

De juegos y de territorios. Comprensiones otras del ocio en sociedades de la periferia

About Games, Territories and Another Comprehensions in Peripheral Societies

Víctor Alonso Molina Bedoya¹

El ignorante se aburre en los caminos; sólo percibe las sensaciones de cansancio y de distancia. Es como un fardo. Su alma está encerrada en la carne. Los ojos le sirven solo para ver la comida, el obstáculo y la hembra; el oído, para oír ruidos, y el tacto, olfato y gusto, para los fines primordiales

(González, 1929, p. 19).

Resumen

Este escrito se ubica en una intención por la descolonización de prácticas y manifestaciones *otras* de ocio y de encuentro social que han sido ocultadas, invisibilizadas por el discurso dominante; un discurso que privilegia determinadas categorías y formas de nombrar lo que las personas y los colectivos piensan y hacen en su cotidianidad. Se trata de reivindicar lógicas *otras* de pensamiento y de vivencia que atribuyen sentido a la vida de determinados agrupamientos humanos. En la comprensión de la autora y activista boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, se procura una recuperación de categorías propias y determinantes de las comunidades indígenas para describir y narrar sus vidas. Es, si se prefiere, un despertar, pero no ya de la Modernidad, sino de recuperación de la voz, de la palabra por parte de comunidades que por mucho tiempo han sido silenciadas, subalternizadas.

Palabras clave: ocio, juego intercultural, territorio, cosmovisión.

Abstract

This paper has been placed in a purpose for the decolonization of practices, manifestations and social meetings, which have been hidden by dominant speech. A speech that grants privileges to certain categories, and ways to name what people and community think and do in their everyday life. It deals with vindicating of another logical ways of thought and experience which give sense to the life some human being groups. According to Silvia Rivera Cusicanqui., author and Bolivian activist, they seek the recovery of categories which are determinant and own to indigenous communities to describe and tell their lives. It is, if preferred, and awakening, but not of Modernity, but of the recovery of the Voice, the word from communities which have been silenced and subordinated for a long time.

Keywords: leisure, intercultural, game, territory, worldview.

Recepción: 17-09-2012 / Modificación: 30-09-2012 / Aceptación: 24-10-2012

Este artículo es un producto asociado a los resultados de la investigación: Cosmovisión de la unidad. Existencia equilibrada, juego-producción y educación en la comunidad indígena Nasa de Caldon, Cauca.

¹ Licenciado en Educación Física, Doctor por la Universidad de Valladolid, Docente-investigador de la Universidad de Antioquia. Director del Grupo de Investigación Ocio, Expresiones Motrices y Sociedad vmolina@catios.udea.edu.co

Cómo citar este artículo: Molina, V. (2012). De juegos y de territorios. Comprensiones otras del ocio en sociedades de la periferia. En *Revista educación física y deporte*, 31 (2), 1011-1017.

Introducción

Con el escrito se busca presentar algunas expresiones culturales y de ocio de la comunidad Nasa de Caldon, departamento del Cauca, procurando visibilizar experiencias que precisen ser reconocidas para avanzar en la edificación de una sociedad que tenga como centro de su relacionamiento la perspectiva intercultural significada como práctica política que trasciende el mero reconocimiento de lo diferente. El artículo se construyó a partir de los resultados de una investigación que problematizó la relación ocio, desarrollo sostenible, interculturalidad y producción. Como ejercicio de indagación se apoyó en la perspectiva investigativa de la etnografía reflexiva con sustento en la hermenéutica dialéctica y en la matriz analítica de la modernidad-colonialidad. La investigación implicó un proceso de inmersión en la comunidad a fin de comprender las tramas de sentidos y significados culturales de la población. Así, y para facilitar el ejercicio descriptivo, se recurre en el artículo a referencias de la comunidad obtenidas en entrevistas y observaciones de campo

citadas como: (A. E. A. I): Anexos Entrevistas a Actores Internos de la comunidad; (A. N. C.): Anexos Notas de Campo y (A. M. R. I): Anexos Minga de Resistencia Indígena. Este material representa la evidencia empírica del ejercicio.

