

Prácticas sociales de paz en las fiestas populares del municipio de Rivera (Huila)

*María Angélica Cachaya Bohórquez**

Resumen

En un país con antecedentes históricos de violencia y donde la muerte de miles de ciudadanos ha sido la protagonista, surge la necesidad de desarrollar a nivel regional y nacional iniciativas de construcción de una cultura de paz. Con este ánimo nace este proyecto de investigación liderado desde la Maestría en Educación y Cultura de Paz de la Universidad Surcolombiana sobre prácticas sociales, que, a su vez, lidera el proyecto denominado “Habitar la ciudad desde prácticas sociales significativas en la construcción de paz, a través de las fiestas populares del departamento del Huila”. Al seguir la línea propuesta por el macroproyecto, en este artículo se presentan algunos resultados del trabajo investigativo realizado alrededor de los reinados del Festival Departamental Infantil del Sanjuanero Huilense, que se lleva a cabo en el municipio de Rivera (Huila). El propósito fue identificar y comprender las prácticas sociales significativas en clave de paz, que expresan diferentes actores sociales en los eventos de dicha festividad y sus aportes a la construcción de una cultura de paz. Los resultados se obtuvieron mediante procesos propios de la investigación cualitativa y elementos de la teoría fundamentada como la observación, el análisis y la interpretación, que tomaron como base los relatos de participantes, organizadores y espectadores de la fiesta. En este sentido, la investigación se orientó a identificar y comprender las prácticas sociales de paz que pudieran surgir en el seno de las fiestas de Rivera: sus orígenes, procesos organizativos y vivencias de los actores sociales.

Palabras clave: actores sociales, fiestas populares, paz, prácticas sociales

Abstract

In a country with a history of violence and where the death of thousands of citizens has been the protagonist, arises the initiative to build a culture of peace at regional and national levels. With this spirit, this research project, led by the Master in Education and Culture of Peace of the Surcolombian University on social practices, was born. In turn, it leads the project called “Habitar la ciudad desde prácticas sociales significativas en la construcción de paz, a través de las fiestas populares del departamento del Huila”. Following the line proposed by the macro-project, this article presents some results of the research work carried out around the Sanjuanero Huilense Children’s Departmental Festival, which takes place in the municipality of Rivera (Huila). The purpose was to identify and

* Comunicadora social y periodista. Magíster en Educación y Cultura de Paz. Docente investigadora de tiempo completo del programa de Comunicación Social y Periodismo de la Corporación Unificada Nacional de Educación Superior (CUN), regional Huila. Contacto: maria_cachaya@cun.edu.co

understand the significant social practices to promote peace, which express different social actors in the events of the festival and their contributions to the construction of a culture of peace. The results were obtained through processes of qualitative research and elements of grounded theory such as observation, analysis and interpretation, which were based on the accounts of participants, organizers and spectators of the festival. In this sense, the research aimed to identify and understand the social practices of peace that could arise in the heart of Rivera's festival: their origins, organizational processes and experiences of social actors.

Keywords: festivals, peace, social actors, social practices

Introducción

Las prácticas sociales expresan una multiplicidad compleja de entramados y relaciones que van desde los intereses y los saberes, hasta las dinámicas propias de poder, que se sintetizan en procesos y estructuras. Los procesos recogen todos los niveles de acción social (acciones e interacciones) y las estructuras reconocen las significaciones sociales en cuyo seno se dan estas acciones e interacciones. En esta línea de consideración, las prácticas sociales son vistas en el marco de las lógicas del imaginario social, en el que no pueden seccionarse como meras formas de hacer-ser, sino que están siempre agitadas por formas de decir-representar lo social. En todas las prácticas sociales existe un imaginario que las origina y una representación social que las anima.

Las prácticas sociales aparecen en la cotidianidad, en actividades económicas, sociales y políticas, en celebraciones, eventos o situaciones extraordinarias que rompen con los actos repetitivos que se generan dentro de una colectividad, entre ellos las reuniones, los festejos o las fiestas populares. Las fiestas populares son construcciones simbólicas que evidencian las creencias, mitos, concepciones de la vida y del mundo, y los imaginarios colectivos (Querejazu, 2003). Las festividades populares están asociadas a etapas

del ciclo vital (la economía, la religiosidad, la política). Por ello son particulares y originales de un espacio y un tiempo determinados. En las fiestas aparecen dos componentes complementarios: la representación que una sociedad hace de sí misma para afirmar sus valores y perennidad, y la ruptura, que se esconde tras la ficción del unanimismo y de la que se encarga la fiesta carnavalesca o subversiva (Ocampo, 2002).

