

SOCIEDAD, CULTURA Y RELIGIÓN
EL HECHO RELIGIOSO EN LOS INKAL AWÁ
DEL SUROCCIDENTE COLOMBIANO
APROXIMACIONES
Luis Fernando Botero Villegas

INTRODUCCIÓN

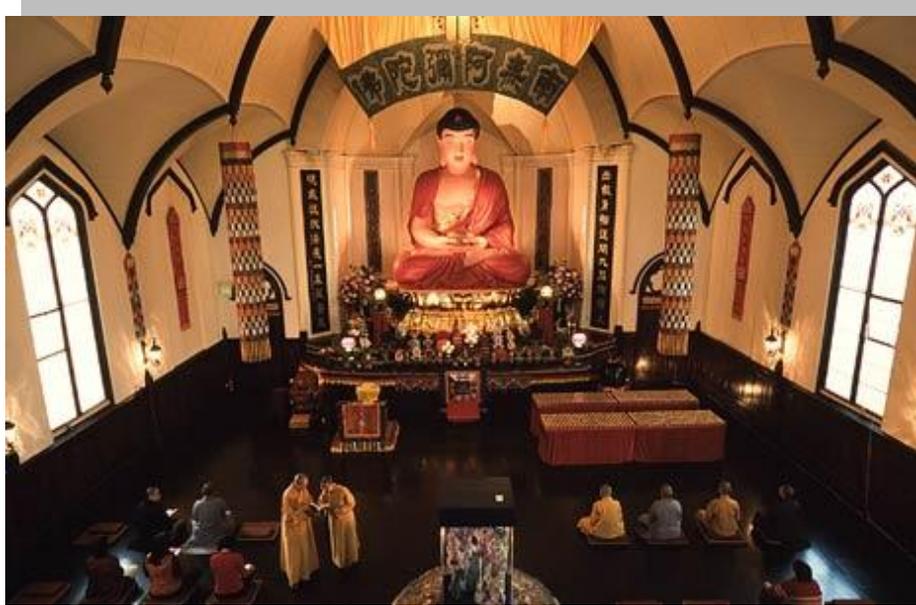
El hecho religioso es una parte de la historia humana porque es una parte irrenunciable de la personalidad del hombre. Existe un dato empírico. Allí donde se encuentra actividad humana, por antigua o sencilla que esta sea, se encuentra el hecho religioso.

Desde los comienzos de la civilización, la religión ha jugado un papel trascendental tanto en la vida privada e íntima de las personas como en el conjunto de la sociedad. En tiempos prehistóricos, los restos de pinturas de animales en cuevas del Paleolítico, por ejemplo, nos sugieren rituales religiosos que pudieron haber sido utilizados para asegurar el éxito en la caza. Una necesidad similar de invocar un poder sobrenatural se sentía en las comunidades agrícolas posteriores, cuyos rezos y rituales estaban encaminados a asegurar una cosecha abundante o lluvias suficientes para que la tierra fuera fértil.

La religión se preocupa de los hechos fundamentales de la existencia humana, planteando cuestiones y temas cruciales como la creación del mundo, el significado de la vida, la vida después de la muerte, el comportamiento ético y la felicidad personal. La religión no ha sido nunca un asunto meramente cerebral o preocupada sólo por ideales abstractos. Ha sido, y sigue siendo, la fuerza vital de las sociedades de todo el mundo, proporcionando a los pueblos rituales de gran significado, festivales coloristas y peregrinajes a lugares sagrados.¹

Que la religión sea un hecho es una afirmación elemental que no puede negarse. En cualquier ciudad que uno visite se encuentra con múltiples datos de ese hecho. Lo más visible serán las construcciones: las catedrales o templos de los católicos, las sinagogas de los judíos, las pagodas de los budistas, o las mezquitas de los musulmanes. También las artes se interesan por él: cuadros de pintores famosos, composiciones musicales, escultura y literatura. Asimismo, en nuestra vida de todos los días: saludos, refranes, fiestas, nombres de ciudades y de calles.

¹ Sierra Valentí 2003.



Templo budista

Es, además, un hecho de siempre. Es lo que dicen los historiadores y los antropólogos quienes ya en la prehistoria encuentran sepulturas, monumentos megalíticos, pinturas rupestres, ofrendas y sacrificios, danzas sagradas y ritos funerarios. Más tarde el culto a los astros y a las divinidades de la tierra. Las más cercanas a nosotros son las religiones del mundo griego y romano, que conocemos a través de sus mitologías, así como los dioses y mitos de las culturas precolombinas de América.

Ahora mismo somos testigos de la existencia de diversas religiones que llenan el mundo entero. Son religiones muy antiguas como puede verse en sus libros sagrados de las Upanisad², la Biblia, el Corán³, el Popol Vuh⁴, o los manuscritos de Huarochiri⁵.

² Escrituras hindúes místicas y esotéricas agrupadas en las *Aranyakas*, que forman parte de los *Veda*. Los conceptos filosóficos contenidos en los *Upanisad* sirvieron como base a uno de los seis sistemas ortodoxos de la filosofía hindú conocido como *vedanta*. Existen unos 150 *Upanisad* (108 según el número aceptado de acuerdo con la tradición) la mayoría de las cuales están escritas en prosa con algunos rasgos poéticos, aunque algunas han sido compuestas en verso. Su longitud puede ir desde la

Del mismo modo, lo sagrado debe considerarse como uno de los ingredientes imprescindibles en cuanto a la construcción de sentido de la vida social y, en poblaciones como las indígenas, un factor que no sólo articula la vida socioeconómica y política sino que, igualmente promueve, construye y fortalece la identidad étnica.⁶

más corta que puede ocupar una página impresa hasta la más larga que llega a tener unas cincuenta páginas. Se piensa que su forma, como la conocemos hoy día, se adoptó entre los años 400 y 200 a.C. Por lo tanto representan un aspecto del hinduismo védico casi tardío (no obstante, se cree que algunos textos fueron compuestos en el siglo VI a.C.) (Enciclopedia Encarta® 2003).

³ En árabe, *al-Qur'an*, texto sagrado del islam. Su nombre en árabe significa 'recitación', 'lectura recitada'. Con anterioridad a Mahoma, judíos y cristianos utilizaban en arameo la misma raíz (en este caso qeryana) para indicar una lectura recitada de los textos sagrados. En sus páginas se encuentra el conjunto de revelaciones que Alá hizo a Mahoma en el transcurso de la estancia de éste en La Meca y Medina desde el año 612 hasta el año 632 en que muere (Enciclopedia Microsoft® Encarta® 2003).

⁴ Texto escrito en lengua quiché (grupo étnico de la familia maya) a mediados del siglo XVI por algún miembro de la citada etnia que ya había sido instruido por los españoles, en tanto que compuso la obra con caracteres del alfabeto latino. El Popol Vuh (cuya traducción aproximada sería Libro del Consejo o Libro de la Comunidad) supone un auténtico compendio de la cosmogonía y pensamiento quichés (y, por extensión, de la mitología maya) que posiblemente sólo habían perdurado por tradición oral (Enciclopedia Encarta® 2003).

⁵ Del ámbito andino, se conservan varios conjuntos de cantos y poemas, procedentes del periodo incaico (1400-1530). A los amautas o sabios se debieron los *jailli*, composiciones tanto religiosas como épicas. Las primeras incluían invocaciones a la divinidad y se entonaban en las fiestas. Las segundas exaltaban a los guerreros y las hazañas de los supremos gobernantes, los incas. Otros géneros poéticos eran los *wawaki*, que se entonaban al unísono por varios cantores; los *arawi*, sobre temas más íntimos y personales; y también composiciones para ser representadas como en el caso del Ollantay, obra en parte de inspiración indígena aunque influida por el pensamiento europeo. De hondo lirismo eran los *urpi*, 'palomas', expresiones breves y de gran belleza. A su vez los *qhashwa* eran cantares que, con acompañamiento de música y de danza, proclamaban el gusto por la vida. Se conservan además relatos de contenido mítico e histórico como los incluidos en el manuscrito conocido como "*Dioses y hombres de Huarochiri*" (Enciclopedia Encarta® 2003).

⁶ Flórez López 2003.



Gobernador durante la fiesta de El Pendón en Calbí

La dimensión de lo religioso ha sido un factor importante dentro del proyecto histórico o plan de vida de los Awá que, como se verá en este trabajo, se ha fortalecido en los últimos años gracias a las prácticas que en tal sentido han venido desplegando tanto comunidades como autoridades indígenas. Uno de los hechos principales que se ha venido presentando a este respecto es el proceso de cambio de perspectiva suscitado en cuanto a la investigación del hecho religioso en general y en los Awá en particular. Anteriormente se les inscribía en una serie de categorías propias de los modelos evolucionistas de fines del siglo XIX. Por su carácter de grupo selvático, los Awá debían compartir necesariamente, de manera equivocada por cierto, todos aquellos rasgos y estereotipos característicos con que Tylor (1832-1917), Frazer (1854-1941), y otros investigadores de la época habían surtido a los llamados pueblos primitivos. Las creencias en espíritus, en seres sobrenaturales, en dioses y ánimas se les atribuyeron a los Awá del mismo modo como se les había atribuido a otros pueblos.

Hace algunos años, por ejemplo, se describía la religión de los Inkal⁷ Awá con palabras como estas:

“La comunidad cuayquer posee toda una concepción del mundo que tiene un gran contenido mágico-religioso y es transmitida de generación en generación. Sin embargo, dentro de esta concepción mágico religiosa del mundo se da actualmente un sincretismo entre sus antiguas creencias y la religión cristiana, lo cual ha desencadenado un proceso de aculturación cada vez más sistematizado. A esto ha contribuido la acción evangelizadora de las misiones de la Iglesia católica y la influencia de sectas protestantes que divulgan su doctrina mediante la traducción de textos religiosos a la lengua cuayquer elaborados por el Instituto Lingüístico de Verano.”⁸

Para los autores del libro, ese sincretismo religioso se expresaba de diversas maneras. Una de ellas era la fiesta del Señor de Cuayquer “y el significado que para ellos tiene la misa y la bendición”,⁹ interpretado, según otros, como “medio de conjurar lo malo y exorcizar los espantos dañinos y las almas perdidas”.¹⁰

De igual manera, el “sincretismo religioso” se manifestaba “en la implantación del matrimonio católico y la relativa disminución de la práctica del amaño”.¹¹

⁷ Se pronuncia engal.

⁸ AA.VV. 1984. El Instituto Lingüístico de Verano, a través de Lee Henriksen (conocido como “el gringo Luis”), hizo presencia en la región Awá –municipios de Ricaurte, Barbacoas y Tumaco- durante los años 80. Contaba con una pista de aterrizaje en plena montaña y hacía frecuentes viajes con indígenas Awá a la localidad de Loma Linda donde el Instituto tenía su centro de operaciones. Fuera del material elaborado con Pedro Vicente Obando, de la Universidad de Nariño (Henriksen y Obando 1985), su trabajo en solitario deja mucho que desear.

⁹ Ib.138.

¹⁰ Fuchs 1980: 104.

¹¹ AA.VV.: 138. Se conoce como “amaño” la relación establecida por la pareja antes de la unión formal reconocida socialmente por el grupo. Esta unión de facto es considerada como un período de prueba

Con respecto al bautismo, advertían que los Awá –los “cuayquer”, en ese entonces- lo asumían como “un medio de prevenir males y enfermedades para los niños” y que, además, “esta comunidad conserva algunos de sus rituales propios en lo que respecta a la siembra de sus cultivos, a su botánica y a la curación de enfermedades”.¹²

Si antes se hablaba con tanta convicción del mundo religioso Awá, en nuestros días es realmente más complejo de describir, y su comprensión debe ir más allá de la expresada por autores como los citados. Como muestra, veamos este relato de la creación del mundo y del hombre narrado entre varios indígenas:

“José: “Papá Dios hizo la tierra, él trabajó el mundo para que vivieran todos los hombres. Después hizo agua, árboles, el sol, luna, estrellas. Después que organizó todo, entonces nombró quien trabajara todo. Papá Dios hizo muñeco de tierra. Esto conversaban mayores antiguos.

El hombre no era para morir sino para vivir siempre. Pero hubo una reunión y un compañero decía que cuando fuera anciano moría y que Dios hacía levantar otra vez joven. Pero otros decían que no, que morían para siempre”.

Carlos: “Dios iba a hacer el hombre de un huevo, pero un perro se llevó el huevo y nos tuvo que hacer de barro, por eso cuando morimos nos volvemos tierra”.

Luis: “Por eso por culpa del perro nosotros morimos”.”

para ambos durante el cual deben mostrarse como mercedores uno del otro. Para profundizar sobre esta práctica véase Botero 2003: 75.

¹² Ib.139.



Niño leyendo un relato durante la fiesta de Ramos en Guandapí

Los relatos actuales son una mezcla de creencias propias y de añadidos producto de un proceso de socialización y de interacción con la sociedad envolvente durante largos años. Pretender encontrar en estado puro creencias y prácticas religiosas Awá es un despropósito si se toma en cuenta que aquello que se tiene como puro o prístino ha sido a su vez el fruto de ingredientes propios y ajenos. Sin embargo, a través de los relatos puede darse una aproximación al universo o mundo religioso de los Awá aunque sea en forma fragmentaria. Hace unos años, Osborn¹³ advertía:

¹³ 1969: 211.

“Ellos no tienen un cuerpo mitológico y no puedo ver una razón para suponer que alguna vez tuvieron alguno. Hoy en día están especulando con cosas que pueden ser clasificadas como mito, pero esto es definitivamente de origen cristiano.”



Victoria y los cuatro mundos Awá

Estas afirmaciones pueden servirnos como hipótesis de trabajo puesto que en parte -y sólo en parte- lo dicho por Osborn parece ser cierto. Si bien hay relatos en los cuales es evidente la influencia y el origen externos, existe un buen número de narraciones y personajes donde el fundamento es, con bastante seguridad, indígena. Si son relatos originariamente de los Awá, es otra cosa. En un trabajo anterior¹⁴ mostraba la probable etnogénesis del grupo Awá a partir de otros pueblos en épocas cercanas a la colonia -e incluso más recientes-, y es factible que algunas de las actuales narraciones tengan su inicio en dicha época dado que no guardan relación alguna con relatos conocidos. Asimismo, personajes como el Astarón o la Ambarengua, si bien pueden ser comparados con otros de

¹⁴ Botero Villegas 2003.

los cuales ya tenemos conocimiento, la manera como se realizan y se resuelven sus acciones nos hacen pensar en un molde propio. Hemos encontrado, además, una cierta proximidad entre relatos propios de las poblaciones negras del litoral Pacífico colombiano y aquellos transmitidos oralmente por los Awá.¹⁵ Tal es el caso del siguiente relato, una variante, por supuesto, de la ofrecida por los negros y que tiene que ver con la creación del mundo y del hombre por parte de Dios, y en la cual aparece un personaje muy importante: el diablo.

“En un principio no existía nada, después nació una hierba y de ella salieron Dios y el diablo. Primero ellos andaban conociendo el mundo, después pensaron: así solo no es bueno, entonces se sentaron a pensar. Cuando Dios hizo la tierra el diablo hizo las peñas; luego el diablo quería hacerse dueño de todo, entonces se pusieron a pelear, el diablo tenía una escopeta para matar a Dios.

Dios le dijo: ¡tírame!, y entonces el diablo le disparó, Dios cogió con las manos los plomos y el diablo no pudo matarlo. Enseguida tomó Dios la escopeta y le tiró al diablo, éste tampoco murió pero sin embargo no pudo coger los plomos como Dios los agarró. El diablo quiso engañar a Dios cogiendo los plomos del suelo para así convencerlo que los agarró como él, pero Dios se dio cuenta y le dijo al diablo: como no pudiste coger los plomos, perdiste. Así el diablo no pudo hacerse dueño de todo el mundo. Después de esta pelea se pusieron a hacer las personas. Dios tenía huesos de vaca y cuando se dio cuenta que un perro del diablo se lo estaba comiendo, corrió a coger tierra blanca de medio metro de hondo y empezó a hacer las personas. Dios trabajó tres muñecos y cuando terminó de formarlos se volvieron negros. El diablo también hizo figuras, pero de la misma raza de él.

Al largo rato apareció un chorro y Dios mandó a los muñecos a bañarse aconsejándoles que no se lavaran mucho tiempo, pero el primero que entró, no escuchó y se bañó más del tiempo indicado, este era el mestizo. Enseguida el segundo y el chorro estaba secándose, éste era el indígena; y por último el que se quería bañar

¹⁵ Hernández Rosales 1999.

alcanzó apenas a bañarse las manos y los pies, éste fue el negro. Después hizo Dios los animales y las plantas, y el diablo hizo lo mismo, pero los malos.”

La interpretación que hacen ellos mismos al relato de la creación es relevante para procurar descubrir la manera como aprecian este tipo de episodios.

“Antigua, la creación estuvo Dios y el diablo; siempre van a estar, pero siempre Dios va a ganar porque él cuida bien la tierra, ayuda a la cosecha y cuida a los Awá.

El diablo viene a ser la gente que entra y va a hacer mal a los Awá; este mata, roba linderos, cuestión de herencia, animales o daña las trampas de los Awá. No viven bonito donde les toca sino que vienen a arrinconar, vienen a robar ashamba (mujer), e hizo animales malos: culebras de toda clase, avispas, murciélagos.

Dios, en este caso es como Awá mismo, pelea con los que hacen mal; y así hizo a los tres grupos humanos que hay ahora.”

Tratar de catalogar lo anterior como un mito, una leyenda o un puro cuento desde nuestra mirada occidental sería lo más fácil; se le coloca una etiqueta y asunto concluido, ya lo tenemos encasillado. Pero aquí la cuestión no es tan sencilla. Cuando los Awá nos refieren sus relatos no están haciendo una separación entre mito e historia, o entre lo real y lo no real, tal como la hacemos nosotros. Para ellos, cuando se refieren a los “antigua” no sólo lo hacen para darle autoridad y legitimidad al relato, sino porque ellos mismos le confieren un carácter verosímil.¹⁶ La verosimilitud, la posibilidad de que las cosas pudieron y debieron darse de esa manera, le proporciona a la exposición un sentido de verdad transformándose en creencia¹⁷. En ese “mundo de arriba” concebido por ellos, hay

¹⁶ Véase a este respecto el interesante trabajo de Eliade 1981; asimismo, ver la discusión que planteo en Botero Villegas 2003.

¹⁷ Botero Villegas 2001.

responsables de las cosas que se suceden en el “mundo de abajo”. Es un relato etiológico en el cual descubrimos la manera como ellos tratan de entender las diferencias entre los hombres y los animales; por qué son así y por qué se comportan de determinada manera. ¿Que las ciencias naturales¹⁸ nos dicen otra cosa?, por supuesto, estas ciencias proponen otras teorías para explicar eso mismo, pero lo que está en juego aquí es lo que para unos y otros es la verdad. No sólo hay verdades avaladas por las ciencias naturales, hay verdades de otro tipo en donde la manera de pensar del hombre discurre de otra manera.¹⁹ De todos modos, los relatos Awá son enunciados y explicados por ellos dentro de sus marcos interpretativos específicos; no pueden catalogarse como una suerte de pensamiento atrasado o precientífico, porque aún en nuestros días, pese a los avances de la ciencia, en la misma sociedad occidental encontramos a los mismos científicos dentro del grupo de personas que creen o dicen creer en asuntos que no están directamente relacionados con el mundo de las comprobaciones empíricas.

¹⁸ Denominadas por algunos como “ciencias duras”, en contraposición a las “ciencias blandas” que serían las ciencias sociales. Las ciencias naturales eran, hasta no hace mucho, “consideradas epistemológica e institucionalmente como los saberes más legítimos, precisos y cuantificables” (Jaramillo Jiménez 2005: 13-14)

¹⁹ Eliade Ib.



Altar doméstico en Guandapí

Esta investigación se fundamenta en el análisis de discursos y prácticas que tengan o puedan contener aspectos religiosos.²⁰ En relatos, testimonios e historias orales encontramos componentes que, como las creencias y los símbolos, forman parte del hecho religioso Awá, pero igualmente los podemos encontrar en ritos, ceremonias y celebraciones que, unas con mayor frecuencia que otras, ponen en evidencia un mundo que apoya y sirve de referencia a actividades aparentemente “profanas” o carentes de todo sentido religioso, como pueden serlo los procesos políticos.

²⁰ En el capítulo primero introduzco un debate sobre lo religioso y su relación con lo sagrado y la cultura.

El trabajo surge de la necesidad de responder a varias inquietudes y necesidades de orden teórico. En primer lugar, es preciso poner en cuestión asertos que, como fue dicho, provienen de corrientes antropológicas que, para el caso concreto de los Awá, nunca fueron impugnados pero tampoco, a mi juicio, comprobados. Se trata de mostrar hasta qué punto, propuestas como la evolucionista o la funcionalista, por nombrar dos casos, tienen o no arraigo entre este pueblo del suroccidente colombiano.

Asimismo, me interesa en concreto el caso del hecho religioso, porque es en este campo donde antiguamente –y aún hoy- se definía la validez o no de la manera de pensar de los “pueblos primitivos”. Es decir, lo religioso fue un principio importante de diferenciación entre los llamados pueblos civilizados y los imaginados como bárbaros o salvajes.

De igual forma, creo que un trabajo de esta naturaleza puede proporcionar subsidios importantes a ciencias como la historia de las religiones y a la filosofía o la sociología de la religión.

Además, me interesa saber sobre el modo como los Awá viven esa situación religiosa “fronteriza” con respecto a otros grupos que, como los negros y blancomestizos, residen ya sea dentro o en inmediaciones del territorio indígena. Dicho de otra manera, busco reseñar y examinar cómo se vive o experimenta lo religioso en una situación de frontera interétnica e intercultural.

Ahora bien, una de las preguntas a responder, al menos no directamente, no es si los Awá contaron o no con una religión propia antes del contacto con el cristianismo. Las preguntas que pueden orientar parte de nuestra reflexión serán, entre otras, cuáles son los componentes fundamentales del hecho religioso Awá en el presente sin importar su procedencia. No se trata tanto, por lo menos en primera instancia, de una investigación

etnohistórica, sino antropológica, es decir, se busca establecer, dentro del proceso actual de construcción de identidad, de vivencia de la etnicidad y del desarrollo del plan de vida, la manera como esos componentes religiosos son poderosos factores que actúan en el interior de procesos identitarios y de reclamación de derechos.



Fiesta de El Pendón en El Hojal

Por tanto, mi interés no sólo consiste en describir y analizar el hecho religioso Awá, sino también su desempeño en los procesos de pensar, elaborar y llevar a cabo su plan de vida frente a proyectos y planes de otros grupos numerosas veces antagónicos.

Para la elaboración de la muestra etnográfica de la investigación se tuvieron en cuenta varios criterios. En primer lugar, un número de comunidades indígenas que fuera representativo de las existentes en el territorio Awá. Concretamente, las comunidades de Calbí, El Hojal, Pulgande Campoalegre, Rosario, Piedra Sellada y Sabaleta, en la región costera (Municipio de Tumaco), El Gran Sábalo (Municipio de Barbacoas) y Magüí,

Cuchilla del Palmar y Kwaiker Viejo, en la región alta o de montaña (Municipio de Ricaurte). En segundo lugar, se consideró importante que las comunidades seleccionadas hubieran estado sometidas a diversos procesos históricos en cuanto al contacto con colectivos blanco-mestizos y negros, esto permitiría contar con diferentes grados de trato y, por lo mismo, establecer influencias recíprocas en estas experiencias de frontera. Tercero, las comunidades de la muestra, y quizá como un elemento derivado del punto anterior, deberían presentar el uso o no del *awapit* como una manera de establecer la correspondencia entre su lengua y determinadas prácticas religiosas. Finalmente, se quería contar con aquellas comunidades que participan más estrechamente con la organización Awá y las que, de algún modo, se piensan como alejadas del proceso organizativo, con el fin de establecer las posibles relaciones entre el hecho religioso y dicho proceso.

En ocasiones logramos contar con sabias sugerencias y recomendaciones de algunas autoridades de la organización UNIPA.²¹

Por último, deseo referirme al subtítulo del estudio -"Aproximaciones"- . En efecto, toda investigación sobre el hecho religioso, por su carácter dinámico e histórico, será siempre una aproximación. Los grandes tratados con los cuales antropólogos de otras épocas mostraron las religiones de los pueblos estudiados por ellos hoy poco o nada tienen que ver con el presente de esas religiones. El contacto, el conflicto, el mercado y la estrategia globalizadora del neoliberalismo, entre otros factores, obligan a que, si no lo hicieron en el pasado, en el presente se produzcan cambios significativos en el interior de las culturas y, por lo mismo, en sus creencias y prácticas religiosas. Muchas cosas se conservan, es cierto, pero también lo es que algunos ingredientes desaparecen, otros se

²¹ Unidad Indígena del Pueblo Awá.

resignifican y otros muchos son incorporados de la enorme oferta que se da según los actuales procesos globalizadores a nivel planetario. Si bien se presume que una religión no debe perder lo fundamental, que debe conservar y defender un “depósito”, necesariamente tiene que adecuarse y actualizarse para poder responder a los desafíos de la historia que la interpelan poniendo a prueba su validez y eficacia. Esos procesos de “aggiornamento” los encontramos no sólo en las llamadas equivocadamente “grandes religiones”²² a través de congresos, concilios, conferencias, capítulos o asambleas, sino también en las manifestaciones religiosas de todos los pueblos.

El estudio sincrónico de una religión es el resultado de un proceso diacrónico, es decir, histórico, por eso siempre será una aproximación; quizá en ocasiones de manera más plausible que en otras, pero aproximación al fin y al cabo.

Quiero terminar esta introducción agradeciendo muy cordialmente a los habitantes de las comunidades no sólo por las informaciones proporcionadas sino por el afecto que siempre dispensaron a los miembros de la Pastoral Indígena de la Diócesis de Tumaco. Igualmente, mi reconocimiento y aprecio a Nohemy Erazo por su valioso apoyo en todo momento en las diferentes visitas a las comunidades Awá. Para las hermanas Nohemy Valenzuela y Lidia Chávez, mi gratitud por sus aportes. De igual forma, la Pastoral Indígena reconoce el importante apoyo de Misereor durante la investigación.

²² Una expresión que de por sí revela no sólo un profundo etnocentrismo sino, igualmente, una evidente falta de respeto hacia las que se denominarían “religiones menores”. Pasó igual hace unos años con las llamadas “grandes culturas” en detrimento de las “culturas menores”, determinaciones que hoy son inadmisibles. El darwinismo cultural está agazapado en este tipo de categorizaciones.

CAPÍTULO PRIMERO

RELIGIÓN Y CULTURA



Celebración en Piguambí Palangala

En nuestros días, tratar de establecer la relación entre religión y cultura puede aparecer como algo obvio e innecesario; sin embargo, más allá de los lugares comunes que al respecto se plantean, me parece pertinente introducir algunas reflexiones.

En un primer momento habría que pensar si es posible la existencia de sociedades cuyas culturas poco o nada le deben a la religión. Es decir, si podemos llegar a encontrar lo que podrían llamarse culturas totalmente seculares o plenamente científico-técnicas donde lo religioso, si no ha desaparecido del todo, al menos ha pasado a ocupar un lugar cuya influencia es exigua. Volveré sobre esto.

Aunque en alguna época se habló de rituales o ritos laicos, o de escenarios y pruebas iniciáticas del hombre arreligioso,²³ lo cierto es que, a mi modo de ver, el hecho religioso no estaba ni está presente en tales eventos. Tratar de identificar determinado tipo de comportamientos como religiosos porque tienen como referencia algo que asimismo era supuestamente considerado como sagrado tuvo quizá su lugar en el pensamiento que especulaba sobre lo religioso hace algunos años. Encontrar en el Estado, el partido o el dinero u otro tipo de referentes algo parecido a la divinidad fue algo muy común hasta hace algún tiempo. Hoy, sin embargo, veo que se le da –o se le debería dar- a lo religioso un sentido más estricto: se supone que deben aparecer creencias explícitamente religiosas y, alrededor de ellas, constituirse una sociedad, su jerarquía, sus normas y su expresión religiosa a través de los ritos. Dicho con otras palabras, si años atrás la contrastación con cierto tipo de manifestaciones sugería símiles y reflexiones sugerentes –el Estado, partidos políticos, personas y expresiones²⁴ o Wall Street, por ejemplo, visto como algo divino, con sus rituales, sus especialistas sagrados, sus creencias, etc.-, en nuestros días este tipo de referentes se quedan cortos porque la gente busca algo que se supone está más allá, es decir, algo trascendente y que tiene poder para actuar y, sobre todo, para salvar; es decir, para colocar al hombre a salvo de lo dañino: enfermedades, tragedias, desastres y muerte.

La reflexión, entonces, toma otro giro. Anteriormente todo, o casi todo, podía dar apariencia de tener algo que ver con la religión o, si se quiere, de ser manifestación de lo sagrado. La secularización del mundo, su desacralización, ha llegado a tal punto que podría

²³ Eliade 1973; 1981.