Jugar al territorio

En las comunidades indígenas, producto de su cosmovisión y cosmoacción, no es fácil separar las acciones propias del divertimento, de las de mantenimiento; me refiero aquí al conjunto de actividades que se realizan para garantizar la supervivencia, entendida como resolución de la dimensión biológica, asociada básicamente a la garantía de los alimentos, pues necesidades como la vivienda están (casi)² garantizadas en el marco de las posibilidades que brinda la vida en un resguardo, donde la tierra es una propiedad colectiva, que se adjudica a las familias para la habitación y la producción. Esto no quiere decir en ningún momento que por la relación diferente que se establece con la tierra como propiedad colectiva no se viva la explotación.³ En este contexto de colectividad, el juego tiene una pri-

- 2 Esta afirmación no desconoce para nada la actual justa lucha y resistencia de los pueblos indígenas de la zona procurando que el Gobierno cumpla lo acordado, en términos de recuperación de sus territorios. Con fechas del 15 al 18 de octubre de 2008, se registraron enfrentamientos entre los indígenas Guambianos, Paeces y Coconucos con los Escuadrones Anti Disturbios de la Policía (ESMAD). En estos hechos resultó muerto un indígena. Para que se entienda que estos pueblos no viven en el paraíso, como cierta facción social lo quiere mostrar para deslegitimar sus reclamaciones al Estado colombiano.
- 3 No porque no se experimente la explotación en la forma del trabajo asalariado o a destajo, esta no existe; por el contrario, se da bajo la forma de explotación colectiva, atentando contra la dignidad del grupo subordinado. La dominación se hace por lo tanto más colectiva, el castigo se hace sobre el conjunto de la población que, a diferencia del asalariado, se ejerce (al igual que la premiación) sobre la persona. Esto es posible porque la apropiación material se establece sobre el grupo. Por eso debemos señalar con Scott (2000, p.142), que para saber de la pobreza que experimenta un grupo, como por ejemplo, el indígena, no basta con saber que es despojado de su tierra, este dato por sí mismo no nos dice nada, sobre todo para personas que hemos tenido una relación tan diferente con la tierra, como nosotros, formados en la lógica de apropiación y acumulación capitalistas. Como bien lo argumenta este mismo autor, saber de la pobreza no es lo mismo que saber sobre la cultura de la pobreza, esto es, que la escasez solo puede ser interpretada a partir de descubrir los impactos que la apropiación material genera en el colectivo, y cómo ella desestructura las formas de vida de la población. Para Scott, "Conocer de esta manera el sentido cultural de su pobreza representa enterarse de la naturaleza de su ultraje y, por lo tanto, poder medir el contenido de su cólera" (2000, p.142). Desde el punto de vista de las comunidades indígenas la apropiación de sus tierras por parte de extraños es convertirlos en nada, como ellos mismos lo reconocen; un indio sin tierra no es nadie. "[...] un indio sin tierra no es indio, y un indio sin tierra, totalmente está muerto porque [...] no tiene dónde construir su casa, no tiene donde [...] afianzar su pensamiento, [...] no tiene dónde producir, entonces le tocaría irse a la ciudad y morirse..." (A. E. A. I, pp. 69-70). Y esto es así, pues el territorio representa todo lo que por él se hace posible.

mera presencia como forma de apropiación del espacio, de relación con la naturaleza y los recursos que ella brinda, así, una actividad central es el estar e interrelacionarse con sus iguales en un escenario físico caracterizado por la libertad de la acción y la imaginación. De allí que para determinados sectores de la población como los adultos, se ejecutan prácticas como la pesca, la cual es realizada por los mayores en compañía de los pequeños, aun cuando básicamente en su ejecución participan los hombres, también son acompañados de las mujeres.