Las fiestas populares en el departamento del Huila se originan en las celebraciones indígenas para agradecer a la tierra por las cosechas. Luego de la Conquista, estas celebraciones, vistas como paganas por los sacerdotes europeos, se mezclaron con el culto religioso a los santos. En 1790, el gobernador de la provincia ordenó la celebración de la fiesta como acto de obediencia al rey de España.

Las fiestas populares en el departamento del Huila pueden ser asumidas desde diversas perspectivas. Para algunos, constituyen escenarios recreadores de elementos culturales que consolidan las tradiciones. Otros las asumen como espacios de distracción y esparcimiento asociados al consumo de bebidas alcohólicas -que pueden generar excesos y situaciones de violencia-. Una tercera noción es la encontrada en los estudios



realizados sobre representaciones sociales de convivencia y conflicto (Oviedo y Bonilla, 2002), y representaciones sociales de paz y violencia, en los que las festividades aparecen como momentos de unión, armonía y convivencia. Talez hallazgos permiten trascender hacia estudios sobre prácticas de paz en las dinámicas de las festividades.

En el campo de los estudios de paz como escenario y proceso de transformación permanente, examinar las prácticas sociales se convierte en una prioridad para quienes han decidido asumir la paz como un conjunto de saberes, relaciones e interacciones, dentro del que las comunidades hacen sus propios constructos día tras día. De ese modo, indagar sobre las prácticas sociales de paz no solo cobra vigencia y significado en el contexto actual colombiano –de posacuerdo tras la firma de los acuerdos entre el Gobierno nacional y el grupo insurgente FARC-EP, sino además

porque el país está a la espera de los resultados de dicho proceso. De estos últimos dependen, por ejemplo, las dinámicas que tendrán que asumir diversas comunidades en el camino hacia la construcción de pactos ciudadanos que brinden mejores y más dignas condiciones de vida para las mayorías.

En ese sentido, indagar y comprender las prácticas sociales de paz en las festividades tradicionales del municipio de Rivera (Huila) se convierte en el interés central de la presente investigación. Tanto para el municipio como para el departamento, estas fiestas representan un legado cultural y folclórico muy importante para la región, lo que redundará en un sello identitario para muchos: el baile típico del sanjuanero huilense. De ahí deriva precisamente la denominación de esta fiesta popular como Festival Departamental Infantil del Sanjuanero Huilense.

Una mirada teórica a las categorías centrales del estudio

De las prácticas sociales

Para hablar de prácticas sociales es pertinente abordar, en una etapa inicial, qué se entiende por *práctica*, para posteriormente comprender cómo se da la sinergia entre la práctica y lo social. En tal sentido, etimológicamente la práctica significa toda actividad humana concreta; el concepto también abarca aquellas formas de pensar, sentir y hacer de los seres humanos en su vida cotidiana. Desde una perspectiva filosófica, la práctica se aproxima a esta categoría desde dos concepciones del mundo. De un lado, el idealismo de los griegos concebía la práctica como una forma de argumento político cuyo fundamento era el razonamiento; por consiguiente, la proyección y extensión de las ideas

preconcebidas por el ser humano se reflejaban en sus prácticas. Por otro lado, desde la concepción del materialismo, la práctica es entendida como la *praxis* a partir de la que se condiciona la elaboración de ideas y conceptos.

En esta misma línea, el materialismo dialéctico, representado en Karl Marx, establece una relación dinámica y dialógica entre práctica y teoría. No se trataría de categorías opuestas sino complementarias, hecho que se vendría a complejizar cuando Marx (citado por Deloera, s. f.) afirma que “las premisas del conocimiento del hombre están fundadas por los propios hombres en su proceso de desarrollo real y material, en

condiciones históricas determinadas” (párr. 7). En tal sentido, la práctica no es un elemento aislado de algunos individuos, sino que se contempla en unas condiciones históricas y materiales donde se establecen relaciones, intereses, valores compartidos entre las personas, lo que, en definitiva, hace que dichas prácticas tengan un carácter social. Por lo tanto, las prácticas sociales se comprenden a partir de la concepción de un ser humano histórico-social que aprehende la realidad como construcción colectiva de prácticas compartidas y apropiadas por los sujetos como elementos naturales e identitarios.