²⁴ El Partido Comunista en la antigua Unión Soviética o en Albania, el Partido Nacionalsocialista alemán de Hitler, para citar algunos casos. Asimismo, es todavía común escuchar en algunos países

establecerse una separación, si no absoluta, al menos muy clara, entre los ámbitos llamados sagrado y profano. Lo religioso, lo sagrado tiene sus características o rasgos distintivos y una manera de expresarse inequívoca por cuanto en el fondo se trata de una relación con la divinidad o deidad, cualquiera que pueda llegar a ser su concepción o se perciban sus manifestaciones. La actividad soteriológica que se supone despliega esa divinidad establece la diferencia entre lo que es religioso y lo que no lo es. Aquí interviene una actitud específica por parte del hombre religioso mediada por la fe, por la creencia en esa capacidad benefactora o salvadora de la divinidad ausente en otras manifestaciones intramundanas por perfectas que estas puedan llegar a parecer.²⁵

Si nos proponemos definir la religión habría que diferenciarla de lo religioso, puesto que la religión es la manera como lo religioso se concretiza, se institucionaliza, toma forma. En otras palabras, el comportamiento del hombre, su posibilidad y capacidad para establecer relaciones con aquello que intuye se encuentra más allá de lo intrahistórico e intramundano -lo sagrado- puede existir sin llegar a tomar la forma de una religión concreta.²⁶ La religiosidad, entonces, nos habla de aquellas relaciones que unen al hombre

latinoamericanos expresiones como: “las sagradas notas de nuestro himno nacional”, o ver en escuelas y colegios el “altar patrio”, compuesto por el escudo, el himno y la bandera.

²⁵ Existen religiones, según algunos teóricos, que son de salvación al partir de la existencia de un pecado original que debe ser perdonado: aquí encontraríamos el cristianismo, el judaísmo y el islamismo. Pero, afirman, hay religiones que no contemplan la idea de salvación, su origen no está en la existencia de un pecado original, sino en la idea de que la religión es para vivir en armonía con la naturaleza, con todos los hombres y con la divinidad. Según estos investigadores, las religiones indígenas parten de este principio: la religión es para que los hombres busquen y preserven la armonía con la naturaleza y consigo mismos. Las religiones indígenas, señalan, no están preocupadas por la salvación.

²⁶ El *homo religiosus* (Meslin 1978: 13).

con esa realidad considerada por él como superior a sí mismo, pero muchas veces de manera individual y espontánea.

Para estudiar la religión encontramos varias vías. Una de ellas es aproximarse a ella, como lo hizo en su época el funcionalismo, por su función, su utilidad “puede servir para hacer posible el funcionamiento de la sociedad, para crear puntos de vista comunes, para interpretar experiencias comunes, o para expresar los conflictos que aparecen en el interior de la sociedad”.²⁷ De igual manera, sostienen los funcionalistas, la religión se encuentra sometida a ciertos fines socioeconómicos. En cuanto a los propósitos económicos en la medida en que las celebraciones rituales garantizan la realización de las actividades en los momentos apropiados del ciclo agrícola anual, asegurando también la preservación de los recursos, y la distribución de los alimentos según las necesidades de la comunidad. Los propósitos o fines sociales tienen que ver sobre todo con el fortalecimiento de la cohesión social, y la evitación de conductas contrarias al orden social.

En el tomo IV de su *Curso de Filosofía Positiva*, August Comte (1798-1857) había definido la religión como una actitud mental, una manera de ser, un “estado teológico” correspondiente a un determinado estadio de la humanidad, y que no era algo distinto a productos de la mente y de instituciones en su afán de hablar sobre Dios, era, según él, el discurso de un *logos* sobre el *theos*. Con base en esto, la religión se componía de representaciones humanas sobre lo sagrado y, además, formaba parte de una de las categorías de la historia del hombre. Dios sólo podía concebirse como una causa primera y, por eso mismo, sólo es una proyección de aquellos sentimientos del hombre acerca de su propia existencia. Al demostrarse científicamente que esa idea de una causa primera es tan

²⁷ Schwimmer 1982: 9; Godelier 1974.

sólo una mistificación o engaño, Dios y todas las religiones desaparecerían pues carecerían no sólo de significación sino también de un fin.

Pese a esto, Comte no pudo llegar a establecer las bases para una sociología religiosa aunque buscara adaptar sus observaciones a las técnicas utilizadas por las llamadas ciencias exactas; pudo, eso sí, elaborar una interpretación religiosa de la sociedad por cuanto la sociología es una ciencia del entendimiento que permite alcanzar la coherencia y la totalidad de los hombres, instituciones y cultos. El deseo de fundar una religión positivista universal²⁸, llevó a Comte a soslayar de manera voluntaria otras formas de experiencia y manifestaciones religiosas.

El sociólogo francés Emile Durkheim (1858-1917) definía la religión como “un sistema de creencias y de prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas del mundo de los hombres, pero creencias al mismo tiempo y prácticas que unifican en una misma comunidad moral denominada iglesia a cuantos se adhieren a ellas”.²⁹

Todo fenómeno religioso, afirmaba, debe considerarse igual a otro fenómeno social cualquiera. El fenómeno religioso es la respuesta humana a necesidades colectivas muy concretas teniendo su origen en experiencias y reflexiones previas. Un objeto en cuanto tal, según Durkheim, no es sagrado ni por esencia ni por naturaleza; llega a serlo cuando sobre ese objeto se proyecta la creencia en un poder superior a quien se le atribuye. Ese objeto sagrado es un símbolo.

Durkheim llegó a la conclusión de que había un vínculo religioso entre el individuo y el medio social. Ese vínculo sacro se halla en el origen de todas las religiones. Por eso,

²⁸ De hecho, Comte terminó tratando de construir una religión que tuviera “el Amor como principio, el Orden como base y el Progreso como fin” (Meslin Ib. 64).

²⁹ Meslin Ib. 65.

señalaba, los hechos sociales explican los hechos religiosos. El origen de las religiones está en las sociedades mismas y la importancia de los ritos se encuentra en la tradición colectiva que ellos representan. En *Las formas elementales de la vida religiosa*³⁰ Durkheim intenta comprender el origen del hecho religioso. La religión es concebida por Durkheim como un fenómeno que va más allá de sus manifestaciones particulares, es consustancial al ser humano. La esencia de la religión es la división entre lo sagrado y lo profano: «La religión consiste en creencias y en prácticas relativas a las cosas sagradas». El fenómeno religioso no mantiene para el autor una relación necesaria con los conceptos de divinidad, trascendencia o más allá. No atañe únicamente a determinados individuos y culturas, sino que debe concebirse como un fenómeno universal, inherente a la condición humana, más allá de sus manifestaciones particulares. Los seres humanos necesitan de una relación con una realidad absoluta o sagrada que les permita fundar y desarrollar la búsqueda de su identidad personal y colectiva. En este sentido, para Durkheim, la religión estructura la sociedad. Para desarrollar toda su exposición, el autor se propone como objetivo la elaboración de una teoría de la religión que se base en el análisis de las instituciones más simples y primitivas, basándose para ello en el fenómeno del totemismo. El problema que se plantea es explicar por qué la distinción entre lo sagrado y lo profano se mantiene en todas las sociedades. Según Durkheim, ese totemismo no es la religión de unos determinados animales o de unos hombres concretos, sino una especie de fuerza anónima e impersonal que se encuentra en cada uno de ellos, sin que pueda confundirse con ninguno. Nadie la posee por completo, y todos participan de ella en particular. Es independiente de los sujetos que la encarnan, les precede y les sobrevive. Los hombres mueren, las

³⁰ Durkheim 2003.

generaciones pasan y son sustituidas por otras, pero esa fuerza permanece siempre igual, viva e idéntica a sí misma, anima a las generaciones de hoy, a las de ayer y a las de mañana, es una interpretación de la sociedad misma. Si se tomara la palabra en un sentido muy amplio, se podría decir que es el dios que adora cada culto totémico, aunque es un dios impersonal, sin nombre, sin historia, inmanente al mundo, en definitiva, para Durkheim, todas las prácticas religiosas son esencialmente equivalentes a las prácticas totémicas. Para Durkheim, la religión es un fenómeno íntimamente ligado a lo social. Finalmente, las sociedades adoran en el tótem a sí mismas y tienden a crear dioses o religiones en aquellos estados de exaltación que ponen de manifiesto la suprema intensidad de la propia vida colectiva. Toda sociedad implica por tanto una autoridad moral de la colectividad sobre el individuo, autoridad que se ejerce no a través de la coacción sino por el respeto. Este respeto es la fuente de lo sagrado y explica en consecuencia el fenómeno de la religión. La idea de ese colectivismo religioso despertó muchas críticas por parte de quienes pensaban que no estaba bien identificar lo religioso con lo colectivo³¹.

Los estudios llevados a cabo por Durkheim y sus discípulos llegaron a un callejón sin salida, a una aporía, por cuanto partían del postulado de que el totemismo era una forma elemental de la vida religiosa, lo sagrado se constituía a partir de lo social y buscaban el origen de la naturaleza de la religión en las “sociedades elementales” de tradición oral, es decir en lo social arcaico.³² De todas maneras, con sus investigaciones sobre la religión, Durkheim hizo un valioso aporte en cuanto a la elaboración de una teoría sociológica del conocimiento.

³¹ Reseña de la editorial.

³² Ries 1995.

En 1845, en sus *Tesis sobre Feuerbach*, Marx (1818-1883) expresaba fuertes críticas en cuanto al origen de la religión divulgado hasta ese momento. Según él, la religión es sólo el reflejo imaginario en el cerebro humano de las fuerzas exteriores que rigen el universo cotidiano del hombre, no sólo las fuerzas de la naturaleza cuyos mecanismos siguen sin comprenderse, sino, sobre todo, la de los procesos económicos alienantes. Esa alienación religiosa es un consuelo para el trabajador que vive en la miseria. Es la dialéctica del capitalismo explotador y del proletariado explotado lo que constituye la fuente del sentimiento religioso. La religión predica que esa felicidad imposible de alcanzar en la tierra es posible en un más allá. Este proceso de alienación tiene una doble consecuencia: la religión promueve una conciencia tranquila para los explotadores cuando les permite prácticas caritativas y, de manera simultánea, justifica y legitima el orden social sacralizándolo. Esta alienación religiosa es, sin embargo, una alienación en segundo grado por cuanto es el resultado y reflejo de otra alienación mucho más profunda: la económica, que obliga al trabajador –quien sólo posee su fuerza de trabajo- a someterse a las condiciones impuestas por el burgués –quien posee los medios de producción-.

La conciencia religiosa consiste entonces en reforzar, en el plano ideológico, una completa alienación del hombre trabajador –basada en su separación (alienación) de los bienes de producción- y no es otra cosa que la traducción ideológica de un modo de producción particular, el capitalismo. Este, según Marx, se basa en la contradicción entre capital y trabajo. El burgués o capitalista acumula capital porque no paga al trabajador todo su salario y, para justificar esto, acude a la religión para que el proletario –el que sólo posee hijos, es decir prole- piense que lo que no tiene aquí lo va a conseguir después de su muerte.

La teoría marxista considera entonces que la religión es una imagen proyectada de las realidades socioeconómicas. Asimismo, piensa que los hechos religiosos deberían ser analizados globalmente, desde el exterior, puesto que la actitud religiosa es sólo una representación ideológica que tiene como característica la condición social del individuo o del grupo.

Sin embargo, la teoría marxista reduce la sociología religiosa a una parte de sí misma, sólo examina aquellos vínculos que establecen dependencia entre religión y sociedad humana, sin ocuparse del análisis del hecho religioso desde el interior.

Según Friedrich Engels (1820-1895), la religión, así como fue la respuesta del hombre primitivo a la angustia que sentía ante fuerzas misteriosas cuyos mecanismos no llegaba a entender, de la misma manera, la religión contemporánea trata de responder a la angustia del hombre ante los problemas económicos y sociales con sus leyes incomprendidas por él.

Buscando plantear una visión alternativa a esas posturas demasiado sociológicas, el teólogo protestante Rudolf Otto afirmaba que toda religión es inherente al fondo mismo del hombre, por lo cual se hacía necesario realizar un análisis de orden psicológico que permitiera descubrir ese punto misterioso donde el hombre se tropieza, se choca con lo sagrado. Mediante ese análisis psicológico es posible percibir en cada ser humano esas ideas y conceptos cuyo origen es inexplicable de modo empírico o materialista. Sólo pueden verse como algo natural u original en el hombre, es decir, como algo propio de la naturaleza del hombre, o acceder a ellos por la fe. Ideas como dios, alma, libertad existen *a priori*, están presentes en la conciencia humana y en todas las manifestaciones religiosas. Como a estas ideas se las percibe sin mediaciones, de forma inmediata, no precisan demostración. El mundo que conocemos es la imagen o reflejo de otro mundo que

el hombre no llega a imaginar de modo positivo, aunque existe de manera trascendental. La religión es entonces, para Otto, la experiencia del misterio, que acontece cuando el sentimiento se abre a las impresiones de la realidad eterna insinuada a través del velo de lo temporal. Allí, según él, mora la verdad, residente en toda exaltación e imaginación mística. Por eso, entonces, la esencia de toda religión es la relación con lo sagrado.

Posteriormente, Otto consideró que lo divino es para el ser humano lo Completamente-Distinto. Lo Divino es absolutamente diferente a todo cuanto el hombre conoce o puede llegar a conocer. Es el ser que está por encima de toda existencia, fuera de toda apreciación o suposición.

Para Otto, el hombre es incapaz de elaborar o construir los dioses según su imagen, como afirmaban las teorías de tipo naturalista o sociológico, puesto que en el origen del afecto religioso se encuentra una percepción psicológica de algo que es ajeno al hombre y está por encima de su propia condición. Es posible hablar de Dios pero sólo por la vía de la negación ya que Dios se encuentra por encima y más allá de todo ser. La esencia de toda religión, concluye Otto, es permanecer en relación con lo sagrado. A lo sagrado no se le puede captar en estado puro y no constituye una experiencia humana que pueda aislarse como un elemento químico. Lo sagrado se conoce, comprende y experimenta sólo a través de la misma existencia humana. Lo cual es muy distinto a afirmar, señala Otto, que sea la imaginación de los hombres la que construye lo sagrado. Lo sagrado es exterior al hombre, es aquello que informa, modifica o cualifica de una manera particular todas las actividades humanas. La unidad de lo sagrado se expresa en la gran diversidad de experiencias religiosas vividas por el hombre. Para exteriorizar su relación con lo sagrado, los hombres se valen entonces de signos y símbolos.

Pese a sus aportes, Otto sólo consideró el aspecto subjetivo de lo sagrado. Sus análisis siempre se sitúan en el ámbito de lo psicológico. Lo sagrado es un sagrado interiorizado, aprehendido por la conciencia del hombre. Esta introspección busca sólo determinar el punto de encuentro del individuo con su dios; Otto se inspira en el cristianismo y los ejemplos para sus estudios son tomados de las religiones monoteístas; manteniendo una perspectiva judeo-cristiana, Rudolf Otto se coloca al margen de cualquier otra experiencia religiosa, ya que los hombres pueden tener una experiencia de lo sagrado a través de realidades específicas de orden ritual, ético o social, y no sólo, como él insistía, en la experiencia psicológica de una relación vivida de forma individual.

En Freud (1856-1939), la reflexión sobre el sentimiento religioso está vinculada a la idea de que las actitudes religiosas están de alguna manera relacionadas con los síntomas neuróticos individuales. El fenómeno religioso tiene que ver con un traumatismo, olvidado durante un período pero que se mantiene en estado de latencia, reapareciendo en forma de complejo en el padre sublimado. Por eso, en un libro aparecido en 1910 Freud afirmaba que

“el psicoanálisis ha permitido adquirir conciencia de las estrechas relaciones existentes entre el complejo parental y la creencia en Dios. Nos ha enseñado que el dios personal no es psicológicamente más que un padre sublimado; y nos muestra cómo cada día muchos jóvenes pierden la fe apenas se derrumba la autoridad paterna. Así, pues, encontramos en el complejo parental la raíz de todas las tendencias religiosas”.³³

Esta clave, que Freud considera de un valor absoluto, reaparecerá sin cesar en todas sus obras. Así como puede rastrearse el proceso psíquico de una persona, es posible asimismo reconstruir las diferentes etapas en la historia de la humanidad y llegar a aquel momento del traumatismo original del cual procede el sentimiento religioso: el acto primitivo de

liberación cuando los hijos asesinaron al padre se constituye en el origen de la religión. Como consecuencia de ello, afirma Freud, el fin único de toda religión es el de intentar borrar las huellas de aquel crimen y expiarlo. De esta manera, la adoración del padre se convierte en complejo religioso, en adoración de un dios personal, que no es otro que la el padre idealizado.

Por supuesto, esta teoría está fundada en una interpretación etnográfica, etnohistórica e históricamente improbable e inadmisibles. De otra parte, lo cual tampoco es verosímil, esa teoría implica que el proceso afectivo de una generación de hijos sometida a la voluntad de un padre posesivo y tiránico se transmite a las generaciones siguientes, a pesar de estar libres de aquellas imposiciones a partir de la muerte del padre.

En 1927 publica *El porvenir de una ilusión*, libro en el cual Freud se muestra interesado en la religión más que en las fuentes profundas de los sentimientos religiosos. Allí Freud señala que la fe religiosa pertenece a un hombre que es débil y que, por lo tanto, sufre el peso de una imposición forzada del infantilismo mental. Para él, la fe religiosa es sólo un fantasma, una ilusión. Toda creencia es una ilusión puesto que es motivada por la realización de un deseo. Sin embargo, esto no supone que el problema religioso sea un falso problema; hay una verdad psicológica que subyace a este tipo de ilusión, ésta es real aunque por sí sola no posea ninguna realidad.

El historiador rumano de las religiones Mircea Eliade (1907-1986) encuentra que la religión es la respuesta que el hombre descubre para darle sentido a su vida al encontrarse situado en un mundo caótico, huidizo, ilusorio y desprovisto de significación.

³³ Sigmund Freud, *Un recuerdo juvenil de Leonardo de Vinci*, en Meslin Ib.120.

Eliade insistirá en que lo fundamental no son las tipologías, los esquemas, sino entender su significación. Por esta razón, “en último término, el historiador de las religiones no puede prescindir de la hermenéutica”.

Eliade utiliza la palabra sagrado con las mismas connotaciones que Otto para lo santo. Está de acuerdo en que lo sagrado es una realidad absoluta que trasciende el mundo, y añade: “pero que se manifiesta en él”.

Lo sagrado es visto por Mircea Eliade como un modo de ordenar el espacio, el tiempo, la ciudad, el cosmos, el trabajo y el ocio. Es decir, es un modo de ordenar y dar sentido a la vida humana en todos sus aspectos fundamentales. De aquí que “lo sagrado y lo profano constituyan dos modalidades de estar en el mundo, dos situaciones existenciales asumidas por el hombre a lo largo de la historia”.

Al ser lo sagrado algo que trasciende este mundo, pero que se manifiesta en él, habrá que estar muy atento a estas manifestaciones de lo sagrado. Eliade ha propuesto el término de “hierofanía” para denominar al acto de esta manifestación. Hierofanía quiere decir simplemente manifestación de lo sagrado, algo sagrado se nos muestra.

La historia de las religiones es una enorme acumulación de hierofanías: desde las más elementales (por ejemplo, la manifestación de lo sagrado en un objeto cualquiera, una piedra o un árbol) hasta la hierofanía suprema (que es, para un cristiano, la encarnación de Dios en Jesucristo), no existe solución de continuidad.

Y Mircea Eliade dirá que, en el fondo, se trata siempre del mismo acto misterioso: *“la manifestación de algo completamente diferente, de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo ‘natural’,*

‘*profano*’”. Al manifestarse lo sagrado en esos objetos, éstos adquieren una dimensión sacral, convirtiéndolos en mediadores de lo sagrado.

El estudio de la religión es, para Eliade, fundamentalmente, el estudio de lo sagrado, es decir, el estudio y comprensión del significado de estas hierofanías, su descubrimiento y ocultación, el cambio de mediadores o símbolos de estas manifestaciones, su camuflaje, degradación y desvanecimiento.³⁴

Eliade ha demostrado que lo sagrado requiere de un “espacio sagrado”. Este espacio, a diferencia del espacio de las matemáticas o de la física teórica, no es homogéneo. Procede de una experiencia primordial. La experiencia de fundación, de la fundación de un mundo. Siempre que algo es sagrado -y esto se aplica a cualquier experiencia religiosa-, existe porque descubrimos un *axis mundi*, un “eje del mundo”. En las culturas arcaicas este eje puede constituirlo un árbol o un obelisco que una a la tierra con la luz primordial. En otras palabras, y ya en culturas más evolucionadas, de lo que se trata es de encontrar un sentido del universo, al hacer que el caos se convierta en cosmos, en un mundo ordenado.

Para el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss (1908-), la religión consiste en una humanización de las leyes naturales, de la magia, en una naturalización de las acciones humanas. La religión es un antropomorfismo de la naturaleza, y la magia, y un fisiomorfismo del hombre. Y no hay religión sin magia en la medida en que no hay magia que no contenga al menos un ingrediente mínimo de la religión. La noción de una sobrenaturaleza, asegura Lévi-Strauss, sólo existe para una humanidad que se atribuye a sí misma poderes sobrenaturales y que otorga en contrapartida a la naturaleza los poderes de

³⁴ Sierra Valentí Ib.

su sobrehumanidad. La religión, en resumen, es para Lévi-Strauss la proyección de una subjetividad más o menos colectiva.³⁵

Ahora bien, toda religión se apoya en una experiencia de lo sagrado por parte del hombre. A su vez, lo sagrado se define como una relación entre una realidad objetiva y trascendente y un hombre que la expresa en lenguajes diferentes. Por lo tanto, lo sagrado sólo puede hallarse allí donde se vive la existencia humana. En otras palabras, lo sagrado es inseparable del hombre que se sirve de su mente para expresar aquello que con frecuencia se le presenta como inexpresable. Es por ello que debe recurrir con bastante frecuencia al lenguaje ritual, mítico o simbólico.

Tomando en cuenta los diferentes significados o definiciones de religión que hemos presentado, unos más aceptables que otros, en la actualidad podría considerarse la religión, entonces, cualquiera sea la forma particular que tenga, como esa dimensión de la cultura que explica “a la vez el hombre y el mundo y el hombre en el mundo”.³⁶ La religión, esa referencia a lo sagrado, les permite a los hombres realizar acciones y conservar la unión social, así como justificar aquello que regula la existencia colectiva. Como fundamento de las instituciones, la religión penetra toda la vida colectiva y se muestra como imprescindible para la preservación de la organización social. La religión se presenta, entonces, como respuesta del hombre a las exigencias de su propia situación. Todos sus esfuerzos se orientan no sólo a hacer soportable su condición en el mundo, sino, especialmente, a que esa condición tenga sentido. Por eso, una religión será considerada más verdadera en la medida en que mejor logre ayudar a los hombres a realizar plenamente

³⁵ Meslin 1978: 185.

³⁶ Ib.257.

su existencia. Esta consideración antropológica sobre la religión es fundamental puesto que aparece como científicamente posible.³⁷

Pero para llegar a definir la religión, el pensamiento tuvo que recorrer caminos tortuosos y llenos de trampas. Durante años, libros enteros fueron dedicados a describir, clasificar y analizar las llamadas supersticiones de los pueblos primitivos, estableciendo simultáneamente aquellos rasgos o características que las diferenciaba de las “verdaderas religiones”. En ocasiones, el único criterio válido era la escritura; el pueblo que estuviera dotado de este gran descubrimiento -o invención- era calificado de inmediato como poseedor o portador de una religión. Sin embargo, tal criterio comenzó a mostrar su insuficiencia al tenerse conocimiento de aquellas culturas sin escritura de Mesoamérica (mayas y aztecas), América andina (incas, chibchas) y varios lugares de África y Polinesia que, sin embargo, mostraban religiones bien estructuradas y que cumplían una serie de requisitos establecidos, muchas veces contradictorios, para diferenciar una religión de lo que no lo era.

Si en la actualidad se acepta que las diferentes sociedades tienen formaciones religiosas o religiones, también se acepta la diferencia entre religiones. Pero, ¿en qué difieren?, o mejor, ¿qué las hace diferentes? Los factores se encuentran en la base de la heterogeneidad de las religiones son los mismos que hacen diferentes a las culturas: entorno medioambiental, sistemas económicos, sociales y políticos, la tecnología y las pautas de conducta influyen en los ámbitos de creencia y en las prácticas que expresan tales

³⁷ Ib.259.

creencias.³⁸ En otros términos, cada religión es el resultado, primordialmente, de causas políticas, económicas, medioambientales, socioculturales e históricas.

Pese a las diferencias que puedan encontrarse en los distintos sistemas religiosos hay aspectos que deben tomarse en cuenta pues son comunes o deben estar presentes en ellos; hablamos de los aspectos mitológicos, filosóficos, rituales, organizacionales y éticos o, de acuerdo a otro esquema: creencias, ritos, organización y ética o implicaciones sociales.

Ahora bien, la religión no debe ser estudiada, como lo hacían los funcionalistas, sólo sobre la base de las necesidades individuales ni en términos de las urgencias sociales, sino como una combinación de ambas.

En cuanto a las relaciones entre religión y cultura, si bien hay una mutua interdependencia, y una recíproca influencia, la religión provee a la cultura de ingredientes (símbolos, ritos, mitos, creencias) que la recrean, refuerzan y reproducen. La religión, además, tiene un peso sustancial en algunos procesos de construcción de etnicidad e identidad. Sabemos de pueblos que se han levantado en pie de lucha argumentando su derecho al ejercicio de la especificidad religiosa.³⁹ De algún modo, la religión llega a convertirse, para algunos pueblos, en factor fundamental del así llamado “orgullo étnico”.⁴⁰

En medio del desarrollo de algún conflicto, ya sea interétnico o de otra naturaleza, lo religioso ocupa un lugar relevante. Sabemos que en momentos de tensión y enfrentamiento la cultura se produce y reproduce, y algunos de los elementos producidos son

³⁸ Schwimmer Ib.27.

³⁹ Kymlicka 2002.

⁴⁰ Glazer & Moynihan 1975.

explícitamente religiosos o, al menos, tienen apariencia religiosa representada en símbolos, imágenes o plegarias.⁴¹

Pero no sólo en momentos coyunturales puede observarse las relaciones o vínculos entre religión y cultura. La vida cotidiana nos proporciona una rica demostración de tal articulación. Muchas actividades económicas y sociales están informadas por elementos religiosos que les da sentido y, de alguna manera, eficacia. Y no estoy hablando de las expresiones religiosas de los pueblos “primitivos” o “arcaicos”, me refiero a sociedades modernas donde de manera explícita o furtiva lo religioso tiene su lugar.

En la actualidad se habla de supersticiones al referirse a lo que se supone son creencias absurdas e infantiles. Por otro lado, las supersticiones eran las formas religiosas de los pueblos “primitivos” descritas prolijamente por los etnólogos y antropólogos del siglo XIX. Esas supersticiones eran, en apariencia, *supervivencias*, *sobrevivencias* – *superstite*- de aspectos religiosos primitivos que debieron haber desaparecido en una sociedad cuando esta evolucionara del salvajismo a la civilización después de haber pasado por la barbarie. Es decir, las supersticiones eran, según tales estudiosos, los remanentes de las religiones primitivas. Pero un estudio más detallado de esas aparentes supersticiones y del lugar que deberían ocupar en la escala del evolucionismo vino a decirnos que tales elementos religiosos están siempre presentes en todas las sociedades, sean estas “desarrolladas” o no. Con otras palabras, esos elementos religiosos, en apariencia primitivos, perviven en las sociedades globalizadas de hoy. Si bien no tienen un lugar aprobado o permitido en los grandes sistemas religiosos –aunque estén presentes en su interior- forman parte de lo que podríamos llamar una “religión de trastienda”, o sea, el

⁴¹ Turner 1975.

“lugar” a donde muchas personas van a surtir de aquellas formas religiosas que ayudan a explicar y resolver determinados hechos o, por lo menos, a prevenirlos. Es el mundo tan frecuente de los sueños, las premoniciones, las señales, los temores y las apariciones. Es un mundo religioso subterráneo que opera de modo casi inmediato en ciertos contextos o en determinadas circunstancias. Se va allí para conjurar algún mal, para evitar un daño o para reparar lo que por otras vías es irremediable.

Como se ha visto, las relaciones entre religión y cultura son problemáticas, máxime cuando la religión permea actividades, prácticas y relaciones de una manera tan sutil que apenas la percibimos o la podemos llegar a explicitar. De hecho, de manera consciente o no, el aspecto religioso informa prácticas económicas, sociales y políticas que guardan relevancia todavía hoy cuando se supone que en un mundo secular y globalizado son ciertos patrones, abiertamente no religiosos, los que priman.

Nuestro estudio sobre la religión Awá o el hecho religioso en este grupo del suroccidente colombiano muestra la manera como, de manera expresa o tácita, los miembros de esta comunidad se sirven de lo religioso para entender o enfrentar diversas situaciones en su vida cotidiana o en momentos especiales de la vida de los individuos y de la colectividad.

El nacimiento, la muerte, la enfermedad, las relaciones con la naturaleza y con los demás hombres son, entre otros muchos, aspectos en los cuales lo religioso tiene suma importancia para los Awá. En los capítulos siguientes veremos cómo las creencias, las prácticas religiosas, los rituales, así como otros diferentes componentes, pueden llegar a mostrarnos la manera en que este grupo indígena vive y experimenta en concreto el hecho religioso.

Antropología y religión

La antropología, como “ciencia de la cultura”, tiene mucho que ver con la religión o el hecho religioso, por eso es un aspecto o tema que debe ser asumido por esta disciplina.

