

La experiencia de la traducción como apropiación simbólica y práctica ritual en los *nasa*, Colombia*

Jairo Tocancipá-Falla**

Fecha de recepción: 02 de octubre de 2014 · Fecha de aceptación: 17 de enero de 2015 · Fecha de modificación: 19 de mayo de 2015
DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/res53.2015.13>

RESUMEN | Generalmente la idea de traducción ofrece un sentido convencional de tender puentes lingüísticos entre campos diferentes. Sin embargo, pocas veces se examinan las implicaciones que tiene realizar un ejercicio de esta naturaleza en grupos étnicos, al menos en un sentido práctico que trascienda el plano meramente de las palabras comprendidas. Este artículo de reflexión pretende documentar una experiencia de traducción de un libro del inglés al castellano —idioma generalizado entre los *nasa* en el suroccidente de Colombia— y su apropiación simbólica y ritual. Se argumenta que este tipo de experiencias muestra una forma de comprender y apropiarse de la escritura como instancia simbólica de poder y transformación, y que como tal contribuye a trascender el concepto de traducción convencional hacia nuevos dominios de interculturalidad.

PALABRAS CLAVE | Traducción, práctica ritual, apropiación simbólica, *nasa*.

The Experience of Translating as Symbolic Appropriation and Ritual Practice among the Nasa (Colombia)

ABSTRACT | In general terms, the idea of translating offers a conventional sense of bridging the linguistic gaps between different languages. However, the implications of undertaking such a task among ethnic groups are rarely examined, at least in a practical sense that transcends the plane of a mere understanding of the words. This thoughtful article seeks to document the experience of translating a book from English into Spanish (the latter being a generalized language amongst the Nasa people in southwestern Colombia) and its symbolic and ritual appropriation. The article argues that this type of experience shows a way of understanding and appropriating writing as a symbolic instance of power and transformation, and thus it contributes to transcending the conventional concept of translation and entering new intercultural domains.

KEYWORDS | Translation, ritual practice, symbolic appropriation, *nasa*.

A experiência da tradução como apropriação simbólica e prática ritual nos Nasa, Colômbia

RESUMO | Geralmente, a ideia de tradução oferece um sentido convencional de estabelecer pontes linguísticas entre campos diferentes. Contudo, poucas vezes são examinadas as implicações que um exercício dessa natureza tem em grupos étnicos, pelo menos num sentido prático que transcenda o plano meramente das palavras compreendidas. Este artigo de reflexão pretende documentar uma experiência de tradução de um livro do inglês ao castelhano —idioma generalizado entre os *Nasa* no sudoeste da Colômbia— e sua apropriação simbólica e ritual. Argumenta-se que esse tipo de experiências mostra uma forma de compreender e apropriar-se da escrita como instância simbólica de poder e transformação, portanto, contribui para transcender o conceito de tradução convencional a novos domínios de interculturalidade.

PALAVRAS-CHAVE | Tradução, prática ritual, apropriação simbólica, *Nasa*.

* El artículo es el resultado de un ejercicio reflexivo sobre la traducción del libro de Joris van de Sandt Behind, *The mask of recognition. Defending autonomy and comunal resource management in indigenous resguardos, Colombia*. Las visitas de trabajo de lectura y discusión compartida con los *nasa* fueron realizadas con recursos personales, el apoyo del Grupo de Estudios Sociales Comparativos y la Universidad del Cauca (Colombia). Se agradece a los *nasa* de Jambaló y a las instituciones referidas por el apoyo de esta iniciativa. El autor agradece los comentarios críticos y sugerencias de los pares evaluadores.

** Ph.D. en Antropología Social por la University of Cambridge (Reino Unido). Profesor titular de la Universidad del Cauca (Colombia). Miembro del Grupo de Estudios Sociales Comparativos (GESOC), becario Prometeo Universidad Estatal Amazónica (UEA)/Secretaría Nacional de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación (Senescyt, Ecuador). Entre sus publicaciones recientes: Academia, Amazonía e interculturalidad: retos sobre el principio constitucional de pertinencia en la educación superior en Ecuador (en coautoría). *Huellas del Sumaco* 2015, y Higher Education and Indigenous Nationalities: Challenges for Inclusion in the Ecuadorian Amazonian Region (en coautoría). *Journal Creative Education* 6, n° 9 (2015): 847-854. Correo electrónico: jtocancipa@unicauca.edu.co

Introducción

En 2008, el sello editorial de la Universidad del Cauca me invitó a presentar una propuesta de traducción del libro del antropólogo Joris van de Sandt *Behind the Mask of Recognition. Defending Autonomy and Comunal Resource Management in Indigenous Resguardos*, traducción auspiciada por la Embajada del Reino de los Países Bajos y el Fondo de Pluralismo Jurídico de la University of Amsterdam (Holanda). El libro fue el resultado de la investigación doctoral realizada por el autor con los *nasa* de Jambaló¹ (Cauca) entre 2000 y 2005. El texto consta de siete capítulos, incluidas la introducción y las conclusiones. Mientras que la introducción es más académica y referida a una discusión teórica y el estado del arte sobre los estudios jurídicos y antropológicos en el manejo de los recursos en América Latina, los demás capítulos corresponden a un trabajo etnohistórico y etnográfico de la lucha que los *nasa* han librado por la tierra, y que se ha intensificado en décadas recientes. La traducción, realizada entre 2009 y 2011, fue seguida por un proceso de lectura, revisión y ajuste del texto con un grupo de líderes y comuneros *nasa* de Jambaló designados por las autoridades del cabildo del momento para realizar esta tarea. En esta fase, el libro traducido se convirtió gradualmente para los *nasa* en un objeto simbólico de gran importancia por su valor pedagógico y político previsto para las nuevas generaciones en cuanto al conocimiento que entrañaba en la historia social de los orígenes y la lucha por la defensa del territorio. Como traductor, esta experiencia incorporó un ejercicio para mí inédito e inusual: transitar por diversos rituales, desde la preparación previa de la lectura del libro traducido hasta el más destacado, que consistió en llevar el libro a la laguna de Juan Tama, ser espiritual en la tradición *nasa* que asocia el mito de origen, en la alta montaña de la cordillera Central de los Andes, a unos 3.400 msnm.