De esta manera, la concepción de ser humano histórico-social nos permite aproximarnos al abordaje de las prácticas sociales desde la perspectiva constructivista del sociólogo francés Pierre Bourdieu, quien aborda la categoría de práctica social desde tres elementos básicos: *habitus*, campos y capital. Su articulación dialéctica da cuenta de los componentes y dinámicas de las prácticas sociales. El *habitus* tiene varias acepciones: “para Norbert Elias, el *habitus* se concibe como la estructura interior de la personalidad. Para Bourdieu el *habitus* es esquema y disposición. Para Anthony Giddens es la conciencia práctica, mientras para Peter Berger y Thomas Luckman es la sociedad interiorizada” (Giménez, 1997, p. 3). En esta investigación nos apoyamos en el concepto de *habitus* de Bourdieu, entendido como “disposición” y “esquema”. En el primer caso, se comprende como una estructura que instaura o dispone de una forma de ser y estar en el mundo, una inclinación hacia la vida. En el segundo caso, es un “sistema de esquemas interiorizados que permite engendrar todos los pensamientos, percepciones y acciones

característicos de una cultura, y solo a éstos” (Giménez, 1997, p. 6).

El esquema propuesto por Bourdieu caracteriza dos elementos adicionales del *habitus*. De un lado, que es sistemático, lo que explicaría la relativa concordancia entre nuestras diferentes prácticas; y, del otro, que es transponible, es decir, que puede transponerse de un ámbito de la práctica a otro, de un campo a otro. Este hecho nos permitiría presentir, en cierta manera, cómo va a actuar un agente en una situación determinada después de haberlo visto actuar en situaciones previas. Así, el *habitus* como esquema existe o se manifiesta en la práctica; en otras palabras, se reproduce de forma implícita y natural, sin intermediación de la conciencia y el discurso. De igual forma, el *habitus* es multidimensional o, en otro sentido, se constituye y expresa a través de varios ámbitos desde lo cognoscitivo, lo práctico y lo axiológico.

Por consiguiente, el *habitus* tiene una regularidad, no es intencional, es inconsciente y naturalizado. Esto no quiere decir que el *habitus* sea algo rígido, eterno, determinista de la acción humana, sino, más bien, que el *habitus*, como sistema de disposiciones anclado al cambio histórico, es sujeto de transformaciones o actualizaciones. Así lo explica Bourdieu (citado por Giménez, 1997):

El *habitus* no es el destino como se lo interpreta a veces. Siendo producto de la historia, es un sistema abierto de disposiciones que se confronta permanentemente con experiencias nuevas y, por lo mismo, es afectado también permanentemente por ellas. Es duradera, pero no inmutable (p. 8.)



De la paz

Gracias a los primeros albores de los estudios sobre paz nació la que se considera la última fase de generación de ideas de paz, coincidente con el impacto emocional ocasionado por las dos guerras mundiales, que, entre otras consecuencias, llevó al planteamiento del problema epistemológico de la paz. En un principio, se le conoció como *polemología*: la paz como ausencia de guerra o situación de no guerra. A finales de la década del sesenta del siglo xx, la idea clave pasó a ser una paz basada en la justicia y generadora de valores positivos y perdurables, capaz de integrar política y sociedad, generar expectativas y contemplar la satisfacción de las necesidades humanas (Jiménez, 2014).

Por otro lado, se considera que la base epistemológica del proyecto de la paz con medios pacíficos está centrada fundamentalmente en el esfuerzo de hacer inteligible una idea antropológica de paz al transformarla en un concepto teórico de paz. Históricamente, tenemos tres etapas acumulativas por los que transcurrieron estos esfuerzos:

- Primera etapa: paz negativa y estudios científicos para la guerra.
- Segunda etapa: paz positiva y estudios sobre cooperación al desarrollo, desarme y refugiados.
- Tercera etapa: paz cultural y cultura de paz; nuevas culturas *versus* nuevas realidades (Concha, 2009).