Para Ries,⁴² la antropología religiosa o de lo sagrado debe distinguirse de la etnología y de la historia o sociología de las religiones por cuanto, si bien su objeto de estudio –el *homo religiosus*– es el mismo, las preguntas y preocupaciones de la antropología giran en torno a ese *homo religiosus* como “creador y utilizador del conjunto simbólico de lo sagrado y como portador de unas creencias religiosas que rigen su vida y su conducta”.⁴³ Cada una de las religiones existentes presenta una postura concreta en relación con el hombre, su inserción en el mundo y en la sociedad.

De modo paralelo a la antropología religiosa con sus diversas apariencias gracias a los aportes de las doctrinas filosóficas y religiosas y arraigadas en las culturas engendradas por las religiones, se desarrolla, según Ries, “una nueva antropología religiosa centrada en el *homo religiosus* y su comportamiento a través de su experiencia de lo sagrado”.⁴⁴ Esta antropología se interesa por el hombre que se ha convertido en *homo religiosus* en el transcurso de una historia marcada por la cultura y las culturas. Este tipo de estudio, asimismo, según Bastide⁴⁵ (citado por Ries), implica una dinámica que se evidencia a través de la investigación comparada.

La experiencia religiosa, esa experiencia propia del hombre en cuanto *homo religiosus*, se desarrolla dentro de un marco cultural, ritual y simbólico, por eso precisa

⁴² 1995.

⁴³ Ib.14.

⁴⁴ Ib.15.

⁴⁵ 1985.

también de una aproximación desde la antropología con sus interrogantes propios, sin soslayar los aportes de otras ciencias o disciplinas religiosas.⁴⁶ Lo sagrado es percibido y vivido como mediación fundamental del hombre con lo que siente que le trasciende, con lo divino. Esta relación es experimentada dentro del marco de una cultura, fruto igualmente del pensamiento y de la actividad del hombre. Desde sus orígenes, el hombre, como *homo religiosus* es un creador de cultura, busca convertir el caos en cosmos humanizándolo, dotándolo de sentido. Por eso, su experiencia religiosa está íntimamente ligada a su experiencia cultural en el espacio y en el tiempo. La antropología religiosa, entonces, busca la explicación de lo sagrado como elemento fundador y dinámico de la experiencia religiosa del hombre, pero va más allá, por cuanto pretende aproximarse también a la relación que lo sagrado mantiene con prácticas tan importantes como las desarrolladas tanto en lo social como en lo político.

Para Díez de Velasco,⁴⁷ la antropología es una disciplina que posee una vocación holística en el estudio de la cultura humana y particularmente las subespecializaciones como la antropología de la religión, la antropología religiosa y la antropología simbólica, ofrecen un número creciente de instrumentos de análisis para el estudio de las religiones. La etnografía, argumenta, aporta una de las fuentes notables de desarrollo de los estudios histórico-religiosos; de igual modo, la renovación metodológica que se ha producido entre los antropólogos desde los años cuarenta (el relativismo cultural o crítica del etnocentrismo, por ejemplo, las denominadas crisis -del objeto, del sujeto, de los paradigmas, de la representación, entre otras-), ha permeado notablemente las formas de trabajo de los

⁴⁶ Meslin, Michel, 1988. *L'expérience humaine du divin. Fondaments d'une anthropologie religieuse*, citado por Ries (1995: 15).

⁴⁷ 2006.

historiadores de las religiones. Incluso las críticas que expresan muchos antropólogos respecto del valor autónomo de la religión está sirviendo de estímulo en la consolidación de las bases teóricas y conceptuales de ciencias como la de la historia de las religiones. La antropología no solamente resulta un reto respecto de la historia de las religiones, sino que ambas disciplinas tienden a una aproximación importante. Si el objeto de la antropología, según, Díez de Velasco, pasa a ser la totalidad de las sociedades humanas (en el presente y el pasado), lo que resultaría desde el punto de vista epistemológico la opción más lógica (aunque plantee serios problemas desde el punto de vista de los profesionales de la disciplina y las otras disciplinas humanísticas); es decir si la antropología tuviese el valor de postularse como una completa ciencia de análisis de las culturas humanas (no muy diferente, por tanto, de una historia total), la antropología de la religión no sería diferente de la historia de las religiones. Para ello la antropología tendría que atreverse a salir del campo tradicional de la etnografía y del menos tradicional del estudio de los fenómenos de cambio en las sociedades actuales para encarar en mayor medida el estudio de sociedades históricas (campo generalmente acotado de historiadores o sociólogos). La antropología religiosa tendría que encarar el estudio de religiones de larga historia y complejidad doctrinal y de fuentes como las religiones de la India, los diferentes cristianismos, los budismos, el judaísmo etc., encarando las sofisticadas exigencias del análisis textual y documental.

Sin embargo, para Croatto⁴⁸, existe una diferencia entre la historia de las religiones y la antropología de la religión a la que ve más próxima a la llamada fenomenología de la religión. En efecto, para este autor, el objeto material de la historia de las religiones son “los hechos religiosos en sí mismos o comparados, en cuanto manifestaciones de la cultura

⁴⁸ 2002.

humana. El método puede ser *descriptivo, analítico o comparativo*.⁴⁹ Por otro lado, señala, “Llegamos así a nuestro objeto de estudio: el enfoque fenomenológico de la religión. Tal vez el término ‘fenomenología’ no sea el más apropiado para lo que vamos a describir, pero ya se ha hecho corriente; lo que importa entonces es explicarlo. Algunos estudiosos prefieren la designación ‘hierología’ o estudio de lo sagrado, o si no, ‘antropología de lo sagrado’”.⁵⁰

Nuestro estudio, entonces, tomará en consideración diversas perspectivas antropológicas incluidas la religiosa, la política y la social. De esta manera serán abordadas las inquietudes planteadas más arriba en cuanto al papel de la religión Awá tanto en su vida al interior de las comunidades como en sus relaciones con colectivos negros y mestizos.

⁴⁹ Ib.18.

⁵⁰ Ib.24. Véase Ries 1995.

CAPÍTULO SEGUNDO

CREENCIAS



Procesión durante la fiesta de Ramos en Pulgande Campoalegre

Este capítulo muestra lo que podría llamarse el núcleo de la religión Awá⁵¹ al abordar aspectos doctrinales o teológicos de su religión sobre los cuales se fundamentan diversas prácticas religiosas y sociopolíticas. Estas creencias son de diversa índole y las encontramos ya sea en relatos o subyacentes tanto en actividades de la vida diaria como en ritos cargados de sentido para los individuos o el grupo. Por lo general, las creencias se encuentran expresamente emparentadas con el cristianismo, pero guardan una especificidad que no hay que dejar de lado puesto que muestran esa relación especial entre religión y cultura.

⁵¹ O en palabras de un novelista: “el corazón de la manzana” (West 199x).

Según Malinowski (1884-1942), el origen de toda religión es la muerte, pero hay quienes incluso sostienen que la cultura de un pueblo tiene sus orígenes en el hecho mismo de que los hombres sean conscientes de su mortalidad y aparece en ellos el miedo a morir. Ante esta certeza, los hombres responden de diferente manera buscando superar la angustia que tal hecho les produce.

Para lograr entender la muerte, sostiene Malinowski, las sociedades elaboran mitos, y crean ritos para asegurar su control o, al menos, el control de la angustia, el miedo y la tristeza que produce.⁵²

Pero, más allá de lo que afirma Malinowski, la muerte no es el único factor que origina los ritos y los mitos. La vida cotidiana o los momentos importantes y de crisis de las personas y de las sociedades también son una fuente inagotable para su surgimiento. El nacimiento, las cosechas, la enfermedad, los cambios climáticos, la producción económica son algunos de los *medios de producción* de las explicaciones míticas y de elaboración de rituales. En el fondo de estas explicaciones y constitución de rituales se encuentra un intento de respuesta a innumerables “¿por qué?”, pero, asimismo, son una manifestación del deseo por establecer relaciones armónicas y duraderas con la naturaleza o con los seres que la trascienden.

⁵² En la primera mitad del siglo XX, el funcionalismo fue un modelo teórico importante para llevar a cabo estudios antropológicos. Malinowski, a partir de las investigaciones de campo que realizó en las islas Trobriand, concibió una teoría de la cultura que explicaba la existencia de las instituciones sociales por su capacidad de satisfacer las necesidades psicológicas humanas. El estructural-funcionalismo de Radcliffe-Brown reaccionó a este punto de vista, sosteniendo que el funcionamiento y la existencia de las instituciones sociales debía ser explicado en términos sociales, y no reducido a motivaciones psicológicas (Encarta 2003).

De las respuestas a los diferentes “por qué” han surgido los mitos de creación y otros mitos, los ritos de iniciación o de paso, los actos que pretenden aumentar la producción de bienes, a igual que muchas instituciones culturales como la circuncisión, el bautismo, las religiones y las iglesias, los ritos estacionales de cosecha, los de la fertilidad o los relatos orales.

Los mitos y los ritos no solamente pretenden darle sentido –hacer comprensible y controlable- a la vida y a la muerte, sino en ir más allá de ellas. Las llamadas cosmogonías son formas de explicar el mundo, la relación entre la vida y la muerte, el paso de una a otra y el lugar de los hombres en el universo.

Mitos y ritos son creaciones culturales. Hay tantas cosmogonías u orígenes del cosmos como culturas, inclusive más, por cuanto dentro de una cultura puede haber cosmogonías en competencia o complementarias.⁵³ Cada cosmogonía u origen del mundo ha derivado en productos culturales como religiones, iglesias y especialistas sagrados que buscan entrar en contacto con esa realidad que trasciende la vida cotidiana.

Las cosmogonías se representan a través de los mitos y los ritos. Lévi-Strauss describe la manera como algunas poblaciones de ciertos grupos indios de Brasil reproducen su visión del mundo por medio de la configuración espacial de la aldea.⁵⁴

Ahora bien, las representaciones son relatos o narraciones que se encuentran codificadas en cuentos, chistes, leyendas, literatura y poemas, u ocultas en hechos sociales como el conflicto, las movilizaciones o el parentesco y la economía. Los relatos dan contexto a las diversas situaciones de la vida tanto cotidiana como interior.

⁵³ Seymour-Smith 1984.

⁵⁴ Lévi-Strauss 1988.

Los mitos son un tipo especial de relato, y a igual que los demás relatos son una representación. En las sociedades sin escritura, los mitos suelen ser representados mediante el ritual⁵⁵. En aquellas sociedades carentes de escritura la representación es la forma más apropiada para conservar los mitos. El mito es algo vivo para el hombre religioso, es decir, para quien vive en contacto con la divinidad. Que el mundo físico o la historia parezcan contradecir al mito no es problema para la persona religiosa, ya que tiene consciencia de que la “verdad” revelada a través del mito y revivida a través del ritual se expresa en símbolos. Muchas sociedades viven así. Para los pueblos originarios de varios continentes, el mundo está siendo aún creado y todo es sagrado: los animales, las plantas, el aire... Para los nativos muchas cosas o sucesos son una manifestación de la divinidad, una hierofanía.

Mención especial, entonces, debemos hacer de los mitos y de su importancia en el universo religioso de los pueblos indígenas.

Hace algunos años, Lévi-Strauss, quien ha dedicado la mayor parte de sus investigaciones al estudio del mito, afirmaba que cuando se consideran los mitos a través

⁵⁵ La mayoría de autores utilizan indistintamente las palabras ritual y rito para referirse a aquellos “actos modelados” (Eliade 1981) que se repiten una y otra vez con motivo de un evento especial de carácter religioso. La etimología latina del término define al rito como una ceremonia o costumbre. De ahí que en ocasiones se extienda la acepción del concepto a actividades de la vida diaria: el ritual del baño, de la afeitada, del vestirse, etc. Como se dijo al comienzo, en este estudio sólo se hablará de los ritos o rituales en sentido estricto, es decir, en el religioso. Ahora bien, en mi opinión hay una diferencia entre rito y ritual. El rito es la representación explícita, si se quiere, la teatralización o *performance* de un texto escrito o mental que sería el ritual. En la Iglesia católica, por ejemplo, el rito del bautismo es la acción sacramental, mientras que el ritual de ese mismo sacramento es el texto escrito que sirve como punto de referencia. El ritual, entonces, establece, acudiendo a una cierta tradición, cuáles son los parámetros, los elementos esenciales que habrán de tenerse en cuenta para la práctica del rito, aunque éste pueda presentar variaciones –y de hecho las presenta, de año en año, o de acuerdo a los diferentes lugares en donde se realice.

del mundo, se percibe que son absurdos, y la prueba está en que reconocemos inmediatamente un mito como un mito. Por tanto, señalaba Lévi-Strauss, hay que admitir que hay algo de común en todos los mitos. Y, salvo admitir que desde hace miles de años, los hombres han pasado la mayor parte del tiempo contando relatos sin sentido -lo que parece difícilmente aceptable- no se puede eludir la cuestión de saber si, detrás de la incoherencia, se esconde alguna otra cosa.⁵⁶

LOS AWÁ Y LA CRUZ



Procesión de Ramos en Calbí

Si bien la cruz no es un elemento original en la religiosidad Awá, ha llegado a desempeñar un importante papel en su sistema de creencias.⁵⁷ Pero además de ser un

⁵⁶ Lévi-Strauss 1971; 1987. Véase también Losev 1998.

⁵⁷ En otro lugar (Botero 1992) me refiero a que puede hablarse de sistema por cuanto, a mi modo de ver, esas creencias guardan relación unas con otras, es decir, que no se encuentran dispersas y no son

elemento que forma parte de ese sistema de creencias, la cruz se ha convertido también en un símbolo religioso dentro del universo simbólico de los Awá. Pienso que podemos pensar en un largo proceso histórico previo al momento de incorporación de este componente al mundo religioso Awá. Si bien es cierto, como veremos en seguida, que la comprensión Awá de la cruz no cubre lo que podría llamarse una hermenéutica cristiana oficial, la cruz es un referente simbólico muy importante dentro del hecho religioso de los Awá.

Recordemos que los símbolos son realidades físicas, perceptibles a los sentidos, pero dotadas de un significado que deben ser compartidos para que puedan demostrar eficacia; además, pese a la equivocidad de un símbolo, la comprensión de éste debe presentarse de una manera estandarizada, es decir, que su significado sea común para aquél grupo que lo considera, la mayoría de las veces de manera no consciente, como un factor importante dentro de su vida colectiva. Cuando hablo de la equivocidad del símbolo, me refiero a que en el caso de la cruz, por ejemplo, los indígenas Awá, los mestizos y los negros tienen referentes distintos en cuanto a su interpretación porque se manejan o se utilizan marcos interpretativos distintos de acuerdo a la cultura de cada grupo; sin embargo, la cruz es un símbolo religioso para cada uno de estos grupos. Más adelante profundizaré este aspecto cuando me refiera a la llamada “distancia estructural”.⁵⁸

contradictorias sino que, por el contrario, conservan una coherencia que les permite ser estimadas como válidas, de lo contrario, hubieran sido excluidas de la vida de los Awá. También podría hablarse -acudiendo a Bourdieu (1991)-, de campo religioso, en donde las creencias de los Awá entran a disputar su legitimidad con las del catolicismo oficial o el catolicismo practicado por los mestizos y negros de la región.

⁵⁸ Evans-Pritchard 1977.

Haug⁵⁹ observa que para los Awá la cruz se encuentra en diferentes lugares de acuerdo con el contexto.

- a) La mayoría de indígenas Awá, en aquellos caminos que conducen a su casa, a unos 20 metros de distancia, colocan una cruz de madera buscando que el “irawá” (o iragüil, visión, mal espíritu, diablo) no se acerque y les haga daño. Sin embargo, no se fija una cruz en la entrada de la casa ni dentro de ella.
- b) En sus caminos comunitarios dentro de la selva, los Awá tienen sitios específicos para descansar. En ellos, se encuentra una cruz que busca proteger a los niños, evitando así que el “irawá” (iragüil) y la “inkua” (la vieja) se acerque a ellos.
- c) Cuando se encuentra una cruz en un lugar no fijado como “descansadero”, se espera señalar que muy cerca de donde está colocada la cruz, hay un peligro; una trampa montada con escopeta, por ejemplo.
- d) Si caminando por la selva, los Awá escuchan el chillido de la “inkua” –que “chilla como gente”- o del “irawá”, inmediatamente plantan una cruz en el lugar.
- e) Dentro del territorio familiar, fuera de los caminos cotidianos, en sitios donde se arman trampas con escopeta, se coloca una cruz como señal de peligro para los familiares que acostumbran cazar en la misma área.
- f) En el lugar escogido para la construcción de una nueva casa o en el terreno destinado a la siembra de maíz, se planta una cruz. En el primer caso, la cruz que se coloca es de madera; en el segundo, se hace en tierra con granos de maíz colocándolos sobre la superficie.
- g) En un chorro de agua cerca de la casa, donde se recoge el agua, se inserta una cruz, debido a que los niños siempre andan por esos lugares.
- h) En tiempo de cosecha, se acostumbra asentar una cruz bajo los árboles frutales como señal para evitar que alguien se apodere ilegalmente de las frutas.
- i) Asimismo, se colocan cruces sobre las tumbas. En la tumba de un adulto, la cruz indica el punto de apoyo para que el muerto pueda levantarse; en la tumba de un niño, para que el “irawá” (iragüil) no se acerque.

⁵⁹ Haug 1991: 73-74.

- j) Al cabo de un año, se coloca una cruz elaborada con tela negra sobre la mesa que se arregla para la celebración de las honras.
- k) Durante la Semana Santa, de manera específica los días martes y miércoles santos, colocan cruces de madera en diferentes sitios: sembrados, cultivos de chiro, caminos, chorreras, descansaderos, donde están los animales y cerca de la casa. El Viernes Santo se hace un recorrido con una cruz adornada con productos agrícolas y flores.
- l) En la celebración de la fiesta de “el Pendón”, la cruz tiene un sitio especial al lado de la bandera de Colombia. Ambos elementos presiden el altar de “el Pendón” y se colocan al frente de la procesión durante el recorrido por aquellos sitios de la comunidad calificados como principales (escuela, casa comunal, cancha...).



Cruz en Pulgande Campoalegre

Según Haug, entre los Awá encontramos algunos lugares sagrados así como espacios que proporcionan seguridad o inseguridad:

La dualidad, la fuerza y el poder concentrados:

Río/agua: - para bendecir
 - para purificar: sacar lo malos espíritus
 - como fuente para conjurar los malos espíritus
 - en el velorio: sitio del “niño auca”⁶⁰

Loma/cuchilla: - vivienda del “ippa”,⁶¹ trueno

(o ceja de montaña) - vivienda del Astarón⁶² y de la vieja⁶³ (“inkua”)

Opuestos complementarios; lugares de seguridad e inseguridad:

Casa: - allí no se encuentran los malos espíritus

Monte/montaña: - allí andan los malos espíritus, más que todo en la tarde y en la noche, por eso colocan la cruz en los sitios donde descansan y en donde escuchan la “inkua” o vieja.

Según el mito de la creación:

La parte plana: - creada por Dios

La peña o

Montaña: - creada por el diablo

Veamos un relato que nos ayudará a aproximarnos a esta creencia:

La dueña del bosque

(Alfonso Hernández Guanga)

⁶⁰ Ver relato en Botero Villegas 2003: 216. Referencia más adelante.

⁶¹: Ib.195.

⁶² Ib.165 y 168.

⁶³ Ib.197.



“Antes los mayores aconsejaban que no se destruyeran las montañas, decían que eran sagradas, que habían animales, madera, bejucos.

Cuando querían ir a cazar animales, tenían un horario fijo para hacerlo, entre las 10 de la mañana y las 11. Dentro de esas montañas se encontraba una dueña que era el Iragüil⁶⁴; cuando gritaba la Vieja las personas se tenían que retirar rápido del lugar.

Los mayores cuentan que la vieja es como una mujer, tiene pechos largos, o las tetas. Cuando la vieja les seguía, las personas se enfermaban porque antes los caminos eran feos.

El Iragüil perseguía a las personas con niños sin bautizar, por eso antes colocaban cruces en los descansaderos de los caminos, con ramo bendito. Los mayores decidieron derribar las montañas para que la vieja se fuera del lugar. Cuentan que está en las chorreras, en las peñas y en el bosque.”

Si nos acercamos a algunos relatos Awá podremos encontrar otro tipo de creencias religiosas.

⁶⁴ También se le conoce con el nombre de Ambarengua.

El guarapo.- “Tenía un trapiche un señor. Los sábados él molía guarapo y tenía para tomar. En la tarde a veces se quedaba en el rancho. Cerca había un río y del río como a las doce de la noche venía una bulla y el dueño del guarapo estaba oyendo todo. Y llegaron unos al rancho, fueron a ver el guarapo.

A ver cómo está el guarapo, dizque dijeron los que llegaron, ¿estará bueno?, tomemos. Sí, está bueno, dijo otro, ¡como para chumar! Siguieron tomando hasta las tres de la mañana. Ya se acabó, y dijeron: hay que cortar caña para dejar moliendo para venir a tomar de aquí a tres días. Se pusieron a moler y lo dejaron tapado y se fueron al río. Esos eran ahogados, eran las ánimas de los ahogados.”

Si bien es difícil acceder plenamente al mundo que los Awá conciben después de la muerte, este relato nos abre una pequeña entrada para saber que existe una creencia sobre las “ánimas”, es decir, sobre las almas de los muertos, pero sobre todo de aquellos muertos que no mueren de manera natural sino de forma violenta o accidental. Esas ánimas no descansan, o como se dice habitualmente, son ánimas en pena. Si esta es una creencia Awá o ha sido tomada del mundo de los mestizos poco importa para nuestros propósitos, el hecho es que ahora esta creencia forma parte del modo como ellos conciben determinado tipo de eventos o situaciones. Más adelante veremos con mayor detalle este aspecto.

El niño auca.- “[Auca] Significa no echado agua, que podría ser de un rezandero, un padre que le haya echado agua, pero nadie lo hizo, entonces queda auca. Éste es arisco, como diablo o Astarón. Me dijo un viejo: “le voy a decir lo que decían los antiguos”. Este era una vez un niño (cristiano) en la cual él murió y lo colocaron atrás del otro niño (no bautizado), entonces éste se lo comió al niño bautizado. El auca es bravo y no le gusta ver al niño que es bendecido. Cuando se muere el niño auca, él se cría rápido, ligero, es un hombre alto, como gente, pero distinto (como diablo). Cuando muere el niño sin olearlo saben echar agua los que pueden rezar, gente mestiza o negro. Rezando y echando agua, si sabe indígena rezar sale mejor, lo mismo que el

blanco y a este se lo entierra el mismo día (auca), no se espera hasta el otro día. En este entierro no asiste mucha gente.”

El mundo de arriba.- “Antiguamente vivía una familia en una casa y un día murió el esposo. La mujer quedó llorando, todos los días lloraba hasta perder el conocimiento. Después de unos días, cuando ella se fue al cementerio, de pronto silbó una persona, era el águila que hoy día chilla chik, chik, chik. El marido se le acercó en forma de águila como si no hubiera muerto y le dijo: ¿por qué estás llorando? La mujer preguntó: ¿cómo vino? Entonces el marido dijo: ahora vámonos. Pero antes de esto él aconsejó que cerrara los ojos para que no vaya a caerse del cielo. Después de decirle se fueron. Al llegar al cielo el hombre le dijo: ya estás arriba, y él desapareció. Llegó la mujer a una casa donde estaban todos los muertos, allí encontró a la comadre y le dijo: está de noche, pero para la mujer que estaba viva era de día. La comadre dijo más luego: ya amanece, y era cuando iba a oscurecer y la comadre le sirvió frijoles y chontaduro. Cuando la mujer ve el canasto como higra pero ellos decían que era canasto. Allí vivían cuatro mujeres y fueron a cosechar frijoles y chontaduro. La olla que tenían era de barro. Al otro día se fue para donde el esposo que estaba en otra casa, y cuando iba llegando miró que estaba sentado en la rada ella le saludó pero él no le respondió sólo se quedó mirándola el esposo. Le gustaba trabajar raspando chonta. Allá en el cielo también está trabajando. Cuando oscureció, la mujer se fue a dormir, entonces miró al esposo, trató de tocarlo pero no estaba, sólo tocó que estaba mojada la chonta. Y al otro día por la tarde el esposo le habló bravísimo y le dijo: mañana te vas a la tierra, anoche me estabas tocando mis ojos. La mujer se fue a la casa de la comadre y le dijo que lleve semilla de fríjol; la comadre le aconsejó que la secara al sol. Ella la colocó al sol y se olvidó recogerla y en ese momento la semilla se transformó en lagartijas que se fueron vivas. Después de tres días la comadre murió.”

Interpretación. “Por lo general, cuando el marido muere y ha sido muy bueno acá en la tierra, por lo general la mujer siempre lo vive recordando. El águila hoy en día todavía se lo encuentra en esta zona. El marido siempre le va a recordar a su mujer, en el mundo de arriba él está vivo y siempre la va a ver (si ha sido bueno). El tiempo en el

mundo de arriba es de noche y en la tierra es de día y viceversa, por eso se tiende a decir que por la noche no es bueno salir solo, porque si no alguien del mundo de arriba se puede vestir bien y salir como si fuera uno que vive en la tierra. En el mundo de arriba no se cosecha.

En la noche se puede encontrar con sus muertos, la visión. Pero más en la montaña. Los Awá hacen higras, (que son como mochilas que se hacen de un bejuco que se llama cosedera), este trabajo por lo general lo hacen las mujeres. Antiguamente se cocinaba en ollas de barro (porque actualmente se saca de lo más profundo de la tierra o debajo de los árboles que tienen mucho tiempo y por muy viejos se caen y en la raíz se encuentran ollas viejas, quebradas, con muñecos de barro).

La chonta, especie de palma, es un árbol que sirve para hacer casas y ésta misma tiene la hoja para techar.

De tanto pensar la mujer por su marido fallecido ella es seguro que puede morir.

Al morir un Awá, el alma de la persona siempre va a estar rondando por ahí, por eso es necesario el Cabo de Año; cuando se realiza ya es poco la llegada de él, se va definitivamente.”

De acuerdo a los relatos, la religión Awá es en la actualidad una mixtura compleja de elementos aportados por el cristianismo, la historia de Colombia, religión Awá, relatos de fuera y otros componentes.

El proceso seguido para la conformación de esta religión debe ser visto como idéntico, en sus rasgos generales, a otros procesos.

Ahora bien, si debiéramos hablar de manera estricta -según los saberes expertos-, diríamos que lo religioso en los Awá no llegó en el pasado a constituir una verdadera religión –creencias, especialistas sagrados, culto y ética o moral-, puesto que advertimos la ausencia de algunos elementos constitutivos –especialistas y culto-. Aún así, consideramos que debió existir algún núcleo o foco de creencias que ha logrado permanecer hasta nuestros días si bien en un ropaje nuevo o distinto proporcionado por el cristianismo, así

como algún tipo de comportamiento ético-religioso desprendido de esas creencias. Aunque es cierto que hay personas encargadas de llevar a efecto determinado tipo de sesiones curativas, también es cierto que estas personas no están dedicadas única y exclusivamente a esta forma de vida puesto que desempeñan otras funciones cotidianas en la sociedad que no tienen nada que ver con esas y otras celebraciones.

Como se dijo antes, intentar descubrir aquella religión prístina y original de los Awá no dejará de ser una pérdida de tiempo y, además, un intento inútil de llegar a algo con sentido. La religión Awá es aquella que podamos descubrir y analizar en el presente⁶⁵, con los elementos descritos antes y algunos otros que podamos añadir.

El relato sobre el niño auca, por poner un caso. Comencemos diciendo que hay elementos o componentes provenientes de otras partes. El mismo término auca es un ejemplo. Auca fue la denominación que los incas dieron a los habitantes del actual oriente ecuatoriano que no pudieron ser sometidos a la acción “civilizatoria” del incanato. Al permanecer al margen de esa acción, fueron considerados “aucas”, es decir, salvajes. El término fue luego utilizado por los misioneros católicos para designar a las personas, niños y adultos que no habían sido bautizados. Si en Europa a los no bautizados se les llamaba moros –infieles-, en esta región de América se les llamaba aucas, en el sentido descrito por el relato.

Es difícil saber a ciencia cierta aquello que los Awá piensan sobre las acciones realizadas por los difuntos, pero los encontramos tomando guarapo en un trapiche, o

⁶⁵ Se trata de un análisis sincrónico como resultado de un proceso diacrónico, es decir en el tiempo. En otras palabras, el estudio se aproxima al hecho religioso actual pero sabiendo que es el resultado de un pensar y accionar cotidiano, es decir, histórico.

asustando a quienes no realizan determinados rituales a su favor, tal es el caso que documento de la comunidad Awá de Piedra Sellada del municipio de Tumaco.

Del “Diario de Campo: Cementerio familiar de E. Canticús. Tumba de I. Canticús niña de 16 años. Mayo 12 de 2002. 9 a.m.

Distancia desde el poblado hasta el cementerio: dos kilómetros aproximadamente –media hora a pie-.

El lugar está situado sobre una loma o promontorio. La tumba está situada en el suelo; fue arreglada en forma de cruz limpiando los arbustos. Se construyó un pequeño rancho con maderas y hojas del lugar para cubrir la tumba. En un poste vertical se hallaban las pertenencias de la difunta –ropa, utensilios de cocina, botas...-, había también una botella plástica con algo de bebida. Dos palos delgados clavados en tierra sirvieron como soporte para las velas que fueron encendidas. Hacia los pies de la difunta se colocó una gran cruz de madera de guayacán, cuyas piezas de madera fueron transportadas por el padre de la difunta y por otro indígena desde el poblado.

Acompañando al padre de la niña se encontraba el gobernador del resguardo y otras personas. En total éramos seis.