El ritual fue organizado por el *Thé'jwala*² o médico tradicional, quien en período invernal eligió un día que terminó siendo soleado permitiendo así la entrega del texto como una forma de ofrenda y entrega al líder espiritual Juan Tama. Esta experiencia de “traducción” revela la importancia del ritual como un mecanismo de

apropiación y asimilación del libro como objeto en los *nasa*, al tiempo que, en mi caso como agente externo (“traductor”), dio apertura a nuevas formas de relación con los *nasa* de Jambaló que todavía persisten. Sin embargo, la experiencia de la traducción del castellano al *nasa yuwe* no es nueva. En años recientes, algunos lingüistas y antropólogos investigadores, a través del Centro Colombiano de Estudios de Lenguas Aborígenes (CCELA), han desarrollado un importante trabajo de traducción de la Constitución Política de Colombia a varias lenguas indígenas, entre otros trabajos que vincularon el papel de la educación propia y los planes de vida (Curieux s. f.; Ministerio de Justicia y del Derecho, Dirección General de Asuntos Indígenas y Consejo Regional Indígena del Cauca 1997; Rappaport y Ramos 2005). En este ámbito, y con respecto a la investigación colaborativa o dialógica y el papel de la educación y sus implicaciones teóricas, se encuentra el trabajo de Rappaport y Ramos (2005), quienes aluden a la teorización indígena, que no se basa en una simple traducción y apropiación de conocimientos externos sino en una asimilación crítica de los mismos pero enmarcados en un pensamiento propio. A diferencia de este trabajo, el caso que deseamos plantear aquí refiere no tanto a un aspecto teórico que nos parece fundamental, sino más bien a presentar un caso que vincula la traducción como apropiación asociada a la práctica ritual y su asimilación también crítica de la literatura académica.

Este aspecto se fue revelando en términos metodológicos. Inicialmente, la idea de leer el libro en su versión original antes de avanzar en una propuesta de traducción, me permitió valorar su contenido, estilo e intencionalidad. La lectura me fue mostrando que en buena medida el análisis histórico y de cambio que confluía en una situación y coyuntura actual, que posteriormente dejaba de ser coyuntural, ameritaba una prueba necesaria con los mismos *nasa* que hacían parte integral del tejido en el trabajo. Le propuse entonces al autor y a Jorge Salazar, encargado del área editorial de la Universidad del Cauca³ en aquel momento, desarrollar una actividad que superara el ejercicio de una simple traducción: leer, reflexionar y discutir el libro ya traducido con ellos mismos, los *nasa* de Jambaló, a quienes se aludía en el texto. Esta tarea fue aceptada con beneplácito, a pesar de que el compromiso de contar con el libro ya publicado en un tiempo establecido se estaba viendo afectado. En una visita realizada por el autor a Colombia en julio de 2009, aprovechamos entonces para presentar la propuesta a los *nasa* de Jambaló, quienes vieron con mucho interés la iniciativa y, sobre todo, destacaron la necesidad de contar con el libro como parte del compromiso que todavía estaba por cumplirse por parte del autor, en el

1 Los *nasa* o páez constituyen una de las 87 etnias existentes en Colombia. Habitan en el nororiente del departamento del Cauca, en el suroccidente de Colombia, en las estribaciones de las cordilleras Central y Occidental. La población asciende a casi 200 mil habitantes y conservan su lengua, el *nasa yuwe*, aunque su distribución lingüística no es uniforme en su territorio; es decir, mientras en un área todavía se habla, en otras no. En décadas recientes los *nasa* han ampliado su territorio hacia otras regiones de Colombia, como en los departamentos vecinos del Valle, Huila, Tolima y Caquetá. Para más detalles del proceso de lucha actual de los *nasa* en el norte del departamento del Cauca, ver <<http://www.nasaacin.org>>.

2 Agradezco al investigador y profesor *nasa* Adonías Perdomo por indicarme la gramática indicada para citar en *nasa yuwe*.

3 La Universidad del Cauca es una institución republicana creada en 1827, y que a comienzos de 2014 disponía de 45 programas de pregrado y 52 de posgrado, ver <www.unicauca.edu.co>.

sentido de entregar los resultados de su investigación en un acto de reciprocidad por haber desarrollado la investigación en su territorio.

Basado en lo anterior, se fijó una agenda y se definió un grupo de lectura y discusión sobre el libro, cuyo trabajo se inició a finales del mismo mes de julio de ese año. El trabajo duró casi cuatro meses, tiempo durante el cual, a excepción de la introducción, fueron leídos, discutidos y complementados los capítulos 2 al 7, además de un prólogo sobre el libro que fue elaborado con el grupo que acompañó la lectura y discusión del texto. A partir de allí, la tarea que siguió fue la traducción en sí misma, y el proceso de lectura y revisión con el grupo referido de líderes y comuneros *nasa*, quienes escucharon atentamente mi voz en largas sesiones, a ratos también intercaladas con lecturas de algunos de ellos; la mayoría de las veces pausadas con descansos y con animados comentarios, preguntas, sugerencias, correcciones y complementaciones. En esta presentación quisiera centrarme, no tanto en los aspectos lingüísticos propios de la traducción y de las interpretaciones que los *nasa* dieron al texto, como en los eventos y actividades que acompañaron el proceso mismo, y que son inherentes al ejercicio de traducción, aun cuando ésta se realizó posteriormente; su validación con la lectura permitió una incorporación simbólica y gradual en el proyecto político de los *nasa* de Jambaló. En lo que sigue, se documenta esta experiencia en cuatro partes o secciones. En la primera, más de tipo conceptual, se examina la relación entre ritual y traducción como problema, vínculo que delimita este artículo y que contrasta con trabajos precedentes (*cf.* Rappaport y Ramos 2005). Mientras que en la segunda sección, nos acercamos a algunas interpretaciones lingüísticas y de contenido encontradas en el ejercicio de traducción del libro de Van de Sandt; en la tercera y cuarta parte, nos acercamos a los rituales de los *nasa* asociados a la traducción, que, si bien no son exclusivos con respecto a este tipo de ejercicios, son pertinentes de documentar para trabajos similares que se pueden presentar en el futuro. Una vez terminada la traducción, el sentido de apropiación no cesa, y algunas observaciones en esta dirección son planteadas en la última sección.

Ritual y traducción como problema

Ritual y traducción han sido dos expresiones inherentes en la historia de la antropología.⁴ Desde el trabajo de Malinowski, el rito ha sido entendido integralmente,

como parte de aquello que él llamó “*magical performance*”, que comprendía tres factores en la práctica *trobriandesa*: la fórmula mágica o la parte lingüística —las invocaciones—; el rito o las acciones practicadas y la condición del que oficia o el ministro de la ceremonia (Malinowski [1922] 2002, 403). En su experiencia, estos factores tienen distinto peso, siendo la invocación el de mayor importancia, a la vez que, dependiendo de las relaciones que establecen con los objetos, su poder e intencionalidad se vuelven más efectivos en el ritual. De acuerdo con Duch (1982), los precursores que se preocuparon por estudiar el rito lo asociaron al dominio de la vida religiosa, planteando diferentes términos tipológicos en la vida social, dominio y tipología que muchas veces reducen la complejidad de la experiencia humana (ver también Bloch 1996). En este orden, Bourdieu presenta una crítica al modelo interpretativo del ritual, basado exclusivamente en la lógica interna y su simbolismo, y que no contempla las “condiciones de su génesis, esto es, las condiciones en las cuales sus funciones, y los medios que emplea para alcanzarlas, son definidas” (Bourdieu [1977] 1982, 114). Desde esta perspectiva, la definición de los rituales adquiere mayor movilidad, puesto que su existencia viene determinada por la misma disposición de los actores y agentes en sus condiciones históricas, lo que le imprime a esta noción cierto dinamismo que escapa a esa estructura y lógica rígida interna, que deviene del intelectual, y no de la relación que éste establece con las condiciones externas del otro al cual interpela con su presencia.