Ante la pregunta del siglo xx sobre si la humanidad es buena o mala por naturaleza, se erige la figura del sociólogo noruego Johan Galtung, quien propuso teorizar la idea de paz desde la paz misma. Para responder esta pregunta,

revisa el principio *bipolar-maniqueo* que propone Percy Calderón al referirse a la histórica dicotomía impuesta por la cultura occidental cuando pretendió establecer los límites de la crueldad humana.

El sentido humano, al que hace referencia Galtung, que es una especie de categoría más elevada y un patrimonio universal, nos invita a salir y mirar más allá de dualismos y etnocentrismos. Así, desde un dialogo con imaginarios y filosofías orientales concluye que es una constante en la historia humana la trilogía: paz-violencia-humanidad. (Concha, 2009, p. 63)

Esta idea, propuesta por Galtung, sostiene que no pueden hacerse lecturas uniformes y dualistas de la compleja realidad humana, pues es precisamente esa realidad compleja la que requiere aperturas a las respuestas sobre la naturaleza humana y la construcción de sus relaciones en sociedad. En ese sentido, se sostiene que el hombre es un ser con capacidad de paz, y capaz de buscar posibilidades para dar solución a los conflictos en el marco de la justicia y la paz como medio de pacificación. Con ello, se cuestionan abiertamente las posiciones que radicalizan la esencia misma del hombre y se desmitifica la idea de que el hombre es violento por naturaleza.

Galtung e Ikeda (2007) introducen estos planteamientos desde la compleja relación existente entre la teoría de paz, la violencia y el desarrollo. Esto daría soporte científico al devenir y el quehacer de los investigadores en paz. La paz por medios pacíficos tiene que ser afrontada con mucha racionalidad y profundo respeto por el hombre y en concordancia con sus necesidades básicas (bienestar, libertad, identidad y sobrevivencia). Así, el proyecto de paz por medios pacíficos pone al hombre como punto de partida,

en lugar de posibles ideologías, credos, partidos políticos o países.

Galtung e Ikeda (2007) también proponen algunas rutas para la comprensión de la naturaleza humana. Con su trabajo *Teoría del conflicto*, vislumbran, desde una perspectiva positiva, cómo el conflicto es un asunto de la naturaleza humana que dinamiza el desarrollo de las sociedades: se trata de una constante en la humanidad inherente a todos los sistemas vivos en calidad de portadores de objetivos. Este hecho, según diversos factores, puede derivar en dos situaciones. La primera, denominada *metaconflicto*, se presenta cuando la fuerza negativa prima en el trámite de los conflictos, es decir, se transforma

De las fiestas populares

De acuerdo a los primeros estudios antropológicos, la fiesta fue definida de manera prematura como sinónimo de ocio, descanso, juego y pereza, noción enfrentada casi de manera natural al tiempo diario del trabajo (Lara, 2015). Esta vaga conceptualización de la fiesta como hecho social contrasta y va mucho más allá de lo planteado. Al examinar algunas investigaciones de autores contemporáneos, la definición del término se redirecciona de tal manera que se descubre su valor desconocido y mucho más apropiado. “La fiesta es una de las expresiones más reveladora de la cultura de un pueblo en la que se expresa la riqueza humana de sus habitantes, las dinámicas artísticas, políticas, económicas y sociales que integran su cultura” (Zarama, 2010, p. 29). De esta forma, la fiesta es un ritual presente en la cotidianidad de todos los actores que hacen parte de una sociedad y se lleva a cabo a través de eventos y celebraciones que se desarrollan para el deleite de quienes participan en ella. Según Pizano *et al.* (2004), “las fiestas son construcciones míticas simbólicas en las que se

en violencia ya sea directa, cultural o estructural. La segunda posibilidad es que el conflicto sea la fuerza motriz que genera cambios en provecho de la humanidad. De esta manera, Galtung (2003) habla de la creatividad como la herramienta potenciadora de los conflictos.

Uno de los llamados más importantes de este teórico de los estudios sobre la paz es a emplear la racionalización de la paz como categoría conceptual. Este giro epistemológico debe permitir teorizarla: “no hay nada más práctico que contar con una buena teoría” (Galtung, 2003). Una teoría que permita observar no únicamente la violencia y la destrucción, sino también la posibilidad de justicia y de paz.

manifiestan las creencias, los mitos, concepciones de la vida y el mundo, y los imaginarios colectivos” (p. 20).