Apenas llegados, algunos fumaron un cigarrillo para, según ellos, prevenir mal aire.

Después de la bendición del lugar hecha por el sacerdote con agua bendita, don E. Taicús se despidió de la hija diciéndole: ‘bueno Isabel, te estarás quieta, ¿no?; ya no molestes, ya después nos vemos aquí’.

Después todos regresamos al poblado.”

Sobre Dios, evidentemente, tienen una imagen que podría resumirse en las siguientes características: es creador del mundo y de los hombres, es quien ha enseñado a los Awá a sembrar, cosechar, hacer casas, cazar, pescar; es decir, es un “héroe civilizador” que les ha enseñado y de quien han aprendido a realizar todo lo que en la actualidad hacen.

Por lo general, aunque haya excepciones, no perciben a Dios como castigador o como alguien que pueda intervenir ya sea positiva o negativamente en sus vidas. No se dirigen a

él para esperar sus dádivas. Piensan, eso sí, que el especialista sagrado cristiano, el sacerdote, tiene algún poder y por eso le pidan que bendiga agua, semillas, incienso, y otros productos durante fiestas como el Pendón o Ramos.

Veamos un ejemplo consignado en el Diario de Campo:

“Abril 7 de 2006. Guandapí.

Dice don L. A. que desde la última bendición de Ramos, el año anterior, “los niños ya no se enferman tanto”, que “eso les ha ayudado a que se pongan más fuertes, porque antes daba mucho dolor de cabeza, fiebre, vómito y diarrea”.

Al final de la celebración de Ramos, don L. A. enfatizó acerca de la importancia que este tipo de eventos tiene para la vida comunitaria de quienes viven en Guandapí. De igual manera, afirmó, que es la única manera de evitar las acciones negativas de la Tunda y de otras visiones. Por eso hay que bendecir las semillas, los productos, el agua, el territorio, las palmas de corozo.”

El sentido que tiene Jesucristo para ellos no es muy familiar, lo mismo que la Iglesia o los sacramentos. Pero no deseo seguir este camino, es decir, definir la religión Awá por sus carencias en comparación con el cristianismo.

El hecho religioso Awá, pese a las aproximaciones que hagamos, es todavía un campo abierto. Continuemos.

El mundo, según se infiere de algunos relatos Awá, tiene dos lados: una parte superior, donde viven ellos –los Inkal Awá, la gente de la montaña-, y una parte inferior, donde vive otra gente no Awá. Los habitantes de ambas superficies no se encuentran, pero por varios relatos se tiene conocimiento de la existencia e la gente del otro lado. Veamos uno de ellos.

El armadillo.- “Andaban dos cazadores, éstos llevaban perros y escopetas; en el rastrojo se encontraron un armadillo, éste al verlos, se fue a la cueva. Ellos se pusieron

a escarbar con palancas de chonta y cuando sintieron, estaban en el otro mundo de abajo. Al estar allí, llegaron muchos armadillos como piedras que había en este lugar, allí había mucha, pusieron a hablar.

El dueño del armadillo del mundo de abajo, Kuesmasú, daba consejo que no lo hirieran, porque a él le tocaba duro, ya que le tocaba curarlos. Les dijo a los señores que cuando le disparaban al armadillo con escopeta, debe ser de una sola a los grandes, los pequeños se dejan para la cría.

Allí se hicieron amigos con la gente de ese mundo, les dieron chontaduro, maíz, plátano y armadillo. Los dueños sólo comían humo, no les gustaba comer; a los amigos cazadores les dieron carne. La gente no orinaba, por eso los llamaban los 'tapaculos' o los 'pilmeas'.

Éstos invitaron a una minga a socalar maíz, fueron bastantes; se pusieron a tirar hacha a los árboles de rascaderas y los que aquí del mundo de arriba, ¡mamasú!, de un machetazo los mandaba al suelo, después que regaron maíz se pusieron a dormir un año.

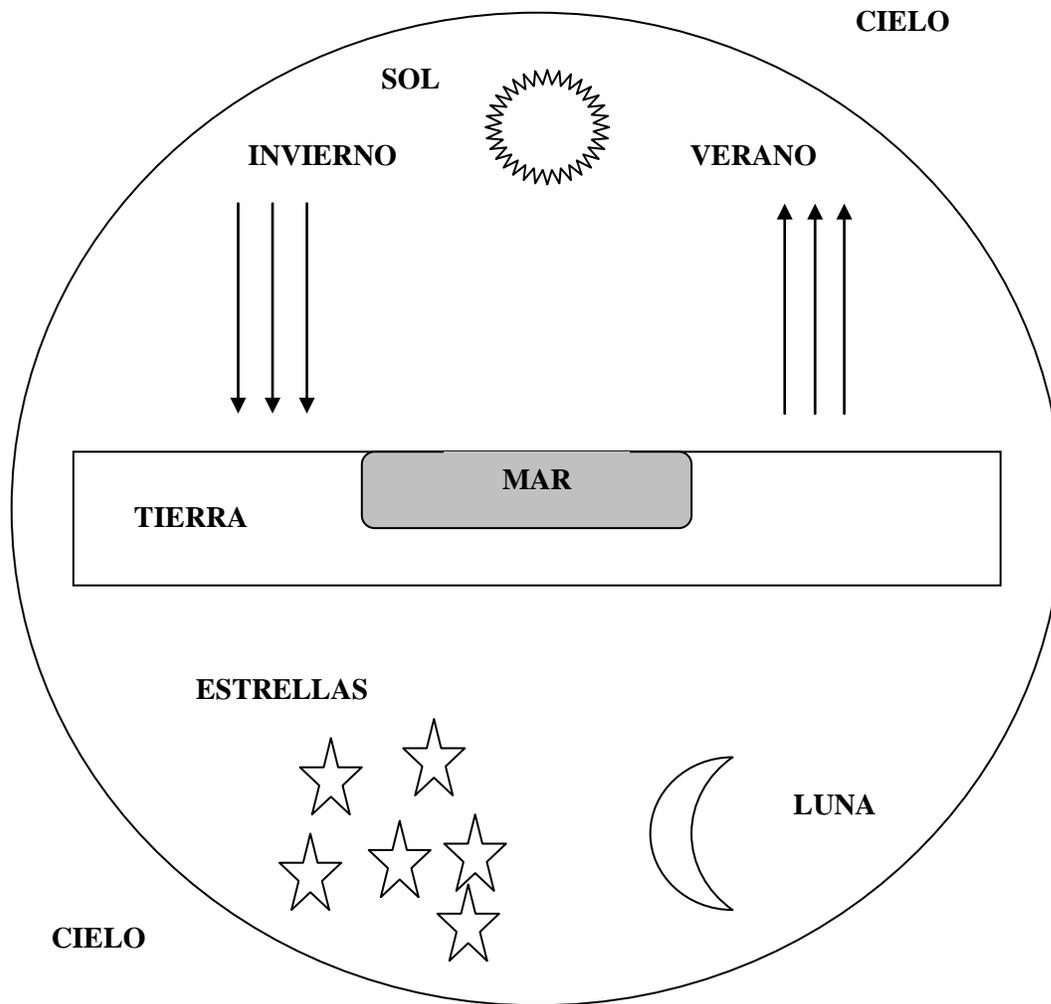
Un cazador se enamoró de una mujer del otro mundo, al hombre lo encerraron y decían: 'póngalo ahí, se ha muerto'.

Ellos sintieron el papagayo que chillaba y dijeron: ¡levanten, levanten ligero a guardar maíz!

Curado el hombre cazador, se encontró con una hormiga arriera que cargaba hierba en la cabeza, y le dijo que los sacara de allí. La hormiga le dijo al cazador: '¿cuánto me paga?'. El cazador le dijo: 'un quintal de maíz'. Entonces la hormiga le dijo: 'cierre los ojos', y así lo hizo.

Así que cuando el hombre abrió los ojos ya estaba arriba; el hombre fue y trajo el maíz y lo dejó donde la hormiga le había dicho. Curado el cazador, fue a mirar el maíz, la hormiga ya se lo había cargado todo.

El cazador fue a contar a su mujer y a la gente lo que a él le había pasado. El hombre estuvo un año allá, gracias al encuentro de la hormiga que lo sacó a él y al perro.”



EL MUNDO SEÚN LOS AWÁ DE EL SÁBALO
(En Haug y Moreno 1991)

El sol, la luna y las estrellas giran alrededor de la tierra, de tal manera que cuando en un lado es de día, en el otro es de noche. Tanto el sol como la luna y las estrellas son personas que andan con luces de mayor o menor intensidad.

En cuanto al sol, existen dos: uno que es fuerte, cuando este sol sale se va a pescar; otro es débil y aparece cuando el día está lluvioso.

En lo que se refiere a las estrellas, éstas caen como lluvia por la noche y al amanecer se las puede recoger en la “Flor de Dios”. El agua recogida tiene propiedades curativas sobre los ojos enfermos. Cuando mejoran, dicen, se ven bonitos como estrellas.

Si una noche es muy clara, y pueden verse las estrellas, no es aconsejable mirarlas, porque si alguien observa una estrella mientras cae, a esa persona se le muere un familiar pasados seis meses. Igual sucede cuando es un moribundo quien mira la estrella caer.

Tanto en la parte superior como en la inferior, hay un cielo encima de la tierra. En el cielo que se encuentra arriba, donde viven los Awá, habita un dios que también es Awá. Éste, junto con los muertos, trabaja: siembra y cosecha maíz y chiro; también pesca y caza. Los muertos que están arriba tienen mucho más trabajo que los Awá que están abajo, porque en el cielo la tierra es mejor. No se sabe si en el cielo del otro lado de la tierra también reside un dios. Los Awá afirman que los blancos tienen otro dios.

Con respecto al agua, dicen que viene del cielo y llena los ríos que van al mar, el cual está ubicado en el centro de la tierra. Cuando el mar se inunda, es porque Dios castiga a la gente. El agua regresa al cielo en tiempo de verano y baja de allí en el invierno.

Los Awá no tienen una palabra propia para referirse a Dios. Algunos de ellos utilizan la expresión “taita” proveniente del idioma quichua y que se utiliza para dirigirse a alguien de respeto.



El mundo de arriba y el mundo de abajo



Representación de los “Cuatro mundos” Awá⁶⁶

⁶⁶ Sobre el sentido de los “Cuatro mundos” se hace referencia más adelante; véase también Botero Villegas 2003: 188.

CAPÍTULO TERCERO

FIESTAS



Fiesta de Ramos en Guandapí

La fiesta es algo separado de lo ordinario: lo que se celebra, la ceremonia y el rito. La fiesta por excelencia es la religiosa, un tiempo sagrado, destinado al culto y a la liturgia. Celebrar una fiesta significa ponerse en presencia de la divinidad. Se suscita el sentimiento de elevación, emociones y conmociones intensas que provocan y a la vez exigen una “purificación” o “catársis” propia de la experiencia artística, festiva y religiosa y de la contemplación.

El culto, la liturgia, la fiesta y el rito con que se celebran, son la forma común en que el hombre vive la religiosidad. Se venera y adora, hay ofrendas y sacrificios, con lo que se reconoce el carácter majestuoso, omnipotente y misterioso de la divinidad, el cual se

resume en una de las categorías religiosas más esenciales: lo sagrado, lo santo, realidades empíricas -lugares, tiempos acciones, que poseen características especiales- que se ordenan a la esfera de lo divino de una manera que cae fuera del ámbito de lo habitual, de lo ordinario, de lo cotidiano. La fiesta y el rito religioso atienden a lo sagrado.

El momento de la vida de una comunidad en donde lo simbólico alcanza su máxima fuerza es la fiesta. En su origen la fiesta no es simplemente un día de vacación o descanso, sino que es un día para celebrar la existencia y encontrarse con los demás miembros de la comunidad. La fiesta responde a una necesidad profunda del ser humano de romper la monotonía de lo cotidiano y entrar en otra dimensión de la existencia en la que se unen lo religioso y lo profano, el culto y la diversión, la oración y el baile.⁶⁷

Las fiestas ocupan un lugar muy importante en la vida religiosa y social de los Awá. Si bien celebran algunas cuyo nombre también realiza oficialmente el cristianismo en épocas determinadas del calendario litúrgico, la manera de celebración, los fines y el modo como es contemplada difieren.

Una característica particular de las fiestas propias de los Awá es que, a excepción de la del Señor de Kwaiker o del niño Dios en ciertas comunidades donde recientemente se celebra la Navidad, no están dedicadas a ningún santo. Si bien es cierto que los Awá colocan imágenes y objetos para que se les bendiga en las fiestas de Ramos o Pendón, no encontramos la imagen de un santo que sea el centro de atención o culto de las celebraciones.

⁶⁷ Sierra Valentí Ib.; véase también Botero 1991a; 1992.

CELEBRACIÓN DE LA NAVIDAD⁶⁸

ORGANIZACIÓN

Cada año, los miembros de la comunidad nombran a una persona responsable para darle continuidad a la fiesta. Toda la comunidad se responsabiliza de la celebración: hombres, mujeres y niños. La persona responsable o encargada de la fiesta se dedica a criar algunos animales durante un buen tiempo -cerdos, gallinas, cuyes...- con el fin de que estén listos para la comida comunitaria durante los días de la fiesta.

Faltando un mes para el certamen, el encargado de realizar la fiesta o “fiestero”, recuerda a la comunidad las cuotas que cada uno debe dar. Por su parte, él apronta leña, panela, maíz, guarapo, chicha, y otros alimentos para quienes van a estar presentes. El día 24 de diciembre la comunidad participa activamente a través de chistes, juegos, deportes, bailes y actos culturales o simplemente comentando lo sucedido en sus sitios de origen y en otros lugares.

La discreción, el respeto y la tranquilidad son notorios durante los rezos y otras actividades que se realizan hasta la una de la mañana, hora en la cual todos comienzan a disfrutar del baile.

El sacerdote o la religiosa que acompaña en la fiesta de Navidad, hace la celebración de la palabra y reza el Rosario por petición de la misma comunidad. Ésta aporta voluntariamente una cuota al responsable de la fiesta como apoyo para el evento con el fin de que el Niño Dios “dé más y nos tenga con buena salud a toda la familia”.

Los recursos que se recogen para la celebración son administrados por el fiestero, siendo destinados a la compra de pólvora, dulces, galletas, remesa, globos...

⁶⁸ Cuchilla del Palmar, Ricaurte. Fuente: Hermanas Lauritas de Magüí, elaboración: Luis Fernando

Quienes se benefician económicamente son aquellos vendedores que colocan negocios particulares dentro de la comunidad durante los días de la fiesta.

LA CELEBRACIÓN

La celebración de la Navidad en esta comunidad, si bien la entienden como de origen mestizo, se viene realizando desde hace más de 15 años, siendo, según ellos, un buen momento para “unirnos, fortalecer la amistad, la solidaridad, la alegría y el compartir en comunidad”.

La fiesta en sí comienza el día 24 de diciembre. El “fiestero” llega por la mañana al lugar de encuentro para recibir a la gente, arreglar el pesebre con bombas, juguetes, árboles, ramas y series de luces. Cuando el encargado es dinámico, se realizan juegos deportivos – fútbol, especialmente- hasta las cinco de la tarde, después el fiestero hace la invitación a toda la comunidad a la comida comunitaria. A continuación, más o menos a las ocho de la noche, se realizan juegos pirotécnicos utilizando coheteros, cohetes, voladores y otros artefactos. Enseguida del rezo se reparten los dulces, café, guarapo, galletas, “chupil”⁶⁹ o aguardiente.

El rezo se hace en tres ocasiones hasta las doce de la noche cuando se celebra el nacimiento del Niño Dios. Allí se realiza la celebración con lecturas de la Biblia y oraciones al Niño, a San José y a la Virgen María.

Luego se apagan todas las luces y una persona de la comunidad toma la imagen del Niño Jesús del pesebre y se lo entrega a todos los fiesteros y a la comunidad; cada uno de ellos da un beso al niño Jesús y le piden por las necesidades de la familia y del grupo,

rogando especialmente para que los mantenga unidos, les dé alimento, salud y dinero para el próximo año. Enseguida se reparte a cada participante una vela que es encendida de inmediato.

Antes de iniciar dan lectura a los aportes hechos por la comunidad y se nombra el fiestero o encargado de la fiesta para el próximo año.

Hacia la una de la madrugada se comienza el baile popular “como signo de alegría”, los que tienen algo para vender colocan sus productos a disposición de los presentes: galletas, chitos, dulces, chapil, cerveza y otras cosas de tienda.

⁶⁹ Alcohol extraído de la caña de azúcar de fabricación casera.

RAMOS



Fiesta de Ramos en Pulgande Campoalegre

Una festividad religiosa muy importante en algunas comunidades del territorio Awá es la fiesta de Ramos, que en los últimos años se viene celebrando en los resguardos y ya no en los centros de culto de la carretera –Llorente, La Guayacana, El Diviso-. Desde hace algunos años, esta fiesta se viene cumpliendo en lugares como El Sábalo, Sabaleta y Pulgande, y más recientemente en Calbí, El Hojal, Rosario y Albicito. En estas

comunidades se reúnen indígenas provenientes de diferentes puntos del territorio Awá. “El día que Jesús llegó a Jerusalén”, los indígenas celebran la bendición por parte del sacerdote de todo aquello que se considera como relevante para la sociedad Awá: terrenos, agua, niños, hombres, mujeres, escuela, casa comunal, entre otras cosas. Además, cada familia lleva un ramo de palma para que se le bendiga y colocarlo luego en la “finca” o en la casa obteniendo así la bendición de Dios para las cosechas y la familia. El Viernes Santo, cuando se conmemora la pasión y muerte de Jesús, los Awá se recogen en sus casas y mantienen ciertas restricciones: no tener relaciones sexuales, no sembrar, no cazar ni pescar, y no bañarse en los ríos porque, dicen, durante esa semana la mujer del diablo se baña en las cabeceras y el agua baja sucia. Así esperan hasta el domingo de resurrección, al amanecer se acaban las restricciones pudiendo bañarse todos en el río -rito familiar y comunitario- porque, piensan, ya resucitado, Jesús se baña en las cabeceras para limpiar sus heridas y el agua baja limpia. Terminan la Semana Santa con fiesta y baile, todos compartiendo la comida. Luego todo vuelve a la normalidad.

CELEBRACIÓN DE RAMOS EN VARIAS COMUNIDADES AWÁ

Me parece importante exponer una descripción etnográfica de la fiesta de Ramos buscando revelar el contexto dentro del cual esta fiesta es pensada y realizada por aquellas comunidades o resguardos donde se celebra.

Fuente: Diario de campo

“SABALETA

Abril 1 de 2006

A Sabaleta se llega en carro por carretera destapada entrando por la llamada “calle oscura” de Llorente. El tramo se recorre en unos 45 minutos.

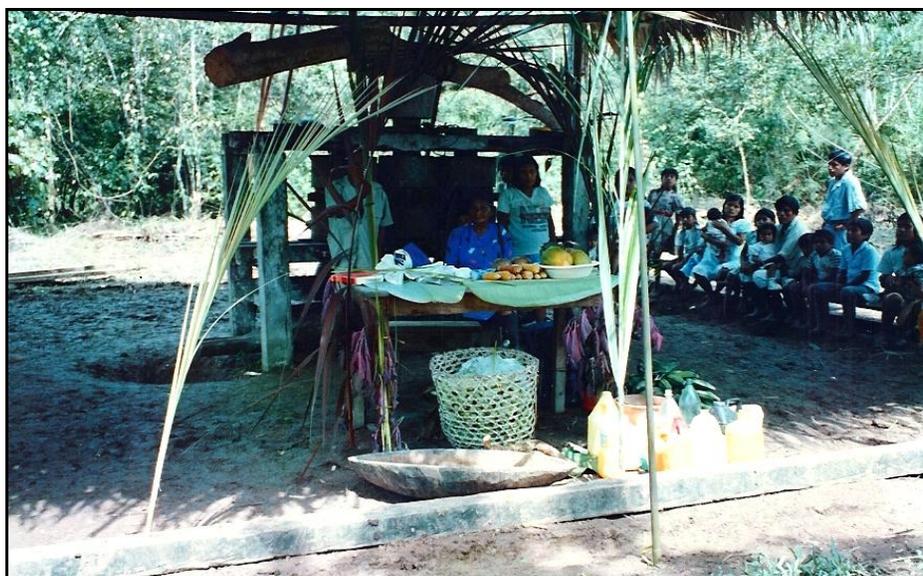
Las personas ya estaban reunidas en la escuela y habían recibido la preparación pre-bautismal el día anterior.

Estaban presentes las autoridades del cabildo con sus distintivos bastones de mando elaborados en chonta o gualte y decorados por ellos mismos.

La conformación de la comunidad es diversa, hay muchos mestizos.

Se preparó el programa de la celebración juntamente con las autoridades:

1. Saludo del gobernador y bienvenida a los asistentes.
2. Lectura Juan 12, 12-15.
3. Motivación por parte del celebrante.
4. Procesión.
5. Bendición de los ramos, autoridades, medres y padres de familia, niños, jóvenes, territorio, escuela.
6. Eucaristía y Bautizos.
7. Bendición de agua, frutos, objetos –fósforos, incienso, velas-, imágenes.
8. Conmemoración de los difuntos. Responsos.



Ofrendas durante la fiesta de Ramos (Sabaleta)

Muchos mestizos como padrinos, pero también para bautizar a sus niños y niñas. Hay ciertos roces entre los grupos que viven allí muchas veces con intereses opuestos. Sin embargo, los indígenas han logrado que se respeten sus derechos, por ejemplo, ya los grupos armados no pueden reunirse en la escuela.

Antes de ser resguardo, los mestizos del lugar celebraban la fiesta del Corazón de Jesús motivados por una señora que se ha distinguido precisamente no por un buen

trato hacia los indígenas. Ahora que es resguardo, los mestizos pretenden recuperar esa fiesta y, además, crear una junta de acción comunal, lo cual es ilegal porque la única autoridad u organización en el resguardo es el cabildo, no puede haber una organización paralela, los mestizos que viven en el resguardo deben atenerse a las normas del cabildo.

La fiesta de Ramos fue una oportunidad para que los dirigentes del cabildo, con el gobernador a la cabeza, desplegaran la autoridad que tienen dentro del resguardo sobre indígenas y mestizos.

EL HOJAL

Vinieron los del resguardo por nosotros a Llorente. Alquilaron una camioneta que transportara los artículos comprados –arroz, cervezas en lata, gaseosas de 2.5 litros, sardinas, atún, galletas, cigarrillos, fósforos- hasta la llamada Playa del Mira –se llega allá entrando por “la variante” en el kilómetro 54 de la carretera Tumaco-Pasto- para embarcarlos hasta la quebrada Salbí donde los cargaron hasta la casa indígena que es también la casa de residencia de C. R. T., líder del resguardo y que ha ocupado algunos cargos en la comunidad.

Después de aproximadamente 90 minutos de recorrido por el río Mira, llegamos a Salbí. Una hora después, a las 5:45 de la tarde, estábamos en la casa indígena.

Conversación con C. R. Está llevando adelante un proyecto de lombricultura. En una barbacoa con tierra ha colocado las lombrices que le proporcionaron en la UNIPA. Ha tenido problemas con las hormigas que suben a la barbacoa y se comen las lombrices.

Asimismo, está interesado en construir parcelas con cultivos asociados: caña, limón, mandarina, guanábana, chirimoya, además del los tradicionales plátano y chiro. La UNIPA está promoviendo estos proyectos y se anuncia para mañana la llegada del coordinador de proyectos de la organización y de un técnico para evaluar y fortalecer lo que se está haciendo. También tiene pensado el cultivo de peces.

Estos proyectos productivos están orientados a garantizar la alimentación. Están comprando plátano en Llorente porque en la comunidad, según algunos, está escaso

pero, según otros, no se está sembrando por causa de las fumigaciones. En la comunidad algunos siembran coca y han tenido que sufrir los estragos del glifosato.



Casa indígena

La comunidad se está preparando para la fiesta de Ramos y construyen cercos de palma por donde va a pasar la procesión.



Arco de ramos y casa indígena

Abril 4.**Casa del profesor R. P.**

El DANE encargó el censo del resguardo al profesor R. Dice que cuando termine de censar en El Hojal, irá a censar a otro resguardo. El profesor tiene cerdos pequeños comprados en un sitio llamado La Brava que forma parte del resguardo, asimismo, tiene gallinas y patos. Esto es relativamente nuevo por cuanto, por diversas circunstancias, estas especies menores habían desaparecido. C. R. también tiene algunas especies menores.



Profesor realizando el Censo 05-06

Durante todo el día escuchan la emisora de la UNIPA “La voz de los Awá”.

9:30 a.m. Casa indígena. Han llegado algunas personas para la celebración. C. R. llega con su mujer trayendo plátano, chiro y chontaduro.



Altar de Ramos

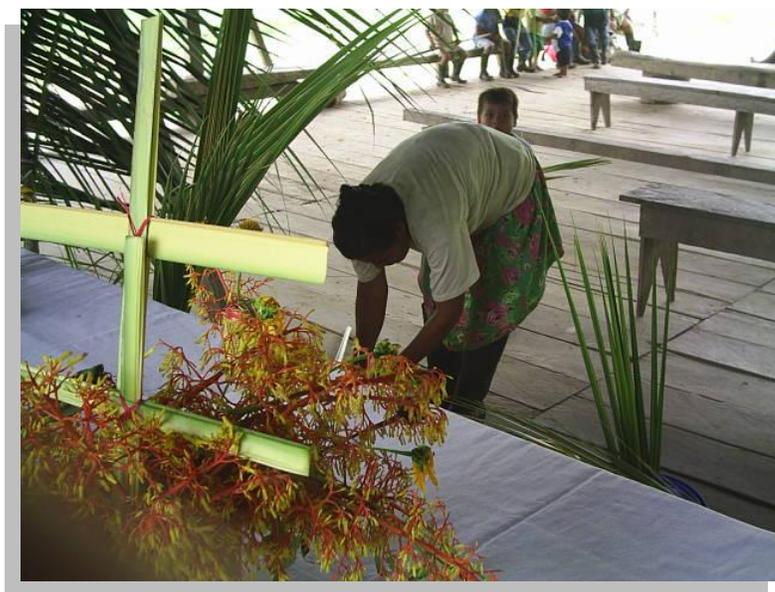


Altar de Ramos

C. G. quien fue gobernador de El Hojal y ahora alguacil, trae palmas para decorar la casa indígena y arreglar el altar de ramos.



Alguacil con bastón de mando durante la Fiesta de Ramos en El Hojal



Colocando ofrendas

Por la tarde llegaron el coordinador de proyectos de la UNIPA, L. E. M. y un técnico para realizar un taller teórico-práctico sobre producción alimentaria. En la noche bailes en la casa indígena y en la casa del profesor R.

Para la preparación de los bautizos, se le pidió el favor a C. G. y a C. R. que ayudaran. Este último hizo alusión a una serie de relatos que no conocíamos y que hacen referencia al niño auca que se come al niño que no se ha bautizado. Debemos recuperar este relato.

El arreglo del altar para la fiesta de Ramos se hace de la misma manera como se prepara para la curación del chutún. Tanto para el altar de Ramos como para la curación de chutún y de duende, utilizan una flor llamada “flor de duende”.



Flor de duende

Programa para la celebración de la fiesta de Ramos en El Hojal

1. Toque de marimba.
2. Saludo de C. R. y bienvenida a los participantes.
3. Lectura Juan 12, 12-15.
4. Motivación por parte del celebrante.
5. Procesión.
6. Bendición de los ramos, autoridades, medres y padres de familia, niños, jóvenes, territorio, escuela.
7. Bautizos.
8. Bendición de agua, frutos, objetos –fósforos, incienso, velas-, imágenes.
9. Conmemoración de los difuntos. Responsos.
10. Toque de marimba.
11. Baile.

Siempre tienen dispuesta una marimba para las fiestas de El pendón y Ramos. Esta fiesta de Ramos se reanudó después de dos años. Fue más bien como una fiesta familiar ya que la mayoría de los participantes eran familiares de C. R. y la principal animadora fue doña A., su madre.



En la casa indígena

En el saludo no sólo intervino C. R. sino también C. G., quien ha sido gobernador del resguardo y con cualidades de líder.



Procesión de Ramos



Profesor y familia



Niñas Awá



Misionera con niñas Awá

Abril 5. Casa del profesor R.

Dormimos en la casa del profesor. El baile duró hasta las seis de la mañana. La música que bailaron fue principalmente una llamada tecnocumbia que se escucha mucho en Perú y Argentina. También se oyó músicaailable colombiana. Algunos, en lugar de bailar, se dedicaron a jugar al “sapo” apostando dinero y tomando cerveza y aguardiente. Es de notar que dicen muchas “palabrotas” durante el juego.

En la casa indígena, mientras tanto, veían algunas películas en DVD aprovechando la planta eléctrica. Después bailaron al son de la marimba y tomaron cerveza, aguardiente y guarapo.

No hubo peleas ni problemas durante la noche, todo transcurrió normalmente gracias al control ejercido por los alguaciles.

En el día de hoy los interesados harán un recorrido con el técnico venido de Pasto y el coordinador de proyectos productivos de la UNIPA, como parte del taller teórico-práctico.

M. E., la esposa del profesor nos acompañó hasta el río Nulpe a esperar la lancha o “motor” que nos lleve Mira abajo hasta la Playa. Después de una hora de espera - 8:10 a.m. pasó el “motor” que nos llevó a la Playa donde arribamos a las 9:30. Allí tomamos una camioneta hasta Llorente y luego un taxi que nos condujo a El Diviso.