Otro concepto asociado a *ritual* corresponde al trabajo de traducción, que se sobrepone con el de interpretación. En años recientes, en el campo de la antropología se ha discutido el tema bajo el principio de que el antropólogo es un traductor de la cultura y de los asuntos humanos en los cuales se ha visto inmerso (Maranhao y Streck 2003; Rubel y Rosman 2003). Sin embargo, este movimiento no es uniforme, y no necesariamente se circunscribe exclusivamente a un campo lingüístico. Traducir es una tarea mucho más compleja que el simple ejercicio de una competencia cognitiva y lingüística, y, particularmente en el caso que nos ocupa, implica desbordar la impresión del texto traducido, para ser incorporado simbólicamente y ritualmente en el nuevo contexto referencial del grupo en el cual se inscribe (*cf.* Rappaport y Ramos 2005).

Justamente, esta convergencia entre ritual y traducción hace inestable estas conceptualizaciones en su uso convencional. Así, en el proceso de traducción, socialización e incorporación del libro en los *nasa* del suroccidente colombiano, se reveló cierta atención hacia este objeto intelectual, que reafirmaba en buena medida la importancia de la etnohistoria de la lucha de este grupo étnico, al tiempo que demandaba atención de las autoridades indígenas. Desde esta perspectiva, se dio una serie de rituales *ad hoc*, que posibilitaron gradualmente la incorporación de este objeto en la dinámica de lucha

4 La literatura es extensa; sin embargo, aquí ofrecemos apenas una muestra de algunos trabajos destacados, desde un ámbito general a uno particular, afines a nuestro propósito: Balandier (1999), Bloch (1996), Bourdieu ([1977] 1982), Douglas ([1966] 2002), Duch (1982), Leach (1976, 2000a, 2000b y 2000c), Orozco, Paredes y Tocancipá-Falla (2013), Rappaport (1985 y 1992), Turner y Turner (1978) y Van Gennepe (1981 [1909]).

ancestralmente establecida.⁵ Con estos antecedentes, se puede afirmar que tanto el ritual como la traducción son fenómenos sociales (procesos/productos) estrechamente interrelacionados con eventos y hechos simbólicamente significativos en la historia social del grupo, y que en su devenir, y dadas las circunstancias históricas de los actores que se vinculan a los mismos, expresan más una apertura que un dominio cerrado y conclusivo. Esta apertura interpretativa, sin embargo, no implica una separación de las instancias significativas —ritual y traducción—, y, por lo contrario, su convergencia asegura un sentido de incorporación y apropiación del conocimiento, la experiencia y la vivencia expresados en la narrativa del texto.

Validación, interpretaciones lingüísticas y contenido

El acto de traducir supone el hecho de que los “traductores, textos y personas están involucradas en múltiples formas; especialmente en lo político, en lo pragmático y en lo epistemológico” (Rappaport y Ramos 2005; ver también Tocancipá-Falla 2006). En lo que a este trabajo concierne, debo expresar que, si bien el ejercicio de traducir se presentó en un nivel lingüístico interpretativo, también es cierto que en otros niveles igualmente se reveló la importancia de las prácticas rituales y su pertinencia política. Veamos algunos ejemplos. Durante las primeras lecturas del texto realizadas con los *nasa*, y específicamente en lo lingüístico, se destacó la carga histórica de las expresiones que en períodos particulares adquirieron un valor específico, y que en la traducción ameritaban una explicación política. Términos como “comunistas”, “militantes”, “empresas comunitarias”, y “lo comunal”, que fueron asociados con la lucha indígena en Colombia durante la década de los setenta, ameritaron una revisión en la traducción, manifestada por algunos líderes con cierta incomodidad. Así, expresiones tales como “comunistas” les recordaron a los *nasa* —y, seguramente, también se puede ver en el caso de la lucha de los movimientos campesinos en la década de los treinta— un período de su lucha cuando la Iglesia católica y los terratenientes emplearon este término para descalificar sus demandas territoriales, las cuales calificaron como “invasiones”. En este orden, la expresión “invasión” fue sustituida

por “Liberación de la Madre Tierra”. Otro tanto ocurrió con la expresión “militantes”, la cual asociaba una postura ideológica vinculada con los grupos armados de izquierda, derecha y la milicia institucionalizada, algo que en las discusiones fue rechazado: “nosotros no militamos con la subversión, ni con lo militar”.

Otro ejemplo fueron las “empresas comunitarias”, creadas por el Estado entre las décadas de los setenta y ochenta, cuando se materializaba el proceso de recuperación de tierras por parte de los indígenas, y que también suscitó una consciencia y reflexión crítica sobre el valor y sentido de la economía propia. Ahora, decían los *nasa*, no se habla de “empresas comunitarias” sino de “trabajos comunitarios”. Al traducir lo “comunal” como hablar de “trabajos comunales”, fue necesario también convertir la expresión en “lo comunitario”, puesto que lo “comunal” traía consigo una carga ideológica estatal, con la propagación de las Juntas de Acción Comunal, organizaciones de base creadas para estar al servicio de las agencias del Estado desde mediados del siglo XX.⁶ Aunque en el territorio *nasa* de Jambaló todavía existe este tipo de asociaciones, su accionar y operatividad siguen subsumidos en las orientaciones políticas y sociales del Cabildo y la comunidad como máximas autoridades.

Igualmente, a diferencia de la versión del libro en inglés, algunas expresiones en *nasa yuwe* como *minga cuesnmi* fueron corregidas por *kuesx fxinxi*. Otras, como *limpia*, *roza* y *quema*, también sufrieron ajustes y modificaciones. Algo que quedó claro en esta revisión lingüística es que, más allá del territorio *nasa* de Jambaló, existen variaciones lingüísticas en otras áreas de Tierradentro que no son necesariamente uniformes; luego, los ajustes realizados son aproximaciones a un tipo de diferenciación lingüística zonal que el autor del libro inicialmente reportó.

En otro ámbito vinculante con el contenido y el estilo del trabajo, se revelaba la importancia de éste sobre la legislación indígena, la autonomía, la defensa y el manejo de los recursos en los *nasa*. El estilo de descripción y análisis de la traducción no era denso —en particular, con respecto a la historia, la memoria y la lucha indígena *nasa*—, se aproximaba mucho al no especialista, y el enfoque partía desde un pasado distante a un presente más cercano. En otros casos, se complementaron la información e interpretación con notas del “Grupo local revisor del texto”,⁷ las cuales aparecieron en los pies

5 Esta apreciación contradice la definición de autores como Bloch (1996, 732; la traducción es del autor), quien establece que los rituales constituyen “secuencias de comportamientos relativamente fijos, y que, por lo tanto, no son *ad hoc*”. De esta valoración se deduce que *ad hoc* (a propósito) constituye una forma estratégica de los *nasa* por incorporar lo inesperado o aquello que supone debe ser “naturalizado” a través del ritual, que, ante la variedad de posibilidades que proceden del mundo exterior, exige desarrollar los rituales con cierta flexibilidad y cierto movimiento, que transcurre gradualmente desde la periferia hacia el centro de origen de los *nasa*, y que simbólicamente se materializa con la “entrega” del texto en la laguna de Juan Tama.