Las fiestas rompen la cotidianidad en términos de tiempo y lugar, pues cambian la temporalidad rutinaria y exige que los lugares se habiten de otras formas. Se heredan de generación en generación y se asocian a la identidad de cada cultura, convirtiéndose en una motivación de lo humano. También se erigen como oportunidades para que los individuos reafirmen sus relaciones y, a su vez, descarguen sus sentimientos y emociones comprimidas por las acciones que se desarrollan en el diario vivir. Según Zarama (2010), “la fiesta rompe la exclusión, invita a la integración entre nativos y foráneos” (p. 32). Además, la convocatoria a la celebración significa solidaridad, amistad, cooperación, derroche de alegría, gustos y afectos. Dicho esto, los espacios festivos se convierten en escenarios que promueven la construcción de valores y donde se crean, se viven y se sienten imaginarios



individuales y colectivos, y se fomenta la sana convivencia. No obstante, es importante precisar que las fiestas cuentan con elementos de tensión y convergencia. Ocampo (2002) señala que

las fiestas no solo propician espacios de sana convivencia, sino que también pueden convertirse en escenarios insurrectos, lo que resultaría igualmente propio de procesos festivos.

Consideraciones para el abordaje metodológico

Esta investigación se interesó por la indagación de las prácticas sociales de paz exhibidas por los actores sociales involucrados en las fiestas populares de Rivera (Huila). Para ello, se tomaron las decisiones metodológicas que se describen a continuación. El trabajo optó por estudiar las prácticas sociales de paz desde un enfoque cualitativo y en su dimensión hermenéutica. Se consideró que esta opción epistemológica permitiría obtener una descripción analítica de las prácticas sociales de paz para los actores sociales, expresadas en los relatos de sus experiencias en la fiesta. Este modo de abordar el problema exige reparar en “lo vivencial dentro de las expresiones carnavalescas que se convierten en testimonio del tiempo y que dan cuenta de la importancia de la historia” (Morillo, 2000, p. 172).

A través de la implementación de este enfoque se pretendió identificar los valores, motivaciones y formas de interacción que configuran las prácticas sociales de paz. El enfoque elegido permitió identificar la “naturaleza profunda de las realidades, su estructura dinámica, aquella que da razón plena de su comportamiento y manifestaciones” (Martínez, 2006, p. 128). Así, para el abordaje del estudio dentro del enfoque cualitativo, se empleó el diseño de estudio de casos. Los estudios de caso abordan de forma intensiva una unidad que puede referirse a una persona, una familia, un grupo, una organización o una institución (Stake, 1994). En este trabajo, esta unidad estuvo constituida por la fiesta

denominada Festival Departamental Infantil del Sanjuanero Huilense.

Por otra parte, dado que el conocimiento del caso implicó la recolección de información desde la perspectiva de los actores sociales de la fiesta, el estudio implicó la recolección de relatos de vida. La utilización del relato de vida se fundamenta en su carácter de método de producción de datos adecuados y coherentes al problema de estudio. El relato de vida alude a un enfoque teórico-metodológico que

sostiene una relación articulada entre lo singular y lo social, valoriza la subjetividad como fuente de conocimiento científico, entrega una propuesta compleja acerca de la relación de los individuos con su historia -historia personal, familiar y social- y permite entender la narración como una expresión y construcción de la identidad. (Morales y Rojas, 2013, p. 102)

De ese modo, se abordaron 33 actores de la fiesta, entre gestores, funcionarios, líderes comunitarios, espectadores de la fiesta, comerciantes, exreinas, niñas participantes y padres de familia; todos fueron entrevistados a profundidad. Así mismo, se acudió a la observación de los eventos fieros, tales como desfiles folclóricos, muestras folclóricas, elección y coronación.

El proceso de análisis fue trabajado desde la teoría fundada, cuyo fin es generar constructos

teóricos a partir de la información proporcionada por los sujetos sociales que viven o están relacionados estrechamente con la problemática estudiada. Dispuesto así, se tomaron algunos elementos de esta con la intención de erigir una descripción analítica de los fenómenos o procesos sociales vinculados al festival.