Casa del profesor, niños y juego de sapo.



La esposa del profesor

GUANDAPÍ

Abril 7 de 2006

Entrada a Guandapí desde La Guayacana. Tardamos una hora y cuarenta y cinco minutos a pie. Camino empalizado en su mayor parte y en buenas condiciones. Se han hecho mingas para construir acequias para que el agua corra y no dañe el camino. Esta construcción ha estado a cargo de mestizos quienes han retenido parte del dinero para sus propios intereses.

Encontramos algunos mestizos que entraban y salían. Doña P., la esposa de don L. A., salió a encontrarnos a La Guayacana, pero prácticamente entramos solos. Nos recibió don L. A. quien alguna vez fue gobernador de El Gran Rosario. Guandapí es una de las comunidades que pertenecen a este resguardo.

La casa donde nos hospedamos hace dos años, la de don L. A., da la impresión de mantenerse bien, en cambio, la casa de los profesores se está cayendo y al haber sido abandonada. Ahora la profesora vive en otro lugar.

Don L. A. nos cuenta el caso en el cual las autoridades de la comunidad, en 1993, debieron enfrentar el caso de un Awá que había venido del Putumayo después de haber estado un tiempo en ese departamento. Ese caso lo solucionaron a “las buenas”. Por problemas de linderos este indígena le quemó la casa a otro quien llamó a las autoridades para que asumieran el caso. El Awá venido del Putumayo y sus hijos, bien armados, amenazaron a las autoridades no sólo con las armas sino también verbalmente. Sin embargo, todo terminó bien. Al hombre se le aplicó una multa y un castigo que consistió en trabajo comunitario. Las autoridades salieron fortalecidas con este percance.

La profesora de Guandapí, N., es oriunda de Sabaleta, hija de doña C. N., quien fuera gobernadora de ese resguardo. Hay cinco grados y 25 niños.

En la habitación que se nos dio para dormir hay un altar doméstico.



Altar doméstico en Guandapí

Oyen la emisora de la UNIPA “La voz de los Awá”.

Nos dice don L. A. que desde la última bendición de Ramos, el año anterior, “los niños ya no se enferman tanto”, que “eso les ha ayudado a que se pongan más fuertes, porque antes daba mucho dolor de cabeza, fiebre, vómito y diarrea”. Asimismo, me pidió que le consiguiera un libro de oraciones. Admira mucho al padre G. C., un sacerdote norteamericano que, pese a su edad avanzada, ha trabajado mucho con los Awá de la parte ecuatoriana y ha traducido algunos cantos y oraciones al awapít, incluyendo las de la misa. Lo vio celebrar una misa en una reunión conjunta entre la UNIPA y la Federación de Centros Awá del Ecuador.

Abril 8

A las tres de la mañana se despertó la familia de don L. A. quien hablaba con algunos de sus hijos, lo hacían en voz baja y en castellano a pesar de que don L. A. habla perfectamente el awapit. A las cinco de la mañana encendieron la radio y sintonizaron una emisora ecuatoriana, luego pasaron a la emisora de la UNIPA.

Don L. A. elaboró un ramo para la fiesta que representa los cuatro mundos según los Awá⁷⁰.



Victoria mostrando los “cuatro mundos”

Los “cuatro mundos”

En la escuela se preparó un altar con mucho esmero para la celebración de Ramos.

⁷⁰ Botero Villegas 2003.



Altar de Ramos



Altar de Ramos

Programa para la celebración de la fiesta de Ramos en Guandapí

1. Saludo: don L. A.

2. Lectura del relato de la creación tomado del libro *La ambarengua y otros relatos Awá*⁷¹, por un niño de la escuela.
3. Lectura: Jn 12, 12-15, profesora N.
4. Procesión.
5. Bendición de autoridades, padres de familia, niños(as), jóvenes, territorio y escuela.
6. Bendición de los ramos.
7. Bendición de agua, imágenes, objetos, productos agrícolas, semillas...
8. Conmemoración de los difuntos. Responsos.

7:50 a.m.

La gente comienza a llegar a la escuela trayendo ramos (algunos en forma de cruz), agua y algunas imágenes religiosas y semillas de plátano. Los primeros en llegar son los jóvenes y los niños vestidos para la ocasión. Algunos dicen que hay escasez de ramos y por eso debieron comprarlos.



Altar de Ramos. Al fondo ramos en forma de cruz y semillas de plátano

⁷¹ E.P.I. 2003.



Profesora y niños cantando

A falta de marimba la profesora y una misionera ensayaron algunos cantos con los jóvenes y niños. La profesora también había preparado anteriormente algunos cantos con los niños de la escuela.

Un niño de la escuela, hijo de don L. A., hizo la lectura del relato de *La creación*. Fue escogido por que lee muy bien.



Niño leyendo el relato de *La creación*

Don L. A. explicó, en awapit, el significado de los cuatro mundos según los Awá, recurriendo a varios relatos ya conocidos.



Explicando “los cuatro mundos” del universo Awá

Al final de la celebración, don L. A. enfatizó acerca de la importancia que este tipo de eventos tiene para la vida comunitaria de quienes viven en Guandpí. De igual manera, afirmó, que es la única manera de evitar las acciones negativas de la Tunda y de otras visiones. Por eso hay que bendecir las semillas, los productos, el agua, el territorio y las palmas de corozo.



Intervención de autoridad durante la fiesta



Bendición del territorio



Bendición de los ramos

En una conversación aparte, don L. A. habló de alguien que está afectado por unas visiones y le da miedo andar solo por la montaña, tiene que ir siempre

acompañado de su padre. Lo han llevado al médico y a unos curanderos del Putumayo, le han hecho las curaciones para chutún y enduendado, ha mejorado un poco pero no ha superado del todo esa situación. Su padre lo llevó al santuario de las Lajas pero el sacerdote encargado le dijo que primero debía hacer la primera comunión.

La asistencia fue poca, así lo hicieron notar don L. A. y la profesora, debido a que en el mes de diciembre ya habían bautizado a la mayoría de los niños. La celebración tiene como función principal el bautizo de niños. Fue sobre todo una fiesta familiar a la que acudieron pocas personas incluidas algunas mestizas. No hubo bautizos.

Terminada la celebración almorzamos y salimos a las 12 m. rumbo a La Guayacana.

CALBÍ

Abril 10 de 2006

Entrada a Calbí por el kilómetro 82 de la vía Tumaco-Pasto. Nos estaban esperando en la casa que la familia de J. S. tiene junta a la carretera. El recorrido a pie fue de una hora gracias a que el camino estaba relativamente seco. Cuando llegamos, J. S. -quien ha sido gobernador de esta comunidad que pertenece al resguardo de El Gran Rosario- nos dijo que nos esperaban pero para el día siguiente y que por eso la gente no había llegado.

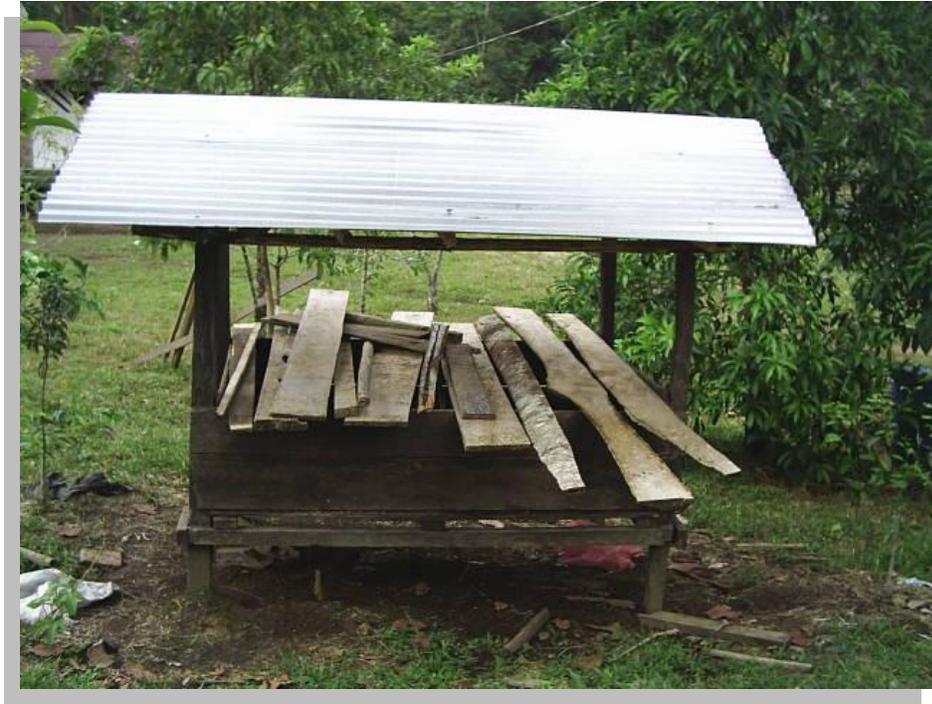
J. S. ahora tiene gallinas y patos, los cuales no tenía hace algunos meses. Está construyendo unas piscinas para el cultivo de peces y tiene una barbacoa con lombrices.



Piscina para peces



Piscina para peces



Casa para lombrices



Casa para lombrices

Al lado de la casa misionera tienen una huerta para cultivar forrajes destinados a la alimentación de las especies menores que desean conseguir.



Huerto de plantas forrajeras y medicinales



Huerto de plantas forrajeras y medicinales

2:14 p.m.

Todo tranquilo después de que pasaron helicópteros y aviones de fumigación en una comunidad cercana a Calbí. La gente está en sus labores habituales. Unos niños

juegan en la escuela. Dice J. S. que en esa comunidad donde estaban fumigando había mucho robo y atraco por parte de negros oriundos de Cuarasangá, una población del río Chagüí cercana a Palambí, pero que vino un grupo armado y “acabó con todos ellos”.

Abril 11. 6:40 a.m.

Anoche vino J. S. a visitarnos a la casa misionera. Estuvo cerca de dos horas y nos habló sobre varias cosas. De lo mal que están bajo el gobierno del actual presidente –Álvaro Uribe Vélez-, contó varios relatos, entre ellos el de el dinero y el diablo –el dinero lo hace el diablo (que es “paisa”) con los condenados que están en el infierno-, dice también que piensa hacer una reunión de dos días con los mayores de todo el resguardo y, con la ayuda de las profesoras, hacer un libro con los relatos que cuenten en esa reunión y socializarlo en las reuniones del cabildo y en la escuela. Estaremos esperando el desarrollo de esta iniciativa.

Recorrido por las instalaciones de las piscinas para el cultivo de peces, dicen que quieren tener carpas, el agua la toman de la quebrada Cabecera de Rosario. También por el huerto de piñas.



Huerto de piñas



Huerto de piñas y casa de lombrices

9:45 a.m.

Preparación para el bautismo en la casa indígena. Intervención de J. S. y M. T., actualmente alguacil pero quien ha sido también gobernador “chiquito” –suplente- de Calbí. “Sin bautizar, niño es auca, bravo. Se enferma de mal viento, aparece visión, Tunda. Con bautismo ya son cristianos, hijos de Dios, ya no se enferman, pueden andar solos”. El padrino es el mismo J. S. quien ha sido también gobernador “chiquito”, pero también gobernador de El Gran Rosario.



Casa indígena

Para la celebración traen vasijas con agua, semillas de plátano y otras cosas. Igualmente acondicionaron la marimba y trajeron el bombo. Dicen que tienen que arreglar el bombo con cuero de tatabra porque el cuero que tiene ahora tiene un hueco hecho por las ratas.

Programa para la celebración de la fiesta de Ramos en Calbí

1. Toque de marimba
2. Saludo de bienvenida: J. S. G.
3. Lectura: “La creación”, tomada del libro *La ambarengua y otros relatos Awá*.
4. Lectura del evangelio: Jn 12, 12-15.
5. Motivación.
6. Procesión de ramos. Recorrido: hasta la casa de J. S., casa misionera, escuela, cancha y regreso a la casa indígena. Bendición de personas: autoridades, niños, niñas, padres de familia, profesoras, y de lugares: territorio, escuela, casa indígena, quebrada.
7. Bautizo. Lectura Mt 28.
8. Bendición de agua, semillas, objetos –varas o bastones de mando, fute y sogá.
9. Toque de marimba.
10. Despedida.



Ofrendas en el altar de Ramos

No hubo baile. La gente que asistió y participó fue muy poca. Prácticamente las familias de J. S. y M. T.



Altar de Ramos



Tambor o bombo



Marimba



Tocando la marimba y el bombo



Procesión de Ramos



Procesión de Ramos



Bautizo



Alguacil con bastón de mando, fuste y sogá



Bastón de mando, fuate y soga



Misionero con autoridades



Misionera con autoridades

Salimos después de comer algo brindado por la familia de J. S.”



En la casa indígena



Cocina escolar y comunal



Fogón cocina comunal



Escuela y ampliación



Misionero y niñas Awá



Misionera y niñas Awá



Quebrada “Cabecera de Rosario” y cocina comunal



En la casa indígena

EL PENDÓN



Fiesta de El Pendón en El Hojal

Una fiesta muy característica de los Awá de la zona correspondiente al municipio de Tumaco, ha sido y sigue siendo la del Pendón⁷². Antiguamente, a igual que la fiesta de Ramos, se celebraba en los pueblos de la carretera -Llorente y La Guayacana-, si bien se había iniciado en la población de Ospina Pérez, luego se trasladó a Altaquer, donde fue suprimida por el párroco de entonces, reapareciendo en la parte de la llamada región costera. Más adelante volveré sobre los posibles orígenes de la fiesta y sobre su celebración en los pueblos de la carretera.

Cada año, el 6 de agosto, se celebra la fiesta de *El pendón* en el resguardo indígena Awá de El Hojal. Días después, y con muy pocas variantes, la misma fiesta es llevada a cabo en el resguardo de Calbí, Alto Palay y otros resguardos.

Desde el día 5 de agosto van llegando a El Hojal numerosas personas –indígenas, negros y mestizos- de otras comunidades y resguardos, algunos con sus equipos de fútbol para participar en el torneo programado por los organizadores de la fiesta –pendoneros y capitanes-, otros con cosas para vender –cerveza, carne, galletas, gaseosas, etc.-, otros para hacer bautizar a sus niños, y también quienes simplemente desean participar de la fiesta anual tomando y bailando al son de la marimba. Para cuando se inicia la fiesta llega a reunirse un número aproximado de 200 personas.

Hasta el momento no ha habido ninguna voz de protesta o desagrado por el cursillo prebautismal impartido por algún misionero o misionera; todo lo contrario, por lo general es lo primero que toman en cuenta para la celebración de la fiesta. Además de la procesión

⁷² Como Pendón se designa específicamente a la vara de madera de donde penden o cuelgan algunos productos agrícolas y pecuarios que se presentan para ser bendecidos y luego entregados al celebrante principal.

y de las bendiciones que caracterizan la festividad, los bautizos son quizá la motivación principal para que ésta se lleve a cabo.

Así registraba un estudio sobre los “cuayquer” la fiesta del pendón hace algunos años:

“La fiesta más importante de la comunidad cuayquer es la del pendón que parece existir desde mucho tiempo antes de la llegada de los conquistadores y se realizaba seguramente en uno de los centros de organización tribal denominado hoy Cuayquer Viejo. Los miembros de esta etnia se reunían anualmente para efectuar ceremonias de reencuentro de personas de diferentes comunidades, con el fin de celebrar la bonanza de sus cosechas y la redistribución de sus riquezas, lo mismo que relacionar a los jóvenes en edad de comprometerse en amañe. Esta fiesta tradicional se ha ido transformando paulatinamente adquiriendo rasgos de sincretismo religioso, debido a la evangelización realizada por los misioneros, la cual es reforzada por el hallazgo de una imagen de Cristo en la ladera de una montaña cercana a Cuayquer Viejo; dicha imagen es considerada milagrosa por los indígenas y se ha convertido en símbolo de esta fiesta tradicional.

Los misioneros crearon un sistema de tributo, especialmente para la celebración de la fiesta del ‘pendón’ que consistía en la entrega, por parte de los indígenas, de especies vegetales y animales a los sacerdotes. Este hecho cambió el sentido y la importancia que tenía dicha celebración para los cuayquer.

Actualmente la fiesta del ‘pendón’ ha perdido su carácter tradicional para convertirse en un acto de poca significación cultural, más aún, si se tiene en cuenta que el ‘pendón’ constituía toda una expresión de sus formas organizativas propias; solamente quedan algunos rasgos en las jerarquías denominadas ‘fiesteros’, ‘capitán grande’, ‘capitán chiquito’, ‘pendoneros’ y ‘camaritos’, quienes se encargan de proveer, distribuir y transportar lo necesario para la celebración.”



El Pendón en El Hojal

Según lo anterior, la fiesta del *pendón* parece tener sus raíces en algún tipo de celebración o ritual indígena que incorporó elementos cristianos para poder ser llevada a cabo sin prohibición alguna por parte de la institución eclesiástica. En este sentido, el pendón mismo (Figura 4), debió constituirse a partir de las exigencias que el clérigo hacía a los indígenas tanto para permitirles hacer la celebración como para estar presente en ella.

En otras palabras, el pendón fue el símbolo de legitimidad que la Iglesia daba a la fiesta y que los indígenas Awá recibían por parte de la institución eclesiástica. Con la incorporación de la misa, de los bautizos y de otros ingredientes, la fiesta del pendón se convirtió en un evento cristiano, algo así como una fiesta patronal al mejor estilo de las comunidades mestizas y negras.

Sin embargo, para los indígenas fue una legitimación hacia afuera y hacia adentro. En el primer caso, para ubicar su celebración en la ya vasta constelación de festividades locales de comunidades, barrios, ciudades, etc., y, en el segundo caso, porque la fiesta del pendón forma parte de aquellos medios en donde producen su identidad como indígenas Awá. Es una fiesta propiamente indígena pese a todos los elementos agregados que haya podido

incorporar a través de los años; es una fiesta que reafirma y reproduce su identidad; es un elemento cultural importante que puede ser leído como un factor de resistencia frente a las presiones que a varios niveles sufren como indígenas en un medio habitado por personas que se comportan, la mayoría de las veces, de manera hostil.



El pendón en Calbí

El pendón, cuyo origen pudo ser diverso, es el símbolo que mediatiza las relaciones de los indígenas tanto con los mestizos como con la Iglesia en un momento para ellos importante del año. En los últimos tiempos ha ido aumentando el número de comunidades y resguardos que participan durante los dos días y medio que dura la fiesta del pendón en El Hojal.

En los últimos años, las comunidades presentes en el evento, fueron Piedra Sellada, Quejuambí, Tigrillo, Mayasquer, Guacamayas, que son las más apartadas, entre siete horas y dos días de camino a pie por los senderos de la montaña. De entre las comunidades más cercanas estuvieron Santa Rosita, Piguambí-Palangala, San Lorenzo, Alto Albí y las Marías; esta última y San Lorenzo son comunidades negras.

El día 5 se organizan las diferentes actividades: partidos de fútbol, encargados de hacer el altar y el pendón, se reúnen los padres de familia y padrinos de los niños que van a ser bautizados para recibir el cursillo prebautismal.



Vara de El Pendón en Calbí

Desde el día 5 de agosto se comienza a atender con el cursillo prebautismal a quienes van a la fiesta para bautizar a sus niños. Hasta el momento, como se advirtió, no se ha escuchado ningún reproche por parte de los indígenas acerca de esta preparación para el bautismo. Al contrario, todos llegan el día anterior a preguntar la hora y el lugar para la preparación. Por lo general, el día 6 también es preciso hacer un nuevo curso breve para aquellas personas que han venido de sitios más retirados. En esta preparación están presentes las autoridades del cabildo para aconsejar a padres y padrinos.

A las 2:30 p.m. del día 6 se anuncia el comienzo de la celebración con música de marimba, interpretada por algún “marimbero” local acompañado, en ocasiones, por alguien venido de otra comunidad o resguardo. Después de la música se comienza la procesión

desde la casa indígena siguiendo una ruta determinada buscando llegar a los puntos considerados como más relevantes del sitio: la escuela, la casa indígena, el río o quebrada, el monte... Durante la procesión, acompañada por música de bombo y flauta, se bendice a diferentes grupos de personas: autoridades del resguardo, hombres casados, jóvenes (tanto hombres como mujeres), mujeres casadas, niños, “escueleros”, así como los lugares apreciados por ellos como destacados. Esta bendición es muy valiosa y todos procuran que les llegue el agua bendita en el momento de la aspersion realizada por quien preside la celebración.

La procesión llega a su fin en la casa indígena y, una vez dentro, se da comienzo a la celebración de la misa y los bautizos. Los indígenas que colaboran en la ceremonia dan consejos a todos los participantes y en especial a los padres y padrinos de los niños y niñas que recibirán el sacramento. El número de bautizos oscila entre los 30 y los 50, si se toma en cuenta que la fiesta del pendón es la única fecha establecida por ellos para tal ceremonia.

Terminados los bautizos, viene la bendición del agua y de los diferentes objetos colocados en la mesa o altar del pendón (Figura 3). Acto seguido viene la designación de quienes oficiarán de pendoneros para el año siguiente:

- ❖ Pendonero mayor: se encarga de conseguir el cerdo o la res para la fiesta
- ❖ Pendonero menor o chiquito: deberá conseguir un cerdo más pequeño y algunas gallinas
- ❖ Capitán: encargado de conseguir el guarapo, la chicha y la leña.

Además de estos pendoneros, hay una serie de voluntarios que los acompañan para prestarles algún favor o servicio.

En ocasiones, el gobernador del resguardo se ofrece como pendonero o capitán y se encarga de llevar el sacerdote a la comunidad para la celebración de la fiesta.

La participación de las mujeres, y en especial de la mujer del gobernador y de los pendoneros, es muy activa. Deben atender con alimentos y bebida a quienes van llegando de otras partes. Asimismo, se esmeran en el cuidado a los niños que vienen de fuera. Otra tarea que deben atender es la de tener preparadas las casas en donde van a hospedarse los visitantes.

En el caso de El Hojal, en la casa indígena funciona una tienda surtida por quienes allí viven, y donde durante esos días se expende cerveza, aguardiente, gaseosas, dulces, galletas, pilas y otros artículos. En años anteriores uno de los artículos de mayor venta era el llamado “chupil” o “charuco”, un aguardiente de baja calidad que producía estragos en quienes lo tomaban. En los últimos años su consumo ha bajado reemplazado por la cerveza y, en menor medida, por el aguardiente de marca.



Procesión de El pendón en El Hojal

Si bien la fiesta se caracteriza por un marcado énfasis en lo étnico e indígena, la participación de negros y mestizos es cada vez mayor. Hasta el momento las relaciones entre negros e indígenas durante la fiesta no ha dado lugar a conflictos interétnicos; sin

embargo, desde hace algunos años se advierte la presencia de mestizos, la mayoría de ellos ocupados en la siembra de la coca y que buscan oficial de padrinos por las ventajas que una tarea como esta pueda llegar a reportarles en cuanto al acceso a lotes de terreno en los resguardos indígenas.

La autoridad indígena se ve fortalecida durante esos días de diferentes maneras. Por un lado, son ellos, concretamente los alguaciles, quienes advierten a los participantes que no podrán portar armas mientras se encuentren participando en las fiestas. Quien no quiere entregar voluntariamente su cuchillo, machete, escopeta u otro elemento considerado de riesgo, es sometido a presiones hasta que se deshaga de él.

El cepo, un elemento cuya utilización es cada vez más frecuente en las comunidades, es empleado para castigar a quienes causen desórdenes, hayan agredido a alguien o se niegan a obedecer a las autoridades. En el cepo son castigados tanto indígenas como negros y mestizos. Se les colocan los pies o manos en las cavidades y una vez cerrada la tabla con candado permanecerá allí hasta cuando las autoridades lo crean conveniente.

La autoridad también se fortalece no sólo frente a los miembros de su resguardo o a los indígenas de otros resguardos, sino igualmente con respecto a miembros de otros grupos ya sean mestizos o negros. El ejercicio de la autoridad implica la defensa y el control no sólo del territorio, sino, además, de la autonomía indígena por medio del empleo de su propia legislación.

Después de la celebración de los bautizos los participantes son invitados a bailar y a disfrutar de la fiesta no sin antes recibir los consabidos consejos por parte del gobernador. El baile por lo general se hace al ritmo de la marimba y puede durar hasta las cinco o seis de la mañana. Aunque en algunas fiestas se ha hecho presente el uso de grabadoras y

equipos de sonido con música comercial, los indígenas prefieren bailar al sonido de la marimba.

Llegado el nuevo día, algunos indígenas buscan los lugares donde van a dormir, mientras otros se alistan para emprender el viaje de regreso a sus comunidades o lugares respectivos de origen.

FIESTA DE *EL PENDÓN* EN “ALTO PALAY”⁷³

Durante los días 26 a 28 de octubre de 2005 se realizó la fiesta de *El Pendón* en la comunidad Awá de Alto Palay perteneciente al resguardo Gran Rosario del municipio de Tumaco.

Era la primera vez que los habitantes de este lugar y otros venidos de sitios diferentes se reunían para celebrar este acontecimiento que, como hemos dicho en otras ocasiones, no es solamente un espacio para la celebración de sacramentos como el bautismo y la eucaristía, sino que, además, es un medio de producción de identidad y de ejercicio del poder propio tanto hacia adentro como hacia afuera de la comunidad por parte de las autoridades del cabildo.

Los días 26 y 27 de octubre se realizaron partidos de fútbol entre las comunidades del resguardo. Muchas personas van a disfrutar de la fiesta y celebrar el bautismo de sus niños.

Gran Rosario está compuesto por nueve comunidades –Calbí, Alto Palay, Salto Palay, Peñalisa, Honorio, Alto Limón y Guandapí (con cabildos pequeños o menores), Negrital y Rosario-. De la comunidad de Peñalisa es el gobernador mayor. Honorio y Alto

⁷³ Fuente: Diario de campo de Nohemy Erazo. Elaboración: Luis Fernando Botero Villegas.

Limón son cabildos conformados hace unos tres años. Negrital no ha tenido cabildo hasta ahora, y Rosario, que tenía cabildo anteriormente, pertenece ahora al cabildo de Guandapí.

En Calbí se viene celebrando la fiesta de *El Pendón* desde hace algunos años, pero en Alto Palay es la primera vez que la comunidad se organiza para acoger a personas de otras partes y llevar a cabo este evento tan importante para todos.

Algunas personas, como las provenientes de Calbí, llegaron con “mecato” y cervezas, otras conformaron los equipos de fútbol para un torneo relámpago. Alrededor de la escuela se colocaron las ventas, y en otro lugar puestos de comida atendido por señoras de Alto Palay, Honorio y Alto Limón para servir a quienes llegaban a participar en el certamen.

El baile, al son de la marimba, comenzó la noche del 26 caracterizándose por la numerosa participación de hombres, mujeres y niños. Cabe anotar que algunos negros que habían llevado un gran equipo de sonido para animar la fiesta y bailar debieron regresar con él sin haber podido utilizarlo porque los indígenas prefieren la música de marimba para el baile.

El 28 de octubre, día propio de la fiesta, comenzó con la celebración de los bautizos un poco antes de medio día, mientras los fiesteros o pendoneros –encargados de la fiesta– preparaban la “vara del pendón”, de la cual colgaron tres “postas” de marrano, un canasto, algunas yucas y plátanos. Los pendoneros cargaron la vara durante la procesión que encabezaban ellos, el gobernador iba detrás y, luego, la mayoría de personas de las comunidades presentes. Antes del recorrido, el sacerdote celebrante impartió la bendición a las personas y a los productos para agradecer a Dios por la comunidad, las autoridades y los pendoneros que hicieron posible la fiesta, y para pedir que nunca falte el alimento en el

territorio Awá. Asimismo, se bendice agua, imágenes religiosas, fósforos, plantas curativas, las varas de los alguaciles y de las autoridades

La procesión estuvo animada por el toque del bombo mientras se escuchaban todavía los sonidos de la marimba instalada en la escuela. No faltaron los vivas a la organización, al territorio, a la fiesta y al derecho indígena.

Terminado el recorrido, de regreso a la escuela, se presentaron los fiesteros para el próximo año. Los pendoneros siempre se ofrecen voluntariamente a llevar a cabo la celebración. Ellos deben encargarse de preparar todo lo necesario para brindar una buena atención a las personas que llegan: conseguir los marranos, el guarapo, leña, chiro, plátano, yuca. Los productos que se colocan en la “vara del pendón” para la procesión, son llevados luego a la olla comunitaria. El día 28 de octubre fue escogido para celebrar la próxima fiesta de *El Pendón* y las siguientes. Asimismo, se está considerando la posibilidad de que el lugar de la celebración sea rotativo

En la noche, la fiesta siguió con el baile al compás de la música de la marimba.

LA FIESTA DE EL PENDÓN EN LA MONTAÑA⁷⁴

La fiesta es organizada por los pendoneros, autoridades y líderes del resguardo, el celebrante es invitado para que realice los bautizos, bendiga la comunidad y algunos objetos como semillas, productos, agua, imágenes, fósforos, velas, incienso y plantas. La preparación de los bautizos es atendida por los miembros de la Pastoral Indígena en colaboración con autoridades de la misma comunidad. El programa para celebrar la fiesta es elaborado días antes y anunciado, donde hay oportunidad, por la emisora local.

⁷⁴ Erazo 2004.

Los pendoneros son quienes se encargan de conseguir las ofrendas para la fiesta, deciden qué hacer, y reciben un aporte del presupuesto del resguardo para los gastos. Faltando cuatro días para la fiesta preparan el guarapo, aprontan la leña, todo en la casa indígena donde será la celebración.