6 También se dieron diferencias en el uso del término “comunal” por parte del autor y los *nasa*, las cuales fueron anotadas en el texto.

7 A medida que se iba avanzando y se revelaban fragmentos y expresiones que debían ser corregidas, se decidió hacer estas anotaciones bajo la autoría del “Grupo local revisor del texto”, el cual se refiere a los asistentes que participaron en las sesiones de lectura del libro.

de página. En este proceso de lectura del contenido, el aspecto más sobresaliente quizás fue el tema de la memoria. Dado que la lectura se remontó a los períodos colonial y republicano, para muchos *nasa* se revelaron detalles no conocidos por ellos, como la extracción de la quina, que fue explotada en su territorio en el siglo XIX y que décadas después, por su excesiva explotación, terminó desapareciendo. Este hecho histórico asociado con el proceso extractivo y diferencial en su aprovechamiento evocó el caso actual de la coca, que de su uso ancestral está sufriendo un proceso similar de sobreexplotación con otros propósitos comerciales (base de coca), que terminan minando dicha ancestralidad en su uso cultural.

Igualmente, estas interpretaciones lingüísticas y de contenido nos permitieron aproximarnos al rol primario que tiene el antropólogo de tender “puentes” entre mundos distintos; en este caso, el de un autor que escribe en un lenguaje anglosajón, el del traductor, y el de un pueblo indígena que mantiene ancestralmente su lenguaje y sus prácticas culturales. Pero esta aproximación no fue lingüística exclusivamente, y durante el proceso de lectura, revisión y publicación del texto traducido aparecieron ciertas prácticas rituales que empezaron a marcar otra tonalidad en el trabajo iniciado que mostraban otras formas y otros mecanismos de asumir simbólicamente la importancia del contenido tratado en el libro, y sus implicaciones futuras para el mundo *nasa*.

Los rituales *nasa* asociados al proceso de traducción y divulgación

Los rituales sobre el proceso de lectura, lanzamiento y posterior divulgación del texto traducido fueron diversos. Como se indicó anteriormente, con el grupo de lectura se leyeron y discutieron los capítulos 2 al 7. Las primeras sesiones de lectura correspondieron a los primeros capítulos (2 y 3), que tratan de la etnohistoria del pueblo *nasa* y su lucha frente a la invasión española. Durante estas sesiones extenuantes hacíamos pausas de treinta minutos, tomábamos algún descanso o refrigerio y reiniciábamos la tarea. Las lecturas se realizaron en una casa —una construcción doble— localizada en la periferia de Santander de Quilichao, cabecera municipal del municipio que lleva su nombre, en el norte del Cauca, sobre una colina desde donde se observa el fértil valle del río Cauca, en el suroccidente de Colombia. En este poblado, de unos 10 mil habitantes, existen dos lugares de estancia para los *nasa* de Jambaló.

Uno es la sede de la Asociación de Cabildos del Norte del Cauca (ACIN), ubicada cerca del centro del poblado; el otro es una vivienda que pertenece al Cabildo de Jambaló y que es empleada muchas veces como lugar de estancia para comuneros y líderes que se acercan a Santander con el fin de adelantar diligencias y actividades propias

del Cabildo, y de los proyectos que se realizaban en territorio indígena. Desde el centro del poblado, a la casa se llegaba por un camino empinado que al terminar en curva permitía avizorar dos construcciones separadas en un terreno plano: en la margen derecha, en la primera construcción se notaba un espacio amplio que hacía las veces de salón de reuniones. Enseguida, más a la derecha, se encontraba un área destinada para habitar, con su cocina. Más hacia la derecha se encontraba un espacio abierto donde se tenían algunos sembrados de *pancoger* (subsistencia) como yuca y plátano, y luego, una estructura abandonada donde al parecer funcionó un gallinero.

La segunda construcción estaba localizada a la margen izquierda, donde se llegaba después de la curva empinada; allí también se observaba una pequeña área de vivienda en un segundo piso, desde donde se divisaba el piedemonte de la cordillera Central, que daba hacia el valle geográfico del Cauca; y en el primer piso había un pequeño salón, junto a una alberca y un sanitario. Hacia la izquierda se encontraba un área pequeña de 200 m² aproximadamente, que servía de patio, donde algunos frutales alternaban con arbustos de maleza. Todas las sesiones de lectura se realizaron en la primera construcción, en lo que servía de salón de reuniones.

El primer ritual de *refrescamiento* se presentó de manera inesperada durante una de las sesiones de lectura iniciales. El ritual de refrescamiento se entiende como una actividad cultural de limpieza espiritual y física que con cierta frecuencia el *Thê'jwala*⁸ realiza a los comuneros o visitantes, como una forma de mantener la armonía espiritual con el territorio y los espíritus guardianes. En buena medida, es también una manera de augurar la buena marcha y los éxitos en los proyectos, tareas o faenas que se inician. Este ritual inicial se realizó en la margen derecha de la primera construcción, cerca de algunas plantas de plátano, y de lo que parecía había sido un gallinero. Allí, en un día nublado y con una fresca brisa y llovizna, se alinearon seis asientos, donde nos ubicamos con algunos mayores y líderes *nasa*. Mientras en un extremo se ubicaba el *Thê'jwala*, en el otro lado nos ubicamos como visitantes. Previamente, el *Thê'jwala* había solicitado traer el libro que estaba siendo traducido —documento compactado en hojas sueltas—, un litro de aguardiente —licor local hecho de extracto de caña de azúcar que, dependiendo de la cantidad de participantes, puede cambiar en número de litros— y algunas libras de hoja de coca seca.⁹ El inicio

8 El *Thê'jwala*, es la designación lingüística con la cual los *nasa* refieren al médico tradicional, y que en otras sociedades y en otros grupos humanos es conocido como el shamán (ver Tocancipá-Falla 2013, especialmente pie de página 1).

9 En algunos rituales *nasa*, como en la elección del sitio donde se construirá la vivienda, se emplean cigarrillos y tabaco. En esta ocasión, estos ingredientes no fueron solicitados (cfr. Orozco Paredes y Tocancipá-Falla 2013).

del ritual es precedido por una conversación tranquila que gradualmente va desapareciendo hasta que el *Thê'jwala* se levanta de su silla e inicia tomando las hojas del texto traducido en su mano izquierda levantada por encima del hombro y orientándolo en dirección hacia el territorio *nasa*, y a su vez, con su mano derecha toma su *cuetandera* o mochila con hojas de coca seca, la cual es circulada de izquierda a derecha alrededor del libro traducido. No se escuchan sus palabras, que balbucea en *nasa yuwe*.

