocedores de las diversas tradiciones 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 hoy también 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 contra los rituales tradicionales. Todas estas posiciones revelan también matices y diferencias importantes dentro de cada una de ellas, fusiones y connivencias que se expresan y afloran en los cinco niveles de articulación territorial que hemos señalado: la casa con su huerta (*tul*) con el baile de la chucha y otras fiestas familiares como el matrimonio, o el baile del angelito; las escuelas, con sus clausuras, mingas, celebraciones del ciclo de vida⁷; cabildos con sus cambios de varas, las ferias y las fiestas; las asociaciones de cabildos que corresponden en buena parte a los cacicazgos coloniales o a las zonas caracterizadas en la primera parte de este trabajo, con los nuevos eventos y

7. 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 *thé'wala*.

festivales, pero también con los recorridos tradicionales; y, finalmente, 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 o pueblos vecinos.

Este último 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 o “liberación” de la madre tierra, movilizaciones y bloqueos de carreteras, y sus rituales y fiestas. El territorio *nasa* se configura hoy básicamente en la interacción y el entrelazamiento de estos niveles de programas de acción, con sus sinergias y sus tensiones. Lo festivo y lo musical desempeñan un papel simbólico y *performativo* importante en cada uno de los niveles.

Como señaló Rappaport hace años (1982), 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 solucionar los problemas del presente a su manera, eso sí, con autonomía y

con dignidad. En este artículo he mostrado abundantes e incluso minuciosas evidencias empíricas de la articulación entre lo festivo-musical y la construcción del territorio *nasa*, especialmente entre lo que hemos denominado nivel zonal, la música de flautas, las fiestas del Niño y los cacicazgos coloniales. En los otros niveles –con una tradición más reciente– he aventurado algunas hipótesis que requieren mayor trabajo de campo para su confirmación. Sin duda, los nuevos niveles emergentes –siempre en tensión– y las nuevas formas de apropiación territorial asociadas a ellos están reconfigurando la manera como se piensa también el territorio tradicional y la forma de celebrar los antiguos bailes. El foco en lo ritual-musical nos ha hecho dejar por fuera otras muchas formas –sin duda más importantes y consideradas más frecuentemente– en que se construye el territorio –la agricultura, las alianzas y la organización social y política, los intercambios económicos, las migraciones, la lengua, el mito y la toponimia, las luchas legales y la titulación de la tierra, la ritualidad asociada al chamanismo y que entre los *nasa* no suele incorporar muchos elementos musicales–, pero considero haber proporcionado evidencias suficientes sobre la importancia de este tipo de prácticas *performativas* y simbólicas que activan encuentros e intercambios, que subrayan y construyen sistemas clasificatorios y relacionales, que celebran, cuestionan o legitiman fronteras, identidades y diferencias.

BIBLIOGRAFÍA

- CASTILLO I OROSCO, EUJENIO DEL. 1877. *Vocabulario paez-castellano, catecismo, nociones gramaticales i dos pláticas*. Maisonneuve. París.
- DE CERTEAU, MICHEL. 1990 [1980]. *L'invention du quotidien*. I. *Arts de faire*. Gallimard. París.
- DELGADO RUIZ, MANUEL. 1998. *Diversitat i integració. Lògica i dinàmica de les identitats a Catalunya*. Empúries. Barcelona.
- FINDJI, MARÍA TERESA Y JOSÉ MARÍA ROJAS. 1985. *Territorio, economía y sociedad paez*. Universidad del Valle. Cali.
- GÓMEZ, HERINALDI Y CARLOS ARIEL RUIZ. 1997. *Los paezes: gente territorio. Metáfora que perdura*. Funcop-Universidad del Cauca. Popayán.
- GONZÁLEZ, DAVID. 1976. *Los paezes o genocidio y luchas indígenas de Colombia*. La Rueda Suelta. Medellín.