Con un mes de anticipación el gobernador y un líder se encargan de hacer la programación y enviar las invitaciones a otras comunidades. Las festividades se inician con partidos de fútbol, en los que compiten con otras comunidades indígenas y, en determinados lugares, con comunidades vecinas no indígenas.

Alguien importante del cabildo toma la palabra para el saludo de bienvenida a todas las comunidades que se han concentrado para salir al recorrido, se escucha la música de marimba y del bombo, alrededor de la casa indígena han colocado casetas con ventas tanto de productos de sus cosechas, carnes de animal de monte y “mecatos” del pueblo, la bebida es controlada por las autoridades del cabildo. Durante el recorrido, alrededor de la casa indígena, en un determinado lugar se detiene la procesión para que el celebrante haga una ceremonia de bendición a las autoridades, padres de familia, jóvenes, niños y el territorio.

Delante de los pendoneros va un líder con una cruz grande, en seguida los pendoneros llevan las varas de donde cuelgan la carne, las gallinas, maíz, chiro, la música se sigue escuchando hasta retornar a la casa, donde se hace entrega de la fiesta a los nuevos pendoneros, quienes en señal reciben la bandera tricolor.

Ya en la casa se escucharán las palabras de alguna autoridad que cuenta la historia sobre el proceso socio-político que han llevado. Hay otra intervención musical y uno de los organizadores anuncia la celebración de los bautizos, iniciando con una serie de consejos para los papás, padrinos y comunidad en general, sobre el compromiso del bautismo, los

consejos los dan los mayores, las autoridades tradicionales y líderes, hablan en castellano y en awapit, los compromisos tienen que ver con los valores religiosos, culturales y políticos del pueblo Awá, esto puede durar hasta tres horas.

Terminados los bautizos el celebrante invitado procede a bendecir los productos que han colocado al pie del altar o sobre la mesa de celebración: semillas, algunas plantas curativas, agua, imágenes de santos, incienso, fósforos, a los lados están ubicadas las varas del pendón, la bendición debe ser ceremoniosa, es un acto de mucha importancia, las semillas bendecidas darán buen fruto, el agua servirá para regar en lugares peligrosos, es señal de protección, contra malos espíritus y se hace curaciones, también se la bebe para que les vaya bien en todo.

Después de la ceremonia religiosa los dirigentes dan paso a la fiesta bailable y ofrecen comida con la carne que han llevado los pendoneros al celebrante y misioneros les ofrecen parte de la ofrenda, quienes deben aceptar porque en caso contrario quienes las ofrecen se sienten mal por no haber sido aceptada.

El ambiente es agradable, la gente está contenta, cada delegación se organiza con su gobernador y en una caseta donde cocinan y reparten la carne que se ofreció en el pendón, aquí ellos son dueños de la fiesta, se escucha la música de marimba, los expertos en hacerla sonar son muchos Awá que se turnan para tocar durante el baile que dura toda la noche; los fiesteros ofrecen guarapo y chicha de maíz, bailan todos, desde los niños hasta las más ancianitas, algunos cansados y otros borrachos se han dormido por los lados de la casa o fuera de ella, en las casetas se puede comprar comidas como sancocho de gallina criolla y animal de monte.

Las autoridades indígenas controlan toda la noche, nadie debe portar armas de ninguna clase, los guardias están armados de bolillos y han requisado a todo quien llegue a la fiesta, el que no cumpla las órdenes establecidas es castigado en el cepo, en dos maderos pesados donde le colocan las piernas y según el caso lo colocan en el campo abierto toda la noche o por varias horas. Los vendedores venidos de otras comunidades, algunos de ellos mestizos, pagan un impuesto que sirve para la atención de los guardias.

La fiesta termina amaneciendo el día y todos emprenden su correspondiente viaje “enfiestados pero contentos”, se divertieron, otros hicieron bautizar sus niños sin ningún problema que lamentar, las niñas pueden andar libremente de día o de noche, divertirse tranquilamente en este lugar donde encuentran su propia identidad y el espacio para relacionarse con jóvenes de otros resguardos.

Creo importante ofrecer un testimonio muy diciente de la manera como se celebraba esta fiesta en la población de Altaquer, lo cual obligó que en época más reciente el cura párroco la suspendiera definitivamente por los atropellos que se cometían en contra de los indígenas.

CELEBRACIÓN DE LA FIESTA DE *EL PENDÓN* EN ALTAQUER (1960 – 1965)⁷⁵

“Cuando el Pendón lo celebraban los Awá en el pueblo, salían a pedir posada en algunas casas para quedarse y preparar la fiesta.

Los organizadores, llamados pendoneros, eran los que se comprometían a realizar la fiesta. Estos eran: el capitán mayor, quien debía aportar con una res; dos marranos el capitán chiquito; quince gallinas el pendonero mayor, y el pendonero menor una docena de huevos, maíz, plátano y leña.

⁷⁵ Fuente: Diario de campo de Nohemy Erazo.

La vaca la conseguían trabajando donde un patrón mestizo que se sometía al trabajo más fuerte, derribando montaña para hacer potreros por espacio de más de tres años; ese era el contrato que nunca se cumplía honestamente para el obrero ya que siempre le tenían descontando por mucho tiempo.

Casos como el de Otoniel G., a quien un mestizo, M.S., le hizo derribar 24 hectáreas de montaña para hacer potreros. El indígena se sometía al trabajo rudo para descontar la res que había recibido para la fiesta, y casos como el de Otoniel que con otro patrón, R.B., le dio por un ternero. Otoniel tenía una vaca, era toda su fortuna; el patrón le obligó a matar su vaca que ya estaba para darle cría. Por supuesto, estaba gorda, y el ternero no alcanzaba para la fiesta.

Quienes vieron, dicen que el indígena no quería matar su vaca, pero a los mestizos del pueblo les interesaba solamente que haya carne para todos, en especial para ellos, los del pueblo, quienes se llevaban la mejor parte de la fiesta que sin ser de ellos siempre se aprovechaban de los Awá.

La leña que el pendonero menor llevaba a la posada del pueblo donde se preparaba la fiesta, cargándola una semana antes, llevándola algunos de más de dos o tres horas de camino, con el canasto a la espalda, los trozos de leña que había cortado toda una semana en algunote sus lugares en la montaña, tal vez sin la suficiente alimentación, mas con la ansiedad y el cansancio que esto le daba, para cuando ya estuviera la leña, en la posada donde el mestizo se la robaban sin ningún escrúpulo; todos los días llegaban con la carga y el montón no aumentaba hasta que tenía que quedarse algún indígena para cuidarla hasta el día de la fiesta.

Otoniel nunca le pudo pagar la res que el patrón le dio para el Pendón, por más años que le hubiera trabajado, internado en la montaña con su familia derribando monte viejo, viviendo en un rancho, comiendo palmito y, de vez en cuando, animal de monte, ya que en la selva húmeda y fría como en el Alto Nembí y Cuasbilal, la comida de caza es muy poca.

El único beneficio que los Awá recibían de esta fiesta era, como gratificación, la misa en la que sólo el padre se dirigía para darles la bendición; lo único que le entendían, pues no le entendían ni los mestizos, que en este tiempo no le hablaban sino desde un Dios al estilo romano, todas las ofrendas como las quince gallinas, la docena

de huevos, y la arroba de maíz se entregaban al padre.

De la vaca, todos querían su parte. Al padre le daban una pierna además de las ofrendas anteriores; en la posada pagaban con otra pierna; al corregidor un brazo; la que le prestaba las ollas, otro brazo; y así, por todo préstamo los mestizos se hacían pago, tanto que a los dueños de la fiesta sólo les quedaba la menudencia que no alcanzaba para la comida de todos los indígenas que habían salido.

Hay casos muy similares al de Otoniel que después de tres años seguía pagando el ternero del Pendón y nunca terminó de pagarlo. Cuando él empezó a trabajar sus hijos tenían de tres a seis años. Éstos se criaron y consiguieron mujeres, y el papá no terminaba de pagar la deuda, hasta que le tocó irse a escondidas con su familia y nueras y yernos para la costa sin que el patrón se dé cuenta.”

Hace unos quince años o más, un misionero⁷⁶ de la zona escribía sobre esta fiesta tratando de hallar su origen y reflexionando sobre su sentido. Asimismo, alerta sobre las irregularidades que se presentaban por parte de los no indígenas que asistían al evento. Deseo ofrecer algunos párrafos de este escrito que apareció en dos partes en la revista *La obra máxima. Revista misional carmelitana* con los títulos “América: cinco siglos de misión. La fiesta del pendón” y “América: cinco siglos de misión. La fiesta de ‘El pendón’ (II)”⁷⁷.

En este documento, donde aparecen los escudos de Colombia, Castilla y León, el autor nos aproxima a los orígenes de la fiesta.

“El día de El Pendón es una institución del tiempo de la Colonia, un resto del tiempo en que los indios vivían en reducciones o poblados según mandaban las Leyes de Indias.

⁷⁶ Anselmo Donazar, sacerdote español.

⁷⁷ Donazar, Anselmo, s/f. “América: cinco siglos de misión. La fiesta del pendón”, *La obra máxima. Revista misional carmelitana*.

Con la Independencia de las Colonias se aventó el régimen de tutelaje y protección de los indios... Todos los nacidos en América eran libres e iguales... Desde entonces los indios fueron libres para ser explotados libremente sin intervención de la autoridad real o de la Iglesia.

Pero los indios no se olvidaron de su rey, de sus tutores ni de sus maestros. No se olvidaron de cuando eran ‘pueblo’, comunidad gobernada por sus caciques bajo la protección del “Pendón de Castilla”.⁷⁸ Cada año, cuando llega el 7 de agosto entraban ellos en el poblado de los blancos donde se supone que residen las autoridades reales. Hoy lo hacen con la bandera colombiana; pero entonces lo hacían portando el Pendón de Castilla, el mismo que los capitanes del rey llevaban en sus conquistas, con el león y la cruz que los naturales tenían que acatar, primero en son de paz y si no, en son de guerra, porque ninguna nación de la tierra, según concebían aquellos misioneros seglares⁷⁹, podía quedar sin escuchar la palabra del Evangelio. ‘Mandamos a nuestros gobernantes y pobladores que, a las partes y lugares donde los naturales no quisieron recibir de paz la doctrina cristiana, tengan el orden siguiente a la predicación y enseñanza de nuestra fe: Conciértese con el cacique principal y procure atraer los indios a divertirse o a otra cosa semejante y para entonces estén allí los predicadores con algunos españoles e indios amigos secretamente... y cuando sea tiempo, se descubran y a ellos, junto con los demás, por sus lenguas e intérpretes comiencen a enseñar la doctrina cristiana y, para que la escuchen con más veneración, estén revestidos los predicadores a lo menos con albas y sobrepellices y con la santa cruz en

⁷⁸ No puedo dejar de notar la perspectiva etnocéntrica e iberocéntrica, además de exotizante, del autor del artículo, que es un español, según la cual, los indios en la colonia no eran explotados porque estaban bajo la protección no sólo de la Corona sino también de la Iglesia, y que la explotación les vino precisamente al terminarse la colonia mediante la independencia, lo cual no es cierto. A este respecto véase Botero Villegas 1991b; 2006.

⁷⁹ El autor llama “misioneros seglares” a los conquistadores, esto viene a confirmar la visión iberocéntrica comentada antes: el maltrato le llegó a los “naturales” después de la independencia, lo que hicieron los conquistadores españoles antes de eso fue, según Donazar, parte de su misión evangelizadora. Aunque el fin de este estudio no es analizar este discurso, es preciso poner en cuestión las supuestas bondades de tales prácticas colonizadoras que se extienden, por otros medios y vías, hasta hoy.

las manos... Y, si para causarles más admiración y atención pareciere cosa más conveniente, podrán usar de música o cantores que conmuevan a los indios’.”⁸⁰

Después de presentar esta legislación sobre las tareas propias de estos “misioneros seglares” entre los “naturales”, Donazar describe la fiesta en las poblaciones de Altaquer, La Guayacana y Llorente.

“En la fiesta de El Pendón hay pendonero mayor y pendonero menor, Capitán grande y capitán chico. Cada uno viene a la casa del Padre una semana antes a reclamar su bandera que el día de la fiesta pasearán por el pueblo, supuestamente ante las autoridades reales y el Cabildo eclesiástico. Todo esto se ha reducido hoy a la entrada de los grupos de indígenas en el poblado de Llorente y también en el de Altaquer y La Guayacana, al son de los tambores, portando calabazos de aguardiente y tasajos de animales amarrados a unas varas.”⁸¹

Para comprenderlo y no escandalizarse o ponerse a llorar hay que pensar que estamos viviendo una hora de las más tristes y locas de la historia de Colombia, en que el sistema democrático, que se inició al resquebrajarse la unidad de fe bajo la cruz y el pendón de Castilla, sólo es una armadura carcomida, sostenida sólo por las palabras libertad, democracia, derechos humanos.⁸²

Hace 9 o 10 años un Párroco de Altaquer, escandalizado por este derroche en gente tan pobre y por las borracheras que a la sombra del Pendón se mamaban los benditos, se negó a recibir sus dádivas. Me cuentan que en la fiesta le traían al Padre colgando de las varas, media vaca, ocho medios marranos, 12 gallinas, cestas de huevos y 12 racimos de plátanos. Pero si se les rechazan los dones, ¿qué les quedará de humano y de cristiano? Así que este año (ya los estoy viendo venir) me traerán dos o tres cuartos de marrano, un par de plátanos, alguna gallina. Pero ya veo también las

⁸⁰ Según la descripción de esta norma podemos entender que la fiesta del pendón, en la época colonial, no era otra cosa que la lombriz en el anzuelo.

⁸¹ Esta vara se ha constituido, para la mayoría de indígenas, en el actual pendón.

⁸² Continúa la nostalgia y el deseo de regresar a la época colonial cuando, según el español Donazar, sí había fe y democracia.

moscas negrísimas pegadas a la carne rosada del puerco. Así que habrá que regalarlo todo aprisa a los más pobres del lugar, que no tienen tan requintado el paladar... El que mejor sepa hablar de entre los indios presentará al Padre la ofrenda y luego buscarán su acomodo en la casa de los amigos”.

En la segunda parte del artículo sobre la fiesta de El Pendón, el autor describe la celebración que se lleva a cabo en la población de Llorente en 1989 según se desprende de un pie de foto dentro del texto.

“Pero este año la fiesta del Pendón comenzó en la tarde del sábado con un solemne sahumero y una aspersión en toda regla según la antigua liturgia, que no dejado dudas ni recelos. Los indios en llegando al pueblo han metido allí sus bártulos, han colgado las marimbas de las vigas del Refugio y han comenzado la fiesta. Hubo que velar hasta muy tarde para que los negros no turbasen la sencilla alegría de los naturales. Me cuentan que todos los años en esta noche los motilones negros acechan como tigres y al menor descuido se llevan una indiecita... A las seis de la mañana me desperté y fui corriendo al Albergue. A las dos de la mañana, con una puntualidad cómplice, el empleado negro de la planta eléctrica había cortado la luz y, lo que me temía, los lobos se lanzaron sobre las indefensas ovejitas. Cuando llegué, la pista de baile estaba sola y polvorienta, algunos benditos dormían en el cemento y un par de marimberos casi tocaban con sus narices los palos del instrumento.

Había que organizar la procesión y la misa. Las mujeres apilaban la leña para el desayuno en los dos fogones del Albergue. Los hombres se abrazaban en la calle hablando todos al mismo tiempo en una especie de glosolalia. Antes que aquella masa perdiese el sentido de la Fiesta bajo la mirada maliciosa de los negros y de los comerciantes, había que encaminarlo todo a buen término.

Como el Albergue tiene una plataforma entre la casa y la calle que hace de balcón, compusimos allí el altar. Los pendones flanqueaban la mesa. Los indios se acomodaron en torno y el pueblo de Llorente atendía la Misa desde la calle. Estoy seguro que los indios me entendieron todo aquel día...

Al filo del mediodía los grupos de indios enfilan para sus veredas respectivas. Los caminos embarrados son largos y la lluvia de la tarde no perdona. Han entregado

sus pendones al Padre para el año que viene. Ya desde mañana o pasado mañana comenzaré a recibir la visita de uno y otro para decir: ‘Padre, yo el año que viene, pendonero’. Y no pasará mucho tiempo para que los más ajenos al calendario de las ciudades... comiencen a preguntar: ‘Padre, ¿cuánto falta para el Pendón?’.”

FIESTA DEL SEÑOR DE KWAIKER⁸³

La imagen

Según la tradición, el Señor de Kwaiker se apareció a un Awá que iba por el camino de la planada de Kwaiker Viejo. El Señor⁸⁴ estaba parado en el camino y el Awá se asustó porque nunca había visto a alguien de pie en el monte y, haciéndose el que no estaba viendo nada, pasó de largo. Luego fue a avisar a otros indígenas que vivían lejos diciendo: “he visto a un Señor parado en el monte”. Entonces, los demás Awá le dijeron: “vamos a ver”, y se fueron a ver.

Allí lo encontraron de pie, pero no lo tocaron, lo dejaron allí. Después llegaron otros compañeros y dijeron: “vamos a traer a la casa”. Pero el Señor se movía. Durmió una noche en la casa a donde lo habían llevado, y luego desapareció. Los Awá fueron a buscarlo y lo encontraron en el mismo lugar donde lo habían visto en un comienzo. Volvieron a llevarlo a la casa y nuevamente desapareció y volvió al mismo lugar. Entonces los Awá dijeron: “vamos a dar parte, a avisar al padre de Ricaurte”, y él les dijo: “hay que ir a bautizar, a ver si se queda en un solo lugar”. Después se lo llevaron a la carretera y de allí regresó de nuevo al mismo lugar. Varias veces lo llevaron, pero igualmente regresaba. Entonces se

⁸³ Fuente: Hna. Nohemy Valenzuela, elaboración: Luis Fernando Botero Villegas.

⁸⁴ Se refiere a una imagen esculpida.

cansaron, y como ya estaba “bautizado”, le hicieron una casa pequeña en donde se encuentra en la actualidad.

Según los ancianos Awá del lugar, la aparición de la imagen del Señor de Kwaiker fue para los indígenas, no para los mestizos. Hubo un tiempo en que los mestizos sacaron al Señor a la población de Ospina Pérez, cuando empezó a abrirse la carretera.

“Allí lo sabemos ir a ver hasta Ospina, le pedimos que aumente las gallinas, las vacas, el colino de plátano, se le lleva una esperma o vela. Él da todo. Se le pide como a persona mismo. Él, como todo oye, ese Señor sí ayuda bastante.”

“Los de Ospina trajeron al Señor y le hicieron capilla para el Señor. Los indígenas le prestaban el Señor con pretexto de hacer la fiesta en la carretera, y los indígenas no lo querían prestar fácil, pero al fin se lo prestaron. Los mestizos con el tiempo no lo querían entregar. Quedó lo contrario, los indígenas teníamos que ir a prestar a los mestizos la imagen para hacer la fiesta de los Awá, el primero de agosto.

En 1994, con la fuerza de los cabildos lo reclamamos, y ya no lo dejamos sacar a Ospina Pérez porque el Señor es de los Awá y hoy permanece en la capilla de Kwaiker Viejo.”

La fiesta

La preparación requiere de mucho tiempo, meses y, en ocasiones, de un año entero, porque desde el mismo momento en que se termina la fiesta, con el recibimiento del nuevo pendonero o fiestero, a éste le corresponde hacer los gastos para realizar la fiesta del próximo año; debe entonces obtener el dinero para esos gastos.

Cuando se acercan los días de la fiesta, la junta del Señor de Kwaiker, conformada por presidente, secretario, tesorero, fiscal y síndico, está empeñada en organizar a la comunidad para que todos participen en la preparación. Los que habitan en Kwaiker Viejo

deben hacer limpieza del lugar. Arreglan el patio y el camino, delegan algunas personas para que aporten con leña para la preparación de los alimentos; lo mismo en la colaboración con maíz para elaborar la chicha. De igual forma, se solicita a la alcaldía de Ricaurte un aporte en dinero para cubrir gastos de alimentación y de algunos juegos.

Desde el año 1995 las actividades de la fiesta se han preparado en coordinación con el cabildo. El fiestero y la junta deben contratar los músicos que ya no son del lugar sino de Ricaurte, a igual que quien construye el castillo de fuegos artificiales. Asimismo, invitan al sacerdote de la parroquia de Ricaurte para que los acompañe en la celebración de la misa.

La imagen, para el día de la fiesta, es arreglada con velas y flores que traen los fiesteros y diversas personas de las comunidades vecinas o de la costa. Los participantes comienzan la fiesta en un ambiente de alegría animados por el sonido de la música y la presencia de las ventas. Mientras los visitantes van a dejar velas al lado de la imagen, otros observan, caminan, conversan o se sientan.

El 31 de julio se efectúan las vísperas con la participación de algunos indígenas. Al parecer, este acto no es de mucha significación para ellos, pues la respuesta es relativamente poca en cuanto a su participación en la celebración. Sin embargo, la presencia ante la imagen del Señor es de respeto en todo momento, estando de pie, sentados, observando o colocando velas. Éstas son colocadas junto a la imagen siendo frotadas antes a los niños en la frente, espalda o manos. Otras velas, por el contrario, ya vienen con su intención, esto es, se compra la vela pensando en la cría de un caballo o de otro animal; también en agradecimiento de la cosecha de maíz, o para que les produzca de manera abundante la próxima siembra.

Terminada la celebración de las vísperas, comienza a sonar la música y se preparan para observar la quema del castillo que han estado organizando desde la tarde, y que se

consume al ritmo de la música; desde este momento continúa el fiestero distribuyendo chicha, guarapo o chapil a todos los presentes. En la medida en que van consumiendo el licor también va aumentando la participación en el baile. La música es variada, música colombiana o música ecuatoriana, esta última tiene muy buena acogida. Igualmente se escucha música de marimba que incorpora música de Nariño y de Ecuador.

El primero de agosto, a las 11 de la mañana, es la celebración de la misa; en ella se manifiesta una mayor participación tanto de los habitantes del lugar como de quienes han venido de otros sitios. Terminada la celebración se efectúa a la procesión con la imagen de la virgen. La imagen del Señor no la sacan, según dicen, para no dañarla. En la procesión, quienes cargan la imagen son el fiestero o pendonero. También se hace presente el nuevo fiestero quien preparará la fiesta del año próximo. Él es quien lleva la bandera colombiana y, asimismo, es quien inicia la procesión que se desarrolla frente al pueblo. En esta caminata, mientras se pasea la imagen, se entonan cantos bien conocidos por todos. Terminada la procesión, los asistentes entran a la capilla a dejar la imagen y salen luego para participar del almuerzo comunitario: sopa de carne, chicha de maíz o guarapo.

A partir de este momento, muchos Awá salen para sus hogares, otros se quedan para seguir disfrutando de la fiesta.

CAPÍTULO CUARTO

RITOS



Primeras comuniones en Calbí

El culto es un elemento fundamental de todas las religiones. Los ritos religiosos son acciones simbólicas, realizadas en grupo y de acuerdo a unas normas precisas, que pretenden establecer algún tipo de relación con otra realidad sobrenatural. La presencia del rito en todas las religiones se debe a la necesidad que tiene el hombre religioso de establecer mediaciones entre él mismo y la divinidad; la condición corporal del ser humano, que nos lleva a expresar nuestra interioridad a través de realidades sensibles con carácter simbólico.

La estructura interna del rito religioso consta de aspectos como acciones simbólicas, en las cuales, a través de realidades materiales, externas y visibles, el hombre religioso entra en relación con otra realidad trascendente, interna e invisible; expresiones y gestos corporales, pues ni siquiera en las experiencias más íntimas el hombre puede prescindir de

su corporalidad. El cuerpo es la primera mediación entre nuestro mundo interior y la realidad exterior (adoración, postración).

Los ritos Awá muestran una notable amalgama de componentes cristianos y de lo que podemos suponer como ingredientes propios o apropiados de otras sociedades. Aunque algunos de esos componentes son cristianos vemos una gran originalidad en cuanto al modo de asumirlos y emplearlos. Como se dijo al comienzo, son el resultado de un proceso de inculturación llevado a cabo por los mismos indígenas durante varios siglos.

EL BAUTISMO



Bautizo en Pulgande Campoalegre

El rito del bautismo cumplido por los Awá se ha venido realizando desde hace mucho tiempo. Como punto de referencia podemos acudir al misionero Anselmo Donazar, quien

en su descripción de la fiesta de El Pendón hace remontar este evento hacia los mismos tiempos de la colonia. Por supuesto, debemos pensar que los cambios han sido muchos desde ese entonces, pero hay un dato importante que está atestiguado por otros textos en donde se nos dice que la intención de la Iglesia en América al instaurar una fiesta religiosa, era principalmente llevar a efecto aquellos sacramentos considerados como principales: los de iniciación -bautismo, confirmación y eucaristía- y el matrimonio. Pero de todos ellos, el fundamental era el bautismo porque era el sacramento que libraba del pecado original y producía automáticamente la salvación del bautizado.⁸⁵ El máximo interés de la Iglesia era salvar almas y el medio más rápido y seguro era el bautismo.

“Olear”, como se le conoce habitualmente en ciertas regiones, es un medio por el cual el niño se ve libre de un sinnúmero de peligros que lo acechan desde su nacimiento hasta el momento en que recibe el bautizo. Pese a que regar o echar agua –pi patanna-⁸⁶ es un rito común entre los Awá, y que podría equipararse con aquel otro rito conocido y extendido en otras sociedades y culturas como “agua de socorro”, los indígenas consideran que la “oliada” u “oleada” es lo que realmente va a cumplir aquella función principal de proteger a la criatura. Son conscientes de que esa *oliada* sólo puede hacerla un representante designado por la Iglesia católica con las oraciones y los instrumentos apropiados.

Son varias las razones por las cuales los indígenas Awá hacían bautizar a sus hijos hasta hace unos 25 años. Estas razones, si bien contienen todavía algunos de esos elementos anteriores, han cambiado de manera importante.

⁸⁵ Botero Villegas 1991b; IDEHE.

⁸⁶ Esta práctica se describe más adelante.

Osborn⁸⁷ documenta cómo los indígenas buscaban padrinos mestizos para sus hijos en los pueblos para poder trabajar en aquellas tierras que antes les pertenecían y les habían sido arrebatadas mediante la fuerza o el engaño. Los Awá buscaban, mediante este mecanismo, mantener un contacto espiritual con la tierra de sus antepasados. De igual manera, los mestizos de los pueblos se ofrecían como compadres o padrinos para los hijos de los indígenas para poder tener peones sumisos y fieles. La relación entre ellos, según Osborn, no era entonces una relación simétrica entre compadres, sino una relación patrón/peón.

Además de esto, las mujeres mestizas, que también oficiaban como madrinas, ocupaban como empleada para el servicio de la casa a su comadre y, cuando llegara el tiempo, a su ahijada. A esto se añadía una serie de ideas que los mestizos, hombres y mujeres, esgrimían para “motivar” a los indígenas a bautizar a sus hijos e hijas sobre todo durante las fiestas principales de El Pendón, Virgen de las Lajas, San Isidro y San Sebastián, entre otras. Las ideas fundamentales, algunas de las cuales persisten, son aquellas que caracterizan al indígena como un animalito o un ser propio de la naturaleza – “naturalito”- si no se bautiza. Es un moro, un “auca” –salvaje-, un indio bravo, no es humano, ya que el que se bautiza se vuelve cristiano, es decir, humano. Más allá de las motivaciones que pudieron tener los Awá en el pasado para acercarse a buscar el bautismo de sus hijos o hijas, en la actualidad, si bien es cierto que persisten algunas de aquellas ideas ya sean propias o ajenas, el sentido del bautismo se ha tornado un acontecimiento que involucra a toda la comunidad. Anteriormente, con unos fines económicos o culturales, el rito del bautismo tenía motivaciones estrictamente individuales, tanto por parte del indígena

⁸⁷ 1970, 1974.

como del padrino mestizo. En la actualidad, aunque estas motivaciones puedan mantenerse, se ha ido abriendo paso, desde hace algunos años, razones más próximas a la vivencia comunitaria del sacramento.

La celebración ya no en los pueblos de la carretera sino en las comunidades, la presencia de las autoridades del cabildo tanto en la preparación como en la ceremonia, el contenido del cursillo de preparación que imparten los misioneros y en donde se enfatiza el compromiso de padres y padrinos con la comunidad, con el territorio y con las autoridades, las exigencias a la misma comunidad para que acompañe y exija a padres y padrinos en el cumplimiento de sus compromisos, han sido algunos de los elementos que han permitido la adquisición de un nuevo sentido en cuanto a la celebración y vivencia de este rito de iniciación cristiana.



Bautizo en Pulgande Campoalegre

PRIMERA COMUNIÓN



Primeras comuniones en Pulgande Campoalegre

Desde hace algunos años, también, los jóvenes de algunas comunidades Awá han mostrado interés por prepararse y celebrar su primera comunión. Sean cuales sean los motivos que hayan tenido para realizar este sacramento, lo cierto es que durante el tiempo de preparación se han visto muy interesados en el desarrollo de éste. Los contenidos de la catequesis toman en cuenta aspectos importantes de su cultura: los relatos contados por los mayores, la experiencia que tienen en sus familias y en la comunidad, las lecturas y reflexiones bíblicas, la legislación indígena, y las prácticas productivas como la construcción y cuidado de huertas de frutales y hierbas curativas, son algunos de esos aspectos que durante un año, y mediante reuniones frecuentes en sus comunidades, los

jóvenes Awá van descubriendo poco a poco para orientar su vida hacia el servicio de su pueblo.