Enseguida se sienta, introduce su mano en la mochila, saca un manojo de hojas de coca, se lo lleva a la boca e inicia el “mambeo”. Luego pasa la mochila al que está situado a su lado para que saque su porción; el último retorna la mochila al punto inicial con el *Thê'jwala*. Después de unos minutos viene un sorbo sostenido y prolongado de aguardiente, el cual no se consume, sino que se emplea para enjuagar la coca mameada, y que luego se escupe con fuerza en múltiples direcciones. Se entiende que con el licor se trata de limpiar lo que la coca ha logrado sacar como “sucio”. El ritual dura unos 50 minutos, casi en silencio y atendiendo las indicaciones del *Thê'jwala*. Una vez terminado, regresamos al salón de reuniones para finalizar detalles de la lectura y de lo que sigue en la próxima sesión. La interpretación de este evento me fue dada como un “trabajo” necesario, y la mirada hacia el territorio *nasa*, durante el ritual, era una indicación que el permiso debería ser solicitado a los seres espirituales para que el trabajo pudiese avanzar sin inconvenientes en el proceso de lectura e interpretación.

Un segundo tipo de ritual se dio en la lectura del cuarto, quinto y sexto capítulos, en la vereda de Guayopec,¹⁰ en para esta ocasión, se me pidió que llevara el texto en la versión original. Mi llegada a esta vereda fue a tempranas horas de la mañana de un día de septiembre de 2009, a la casa de uno de los mayores, quien, más tarde lo supe, era uno de los *Thê'jwala* del resguardo; una persona diferente a aquella que había hecho el primer ritual. Allí se encontraba casi toda la población de la vereda, unos 150 indígenas, quienes escucharon pacientemente durante el día mi voz entonada sobre la lectura de ese capítulo en el que se narraban el proceso de recuperación de Guayopec, la economía indígena y el problema de la tierra. En la tarde se me informó que era necesario conseguir aguardiente para un trabajo en la

noche. Así se hizo, y me indicaron que nos iríamos con el “mayor” a un ritual de refrescamiento, y que para el efecto llevara el libro de Joris van de Sandt en la versión original. Así lo hicimos, y en la noche, en medio de la oscuridad, partimos iluminados con algunas linternas por un sendero hacia un pequeño bosque, ubicado a unos 400 metros de la casa. Una vez allí, nos organizamos en fila sobre un tronco, esta vez en orden de precedencia e importancia, así: *Thê'jwala*, uno de los mayores, el traductor, y seguía el grupo de unas diez personas, todos hombres.

Al igual que en el primer ritual, ellos charlaban animadamente, algunas veces en *nasa yuwe* y otras veces en castellano, y en el momento de iniciar el ritual, la conversación fue descendiendo hasta que nos quedamos escuchando la voz del *Thê'jwala*. Me solicitan el libro y se inicia el ritual, prácticamente con algunas modificaciones en los procedimientos y en los ingredientes: coca, aguardiente, algunas hojas secas que ellos llaman “remedio” y el libro. De nuevo, se inicia con coca, limpieza con aguardiente y luego “remedio”. A diferencia del primer ritual, el *Thê'jwala*, en la tercera ronda, después del aguardiente, pasa por cada puesto dejando en la mano izquierda el “remedio”. Aquí, el ejercicio, siguiendo al médico tradicional, quien es el primero en hacerlo, consiste en agacharse, y con la mano cerrada, para no dejarlo caer, se hace un giro en círculo tres veces, y luego es introducido en la boca para ser masticado. Mi inexperiencia, y sin ser informado, me lleva a una torpeza: regar el “remedio” a mis pies como si ése fuera el mensaje recibido. Pero una vez el médico avanza hacia los demás, el mayor que tengo a mi lado me indica que lo mastique, a lo cual le digo que lo he botado. Sonríe y se dirige en *nasa yuwe* al *Thê'jwala*, quien retorna para darme una nueva porción. Después de unos 10 minutos, el aguardiente vuelve a circular para hacer el enjuague del remedio y ser expulsado de nuevo. El procedimiento se repite hasta terminar las botellas de aguardiente, esta vez ya consumido, y no expulsado como antes. El ritual finaliza cuando el *Thê'jwala* así lo indica, y todos emprendemos el retorno a casa. Terminamos cenando café y masas de harina en la cocina, en un ambiente animado de conversación sobre diversos temas.

Si bien se pueden apreciar ligeras diferencias en la práctica de este ritual de “refrescamiento”, las intencionalidades son comunes. Desde mi perspectiva, fueron dos. La primera era augurarnos una buena terminación del trabajo, y la segunda, y así lo percibí, fue la limpieza, que en mi caso la entendí también como una bienvenida. El asunto, sin embargo, no terminaba ahí; durante la sesión de lectura en la tarde de ese mismo día, en el momento álgido de la lectura del capítulo 4 sobre la liberación de las tierras, hubo un momento emotivo, en el que algunos líderes fueron asesinados por matones a sueldo pagados por los terratenientes.

10 Esta fue una de las primeras veredas liberadas de las manos del terrateniente en la década de los setenta, lo cual la convierte en uno de los territorios insignes de la lucha *nasa* en Jambaló. Localizada en la parte media de una de las estribaciones de la cordillera Central, en el norte del departamento del Cauca, permite divisar desde allí la imponencia del paisaje andino, y en particular, la cabecera del resguardo indígena de Jambaló. El acceso se da por una vía destapada que procede de Santander de Quilichao, a casi dos horas, y que va ascendiendo gradualmente hasta llegar a un área intermedia de dicha estribación.

Esto llevó a que el gobernador¹¹ propusiera una visita al sitio donde dos de los líderes fueron asesinados, y que al final supe que eran los hermanos del *Thê'jwala*. Este ritual fue muy emotivo, pues la memoria colectiva sobre estos hechos luctuosos se activó dejando sentimientos de dolor y tristeza en el ambiente, pero también de conmemoración. Fue en este contexto donde surgió la idea de incorporar en el libro los nombres de los líderes y comuneros que cayeron abatidos en la lucha por la tierra, y, efectivamente, así se hizo en la versión en castellano. Desde esta perspectiva, la traducción del libro y los rituales realizados hasta ese momento mostraban su pertinencia en la recuperación de la memoria, y en el mérito y honor que tenía la lucha indígena para los comuneros. Igualmente, en el contexto de la traducción se revelaba que este ejercicio iba más allá de una competencia lingüística, y que cada vez nos iba introduciendo en la apropiación simbólica que los *nasa* estaban realizando del libro que contaba su propia historia.

En síntesis, los rituales iniciales asociados previamente y durante la lectura del libro tuvieron una carga simbólica fuerte de apropiación social y cultural del trabajo realizado y estimularon la continuación del mismo hasta su propósito final. Además de la “limpieza” de los participantes, se trataba también de corresponder al honor que tuvieron los luchadores por sacrificar sus vidas en el proceso de recuperación de la tierra. Quedaban, sin embargo, todavía otros rituales pendientes para cerrar el ciclo del trabajo iniciado.