Los sitios regulares para su implementación son los ríos y las aguas retenidas. Dentro de estas prácticas se reconoce la vivencia del recurso hídrico como posibilidad de goce y de deleite. Con la actitud heurística que les es propia, los niños, por su parte, se las ingenian para habitar el lugar en medio de relaciones felices y placenteras que comparten con sus similares, sin distingo alguno de clasificación temporal. De otra parte está el territorio como opción de desplazamiento y de vivencia individual y colectiva. Y en su seno, encontramos los árboles, como posibilidad para la vivacidad y el alimento. Más que la naturaleza como posibilidad, el territorio amplía la imaginación y abre los horizontes de comprensión espacio temporal de las personas. Cuando se ve un árbol no solo se ve un objeto que suministra alimento, sino que también es una posibilidad para articularse a él, para columpiarse, para treparlo en una integración improvisada con los amigos.

No en vano es posible afirmar que se juega al territorio. El juego, el divertimento, se da en

relación con el territorio, es decir, se juega ‘a lo todo’. En el territorio, en el campo, nada está prohibido, excepto lo que no se logre imaginar en ese momento eterno y fugaz. El territorio para un niño es juego desde el instante mismo en que lo habita. Estando allí irrumpe la iniciativa y todo se transforma en juego. Es precisamente en los juegos, en el entorno natural, donde los seres experimentan su creatividad, su fantasía y ensoñación. Los descampados son sitios ideales para que la imaginación, la fascinación por la vida y el juego mismo tengan lugar. En la majestuosidad de lo natural, la posibilidad es lo determinante. Solo el invento del cerco es la limitación. Cuando el espacio se cierra, con él se cierra también la imaginación de los humanos; y todo lo humano, como proyecto por hacerse.

El territorio es un lugar ilimitado de juego y de posibilidades inmensas. De allí que una de las añoranzas más sentida por muchos mayores de la comunidad es la falta de libertad, percepción que se experimenta cuando a su decir, en tiempos anteriores no existía el cerco. “El territorio era de todos, todos éramos sus dueños, se podía transitar por cualquier destino sin molestar a los ahora propietarios” (A. N. C).

Para el caso de los pequeños, esta limitación del territorio se experimenta con la escuela, que como institución, introduce restricciones, al circunscribir en un espacio determinado la actuación y las posibilidades de movimiento de los pequeños escolarizados. Con este encierro se limitan también las posibilidades de todo el espacio como territorio para la vivencia lúdica, con lo cual adquieren significación las prácticas ins-

[...] El territorio es algo que vive y permite la vida; en él se desenvuelve la memoria que nos cohesiona como unidad de diferencias. El territorio, ámbito espacial de nuestras vidas, es el mismo que debe ser protegido por nuestros pueblos del desequilibrio, pues necesitamos de él para sobrevivir con identidad. [...] El equilibrio social debe manifestarse en la protección del territorio, para proveer a las futuras generaciones de un espacio rico en recursos y lleno de memoria.

Indígena Páez, citado en Luis Chepe (2006, p. 44).

Solo mediante el territorio se hace posible ejercer la autonomía y el pensamiento de acuerdo a su concepto de desenvolvimiento económico y social; pero además, la ausencia de tierra impide la comunicación con un ser determinante en su existencia, al cual se le asignan condiciones humanas y es valorado como la Madre Tierra, la Pacha Mama. En ella, todos los demás seres y elementos son portadores y a la vez dadores de vida, como las piedras, los animales, los ríos, las montañas, las plantas, los páramos, etc. Son todos estos aspectos los que confieren sentido cultural a la tierra como elemento esencial en la vida del grupo, pues desde ellos adquiere significado al modo de su cosmología, la minga, el trueque, los ritos, los mitos y su forma de producción.

titucionalizadas del deporte como manifestación por excelencia de la sociedad blanca (*musxka*), actividad portadora de una lógica de relación con el espacio como encierro, y alfabetizadora a la vez, en los modelos del divertimento de la cultura oficial, de la cultura nacionalizada. Cuando sus juegos y diversiones se han caracterizado por la relación con el Gran Territorio, con la Madre Tierra (A. N. C: 63).