Retomando el aspecto sobre las razones que los jóvenes puedan tener para querer celebrar este evento en sus vidas, lo más probable es que sus padres o ellos mismos lo hayan visto realizarse en alguno de los lugares de culto situados en Llorente, Espriella, La Guayacana, Altaquer o Ricaurte. Sin embargo, la diferencia parece estar en cuanto a la exigencia que se les pide con respecto a un compromiso serio con la escuela, la comunidad, el resguardo y las autoridades.



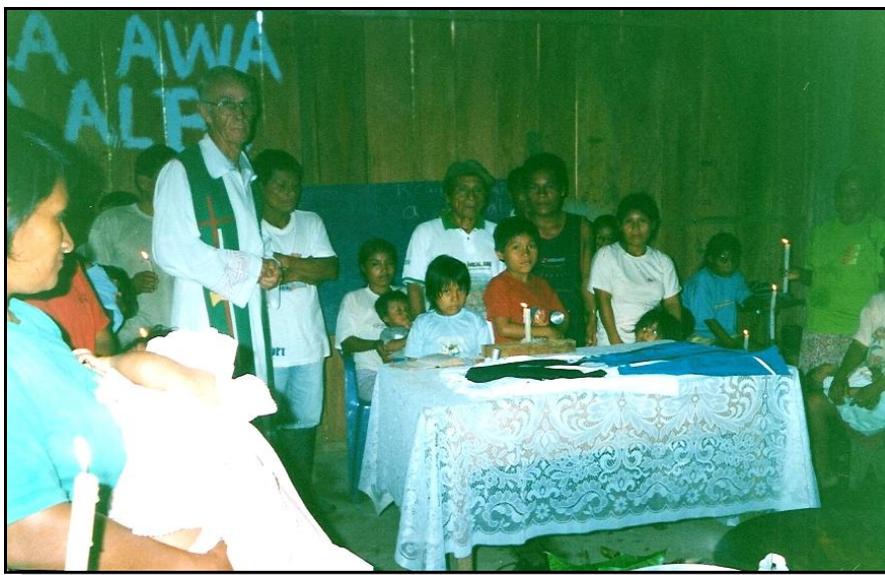
Primeras comuniones en Pulgande Campoalegre

Se han celebrado primeras comuniones en la comunidad de Pulgande Campoalegre en dos ocasiones, y en Calbí, El Hojal y Sabaleta una sola vez. Asimismo, en Magüí, Cuchilla del Palmar, Nulpe Alto, Nulpe Medio y Pueblo Viejo, comunidades Awá del municipio de Ricaurte, se han celebrado primeras comuniones y confirmaciones en

repetidas ocasiones, experiencia que es anterior a las de las comunidades de los municipios de Barbacoas y Tumaco como resultado de la diferencia en cuanto a los procesos socio-históricos vividos.

En la actualidad, según informan los misioneros que recorren el territorio Awá, son varias las comunidades que se están preparando para la celebración de este sacramento.

LA HONRA



Celebración de una "Honra"

Quienes se encargan de la preparación de las honras son los familiares del difunto; ellos se preocupan por realizar los preparativos: elaborar guarapo, criar el cerdo, la res o las gallinas; conseguir maíz y plátano, así como el dinero para otros gastos. Buscan la música y todos los alimentos que se necesitan, especialmente los que más le gustaban al fallecido.

Los principales gastos para llevar a cabo las honras son los alimentos y aquellas otras cosas con las cuales se arregla la mesa; de igual modo, supone un gasto importante la comida y la bebida que se le va a dar a las personas que acompañan, así como el

desembolso que supone la compra, entre otras cosas, de cigarrillos, velas y petróleo. Si bien hay personas que colaboran con algunos alimentos de la región, siempre son pocas.

Si el difunto ha dejado animales, terrenos u otras cosas, lo administra uno de los hijos, quien será el responsable de realizar la celebración de las honras.

En la actualidad se busca un “rezandero”, es decir, alguien que pueda hacer las oraciones o rezos apropiados. La comunidad no toma parte en la organización de las honras, solamente acompaña.

El día de la celebración de las honras, en horas de la mañana, los familiares cercanos llegan para ayudar a preparar los alimentos que van a colocarse en la mesa, e invitan a personas que no sean familiares u otros que entiendan del arreglo de la mesa.

Sobre la mesa se tiende un mantel, una cruz de tela negra, una corona con flores, velas, agua, guarapo, chapil, chicha y alimentos como chiro, bala⁸⁸, carnes -cerdo, res, cuy, pescado-, papa, yuca, naranja, guayaba, guabas, quesos, huevos, rosquillas, arepas, palmitos, pan, gaseosas, panela y otros alimentos que se juzgan como preferidos del difunto; la ropa del mismo y, debajo de la mesa, el machete, las botas, el hacha, un gallo o una gallina amarrados.

Entre las tres y cuatro de la tarde, los familiares, acompañados por los amigos, los vecinos, la música, la bebida (guarapo, chapil, aguardiente) y el rezandero, van al cementerio.

Llegados allí, se reúnen alrededor de la tumba; un familiar distribuye la bebida y la riega en el lugar donde está el difunto; el rezandero, entonces, dirige la oración del Padrenuestro. Con el fin de despertar al difunto hacen sonar la marimba y el bombo, o

⁸⁸ Especie de tortilla elaborada con chiro cocinado y majado.

también la grabadora. Luego, los hijos, el esposo o esposa según el caso, dan tres golpes en la tierra y le invitan a ir a la casa; en ese momento disparan tres tiros⁸⁹ y se encaminan hacia el lugar de la celebración. En el camino van tocando el bombo, la marimba y escuchando la música sin parar, hasta llegar a la casa.

Al regresar del cementerio comienzan a llegar los familiares más cercanos y demás personas de la comunidad. Se les ofrece comida y bebida.

En algunos sitios, los familiares rezan hasta las once o doce de la noche; llegado el momento, los parientes o el rezandero reparten la comida que está sobre la mesa a los participantes que han pedido con anterioridad. Continúa el baile iniciado por la familia del finado como expresión oficial del levantamiento del duelo. La mesa, como un signo importante de las honras, les recuerda a todos que el difunto viene a consumir los alimentos depositados sobre ella. Los miembros de la familia se abstienen de comerlos porque, piensan, pueden enfermarse o morir. Más adelante, a las doce de la noche le ponen maíz a la gallina; si lo come, es porque el difunto vino a la fiesta; y si no, es porque está bravo o enojado y no quiso venir. Continúan la música, el baile y los rezos hasta el amanecer. Por lo general los hombres terminan emborrachándose, teniendo peleas, y las mujeres corren a defenderlos para evitar consecuencias funestas.

Terminada la fiesta, bien sea al día siguiente u ocho días después, los familiares van en busca del sacerdote para pedirle que celebre una misa en favor del difunto, llevándole un pollo vivo. A partir de entonces el difunto comienza a ser olvidado.

⁸⁹ En la mayoría de comunidades esta acción ya no se realiza.

En el pueblo Awá se conservan algunas costumbres que forman parte de su propia cultura, como la celebración a los muertos llamada “Honra”, ésta se celebra al año de haber cumplido el fallecimiento.

Cuando se muere un niño no lloran, pero sí se entristecen, principalmente la mamá, pero el fallecimiento es más para celebrarlo con juegos, se juega la “Muluta”, que es un juego en el que se hace una ronda con un pañuelo al cual se le ha hecho un nudo, este se tira a algunos de los participantes y el que lo recibe debe salir a bailar al centro.

En la muerte de un adulto y niño de más de diez años, el rito consiste en acompañar al difunto, en forma silenciosa; al año de muerto, si el difunto molesta mucho - hace ruidos en la casa, por la noche sienten que sube, toca el machete, va a la cocina-, es que está pidiendo que le hagan la celebración de “la honra”. Si es a la viuda el difunto le tira palitos en el camino.

Preparativos

Los familiares del difunto deben encargarse de todo lo concerniente a la celebración, primero deben tener comida para atender a los invitados, con anticipación crían o compran entre sus vecinos un marrano o una res según sus posibilidades, no deben faltar las gallinas, carne de animal de monte, pescado y camarón de río, el maíz para la chicha, y guarapo. De afuera compran aguardiente, cerveza, gaseosa y “mecatos” como galletas, pan y queso, otros elementos como velas, petróleo y fósforos.

El día anterior los familiares ya han alistado todo lo necesario además de los alimentos, la casa, la música debe ser marimba, si no la tienen, se aprontan de casetes

con grabaciones de sus canciones propias, la leña para cocinar, la mesa para arreglar los alimentos.

El día de la fiesta los participantes se levantan a las tres de la mañana para preparar los alimentos que son variados y abundantes. En un lugar de la casa visten una mesa con mantel colocan en ella los platos ya preparados en cada uno va una comida distinta sirven camarones, pescados, variadas carnes de animal de monte, gallinas enteras, mazamorra, chicha, envueltos, aquí van todos los alimentos que más le gustaba comer al difunto. Por eso también colocan comida del pueblo como queso, galletas, gaseosa, dulces, cerveza, etc.

En el centro de la mesa tienden un vestido del difunto debe ser el que siempre se colocó en las fiestas y para salir al pueblo, si no está tan nuevo le compran uno para esta ocasión, sobre el vestido colocan una tela negra en forma de cruz, al lado colocan sus objetos de uso personal: peineta, jabón de baño, aceite para el cabello. Cuando se trata de “la honra” a una mujer se colocarán todos los elementos que ella usó sin pasar por alto ningún detalle.

Al pié de la mesa va el canasto, si era mujer lleva la higrá, gallinas, cuyes, machete, una olla, plato, una taza, las botas si se ponía, y si es hombre le colocan el hacha, semillas de plátano, maíz y otros productos que haya sembrado. Esta mesa la cuida uno de los familiares.

Desarrollo de “la honra”

A eso de las dos o tres de la tarde van al cementerio los familiares y amigos, llevan aguardiente o guarapo para ir tomando durante el camino, van callados, sólo se escucha la música de marimba que ahora muchos llevan en grabadora, en otros casos

van tocando la marimba y el bombo; al llegar al lugar alguno de ellos hace un disparo con una escopeta, luego se acercan con la música en el lugar de la tumba para que el difunto se despierte y al escuchar su música se levante, le dan unos toquecitos y le llaman por su parentesco y su nombre invitándolo a la fiesta que le tienen preparada, le riegan un mate⁹⁰ de guarapo o chicha si era mujer y no le gustaba bebida fuerte o también una copa de aguardiente, para que tome; en el momento en que la bebida es absorbida por la tierra significa que el difunto ya se la tomó, además, reparten a los asistentes para acompañar al difunto mientras este se toma la bebida, todos los acompañantes deben agacharse sobre la tumba para llamarlo e invitarlo a su fiesta.

Luego se encaminan todos a la casa donde será la fiesta, se escucha la música por todo el trayecto, la gente va callada con mucho respeto pero contentos por que con ellos va el difunto. Cuando llegan a la casa, uno de los familiares le riega bebida con el mate en la escalera de la casa, esto es para recibir al difunto y ofrecerle que beba.

Todos suben a la casa, se reparte comida y bebida. La mesa que se ha vestido no se toca, allí se acercan los invitados especiales, éstos son los amigos del difunto a quienes más ha apreciado en su vida; el encargado de la mesa invita a cada uno a escoger de ella el plato que más le apetezca, pero no se lo podrá comer en ese instante, allí se lo dejará hasta cuando sea el momento indicado de servírselo, mientras tanto, le ofrecen para que coma lo que reparten de la cocina. La marimba está sonando continuamente y los dueños de casa invitan a todos a bailar, familiares y amigos, el que más baila es quien más aprecio le ha tenido al difunto, todos deben sentirse alegres por que la fiesta es en homenaje al muerto y él está bailando; la mesa que vistieron es para

⁹⁰ Especie de taza elaborada con el fruto del calabazo o totumo.

que él llegue a comer por eso están las comidas de su agrado y las comparte con los amigos más queridos.

En la madrugada, puede ser a la una de la mañana, el encargado, quien por lo general es un familiar, reparte la comida de la mesa donde se le ofreció al invitado de honor o sea al difunto, los que pidieron su plato lo pueden comer allí o llevarlo a su casa, las pertenencias también las reparten entre sus amigos más queridos; el baile sigue hasta que aclare el día y el finado ya se ha ido muy contento al otro mundo y no molestará a ninguno.

La ropa del difunto la guardan hasta el tiempo de poder llevarla a la iglesia y colocarla en el altar, donde el padre hará un rezo, bendiciéndola con agua bendita y dando unos toques de campana, a esto le llaman “misa de honra”, esta ceremonia es pagada al celebrante con una gallina o polla, quien cura debe recibirla por que es parte del sentido de compartir que expresó el finado además de la simpatía que tienen hacia los religiosos, esta última parte de la celebración ellos la han incorporado.

Después de “la honra”, los familiares muy poco se acordarán del finado, recuerdan con satisfacción que le hicieron una gran fiesta y así le demostraron todo su aprecio.⁹¹

“Honras de la muerte del esposo o esposa

Para celebrar estas honras hay algunas etapas que son las siguientes:

Organización:

En este caso es el esposo o la esposa viviente la que se preocupa por conseguir todos los elementos necesarios, esto es: chapil, guarapo, huevos, miel de caña, carne de la que haya, ojalá de toda (gallina, cuy, marrano, ganado, ratón, zorra –raposa-,

⁹¹ Información proporcionada por E. García en Erazo 2004.

gaseosas, vino, galletas, caramelos, chicha, chontaduro cocinado, bolas de plátano, choclos cocinados, arroz cocinado, cum, piña, café, leche, pescado.

Una vez llegada la fecha, el responsable invita a familiares, a amigos, a un rezandero y a un conjunto musical.

En ese día, a las tres de la tarde, el viudo o la viuda invita a un grupo de personas para ir al cementerio, y en la tumba hacen el rito⁹², esto con el fin de despertar al muerto, luego de eso el esposo o la esposa se acercan a la tumba para hacerle la invitación, le cuentan muchas cosas además de la comilona que hay: es muy interesante escuchar esa conversación como si fuera con alguien vivo. El rezandero hace unas oraciones. Luego se van.

En la casa se está preparando la gran comida, para esto se ha muerto una res o marrano, además se prepara la llegada del invitado especial, esto es, una mesa con todo lo que el difunto sabía comer en vida, todo es cocinado ya que se espera que venga a comer el difunto, lo esperan a las siete de la noche para esto el símbolo de su llegada es una mariposa que llega a posar sobre los alimentos, este es un momento especial y de mucho respeto para todos los presentes, mientras tanto el rezandero reza con mucho fervor; todos alrededor de la mesa.

Todos rezan hasta las doce de la noche, en esta hora se levanta la mesa y se la entrega al rezandero, él es quien reparte los dulces y lo demás guarda para él, lo recibe como pago por haber rezado. Luego de esto se da la comida a todos, una vez terminada la comida se empieza el baile, este es un momento muy especial.”⁹³

⁹² Debe ser el “tiro”, ya que tiene mayor sentido en relación con lo que se dice luego.

⁹³ Narváez 1999: 47-48.

LA WALPURA (CHUTÚN) Y SU CURACIÓN



Curación de Chutún o Walpura en Sabaleta

EL CHUTÚN

“Esta enfermedad le da cuando la persona está muy tarde en la quebrada o río, come frutas que encuentra caídas en el suelo, principalmente guayabas”.⁹⁴

Los síntomas de quien padece esta enfermedad son dolor de cabeza, de estómago, fiebre, resfrío, pérdida del apetito, sueño después de las 10 de la mañana y en la tarde; también pueden aparecerle granos o brotes en todo el cuerpo.

Para reconocer si la persona tiene o no chutún, “se raspa un pedazo de palo de pildé”⁹⁵ y se coloca en un mate o totuma un poco de agua, con unas ramas de chaware secreto y un

⁹⁴ Narváez 1999.

⁹⁵ Malpigiacea.

colmillo de tigre, si esta agua se transforma en color azul con seguridad es chutún”.⁹⁶ Hay otros curanderos que detectan la enfermedad con sólo ver y tocar a la persona.⁹⁷

Higras⁹⁸, mate, monedas, ollas y un tiesto son los utensilios u objetos de uso común en la ceremonia de curación. En cuanto a las plantas, los curanderos Awá utilizan una gran variedad de ellas, tal es el caso del chaware –estacoso, liso, secreto, morado y pequeño; según otras clasificaciones nativas: verde, pintado, estacoso, morado y baboso⁹⁹-, pepa de guaba, chondor, puidé, güil güil¹⁰⁰, tabaco, ajo colorado, ajo blanco, ramas de olvidador, hojas de palma de chontaduro, hojas de bijao¹⁰¹, hojas de gallinazo.¹⁰²

En cuanto a las comidas para el curandero y los presentes, preparan plátano maduro, cogollo de la palma de chontaduro, yuca, huevos, yuyo, barbudo, ratón, cuso¹⁰³ del plátano, gallina, achiote¹⁰⁴, guayaba y papacún¹⁰⁵.

Las bebidas utilizadas durante el ritual son chicha, guarapo y aguardiente.

Ceremonia de Curación

Esta ceremonia se prolonga por cuatro días. Durante los primeros tres días, y tres veces al día, se aplican compresas de agua caliente¹⁰⁶ y ramas de chaware al cuerpo del

⁹⁶ Ib.18.

⁹⁷ Erazo 2004

⁹⁸ Bolso tejido con fibra vegetal o sintética.

⁹⁹ Se clasifican ciertas variedades de chaware como piperáceas; otras, como el verde, el pintado el morado y el baboso, como acantáceas; y como Rubiáceas, el estacoso (Narváez 1999).

¹⁰⁰ Piperácea.

¹⁰¹ Heliconia bijao.

¹⁰² Para identificar estas y otras plantas véase Parra y Virsano 1994.

¹⁰³ Gusano blanco muy apetecido, conocido como mojoy en otras regiones.

¹⁰⁴ Bixácea.

¹⁰⁵ Se le llama también papa kum y, en Ecuador, papachina (Ver Botero 2003: 51).

¹⁰⁶ Para calentar el agua se utiliza una sola olla desde el principio hasta el fin del tratamiento.

enfermo. El curandero mastica chondor¹⁰⁷, tabaco y bebe un poco de aguardiente soplándolo sobre el enfermo y para luego acostarlo. El cuarto día se prepara una fiesta llamada “noche de la sacudida” a la cual son invitados familiares y vecinos. Al anochecer de ese día se cocina, en una misma olla, papacún con cáscara, un huevo, la cabeza de un pollo, barbudo -pescado de río-, palmito, un cuso o gusano del plátano, ratón, una yuca, un plátano maduro y yuyo. Mientras esto se cocina, el curandero invita a algunos participantes a pintar con achiote distintas figuras de animales sobre seis hojas de bijao¹⁰⁸. Una vez cocinada la papacún se le sirve al enfermo y después se reparte a todos los participantes. Se pela la cáscara de papacún se recoge y se ata a las hojas de bijao, ya pintadas con achiote, junto con la cabeza de pollo, el cuso, y los demás alimentos preparados -guayaba, barbudo, palmito, huevo, plátano maduro-, para colocarlo a lado del enfermo a las cuatro de la mañana cuando ya ha sido transportado a la fuente agua –río o quebrada- más cercana.

Luego de que todos los presentes han consumido la papacún, se pone al fuego un tiesto u olla vieja con hojas de gallinazo, colocando a su lado al enfermo cubierto con una cobija para que pueda recibir el humo a manera de sahumero. Los participantes sacuden hojas de palma sobre el enfermo para hacerle llegar el humo por espacio de dos horas; al mismo tiempo hacen sonar monedas colocadas en un mate y en la higrá. De manera simultánea, el curandero sopla aguardiente hacia los lados, mientras los asistentes beben aguardiente o chapil, guarapo y se baila hasta las cuatro de la mañana; luego se lleva al enfermo a una fuente de agua acompañado por los invitados. Quines se desplazan a la

¹⁰⁷ Ciperácea.

¹⁰⁸ “Los Awá emplean la pepa del achiote para hacer dibujos de parejas de animales hembra y macho como la iguana, tortuga, en las hojas que se preparan para la curación del chutún (walpura)” (Narváez Ib.54).

quebrad o fuente agua son en su mayoría hombres, las mujeres permanecen en la casa preparando la comida para los invitados.

Una vez en la quebrada, todos deben bañarse los pies con agua preparada con hojas de güil güil, se hace desvestir al enfermo y el curandero le practica un baño en todo el cuerpo con el güil güil machacado con ajo blanco. Una vez bañado le sopla chapil, ajo colorado, chondor, chaware secreto y palo raspado de pildé. Mientras tanto, los acompañantes preparan un arco con hojas de palma, dentro del arco, a lado y lado se coloca el resto de las hojas de bijao que se habían pintado; en el centro del arco se coloca una piedra para sentar al enfermo, frente a él hay un tiesto o una olla vieja con carbones encendidos en la que se echa gran cantidad de hojas de gallinazo y ramas de olvidador; junto al enfermo se ha colocado, en las hojas de bijao todo lo que se preparó; en esas hojas se había dibujado con achiote las figuras del chutún que, según dicen, es un animalito parecido a la lagartija.

Todo la comida que fue cocinada queda en la fuente de agua para que el chutún se sirva, luego se enciende el fuego dentro de la olla vieja con hojas de gallinazo mientras los acompañantes, sacudiendo las hojas de palma, impiden que el humo salga hacia arriba y así el enfermo pueda recibirlo; alrededor del arco de palma hay otros participantes que hacen sonar las monedas al mismo tiempo que el curandero sopla aguardiente. Una vez consumidas las hojas de gallinazo, se emprende el regreso a la casa.

Ya en la casa, en la entrada, se encuentra colocada una olla o recipiente con carbones encendidos y hojas de gallinazo, cada uno de los acompañantes pasa a su lado recibiendo el humo. Esto lo exige el curandero ya que, de lo contrario, el chutún regresa contra quien no realiza esta acción.

“Terminada esta ceremonia empieza la comilona así: El curandero pide la pechuga o pecho, parte blanca de la gallina y una bala de plátano, saca pedazos y va colocando un pedazo de gallina y un pedazo de bala en un colmillo de tigre y va llenando él mismo en la boca de cada uno hasta terminar con los participantes.

Después de terminar esto que es un rito indispensable se concluye con la comida general sin botar ni un hueso a los perros, importante tener en cuenta que antes de esto nadie puede comer nada porque le cría coto. Una vez terminada la comida se despiden y se van para su casa. El curandero deja unas recomendaciones en la dieta diaria al curado de chutún: No debe comer cuy, carne de marrano, cum ni tampoco bañarse; hasta los tres días.”¹⁰⁹

Otra versión sobre esta enfermedad y su curación

“A la persona le da chutún cuando anda en quebradas y ríos, come frutas recogidas de la tierra a las seis de la tarde y con mucho sol, los síntomas se presentan con mucho sueño, pereza, fiebre, rechazo de alimentos.

Para examinarlo le colocan compresas de agua caliente, se lo palpa con las manos se da cuenta cuando siente que el cuerpo no está normal, tiene la piel brotada en pequeños granitos.

La curación empieza haciéndole baños con plantas medicinales durante tres días, después lo llevan al río a las cuatro de la mañana lo acompaña mucha gente, cerca al río colocan en el suelo unas hojas con comida cocinada, cuatro huevos, arroz, maíz, frutas que le gustan al chutún, principalmente guayaba, bala -una masa de plátano molido en forma de pan- y el pescuezo de un gallo con todo cabeza; el médico pinta o dibuja con achiote el chutún -que es como una lagartija- en una hoja de bijao, esto lo echan al río para que se vaya con la enfermedad.

¹⁰⁹ Narváz Ib.21-22.

A la orilla de un río o quebrada colocan palmas en forma de un arco, en el centro hacen sentar al enfermo y preparan un sahumero con plantas medicinales que lleva el médico, después de recibir el sahumero, al enfermo le bañan todo el cuerpo, luego tendrá dieta de tres días que consiste en estar en la casa donde no le dé corrientes de aire, cuando termina la curación van todos a la casa, hacen una fiesta, bailan con música de marimba, donde no tienen este instrumento llevan esta música grabada en casete; la música siempre es autóctona.”¹¹⁰

En un libro dedicado al potencial botánico y cultural de los Awá encontramos la descripción de la enfermedad llamada “walpura”.¹¹¹

“En la región andina Nariñense, alrededor de Ipiales y Tuquerres, existe la creencia que en el campo habita un ser antropomorfo, al cual llaman el ‘chutún’. Lo representan como un niño muy hermoso de cabello rubio, con ojos azules y patas de gallo. Culturalmente se le asigna la función de asustar y enfermar, sobre todo, a los niños que desobedecen las normas familiares y sociales. La enfermedad que produce se manifiesta en diversos malestares físicos y en la pérdida de los sentidos como si estuviera ‘enduendado’ o ‘enloquecido’.

Los mestizos de la región donde habitan los Awá, al parecer, fueron quienes introdujeron la palabra ‘chutún’ para nombrar al ceremonial que los indígenas denominan walpura.

En la lengua Awá no existe la palabra ‘chutún’. La simbología que representa en el altiplano tiene su correspondencia con otra ceremonia que los Awá realizan para curar las personas que han sido enduendadas. El salizh (duende) hace parte de los personajes que entre los indígenas se conocen con el nombre de Ira Awá (demonios-gente). A una persona que ha sido enduendada se la nombra en lengua ‘salizh pizhtit’ (agarrado por el duende) y a quien sabe curar la enfermedad, ‘salizh watsman’ (curandero de duende).

¹¹⁰ Diario de campo.

¹¹¹ Parra y Virsano 1994: 161.

Los Awá nombran walpura (montón de calambres) o katsa kueit (lo grande malo) a la enfermedad y su ceremonial de sanación. Al curandero, lo denominan katsa kueit (el que cura lo grande malo).

A la curación de la enfermedad de walpura le hemos dado el nombre de ceremonial, dado que el complejo procedimiento está ligado a una serie de ritos y tabúes, los cuales actúan como fuerzas descontaminantes encargadas de expulsar, desalojar el mal del paciente.

La reincorporación del paciente a la vida cotidiana está determinada por el estricto cumplimiento de las prohibiciones sociales y, en especial, de las que dispone el curandero alrededor del consumo de alimentos. Para los Awá restablecer la salud implica recuperar el balance, la relación armónica que el individuo debe mantener consigo mismo y con su medio natural y social.

La ceremonia de sanación se realiza durante tres días y la madrugada del día siguiente. El curandero sólo puede curar hasta dos personas (un adulto y un niño) a la vez.”¹¹²

Hemos encontrado en otros lugares la celebración de este ritual de curación con algunas especificidades. Por ejemplo, en el resguardo de El Hojal-La Turbia, un miembro¹¹³ de la comunidad nos describe la enfermedad, síntomas y prácticas para su curación:

“El chutún es un mal que le da a la persona cuando come frutas ya caídas de los árboles; éstas no se deben agarrar y comerlas en horas de las seis de la tarde. Le da fiebre, dolor de cabeza, dolor de huesos. A veces se llena el cuerpo de granos. El curandero le toca el pulso y se da cuenta si la persona está enferma de chutún.

Para curarlo, primero le hacen un baño con hierbas curativas. Esta primera curación es en la casa. Lo bañan por dos días en horas de la tarde, le untan ajo, aguardiente y chapil.

¹¹² Para una completa descripción del rito de sanación de walpura en la comunidad del Sábalo ver el libro de Parra y Virsano (1994: 161-181).

¹¹³ A. M. Taicuz (marzo de 2004), del Diario de campo de Nohemy Erazo.

Al tercer día lo llevan a la orilla del río o quebrada en un lugar donde no pase gente, van a las cinco de la mañana; allí se lo baña al enfermo y cerca al charco donde lo bañan visten con hojas una mesa. El baño en el charco consiste en hundirlo varias veces.

Después de sacarlo del charco le hacen el último baño con hierbas machacadas, en la mesa que han vestido, en el suelo, colocan comidas de las que más les gusta comer al chutún: piña, guayaba, chiro maduro, palmito y el pescuezo de un gallo –el pescuezo va crudo-; en una hoja el curandero pinta un dibujo del chutún, lo pinta con achiote y lo coloca junto a la mesa donde está la comida.

A la curación asisten muchos amigos que acompañan y ayudan que el enfermo se cure. Llevan hojas de palma que las sacuden durante la curación; esto ayuda a sacar al chutún.

Después de haber bañado al enfermo regresan a la casa allí les dan comida a todos los acompañantes, a veces es carne de marrano o gallina. A cada plato que van sirviendo, el médico pasa por la presa de carne y la pica con un colmillo de tigre, eso es para que a ninguno de los que están allí les vaya a dar chutún; dar o pegar, es lo que se cree.

Después todos bailan celebrando que sacaron al chutún. El recién alentado no puede salir a bailar y permanece sentado en un rincón mirando bailar. El baile es con música de marimba y bombo. En una comunidad prendieron la grabadora con cassettes grabados de música de marimba de la fiesta del pendón.

Las plantas y otras cosas que se usan para los baños del enfermo y curación son: curco, pilpe, chaguare, guapil, santamaría, hoja de gallinazo, romerillo, achiote, guayaba, piña, papa cun, hoja pintada, aguardiente, ajo, pescuezo de gallo, hojas de palma, música tradicional y comida”.¹¹⁴

¹¹⁴ El chapil es la elaboración casera del aguardiente de caña.