Ritual de prelanzamiento del libro

El proceso de lectura de los capítulos finales, y el acompañamiento en la escritura del prólogo *nasa* desde el territorio, nos acercaron a la fase final de publicación del libro. Días previos al lanzamiento en Popayán, capital del departamento del Cauca (suroccidente de Colombia), recibí la noticia de los líderes que era necesario otro ritual de refrescamiento antes de este evento, el cual estaba previsto para un viernes de mayo de 2012 a las 5 de la tarde; así que coordinamos la realización del mismo a las 2 p.m., en un bosque cerca de Popayán, a unos 10 minutos de donde vivía la secretaria de nuestro programa de Antropología, y quien amablemente nos facilitó su finca para dicha actividad. Allí participamos cinco personas: el *Thê'jwala* —el mismo que dirigió el ritual en Santander de Quilichao—, el gobernador del resguardo de Jambaló, dos líderes más y el traductor. Se trataba de una finca de cuatro hectáreas con una

franja amplia de bosque en la parte inferior de la casa, localizada a unos 400 metros aproximadamente. El día estaba parcialmente nublado, con anuncios de un fuerte aguacero. Dentro del bosque se respiraba un aire fresco, y una tranquilidad que evocaba el ritual en Guayope, pero esta vez a plena luz del día. Nos adentramos en el bosque, y a pocos metros el *Thê'jwala* eligió un sitio plácido, donde nos sentamos alineados. Para este ritual, se contó con los mismos ingredientes: coca, aguardiente y, por primera vez, el libro ya traducido bajo el sello editorial de Unicauca.

Esta vez, el texto fue trabajado por el *Thê'jwala*, quien hizo varios movimientos circulares con el libro antes de ser pasado a la persona que estaba a su lado. La última mambuada fue limpiada con aguardiente. El proceso fue parecido a los demás, pero esta vez, mientras mambéabamos hubo un cambio sustancial con respecto a los anteriores rituales. Uno de los mayores que estaba a mi lado, me preguntó qué opinaba sobre el Tratado de Libre Comercio (TLC) con Estados Unidos y su impacto en las comunidades indígenas del Cauca. La pregunta me tomó por sorpresa, y le devolví la respuesta con otra pregunta sobre ellos mismos, indicándole cuál era el camino que ellos deseaban tomar frente a la idea del cambio y el llamado desarrollo. Esto nos condujo a realizar algunas reflexiones sobre el tema, cuyas respuestas precarias sobre el futuro dejaban más interrogantes que afirmaciones.

Mientras charlábamos, se precipitó el aguacero, lo que nos obligó a movernos un poco más hacia la sombra de un árbol frondoso para resguardarnos del agua. La ocasión transcurrió en silencio, y, una vez escampó un poco, el *Thê'jwala* hizo un gesto de partida, e iniciamos el camino de retorno por la cuesta empinada hacia la casa, a orillas de la carretera. Hacia las 4 p.m. retornamos al centro de la ciudad y nos dirigimos a la Universidad del Cauca para participar en el evento de lanzamiento del libro, el cual estaba programado para las 5 p.m. Aplazamos el ritual de inauguración por una hora más, con el fin de dar un margen de espera a que el autor, Joris van de Sandt, llegara a tiempo en su vuelo desde Bogotá. Los imponderables problemas técnicos de los vuelos regionales de provincia no permitieron la llegada de Joris sino hasta una hora después, cuando el evento ya había terminado. Este ritual académico transcurrió sin mayores problemas, con las intervenciones del traductor y de las autoridades del Cabildo de Jambaló. Esa noche, en la cena de celebración, me comentaron sobre la importancia del ritual, pues era el augurio de que el libro tendría un eco importante en el territorio *nasa* de Jambaló. Ya aparte, a solas, uno de los líderes me anunció que la tarea todavía no estaba terminada: faltaba llevar el libro traducido al territorio, en especial a la presencia de Juan Tama —en la laguna que lleva su nombre—, figura mítica en la que se revela el mito de origen del pueblo *nasa*.

11 En los *nasa*, como en muchos pueblos indígenas, el gobernador es la autoridad que ejerce las decisiones de la comunidad en su territorio. La vigencia de su período es de un año, el cual termina en el mes de diciembre. El nuevo gobernador elegido para el período siguiente, al igual que los miembros del Cabildo indígena, deben participar en rituales de refrescamiento y en la entrega de los bastones de mando.

El libro como ofrenda a Juan Tama y apropiación simbólica

Semanas después de haber cumplido con el evento de lanzamiento, los *nasa* me confirmaron que al libro le faltaba un último tránsito ritual. Se trataba de ofrendarlo a Juan Tama, figura mítica en la tradición *nasa*, en la laguna que lleva su nombre y que en la tradición dio origen al pueblo *nasa*. La laguna se encuentra localizada a unos 123 kilómetros, en el nororiente de la capital del departamento del Cauca, a una altitud de 3.400 msnm. Uno de los líderes me informó que el *Thê'jwala* nos indicaría cuál sería el día apropiado para realizar el viaje. Viajar y recorrer el territorio es una jornada también ritual que implica una separación y agregación en una nueva condición, si se quiere, una transformación (Duch 1982; Leach 2000a, 2000b y 2000c; Turner y Turner 1978; Van Gennep 1981 [1909]). Al igual que los rituales previos, el viaje a la laguna de Juan Tama puede entenderse como ese tránsito hacia la incorporación simbólica del libro en los *nasa*.

El viaje fue programado, y, una vez confirmado el día por el *Thê'jwala*, quien había realizado un trabajo previo, iniciamos el recorrido desde Popayán hacia el nororiente del Cauca. Nuestra primera llegada fue a Mosoco, un pequeño poblado localizado a 120 kilómetros de Popayán, en las estribaciones de la cordillera Central. Allí desayunamos, examinamos las múltiples entradas al territorio sagrado de los *nasa*, y, una vez decidida cuál sería la ruta más expedita de acuerdo con nuestras condiciones físicas, iniciamos la travesía. Esta vez éramos diez personas, seis *nasas* y cuatro ciudadanos, dos de ellos colaboradores en el diseño del libro. Básicamente, el ascenso ocurrió en dos tramos, uno inicial no tan fuerte, por un camino ondulado que serpenteaba la cordillera en medio de arbustos y un bosque de árboles diversos, para luego avanzar en un trayecto más largo y empinado que nos llevaría a la parte alta, donde se encontraba la laguna. Antes de iniciar la primera subida escarpada, el *Thê'jwala* hizo un primer ritual de refrescamiento con coca y aguardiente dedicado a los espíritus y guardianes para que nos dieran una buena acogida. Eventualmente, se detenía para regar aguardiente en varias direcciones, y luego nos lo pasaba a cada uno para que repitiéramos el mismo gesto. El segundo tramo se hizo más empinado, por un camino enfangado, lo que evidenciaba que nos encontrábamos en período de invierno.