Para los mayores, el territorio es lo que les suministra las condiciones para la existencia digna, por eso en su cotidianidad generan procesos de resistencia para su liberación y prácticas que implican devoluciones y cuidados a la tierra en sentido de gratitud, de correspondencia. Estas acciones se conocen como los rituales de ofrenda (*Cxapuuc*) (Tamayo, J. & Yatacué, N. 2008, p. 43). Por intermedio del *Cxapuuc*, la comunidad ofrece en muchos casos, comida, bebida y alegría a los espíritus; seres que se han ido de este mundo. En otras ocasiones se brindan los primeros frutos de la cosecha, de la caza o de la pesca. No ha de olvidarse también que es el territorio el que les provee armonía, equilibrio y tranquilidad. Y es también desde el que se obtienen los recursos para las acciones de agradecimiento. Para las señoras mayores este contacto con el territorio se expresa, además del cuidado de la huerta y la parcela, en el cuidado del jardín, que puede estar ubicado dentro de la casa o en la parte frontal de la misma. Las señoras dedican buena parte del día, de las horas de la noche y de la madrugada a su protección, suministrándole agua y conversando con las plantas y cultivos para que permanezcan siempre vivos.

Como se ha indicado, para los indígenas, según su cosmovisión de la unidad y la integralidad, una referencia a la vida digna no puede hacerse al margen de la liberación de la Madre Tierra, del territorio como posibilidad existencial para la comunidad. El territorio ha de liberarse del poder hegemónico que lo convierte en mercancía y elimina toda posibilidad de vida y de diversidad. En su comprensión, el límite y el cerco son un invento del hombre blanco para apropiarse y correrlas de él a poblaciones que desde siempre lo han habitado.

Para el líder Feliciano Valencia, “antes el territorio era amplio, integral, era libre y era el espacio donde nos relacionábamos los pueblos. Era un territorio único” (Jiménez, G. 2012, p.39). Para este líder, antes no existía la restricción límite, era un espacio abierto donde se definía la vida misma y la convivencia con el gran territorio. Hoy, es algo enmarcado y restringido, producto de la apropiación que de él han hecho actores sociales como los terratenientes, los terrajeros, la Iglesia y el Estado, que empiezan a concentrar la tierra, generando miseria y hambre para las poblaciones indígenas que habitan el suelo colombiano.

Prácticas socioculturales en el gran territorio

Un conjunto de actividades realizadas por la comunidad como prácticas de juego en el gran territorio, son las acciones propias de su cotidianidad, como las funciones emprendidas para resolver las necesidades colectivas (la minga) y las actividades que garantizan el asociacionismo, la unidad y la integración (las asambleas, la minga y la participación en organizaciones comunales). En la minga se destaca el espíritu de entrega a la labor y a los procesos de integración que allí se dan, como la chanza, la ‘conversa’, el alimento, la bebida y el baile, todas posibilidades humanas de reconocimiento y afianzamiento de la confianza y del disfrute como forma de existir en el mundo.



Figura 1. Juego-trabajo en la minga.

Más que trabajo, la minga representa una posibilidad de diálogo y encuentro entre las

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

Para los indígenas:

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

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

la bebida, la comida, la conversación, el trabajo, el baile, el ocio y por supuesto, la resistencia.

Sobre las asambleas y las organizaciones se acredita la participación no heterocondicionada, por el contrario, se da a partir de una motivación íntima de los actores, quienes voluntariamente asumen encargos sociales sin obtener recompensa distinta al bienestar familiar y comunal, y al hecho de estar allí, como una forma de desenvolverse como sujeto social. Más que una obligación para las personas, los procesos de autoorganización comunitaria son una oportunidad de encuentro y de aporte al desenvolvimiento de la sociedad. Es una actividad social que se autoimpone definiendo para sí las formas de distribución del poder y de la autoridad. Relaciones políticas, que más que estar determinadas por la burocracia, son motivadas por la armonización, la equilibración y la unidad como colectivo; formas de expresión del pensamiento propio y de la cosmovisión indígena que signan su existencia como grupo social.