Algunos elementos de la teoría fundada se adaptaron a las condiciones y contextos específicos en los que se desarrolló la indagación sobre las prácticas sociales de paz en las fiestas populares. Por ello, las etapas del análisis seguidas en este trabajo fueron: 1) transcripción de la información, 2) microanálisis, 3) codificación abierta, y 4) codificación axial.

Develamiento de las prácticas sociales de paz en las fiestas populares de Rivera

La construcción de los hallazgos se dio en dos momentos de análisis y profundización que estuvieron compuestos por: 1) el decir y hacer de los actores sociales sobre las prácticas sociales de paz en la fiesta y 2) las significaciones de los actores sociales sobre las prácticas sociales de paz en la fiesta. El primer momento lo constituye el texto y análisis descriptivo elaborado desde las voces, diarios y fotografías que recrean los orígenes, procesos y vivencias de las fiestas. Al segundo lo caracterizan el texto y el análisis interpretativo, que permitieron conocer lo que hay detrás de las voces y prácticas vividas por cada actor y sus significados con relación a las prácticas sociales de paz.

Lo anterior permitió llegar a la identificación y comprensión de la categoría central del estudio, enunciada como “las prácticas sociales de paz en el festival de Rivera: la resistencia al borramiento”. Las prácticas sociales de paz surgieron del análisis descriptivo e interpretativo de los orígenes, procesos organizativos y vivencias de la fiesta, emanadas de las voces y acciones observadas en los actores sociales. Este ejercicio permitió identificar que las prácticas sociales de paz son todas aquellas acciones, experiencias, sentimientos y significaciones individuales y

colectivas que reviven y cobran sentido cada vez que la fiesta se piensa, se organiza, se vive, se disfruta y se reflexiona. Así, la fiesta se erige en el evento que recuerda a propios y visitantes que allí, en ese territorio, se ha *resistido*. También, se trata de un espacio diseñado para que el municipio de Rivera sea *reconocido* tanto por su gente como por su historia.

Así mismo, se indica que dicha *resistencia* no habría sido posible sin la *cooperación* permanente de los gestores culturales. Estos líderes hacen de cada versión de la fiesta una oportunidad para *fortalecer el tejido social* de las familias y comunidades, en un ámbito donde se vinculan y entretajan sentidos comunes e identidades que se encuentran para dialogar en medio de la diferencia.

Promover la convivencia pacífica de los habitantes del Huila se ha constituido en otra práctica social de paz en las fiestas de Rivera. Año a año, estas hacen posible que *participar* para la *convivencia* sea un motivo para el encuentro, el reencuentro y para compartir entre propios y con los otros. También se estableció como práctica y compromiso de la fiesta *visibilizar* las tradiciones culturales, y la *vida campesina* de los pueblos



del Huila, y al mismo tiempo *educar* a los niños en los saberes regionales. Al parecer, las intenciones ocultas de la fiesta son luchar por esas identidades que se niegan y resisten a morir, y mantener el legado cultural en las niñas y niños del departamento.

La comprensión de estas prácticas sociales de paz evidencia que las fiestas subsisten en medio de una tensión marcada por la resistencia al borramiento identitario que la aplanadora homogeneizadora de la globalización y la creación de un mercado global trajeron consigo. Estas dinámicas del mundo contemporáneo inevitablemente han deteriorado parte de las tradiciones culturales al entremezclar y diluir todo elemento de connotación y descendencia local. Por ello,

la persistencia de prácticas antiguas se conjuga con la adaptación a la lógica dominante de la nueva situación resultante del cambio social, a las nuevas relaciones culturales y de sociabilidad. En particular, las identidades colectivas y entre ellas las locales, son la resultante de una dialéctica entre la resistencia al cambio y la adaptación a nuevas formas culturales impuestas por la sociedad global. (Homobono, 1990, p. 52)

Por un lado, aparecen las prácticas desarrolladas en la fiesta, guardiana ancestral de la identidad cultural de los pueblos; allí el péndulo de la unidad de la vida en comunidad oscila entre la armonía y el conflicto. En América Latina, las festividades son una tradición muy significativa, pues revelan la riqueza cultural de sus pueblos y conjugan brillantemente los ingredientes de la transculturación, su creatividad y comunicación constante. A través de ellas se hace posible entrar en la vida de una comunidad de individuos y conocer sus sentimientos, costumbres, vivencias, emociones y cultura. También, estos eventos autorizarían a formular críticas a problemas

sociales como la desigualdad, la delincuencia, el desempleo, etc., y orientar hacia la transformación social mediante la reflexión sobre temas clave como las conductas responsables, el cuidado de nuestras raíces culturales, del medio ambiente, la sexualidad, la educación formal, entre otros (Ramírez, 2015, p. 3).