El recorrido nos tomó seis horas, salimos a las 8 y 30 a.m. y llegamos a la parte alta de la laguna a las 2 y 30 de la tarde. El comentario general fue acerca del buen tiempo que tuvimos, pues, a pesar de ser invierno, no hubo lluvias intensas, y justo al lograr coronar la planicie en la parte alta, el sol nos recibió con vigor. La referencia a la laguna Juan Tama siempre me inspiró mucha curiosidad e inquietud, pues los comentarios de varios colegas como un lugar sagrado y mítico prefiguraban

mi imaginación. Nadie me refirió, por ejemplo, que en la cima, en su margen izquierda, había una figura de piedra que representaba la imagen de Juan Tama, sentado. Cuando llegamos allí, se apreció un paisaje agreste de vegetación de alta montaña, más abierto, que permitía una visibilidad de algunas lagunas. No existía un camino propiamente hablando, y los guías se abrían paso por entre pequeños arbustos hacia un pequeño montículo, y, una vez ascendimos, pudimos observar a unos cuantos metros un espejo de agua más grande, la “Laguna de Juan Tama”. Una vez allí, pudimos apreciar en lo alto a la margen izquierda una figura humana sentada tallada en la roca —Juan Tama—, y como si estuviera mirando hacia el horizonte.

Según las investigaciones etnohistóricas, en 1708 el rey de España le concedió a Juan Tama el título de Vitoncó y Jambaló, como parte del territorio *nasa*. Desde entonces, en la tradición del pueblo *nasa*, Juan Tama de las Estrellas —que alude a su origen mítico, que nació en la laguna y desapareció en ella al final de sus días— constituye una figura mítica, asociada con el surgimiento de nuevos líderes o caciques que defienden los derechos de los indígenas, en particular, la defensa de su vasto territorio. Hoy, la laguna tiene un valor simbólico fundamental para los *nasa*, donde a comienzos de cada año las autoridades elegidas llevan sus bastones de mando para el “refrescamiento”, con el fin de que el mandato de la nueva autoridad tenga un buen devenir y desempeño (Rappaport 1985; Sandt 2012).

El gobernador *nasa* acompañante me había comentado que en algunas ocasiones, en los rituales se podía ver cómo salen los bastones de mando de la laguna, y se ven pueden ver “cosas bonitas”. Al respecto, Rappaport refiere cómo un líder, influenciado por el pensamiento comunista, pudo ver una imagen que aparecía como una visión con letras escritas como “Cauca”, y que muchas veces surgen como reinterpretaciones propias del visitante. La escritura y los textos aparecen, así, asociados a los títulos que el líder Juan Tama heredó a sus indios, y tal vez como una prueba para el mundo occidental de que eran los herederos ancestrales legítimos del territorio.

Una vez allí, el *Thê'jwala* escogió un sitio cerca de la laguna, donde nos sentamos a descansar brevemente, para luego iniciar el ritual de entrega del libro. Al igual que los anteriores, este ritual fue un poco diferente pues además de “refrescarnos”, se trataba de escoger el sitio adecuado donde el libro reposaría. Una vez sentados, el *Thê'jwala* observó la laguna y retornaba la mirada a la figura de Juan Tama de manera recurrente. Con sus dedos de la mano derecha abiertos, ligeramente separada del cuerpo, y con la mano izquierda orientada hacia la laguna, trataba, al parecer, de captar la señal de Juan Tama, quien le indicaría dónde debería reposar el libro. Una vez logrado esto, inició el ritual como usualmente se inicia, mambeando coca, y, luego

de pedir el libro traducido, nos levantamos, y se dio inicio a los pases de ritual alrededor del texto. Nos pidió a cada uno que hiciéramos algunos movimientos hacia Juan Tama con el libro, y luego lo tomó y lo enterró en medio del musgo. El ritual terminó, y posteriormente el *Thê'jwala* me preguntó si me iba a bañar en la laguna, lo cual acepté a partir del hecho de que ellos también lo hicieran. “Tiene mérito bañarse en la laguna de Juan Tama”, me dijo, pues después del ascenso el cansancio queda allí. En efecto, después del baño helado iniciamos el descenso con nuestros cuerpos renovados.

La traducción como práctica ritual y apropiación simbólica

La experiencia que se ha querido compartir en este artículo nos plantea al menos cuatro conclusiones preliminares sobre el ritual y la traducción en contextos andinos, como el que presentan los *nasa* de Jambaló, y quienes se constituyeron en los actores principales del libro traducido del antropólogo Joris van de Sandt.

En primer lugar, está la dimensión lingüística y de validación del trabajo de recopilación, la interpretación e intencionalidad del libro. Es decir, se destacan el valor y el papel central que tiene el texto escrito para los *nasa* con respecto a la hermenéutica y los hechos que les son familiares. Muchas de las expresiones lingüísticas empleadas en la primera versión en inglés no fueron consecuentes, y en la traducción adquirieron un nuevo matiz. En segundo lugar, está el asunto de la memoria social y la lucha indígena. Al trazar una biografía o historia de la lucha de los *nasa*, valor que contrasta con la oralidad que también fue inherente en el mismo proceso investigativo, los *nasa* encontraron meritorio que un foráneo a su cultura y sociedad se preocupara por enmarcar algunos hechos etnohistóricos significativos y que, sobre todo, contribuyera con los procesos pedagógicos y de lucha que tienen a futuro. Incluso, en alguna ocasión, algún líder me recordó con cierto tono recriminatorio el hecho de que los mismos antropólogos locales no se preocuparan por estos temas en los *nasa*. En tercer lugar, y en relación con el trabajo de traducción, la experiencia demostró que, más allá de un ejercicio lingüístico, se trata de una práctica abierta en la cual gradualmente, y a través de diversos rituales, los *nasa* logran validar e incorporar en su mundo simbólico un objeto como el libro.

El mismo libro traducido se transforma, asimismo, en un símbolo de la lucha del pueblo *nasa* en su territorio. “El libro es como nuestra hoja de vida”, me decía el gobernador *nasa* durante las sesiones de lectura. Varios autores como Balandier, Lévi-Strauss, Douglas y Leach sugieren que el ritual mantiene una unidad y conexión con el mito, entre otros dominios de la vida social. Un libro traducido y leído con aquellos que se supone son los actores sociales confirma este carácter de integra-

lidad, en especial con su tradición y su lucha por el territorio. Su asimilación, que se revela en la entrega del texto a su mentor y figura mítica —Juan Tama—, señala la importancia de ser tratado a ese nivel de ofrenda y reciprocidad, en el cual el mismo Tama es considerado el dador y progenitor espiritual de los *nasa*.