También podemos ubicar en este escenario las prácticas que comprenden los diferentes rituales y mitos, acontecimientos sociales impregnados de comprensión, identidad y entrega irrestricta. Formas explícitas de identidad y colectividad, donde la comida, la bebida y la conversación están invariablemente presentes.

En este escenario, una celebración muy importante por estar ligada a su cosmovisión de la unidad lo constituye el Saakhelu, que además de fiesta representa un ritual trascendental para los indígenas Nasa. El Saakhelu es un rito de ofrenda ancestral por el cual se ofrecen objetos, oraciones y sacrificios a seres sagrados como la Madre Luna, el Padre Sol, el viento, el trueno, la lluvia, el fuego, los espíritus de la semilla y de la Madre Naturaleza. Esta práctica se ha ido modificando con el pasar de los tiempos, sobre todo por efecto de la precarización de las condiciones económicas de la población indígena, pues en tiempos anteriores el ritual se hacía de forma individual, cada hogar lo realizaba en cualquier momento debido a la suficiencia de comida y animales. No obstante las transformaciones

señaladas, siempre se han caracterizado como una fiesta de integración comunitaria.

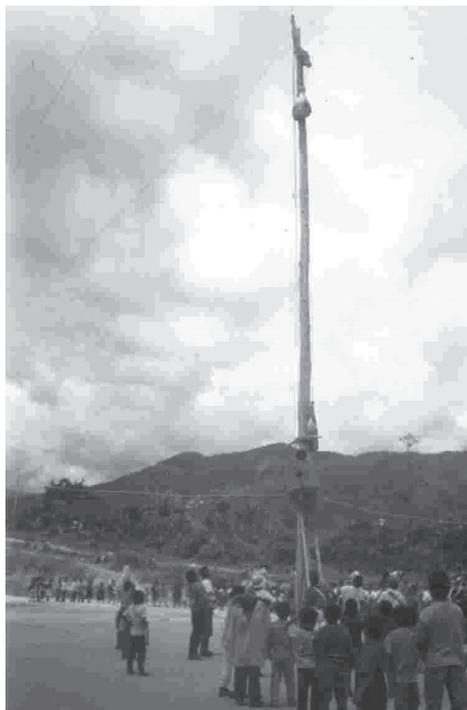


Figura 2. Ritual del Saakhelu. Fuente: Leider Hernán Otero Velasco.

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

En las propias palabras de uno de los entrevistados:

[...] consiste [...] en ofrendarle a la Tierra toda la semilla que se consigue y también, hacer los riegos de plantas medicinales [...] y, ofrecerle [...] la carne [...] pues... la colocan en un árbol colgado [...], lógicamente esta pues va a recibir el sol y agua, pero eso

es ofreciéndole a los espíritus de la Madre Tierra, sí, ofreciéndole a ellos para que ellos se acerquen, mientras que ellos están allí, el pueblo está bailando en forma de espiral, sí, y van desenvolviendo otra vez abriendo camino [...] para que los espíritus de igual manera estén relacionándose con todos. (A. E. A. I, p. 8).

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

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

Según José Chepe, este tipo de rituales desaparecieron en una altísima mayoría como resultado de la llegada de los españoles, quienes cuestionaron su significación e implantaron otros, como los ritos católicos (Chepe, J. 2008, p. 66). En la actualidad el Saakhelu es organizado por los Cabildos y se realiza en el mes de agosto, rotando su celebración por las diferentes veredas. Para este propósito se conforma una comisión organizadora integrada por los vecinos del sector con la presencia de instructores. En su organización se preparan los alimentos, como la *chicha* de maíz, el *mote* —comida típica de la región, a base de maíz— y el sacrificio de la res.

En un nivel de las prácticas tradicionales realizadas por las personas mayores se enuncian el ‘empalme’, el trompo, ‘el juego de la choza’, ‘el baile de la *chucha*’ y las manualidades. El empalme es una actividad muy parecida al juego del sapo, donde se coloca una vara en un hoyo

hecho en el piso y se lanzan desde una determinada distancia las rueditas de cojín para tratar de ensartarlas. El trompo, más conocido por la comunidad como el ‘sarambico’, consiste en un trompo grande que lanzado al piso se procura hacer bailar a punta de *fuete*. Gana la persona que más tiempo lo haga girar. “[...] es un trompo grande y se pone a bailar con un lazo, lo *juetean*” (A. E. A. I, p. 41).