De otro lado, están los procesos globalizadores sustentados en las leyes primigenias del mercado, la comercialización y las desiguales relaciones de poder. Estas fuerzas entran sin pedir permiso a los rincones más incógnitos de la vida privada y social de las comunidades, vestidos en muchas ocasiones de innovación, publicidad, libre competencia y aperturas culturales que en variadas circunstancias desdican de los ritos tradicionales propios de las fiestas.

La práctica de resistir coexiste con la incorporación de nuevos símbolos en las carrozas –donde ahora también se recrean los cuentos fantásticos de Disney–, la prevalencia de la muestra artística sobre la folclórica, la inserción de elementos identitarios propios de la vida urbana y cosmopolita –por ejemplo, los medios de transporte masivo, la pauta publicitaria que se vuelve determinante en muchos casos para que la fiesta se pueda hacer–. Se instalan, en fin, un cúmulo de prácticas heterogéneas que inevitablemente circulan y son asumidas por los diferentes actores sociales de la fiesta.

En este sentido se considera que con los cambios y el auge socioeconómico de estos tiempos, resulta difícil enmarcar contextos sociales, como absolutamente modernos o tradicionales, pues todo desarrollo cultural representa transformaciones cualitativas inevitables que defienden aspectos valiosos de etapas de generaciones anteriores, que al interesarse en el desarrollo actual en poca o gran proporción no se desprenden de sus marcos



culturales auténticos de manera absoluta. (Ramírez, 2015, p. 2)

La práctica de resistir también aparece en el binomio tradición-cambio, que pone además en disputa la autenticidad de la fiesta. Este es el caso de los reinados. Si bien, son herencia de la época de la Colonia, instaurados como eventos de recreación y tributo al rey, hoy se han fortalecido en el Festival Departamental Infantil del Sanjuanero Huilense como prácticas de representación y vocería encarnadas por niñas y niños para visibilizar, promover, exaltar y cultivar la identidad cultural del Huila y las tradiciones de su pueblo campesino.

De ahí que constituya un reto para los países latinoamericanos, sometidos a largos procesos de colonización, la orientación de las nuevas generaciones hacia la construcción de un modelo en defensa de las raíces culturales, un modelo que garantice el sostenimiento de la identidad cultural de los pueblos. (Ramírez, 2015, p. 2)

Son precisamente la identidad cultural y la vida campesina de los pueblos del Huila las que se promueven en el festival de Rivera. El campo, sus cultivos y riquezas naturales, sus comidas, sus gentes, y la alegría florecida por un bambuco, una rajaleña y el baile del sanjuanero, son los ingredientes que posibilitan el amor, reconocimiento y arraigo por lo propio. Al mismo tiempo, dicha identidad inevitablemente se diluye en las nuevas prácticas que permean la cotidianidad de las fiestas, entre ellas, la presencia de figuras y dinámicas alegóricas de la

modernidad (apreciados en nuevos ritmos, trajes, instrumentos, rituales, etc.), que recrean el mundo urbano y persuaden por sus atractivos a los fiesteros.

Finalmente, es en el fragor de la lucha por resistir donde nacen las razones para no claudicar en los esfuerzos por mantener las fiestas y comprender que, aunque es “evidente que cuando muchas sociedades industrial-urbanas desestructuran el perfil de las culturas locales, la potenciación de la actividad festivo-ritual es un recurso agonístico para preservar los rasgos distintivos de la propia identidad” (Homobono, 1990, p. 52). Por eso es recomendable educar y cultivar las prácticas sociales de paz existentes y promover nuevas en el marco de las festividades. Estas acciones permitirían preservarlas y transformarlas, en clave de paz, como formas de resistencia cultural: “en las comunidades tradicionales también se operan cambios, pero estos, cuando no alteran en lo esencial la identidad, mantienen el sistema de valores, normas y creencias que a pesar de haber evolucionado sustentan su identidad” (Ramírez, 2015, p. 2).