En cuarto lugar, el texto también dejó varios interrogantes.¹² En primer término, no se ilustra los rituales iniciales, cuando el antropólogo Joris van de Sandt llegó a plantearles la investigación con los *nasa*. Un líder *nasa* me refirió que dichos rituales de limpieza se realizaron, pero en este trabajo no se documenta esta práctica inicial, con lo que podría contribuir a tener una visión más integrada del proceso de investigación-traducción y asimilación social y cultural. En segundo término, la no lectura de la introducción, considerada como algo más teórico en términos legales y antropológicos, plantea más un reto que una ilustración de algo inapropiado de realizar. Supone, y quizás para una segunda edición, una reelaboración por parte del autor de la misma, que proponga un diálogo más directo y franco con los mismos *nasa* en términos que, sin abandonar el carácter teórico, puedan plantear una conversación más convergente y menos exclusivista en la que muchas veces como académicos terminamos confinándonos. Un ejemplo, como vimos anteriormente, de teorización indígena puede ser examinado en el trabajo de Rappaport y Ramos (2005). Este puente, equivalente al de traducción, es necesario desarrollarlo en investigaciones futuras. En tercer término, están las limitaciones del tiempo y la puesta en escena de esta interpretación y discusión con los *nasa* mismos. En el fondo, lo que también hemos tratado de plantear es que las investigaciones antropológicas —en su formulación, desarrollo y logro de resultados— deben apuntar más a una integralidad dialógica con los actores sociales, tarea nada fácil, por cuanto se interponen procesos de traducción, de psicología social, devenidos de la formación académica y universitaria. Si esta tarea es posible, debe ser también factible la convergencia entre la enunciación de los problemas y su resolución.

Finalmente, está el asunto más personal sobre la memoria, la cual constituye una de las cualidades del rito y el mito, y que me ha permitido ingresar de alguna manera en la vida de los *nasa* de Jambaló, y, al tiempo, dejarme recuerdos gratos sobre la experiencia vivida, y también me ha despertado una gran curiosidad intelectual. Ello supone que la culminación de este proyecto no implica tanto un cierre o destino final como una apertura creciente a un mundo de relaciones sociales cada vez más renovadoras e inquietantes. Como lo señalan los Turner (1978), rito viene de *ritus*, cuya base indoeuropea RI significa “flujo”, y este movimiento

12 Agradezco a los estudiantes de Maestría en Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, quienes lo formularon en una presentación inicial de estas ideas, en el año de 2013.

es lo que posibilita la creciente familiaridad e incorporación de aquello que inicialmente aparece extraño hacia un mundo más familiar, cultural y, socialmente hablando, que, en últimas, puede potenciar la memoria y la tradición de un pueblo. En el caso particular de los *nasa* de Jambaló, este movimiento puede conllevar una mayor consciencia y reflexividad sobre la tensión que se produce entre cambio y tradición, lo que permite extenderse hacia otros ámbitos de transformación donde los problemas pueden ser más acuciantes. Desde esta perspectiva, la reflexión sobre cómo se asimila lo extraño, pero con cierto grado de familiaridad, constituye un campo importante de trabajo todavía por avanzar; y allí, el reporte etnográfico trabajado con los mismos actores sociales puede contribuir a examinar situaciones o casos similares que todavía presentan dificultades en términos comprensivos y prácticos.

Referencias

- Balandier, Georges. 1999. *El desorden. La Teoría del caos y las ciencias sociales*. Barcelona: Gedisa.
- Bloch, Maurice. 1996. Religion and Ritual. En *The Social Science Encyclopedia*, eds. Adam Kuper y Jessica Kuper. Londres: Routledge, 732-735.
- Bourdieu, Pierre. 1982 [1977]. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Curieux, Tulio Rojas. S. f. La Etnoeducación en Colombia: un trecho andado y un largo camino por recorrer. *Colombia Internacional* 46: 45-59.
- Douglas, Mary. 2002 [1966]. *Purity and Danger*. Londres: Routledge.
- Duch, Lluís. 1982. Rito. En *Los 60 conceptos clave de la Antropología cultural*, ed. Ángel Aguirre. Madrid: Daimon, 241-242.
- Leach, Edmund Ronald. 1976. *Cultura y comunicación: la lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Leach, Edmund Ronald. 2000a 2.1 Ritual as an Expression of Social Status (1954). En *The Essential Edmund Leach*. Vol. I: *Anthropology and Society*, eds. Stephen Hugh-Jones y James Laidlaw. Nueva Haven – Londres: Yale University Press, 153-158.
- Leach, Edmund Ronald. 2000b. Ritual (1968). En *The Essential Edmund Leach*. Vol. I: *Anthropology and Society*, eds. Stephen Hugh-Jones y James Laidlaw. Nueva Haven – Londres: Yale University Press, 165-173.
- Leach, Edmund Ronald. 2000c. Ritualisation in Man (1966). *The Essential Edmund Leach*. Vol. I: *Anthropology and Society*, eds. Stephen Hugh-Jones y James Laidlaw. Nueva Haven – Londres: Yale University Press, 158-165.
- Malinowski, Bronislaw. 2002 [1922]. *Argonauts of the Western Pacific*. Volumen II. Londres: Routledge & K. Paul.
- Maranhao, Tullio y Bernhard Streck (eds.). 2003. *Translation and Ethnography, the Anthropological Challenge of Intercultural Understanding*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Ministerio de Justicia y del Derecho, Dirección General de Asuntos Indígenas y Consejo Regional Indígena del Cauca. 1997. *Del olvido surgimos para traer nuevas esperanzas. La jurisdicción especial indígena*. Bogotá: Dirección General de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior – Ministerio de Justicia y del Derecho.
- Orozco, Marisol, Marcela Paredes y Jairo Tocancipá-Falla. 2013. La *nasa yat*: territorio y cosmovisión. Aproximación interdisciplinaria al problema del cambio y la adaptación en los *nasa*. *Boletín de Antropología* 28, n° 46: 244-271.
- Rappaport, Joanne. 1985. History, Myth and the Dynamics of Territorial Maintenance in Tierradentro, Colombia. *American Ethnologist* 12, n° 1: 27-45.
- Rappaport, Joanne. 1992. *Tierra Páez: la etnohistoria de la defensa territorial entre los paeces de Tierradentro, Cauca*. Cali: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales – Banco de la República.
- Rappaport, Joanne y Abelardo Ramos. 2005. Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena-académico. *Historia Crítica* 29: 39-62.
- Rubel, Paula G. y Abraham Rosman (eds.). 2003. *Translating Cultures, Perspectives on Translation and Anthropology*. Oxford – Nueva York: Berg.
- Sandt, Joris van de. 2012. *Detrás de la máscara del reconocimiento. Defendiendo el territorio y la autonomía en Cxab Wala Kime (Jambaló, Colombia)*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Tocancipá-Falla, Jairo. 2006. Reseña del libro *On translation*. *Cambridge Anthropology* 26, n° 1: 86-94.
- Tocancipá-Falla, Jairo. 2013. Reseña del libro *Replanteando el desarrollo: modernidad indígena e imaginación mora*. *Antípoda* 16: 239-248.
- Turner, Victor y Edith L. B. Turner. 1978. *Image and Pilgrimage*. Nueva York: Columbia University Press.
- Van Gennep, Arnold. 1981 [1909]. *Les Rites de Passage*. París: Piccard.