El juego de la choza consiste:

En hacer puntos con una [...] especie de un tejo pero es más liviano, entonces se da una, de una distancia, unos tres, cuatro metros, y al frente de uno hay un hoyo donde específicamente cae la chasita, y un palo, entonces es lanzado, y el mayor puntaje se da cuando usted introduce el tejito o la chasa en el hueco y si usted queda cerquita o lo llevó al palo se da unos puntajes, eso varía dependiendo de las varitas que coloque, eh... los que están integrando el juego. (A. E. A. I: 57)

El *baile de la chucha* es una danza que se realiza cuando se va a estrenar una casa, para ello se hace un muñeco simulando a la ‘chucha’ (marsupial muy común en la zona), el cual se suspende de la parte alta, sector izquierdo del nuevo lugar. De igual manera se viste a dos muñecos más de Nasa y se baila con ellos. Esta práctica se realiza para que la chucha no ingrese a dañar los objetos de la nueva casa (Ulcué, 1997, p. 90).

Las manualidades por su parte, era otra práctica de diversión, donde las personas hacían demostraciones buscando quién manejaba más rápido las manos. En esta actividad se fabricaban manillas, trenzas o cualquier elemento con recursos de la naturaleza, se trataba de explorar la capacidad creativa de los participantes.

Consideraciones finales

Con el escrito se procuró presentar algunas manifestaciones culturales y de ocio de la comunidad indígena Nasa para hacer visibles elementos sociales y culturales que precisan ser reconocidos desde una perspectiva intercul-

tural como práctica política, que nos ayude a avanzar en la configuración de un mundo Otro signado por el entendimiento y valoración de lo diverso, específicamente en un campo de problematización como el ocio, el cual tiene que ver con el mejoramiento de la calidad de vida de los agrupamientos humanos y con procesos transformacionales de las realidades locales, colombianas y latinoamericanas acorde a sus formas de pensamiento y acción propios.

Referencias

1. Chepe, J. M. (2008). Cosmovisión Nasa. En Tamayo, J. & Yatacué, N. *Historias y cosmovisión de los pueblos indígenas que habitamos el territorio ancestral SA 'TH TAMA KIWE*. (pp. 58-69). Cali: Pino Publicidad.
2. Chepe, L. (2006). El Consejo Territorial Indígena como equivalente jurisdiccional. “CUES’ KIWE – NUESTRA TIERRA”. Tesis de grado, Facultad de Derecho y Ciencias Políticas. Medellín: Universidad de Antioquia.
3. González, F. (1929). *Viaje a pie*. Medellín: Bolsilibros Bedout.
4. Jiménez, G. (2012). El territorio, la vida digna y la resistencia campesina e indígena. En *Revista CEPA*, 14, (IV).
5. Scout, J. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Ediciones ERA.
6. Tamayo, J. & Yatacué, N. (2008). *Historias y cosmovisión de los pueblos indígenas que habitamos el territorio ancestral SA 'TH TAMA KIWE*. Cali: Pino Publicidad.
7. Ulcué, L. (1987). El Yu’ kh “monte” y la política de la conservación Nasa en el Resguardo de Pueblo Nuevo, Municipio de Caldono- Cauca. Trabajo de grado para optar al título de Magíster en estudios sobre problemas políticos latinoamericanos. Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad del Cauca.

Fuentes Primarias

- A. N. C. - Anexo Notas de Campo
- A. E. A. I. - Anexo Entrevistas Actores Internos de la Comunidad
- A. E. A. E. - Anexo Entrevistas Actores Externos a la Comunidad
- A. E. C. - Anexo Eventos de la Comunidad
- A. M. R. I - Anexo Minga de la Resistencia Indígena.