Se requiere, pues, de prácticas sociales de paz que resistan y se resignifiquen en contextos como la fiesta popular, en donde sus participantes -niños, jóvenes, adultos y abuelos- se involucren y la transformen en procura de hacerla mejor, más digna, democrática e incluyente. Eso sí, con conciencia de estar en un auténtico proceso de construcción de paz imperfecta (Muñoz, 2007), que no inicia ni termina con el escenario festivo, pero donde sí se permita desde allí reinventarla.



Referencias

- Concha, P. (2009). Teoría de conflictos de Johan Galtung. *Revista Paz y Conflictos*, 2, 60-81. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=205016389005>
- Deloera, E. (s. f.). Praxis [recurso en línea]. Recuperado de <https://leyderecho.org/praxis/>
- Galtung, J. (2003). Trascender y transformar. Una introducción al trabajo de conflictos. Ciudad de México: Montiel y Soriano Editores.
- Galtung, J. e Ikeda, D. (2007). *Scegliere la pace*. Milán: Esperia.
- Giménez, G. (1997). *La sociología de Pierre Bourdieu*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Recuperado de <https://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/La%20Sociologia%20de%20Bourdieu.pdf>
- Homobono, J. (1990). Fiesta, tradición e identidad local. *Cuaderno de Etnología y Etnografía de Navarra*, 22(55), 43-58. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=144795>
- Lara, S. (2015). Usos y debates del concepto de fiesta popular en Colombia. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 21, 147-164. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/antpo/n21/n21a07.pdf>
- Martínez, M. (2006). La investigación cualitativa (síntesis conceptual). *Revista Ipsi*, 9(1), 123-146. Recuperado de https://sisbib.unmsm.edu.pe/bvrevistas/investigacion_psicologia/v09_n1/pdf/a09v9n1.pdf
- Morales, G. y Rojas, R. (2013). El rol de lo institucional en la experiencia de escucha de la tortura de profesionales de la Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura. *Psykhé*, 22(2), 97-109. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/967/96728593008.pdf>
- Morillo, O. (2000). *La modernidad sin más*. Pasto: Universidad de Nariño.
- Muñoz, A. y Molina, B. (2007). *Una paz compleja y conflictiva e imperfecta* [recurso en línea]. Recuperado de <https://www.ugr.es/~fmunoz/documentos/pazcompconfimperfdraf.pdf>
- Ocampo, J. (2002). *Las fiestas y el folclor en Colombia*. Bogotá: El Áncora.
- Oviedo, M. y Bonilla, C. (2002). *Representaciones sociales de paz y violencia en niños y niñas del departamento del Huila* [tesis de grado]. Universidad Surcolombiana, Neiva, Colombia.
- Pizano, O., Zuleta, L., Jaramillo, L. y Rey, G. (2004). La fiesta La otra cara del Patrimonio. Valoración de su impacto económico, cultural y social. Bogotá: Convenio Andrés Bello.



- Querejazu, P. (2003). *La apropiación social del patrimonio*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Ramírez, Y. (2015). Las fiestas populares tradicionales, reflejo de la identidad cultural de las comunidades. *Revista Caribeña de Ciencias Sociales*, 5. Recuperado de <https://www.eumed.net/rev/caribe/2015/05/fiestas.html>
- Rodríguez, N. y Molina, D. Héroes de papel: el Carnaval de Negros y Blancos y la Nación Republicana. *Revista Criterios*, 21(1), 125-145. Recuperado de https://repository.ucc.edu.co/bitstream/20.500.12494/1142/1/2014_H%C3%A9roes%20de%20papel%20.pdf
- Rodríguez, S. (2005). Las y los ciudadanos de Bogotá significan la paz. *Universitas Psychologica*, 4(1), 97-106.
- Stake, R. (1994). Case studies. En N. Denzin y Y. Lincoln (dirs.), *Handbook of qualitative research* (pp. 236-247). Londres: Sage.
- Zarama, G. (2010). *Fiestas populares en clave de paz y convivencia. Guía para la aplicación*. Bogotá: Cer-capaz; Cooperación entre Estado y Sociedad Civil para el Desarrollo de la Paz; Ministerio de cultura.