- HERNÁNDEZ DE ALBA, GREGORIO. 1944. "Etnología de los Andes del sur de Colombia". *Revista de la Universidad del Cauca*. 5.
- MEDINA FERREIRA, CATALINA. 2000. "Bailando la memoria. Bailes tradicionales nasas del resguardo de Pueblo Nuevo: continuidad y transformación". Tesis de grado en antropología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- MIÑANA BLASCO, CARLOS. 2005. "'Entre las piernas de los mayores': relaciones intergeneracionales y aprendizaje musical en el sur de los Andes colombianos". En *Generaciones: transmisión y re-creación de las culturas tradicionales. Memorias*. Medellín 4-10 de septiembre de 2005.
- _____. 2003. "Fiesta, maestros y escuela: una exploración de las relaciones escuela-cultura entre los nasa". *Actas del 9è Congrès d'Antropologia FAAEE*, Barcelona, 4-7 de septiembre de 2002. Institut Català d'Antropologia. Barcelona. CD-ROM.
- _____. 2000a. "Sin músicos no hay fiesta: música, fiesta y rito en el Cauca andino". En María Cristina Gálvez V. y Jaime Hernán Cabrera (comps.). *Cultura y carnaval*. Uninariño-Fondo Mixto de Cultura de Nariño-Banco de la República-Ministerio de Cultura. Pasto.
- _____. 2000b. "Del folklora a la etnomusicología. 60 años de estudios sobre música popular tradicional en Colombia". *A Contratiempo*. II.
- _____. 2000c. *De correrías y alumbranzas. Flautas campesinas del Cauca andino*. Disco compacto de 72 minutos, grabación de campo. Folleto de 34 p. Ministerio de Cultura-Fundación de Música. Bogotá. MA-TCOLO05.
- _____. 1998. *Nasa kuv'. Fiestas, flautas y tambores nasa*. Disco compacto de 59 minutos, grabación de campo. Folleto de 36 p. Ministerio de Cultura-Fundación de Música. Bogotá. MA-ECOLO03.
- _____. 1997. *De fastos a fiestas. Navidad y chirimías en Popayán*. Ministerio de Cultura. Bogotá.
- _____. 1996. *Küc'h yuuya' u'hwechta'w. De correría con los "negritos"*. Programa de Educación Bilingüe del Cric. Popayán.
- _____. 1994. *Kuvi. Música de flautas entre los paeces*. Instituto Colombiano de Antropología-Instituto Colombiano de Cultura. Bogotá. (*Guadernos Antropológicos*. 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 Richard Carlin. *Música de la tierra*. Voluntad. Bogotá.

- MONTAÑEZ GÓMEZ, GUSTAVO Y OVIDIO DELGADO MAHECHA. 1998. "Espacio, territorio y región: conceptos básicos para un proyecto nacional". *Cuadernos de Geografía*. VII (1-2).
- NACHTIGALL, HORST. 1955. *Tierradentro: Archäologie und Ethnographie einer kolumbianischen Landschaft*. Origo Verlag, Zurich.
- OLAETA, YON DE. 1935. "Las fiestas de navidad entre los indios 'Paeces'". *Revista de Misiones*. 120.
- OTERO SILVA, JESÚS M. 1952. *Etnología caucana. Estudio sobre los orígenes, vida, costumbres y dialectos de las tribus indígenas del departamento de Cauca*. Universidad del Cauca. Popayán.
- PÉREZ DE BARRADAS, JOSÉ. 1943. *Colombia de norte a sur*. 2 tomos. Ministerio de Relaciones Exteriores. Madrid.
- PUERTA RESTREPO, MAURICIO. 1981. "Fiestas religiosas entre los indígenas paez". *Revista Javeriana*. XCVI (477).
- QUINTERO NIETO, RICARDO. 1955. *Territorio ignoto (Tierradentro) 1921-1955*. Imprenta Márquez. Cali.
- RAPPAPORT, JOANNE. 1990. *The politics of memory. Native historical interpretation in the Colombian Andes*. Cambridge University Press. Cambridge (traducido en 2000 con el título *La política de la memoria*. Universidad del Cauca. Popayán).
- _____. 1982. *Tierra páez: la etnohistoria de la defensa territorial entre los paeces de Tierradentro, Cauca*. University of Illinois. Catonsville, Maryland.
- RIVAS-PLATA CABALLERO, IVÁN. 1999. "La música andina en Lima: una revisión de textos". *Cuadernos Arguedianos*. 2.
- SALLNOW, MICHAEL J. 1987. *Pilgrims of the Andes. Regional cults in Cusco*. Smithsonian Institution Press. Washington.
- SEVILLA, ELÍAS Y JUAN CARLOS PIÑACUÉ. 2006. "Los nasa y las huellas arqueológicas, primera aproximación". Ponencia presentada en el IV Congreso de arqueología en Colombia. Pereira, 5-7 de diciembre de 2006. *Documentos de Trabajo del Cidse*. 102. <http://socioeconomia.univalle.edu.co/nuevo/public/index.php?seccion=CIDSE&ver=PUBLICACIONES>.
- STEWART, JULIAN H. (ed.). 1946. "The highland tribes of Southern Colombia". *Handbook of South American Indians*. 2.

Fecha de recepción: 16 de febrero de 2007.

Fecha de aceptación: 22 de enero de 2008.