CAPÍTULO QUINTO

OTRAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS



Bendición de agua y objetos

Además de las celebraciones festivas y de los ritos realizados durante momentos específicos durante el año Awá,¹¹⁵ éstos realizan otras actividades religiosas que guardan

¹¹⁵ Me refiero a la manera como los Awá se desplazan a lo largo de nuestro calendario oficial. En efecto, “su” año gira en torno a aquellos acontecimientos relevantes para ellos y que, de alguna manera, no tendrían diferencia con los nuestros: nacimientos, defunciones, vínculos matrimoniales, etc. Pero la distinción estaría, pienso, en cuanto a la celebración de cierto tipo de festividades que, como las fiestas “patrias” -20 de julio, 7 de agosto, 11 de noviembre- y la gran mayoría de las fiestas religiosas, no revisten para ellos ninguna importancia, teniéndola en cambio fiestas que como la de “el pendón”, son desconocidas o poco conocidas por nosotros.

relación con la vida cotidiana de la comunidad, las responsabilidades mutuas, las contraprestaciones rituales, el fortalecimiento de las redes parentales y sociales, así como el desarrollo de procesos interesados en la construcción de identidad.

ACOMPAÑAMIENTO A UN MUERTO

Los habitantes saben cuándo en su comunidad alguien está en trance de morir, por eso todos están pendientes. Cuando llega el aviso del fallecimiento de la persona, la comunidad se reúne por la tarde en la casa del muerto. Éste está colocado en el piso a la entrada de la casa. Al llegar la gente, se coloca alrededor del difunto formando un óvalo; los familiares, entonces, destapan la cara del muerto para que los presentes puedan verla.

Alrededor del cadáver se colocan cuatro velas: dos cerca de la cabeza y dos cerca de los pies. A diferencia del velorio de un niño, en el funeral de un adulto no se toca marimba ni se baila. El ambiente es de mucho silencio. Se reparten cigarrillos, aguardiente y guarapo llevado por quienes asisten. Los adultos fuman bastante para combatir el “mal aire” del muerto, porque éste puede ser “bravo” y pegar enfermedades a los presentes.

Mientras la gente se reúne, un hombre joven o adulto empieza a elaborar el “gallinazo”, artefacto cuya parte principal es un palo de aproximadamente 50 centímetros de largo. Uno de sus extremos es tallado de tal manera que adquiere la forma de un pico. Hacia la mitad del palo se amarra otro palo más pequeño formando una cruz a la cual se amarra una hoja dándole al artefacto la forma de un pájaro. Hacia la madrugada, cuando algunos comienzan a dormirse, se les golpea en la cabeza y en el cuello con este “gallinazo”, si son hombres, a las mujeres se les levanta la falda.

Desde la tarde, los familiares del muerto, ayudados por alguno de los presentes, adelantan dos tareas: sacrificar cerdos y gallinas -necesariamente macho y hembra-, y la

fabricación del ataúd. Si no hay madera para ello, entonces se envuelve al difunto en una cobija y se le entierra sobre una cama de chonta.

A las seis de la mañana, los familiares del fallecido clavan las tablas que cierran el ataúd de la forma más silenciosa posible con el fin de no despertar al muerto o asustarlo. La acción de clavar es comenzada por las mujeres y terminada por los hombres.

Camino del cementerio, por lo general situado en una elevación, van primero los acompañantes para protegerse del “mal viento”, toman un puñado de tierra y lo arrojan al féretro. Se le aconseja al muerto para que no haga soñar a quienes quedan vivos. Después de los consejos, cubren por completo el ataúd.

Sobre la tumba, hacia los pies del muerto, se clava una cruz de madera, grande y rústica, de manera que el muerto pueda agarrarse a ella para pararse. Sobre la cruz, los familiares dejan el sombrero, las botas, la ropa de trabajo, el bordón, las demás cosas se dejan sobre la tumba. Nunca se dejan objetos de acero -ollas, machete, cucharas, escopetas-, porque el muerto podría quemarse con ellas. Todo lo que ha dejado en la tumba, salvo el sombrero, puede ser tomado por los presentes que no sean familiares directos.

Cada cual regresa a su casa y los familiares que vivían con el fallecido ya no regresan a la casa sino que la dejan “botada”. Van a vivir donde otros familiares hasta que construyan una casa nueva distante de la antigua, pues se cree que el muerto vuelve allí hasta que se le celebren las honras al cabo de un año.

PI PATANNA (echar o regar agua)

Después de aproximadamente quince días de haber ocurrido el parto, cuando la madre está en condiciones de cargar al niño, y cuando se tiene elegido quién echa el agua y quién va a ser el padrino, se procede a ejecutar el rito.

El padre del niño recoge temprano por la madrugada agua de un río (pí o bí) cercano y pone una flor en ella. En la misma mañana se realiza el rito. El padrino carga o “marca” el niño, mientras que el que está autorizado para echar el agua, la riega (patanna) sobre la cabeza del pequeño, mientras tanto, un plato colocado bajo la cabeza del niño recoge el agua; el padrino pone un poco de sal en los labios de la criatura, a la vez que reza un Padrenuestro u otro rezo de la tradición católica pronunciando el nombre que los padres han elegido previamente. El agua se vierte otra vez en el río y la flor es sembrada cerca de la casa.

Este rito dura apenas cinco minutos y sobresale la persona que lo preside, debe ser alguien capaz de rezar.

La persona que “marca” o carga al niño es por lo general alguien de la familia. Pese a que con el correr de los años ha sufrido cambios, el ritual es bastante antiguo.¹¹⁶

MUNNA (dar nombre)

Es un rito reservado sólo al sacerdote y se lleva a cabo realizando la celebración tradicional del bautizo católico. El nombre que se le da al niño es con frecuencia el impuesto en el rito de *pi patanna*.

La celebración del compadre se hace un poco antes de officiar el rito. En muy raras oportunidades se elige una pareja casada. Las obligaciones recíprocas entre los compadres son mínimas y consisten sólo en que hay que llamarse mutuamente “compadre”; si el compadre es un no indígena, se le regala huevos y, en ocasiones, una gallina, a la vez que

¹¹⁶ En Haug 1994.

quien ha sido seleccionado tiene la obligación de dar posada cuando el padre u otro miembro de la familia debe ir al poblado mestizo para realizar alguna diligencia.

La interpretación de los Awá sobre el bautizo se basa en la creencia de que, mediante su celebración, el niño pasa de ser un *attim* (attem) o indio bravo, a *hkal Awá*, es decir, gente o persona. Los *attim* vivían y hablaban con los seres míticos, así estos no se comían las almas de los *attim*. Hablaban con voz fuerte, no comían sal¹¹⁷ y podían incluso llegar a comer gente. Por su parte, los *hkal Awá* no hablan con los seres míticos, al contrario, tienen miedo de estos porque andan de noche y se pueden comer las almas de los *hkal Awá*. Hablan en voz baja, comen sal y se hacen bautizar por el padre. Además, el niño bautizado recibe protección de Dios contra el mal ya sea enfermedad, peligros del monte o retardo físico. Por medio del rito *munna*, los *hkal Awá* acceden a la sociedad exterior. El niño obtiene un nombre, una identidad similar a los de fuera: partida de bautismo y cédula.¹¹⁸

AWA PAISHPA IRA KAMNETU

(Enterrar a un niño, o entierro de un niño “auca”)

Un niño “auca” es un niño recién nacido a quien no se le ha echado agua. Si el niño en estas condiciones muere, entonces no se le realiza el velorio. La gente no se reúne y sólo el padre del niño, con algún otro familiar, van al río más cercano a sepultar el cadáver del niño. Cavan un hueco de unos 60 centímetros de profundidad en la playa a la orilla del río

¹¹⁷ La idea de no comer sal proviene de que lo antiguos Awá no eran exorcizados con este elemento propio del ritual antiguo del bautismo cuando, juntamente con el agua y el óleo, se utilizaba la sal colocándola en la lengua del niño con el fin de conjurar las acciones del demonio. No comer sal, entonces, es lo mismo que no haber recibido el bautismo; por lo tanto, es permanecer como “auca”, como salvaje y, en última instancia, como no-persona.

¹¹⁸ Ib.

colocando allí el improvisado ataúd. Al terminar el entierro se coloca una cruz en el lugar donde quedaron ubicados los pies del pequeño.

BENDECIR

Esta acción sencilla, sólo es realizada por el sacerdote católico y consiste en rociar agua sobre aquello que se quiere bendecir. La palabra bendecir es, por supuesto, un concepto nuestro. Sin embargo, los Awá piden al sacerdote que bendiga lugares situados al lado del río, los sembrados, los perros y otros animales domésticos, los cementerios familiares, la escuela, los niños, los mayores, etc. Cuando se les pregunta el sentido de tal acción, responden que es para que la visión o los malos espíritus no se acerquen evitando así que puedan hacer algún daño.

USO DEL TABACO

En la medicina Awá las técnicas de aprovechamiento del tabaco son variadas, al igual que sus resultados. El tabaco es consumido de manera individual, entre otras razones, para aislar los malos espíritus, el mal viento, o comunicarse con los espíritus benefactores. Se le utiliza, además como un elemento socializador en fiestas y reuniones, en actos rituales: velorios, partos, iniciación del pulsador (partero) en la transmisión del saber, así como en las curaciones de personas afectadas por el duende o por picadura de serpiente.

CAPÍTULO SEXTO

LOS INDÍGENAS AWÁ Y LAS “RELACIONES DE FRONTERA”

Las comunidades indígenas que consiguieron perpetuarse pese a la violencia física y cultural de la conquista y colonización europea, debieron enfrentarse luego a las violentas agresiones jurídicas y políticas que se llevaron a cabo para construir los estados nacionales latinoamericanos contemporáneos. Estos procesos de constitución de los actuales estados-nación se basaron en ideologías elaboradas por aquellas elites nacionalistas que buscaban la conformación de una ciudadanía que se uniera alrededor de aquellos valores heredados de Europa: “los idiomas español y portugués, la religión católica y las políticas de integración cultural, mestizaje racial, cuando no el exterminio físico de gran parte de la población indígena”.¹¹⁹

A medida que avanzaba el afianzamiento de las fronteras de los estados-nación, las poblaciones indígenas tuvieron que enfrentar nuevas formas de ocupación de sus territorios tradicionales por parte de agentes supuestamente civilizadores que, como los militares, los misioneros, los comerciantes, los educadores y los burócratas, se sentían llamados por los estados nacionales a servir como punta de lanza en las regiones de frontera para, entre otras cosas, defender la soberanía de la nación buscando asimismo generar sentidos de pertenencia a las poblaciones indígenas y no indígenas asentadas en esos territorios.

En estos procesos de construcción de los estados-nación latinoamericanos, las colectividades indígenas fueron destinatarias de políticas estatales interesadas en su nacionalización; en otras palabras, esas políticas buscaban que los aborígenes asimilaran nuevos valores socioculturales tanto en sus formas de vida como en “sus imaginarios

mediante la educación escolarizada y la catequización, para que se ‘amoldaran’ a la cultura nacional que se estaba gestando”.¹²⁰

No obstante, esos métodos de “nacionalización” no surtieron efecto y, por lo tanto, mostraron su falta de eficacia a la hora de “integrar” a los grupos indígenas al estilo de vida de la sociedad nacional,¹²¹ quedando reducidos a categorías que permanecen hasta nuestros días: “minorías étnicas” o “pueblos huéspedes”. De esta manera, estas poblaciones llegaron a convertirse en las menos atendidas económica, política y socialmente por las administraciones de los diferentes estados.¹²²

Pese a todos los esfuerzos de las políticas de los estados-nación por “integrar” a los pueblos indígenas al estilo de vida nacional, buena parte de estos continuaron recreando sus propios valores socioculturales y reapropiándose simbólica y políticamente de los elementos de las culturas nacionales con el fin de fortalecer sus identidades étnicas. Estos procesos conducen a pensar en los mecanismos de resistencia sociocultural generados por los pueblos indígenas, fundamentados en la capacidad para apropiarse de los nuevos procesos históricos a los que se vieron enfrentados en condiciones de subalternidad y reinterpretarlos. Justamente, debido a que las identidades étnicas en el nuevo contexto histórico-cultural de consolidación de las nacionalidades, quedaron reducidos socialmente a condiciones de subalternidad con respecto a las identidades nacionales; esta fue la estrategia para acceder a los beneficios sociales, políticos y económicos que los diferentes

¹¹⁹ López 2003: 157.

¹²⁰ Ib.158.

¹²¹ En el supuesto caso de que existiera ya un estilo de vida homogéneo en la nación.

¹²² Véase Botero Villegas 2003.

estados pretenden garantizarles a sus ciudadanos, es decir, para acceder a las diferentes políticas de bienestar social.¹²³

Estas ideologías nacionalistas tuvieron como uno de sus principales objetivos la consolidación del sentido de pertenencia de los indígenas a la sociedad nacional al pretender su integración a un modo de vida “civilizado y moderno” buscando de esta manera la construcción y fortalecimiento de las bases tanto sociales como ideológicas de la soberanía nacional. Para lograr esto, los grupos en el poder intentaron imponer leyes y doctrinas “para homogeneizar a la población en torno a los derechos y deberes ciudadanos, pero ello significó para muchos pueblos indígenas de América Latina el camino expedito hacia su etnocidio”.¹²⁴

Ahora bien, la frontera es una zona de encuentro entre dos o más culturas, es una interacción entre culturas diferentes. La naturaleza de estas culturas interactivas se combina en el entorno físico para producir una dinámica que es única en el tiempo y en el espacio.¹²⁵

La frontera, entonces, se constituye como una zona de atracción, de refugio y de rechazo, actuándola fin como crisol social, es decir, como medio de producción de nuevas identidades y etnicidades. Es preciso entonces entender el lugar como “ordenamiento de relaciones’ en el ‘conjunto de intenciones y apetitos’ que los actores ‘tejen’ más allá de las simples fronteras políticas”.¹²⁶

¹²³ López Ib.

¹²⁴ Ib.148.

¹²⁵ Weber y Rausch, en Londoño 2003: 80.

¹²⁶ Londoño 2003: 87.

Las fronteras simbólicas que matizan la estructuración de un sentido de la alteridad se condensan en las metáforas “blanco”, “mestizo”, “indio” y “negro”; estas fronteras simbólicas marcan una distancia cultural y una configuración espacial que construye diferencia y reafirma el sentido del “otro” o de “los otros” en un contexto de subordinación o subalternidad. En este sentido existen mecanismos para marcar fronteras simbólicas que transfieren al “otro” unos valores que lo hacen culturalmente distinto y, en ocasiones inferior.¹²⁷

Con los procesos que se dieron en la región –poblamiento acelerado de lugares como La Guayacana y Llorente (y ahora últimamente el sector de El Pinde), titulación de resguardos y constitución de cabildos, etnoeducación, participación cada vez mayor en certámenes a nivel departamental y nacional¹²⁸ - gracias al auge de la siembra de la coca y a la infraestructura que se tendió con miras a la implementación de diversos megaproyectos¹²⁹ los Awá se vieron envueltos en las políticas que buscaban, entre otras cosas, su nacionalización o “colombianización”.

Si en años anteriores, hasta principios de los 90, la frontera intercultural se hallaba constituida por relaciones liminares¹³⁰ entre mestizos, negros e indígenas, para fines de los 90 esta frontera se tornó todavía más compleja y problemática con el arribo de verdaderas oleadas de personas que habían sido desplazadas, principalmente del Putumayo, a causa de

¹²⁷ Del Cairo Silva 2003.

¹²⁸ Construcción de la carretera Pasto-Tumaco, electrificación, telefonía móvil, televisión por cable, Internet...

¹²⁹ Hasta ahora, palma aceitera -o africana- y camarónicas, ya que en ciernes se encuentran otros proyectos: biogénéticos, acuíferos, mineros, forestales

las fumigaciones sobre las plantaciones de coca y los enfrentamientos entre el ejército y la guerrilla, o de quienes, simplemente, querían buscar algo de fortuna procedentes de Samaniego, Tablón, Taminango, Ipiales, Pasto o El Tambo, en el departamento de Nariño, así como de otros departamentos: Cauca, Caldas, Antioquia, y hasta de países como Ecuador.

La población actual de Llorente y La Guayacana, y en menor medida de Altaquer y Ricaurte, se reparte entre categorías que se constituyeron desde los diferentes grupos que vinieron a habitar la región y que se dedican a diversos oficios.¹³¹ La manera como conviven en la actualidad personas provenientes de tantas regiones del país responde a reglas estrictas que reflejan muchas veces la manera como se autorrepresentan y representan a los demás; cada grupo es propietario de un discurso de clase y cultural sobre “sí mismo” y sobre los otros que se manifiesta en la práctica cotidiana o eventual –en las fiestas o en sacramentos como el bautismo, por ejemplo- revelando una composición estamental implícita entre sus componentes: “blancos”, “mestizos”, “negros” e “indígenas”. Los llamados “blancos” –por lo general así se ven y son vistos los “paisas”¹³²-, son

¹³⁰ Liminares en el sentido de que eran relaciones ambiguas y complejas, entre la tolerancia, el recelo, el desprecio y la complementariedad.

¹³¹ Vendedores ambulantes, transportadores, médicos, odontólogos, peluqueros, tenderos, “raspachines” –encargados de cosechar la hoja de coca-, tenderos, mecánicos, adivinos, curanderos, carniceros; dueños de restaurantes, ferreterías, cacharrerías, gasolineras y droguerías, así como vendedores de minutos por celular, discos, películas, comidas rápidas, jugos y helados. De igual manera, una gran cantidad de individuos, mestizos y negros, que giran alrededor de los centros de diversión –cantinas, “chongos” (burdeles)-, casinos, billares, discotecas y moteles, o de otros centros: puestos de salud, de policía, inspectoría.

¹³² Si bien existe la tendencia de llamar “paisa” a cualquier persona venida del interior del país – Antioquia, Caldas, Quindío, Valle, Tolima, Risaralda, y hasta las provenientes de la sierra nariñense-,

personas que han llegado a esta región por razones diferentes. Los “blancos” se piensan como la quintaesencia de la “blancura” la cual remite a un “más allá” con el cual están en contacto permanente por medio de viajes, negocios y la política; eso constituye de alguna manera su etnicidad, es decir, lo que los distingue, lo que los hace únicos, lo propio.

En ambientes o espacios de interacción cotidiana como Llorente, Ricaurte, Altaquer o La Guayacana, pero sobre todo en las dos primeras poblaciones, se vive una reconstrucción constante de las identidades, de acuerdo con los criterios específicos y las necesidades de cada uno de los grupos que allí conviven. Es mediante la manipulación como cada grupo se hace “visible”, afirmándose o inhibiéndose en función de las exigencias del momento.¹³³

La población llamada “mestiza”, que si bien es más confusa en sus límites, es la que constituye el grupo que incluye a los descendientes de las alianzas matrimoniales con indígenas, y también a los recién llegados, quienes a veces son vistos como de extracción incierta o de origen indefinido. Pero si esta era una situación que se presentaba hasta hace unos años, en la actualidad estamos asistiendo a otro tipo de mestizaje más ambiguo y confuso producto de las nuevas alianzas matrimoniales “mixtas” entre indígenas –tanto hombres como mujeres- con negros y mestizos provenientes de varias regiones del país. Estos nuevos descendientes se enfrentan a una realidad distinta y, por qué no, preocupante

los “paisas” propiamente dichos y reconocidos como tales son quienes proceden de Antioquia, Caldas, Quindío y Risaralda, es decir, de aquellos departamentos que anteriormente formaban parte de la “Antioquia grande y altanera”, como lo escribiera un poeta. Estos “paisas” han logrado establecerse en la región incursionando en los territorios indígenas para sembrar coca o palma africana, pero igualmente son propietarios de centros de diversión, compañías de transporte (o por lo menos vehículos en las rutas Llorente-La playa del Mira, Llorente-Sabaleta, Llorente-El Diviso, La Guayacana-Tumaco), carnicerías, farmacias, graneros, entre otros negocios.

¹³³ Goulard 2003.

en el interior de la unidad doméstica donde elementos culturales de gran significación como el awapit, los alimentos, la forma de ver el mundo, de apreciar el territorio y de enfrentar los problemas están siendo relegados o han desaparecido. Mujeres Awá casadas con “paisas” o con negros deben restringir su rol como indígenas y comenzar a interpretar aquellos roles requeridos por el varón y su familia; algo similar acontece cuando las exigencias provienen de la mujer mestiza que ha establecido una relación con un varón Awá. De todas maneras, pese a que este tipo de uniones “mixtas” ofrece en estos momentos una estadística discreta, la tendencia parece mantenerse.

En cuanto a los mestizos “tradicionales”, muchos de ellos ocupan puestos de “intermediarios” bajo el dominio de los “blancos”, con los cuales se encuentran en situación de subalternidad. La mayoría ocupa varios tipos de empleo y en contextos diferentes son “capataces” vinculados al narcotráfico, a la explotación de la madera o las fincas.¹³⁴

Las distinciones culturales asociadas a los diferentes grupos se expresan en las narraciones Awá,¹³⁵ lo cual significa que han entrado a formar parte de sus imaginarios socioculturales y que a través de ellos se hace una lectura del otro, percibiéndolo como alguien de otra nacionalidad aunque pertenezca al mismo país o al mismo departamento. Estas distinciones se construyen con base en posiciones ideológicas de carácter etnocéntrico que exaltan los valores derivados del grupo al cual se auto-adscribe el narrador, al mismo tiempo que tienden a estigmatizar el comportamiento y los valores del

¹³⁴ Ver notas N° 124 y 125.

¹³⁵ Botero Villegas 2003.

otro, pero también pueden construirse sobre posiciones autorreflexivas que apuntan a criticar los valores y comportamientos de la sociedad a la cual pertenece el narrador.

Las narraciones o relatos Awá constituyen referentes cognitivos por medio de los cuales se relacionan con el mundo otorgándole sentido. El pensamiento Awá, en general, y el religioso en particular, se ha ido modificando de acuerdo con los procesos históricos vividos por el grupo, de tal modo que incorporan elementos significativos para darle explicación a nuevos fenómenos histórico-culturales.

Prácticas socioculturales características como visitas a parientes y amigos, asistencia a fiestas y eventos religiosos, intercambios comerciales, alianzas matrimoniales, habilidades médicas tradicionales, encuentros deportivos y participación de las autoridades y líderes indígenas en los eventos promovidos por las diferentes organizaciones políticas han sufrido transformaciones debido a esas relaciones fronterizas con los otros grupos, relaciones que se han intensificado en los últimos años.

Asimismo, elementos relevantes de su cultura como el awapit, la vivienda, la comida y las fiestas de El Pendón y de Ramos, que constituyen algunos de los ingredientes básicos de su identidad como grupo étnico diferenciado, se han transformando poco a poco en los últimos seis o siete años debido a que la vida cotidiana fue importada por las diferentes culturas que allí comenzaron a establecerse en mayor cantidad.

En el complejo y rico campo de las representaciones del otro a partir del reconocimiento de las diferencias interétnicas e interculturales basadas en los distintos grupos humanos que coexisten en la región, sobresalen aquellas visiones sobre el otro que tienen en cuenta diferentes aspectos de la cotidianidad que por lo general son pensados en

términos peyorativos,¹³⁶ surgiendo igualmente ideas que advierten un apostura crítica con respecto no sólo a los “indios bravos”, sino a los Awá actuales .¹³⁷

En ocasiones, dependiendo de las experiencias que hayan tenido, los Awá ven a los negros y mestizos como gente de pelea, y se representan a sí mismos como gente tranquila y pacífica; aún así, durante las prácticas sociales cotidianas mantienen contacto y relaciones de intercambio económico, social y hasta religioso con esos grupos a los que dicen temer manifestándose una disociación entre retóricas y prácticas.

De igual manera, aunque pueda llegar a darse un distanciamiento en cuanto a cierto tipo de comportamientos de negros y mestizos, los Awá no dejan de lado, y por el contrario adoptan, algunas de sus formas de ser, lo cual hasta hace algunos años era inconcebible, como es el caso de cierto tipo de acuerdos económicos o durante algunas fiestas, comportamientos que dejan entrever alguna agresividad o deseo de aprovecharse del otro. Si bien los ejemplos son escasos, se dio el caso de un indígena que quemó a otro su casa para “solucionar” así un diferendo ocurrido meses antes en lugar de acudir a las autoridades

¹³⁶ Para el caso de los Awá hay personificaciones que se han transformado como el caso de la ambigua figura del Astarón o el diablo quien de ser negro en un comienzo pasó luego a ser “paisa”. Sobre la caracterización dual que se hace del Astarón ver Botero Villegas 2003. “Anoche vino J. S. a visitarnos. Estuvo cerca de dos horas y nos habló sobre varias cosas... Contó varios relatos, entre ellos el del dinero y el diablo –el dinero lo hace el diablo (que es “paisa”) con los condenados que están en el infierno, los quema y de esa ceniza fabrica el dinero”. (Diario de campo, abril 11 de 2006).

¹³⁷ Varios relatos Awá, si bien tienen una visión negativa de los grupos no indígenas que viven en las inmediaciones de sus resguardos, también hacen fuertes críticas de aquellos miembros de su grupo que ponen en peligro “la montaña”, transgreden normas culturales importantes o se muestran proclives a aceptar fácilmente ideas y comportamientos provenientes de “afuera”, siendo este un “afuera” no sólo geográfico. Véase la interpretación que los mismos narradores hacen de sus relatos en E.P.I. 2003, y la discusión sobre los “indios bravos” en Botero Villegas 2003.

del resguardo. “Esas, decía un antiguo gobernador del cabildo, son las maneras como los de afuera arreglan las cosas”. Las autoridades del resguardo debieron intervenir y utilizar formas coercitivas contempladas en el reglamento interno –castigo corporal (fuetazos) y trabajo comunitario- para superar la situación evitando consecuencias mayores ya que en el transcurso del conflicto surgieron amenazas de muerte a la usanza de los no Awá.

Ahora bien, aunque las diferencias se dan también a nivel cultural en cuanto a elementos externos como la comida y el vestido, con respecto a este último las fronteras son cada vez más líquidas por cuanto tanto hombres como mujeres Awá que viven en resguardos y comunidades más o menos próximas a localidades como Ricaurte, Altaquer, Llorente o La Guayacana, tienen acceso y adquieren las mismas prendas de vestir que los mestizos y negros.

Hay una percepción ambigua o paradójica, si se quiere, aunque la visión de los Awá por quienes viven fuera de sus resguardos, en la carretera o en poblaciones cercanas puede ser negativa, también los atrae de algún modo, máxime cuando esas personas ya han comenzado a vivir dentro de su territorio de resguardos y establecido uniones con los moradores Awá, uniones que en el pasado se valoraban como inadmisibles y cuyo ejemplo paradigmático era el del compadrazgo. Dicho de otra manera, hasta hace unos años, las relaciones de parentesco Awá sólo admitían, como máxima proximidad, el compadrazgo mestizo mediante el bautismo,¹³⁸ en la actualidad la unión matrimonial con negros y mestizos es bastante frecuente.

¹³⁸ Véase Botero Villegas 2003; Osborn 1991.

La idea que tienen mestizos y negros sobre los indígenas está mediada por los estereotipos de viejo cuño: “son ignorantes, pero pueden aprender”, decía un campesino mestizo cuando le conversaba sobre el interés que tenían algunos Awá en el cultivo de la estevia. Pero la ignorancia es lo de menos, ya que los conciben también como “sucios”, “huelen mal”, “hablan a media lengua” y por eso también son “brutos”, “naturalitos” o “chinos”. En contextos pluriétnicos y pluriculturales como estos, la percepción de cada grupo es diferente, cómo se ven a sí mismos y cómo ven a los otros.¹³⁹ Cualquiera sea su modo de convivir, los indígenas son tratados de manera ofensiva e insultante por los otros grupos sociales (blancos, mestizos y negros), como una manera de reafirmar sus identidades respectivas, pese a que con bastante regularidad la superioridad intelectual, académica y organizativa favorece a los indígenas.

La “fricción interétnica” e intercultural es un modelo que permite describir la situación de contacto entre grupos definitivamente vinculados unos a otros, a pesar de las contradicciones expresadas a través de conflictos manifiestos o tensiones latentes que se dan entre ellos.¹⁴⁰

Hay que destacar las construcciones discursivas sobre el sentido del otro ya que se presentan como un lugar privilegiado para dar a conocer los complejos fenómenos de colonización contemporánea. Es allí donde

¹³⁹ Goulard Ib.

¹⁴⁰ Del Cairo Silva Ib. Ver también el modelo de “drama social” elaborado por Turner (1975). El concepto de “fricción interétnica” así como el de “situación interétnica” –“en la cual los indios y los blancos conviven en interacciones asimétricas e interdependientes, específicas al contexto del contacto” (Jimeno 2005; ver también Ramos 1990)- fue elaborado por Cardoso de Oliveira (1964).

“se revela la emergencia de ciertas estructuras de larga duración asociadas concretamente a las ideas sobre los salvajes –que hasta cierto punto se revitaliza en la noción de “indio”- a la concepción de las tierras de los resguardos como espacios vacíos en términos culturales y poblacionales y finalmente al deber civilizatorio de los habitantes del interior del país sobre esa región.”¹⁴¹

De hecho, asistimos a un nuevo proceso de colonización del territorio Awá después de varios años de haber logrado mantener a los no indígenas fuera de sus resguardos gracias a las políticas de “saneamiento” de las tierras Awá por parte del desaparecido Instituto Colombiano de la Reforma Agraria –INCORA, acción necesaria para llevar adelante la titulación colectiva y la constitución de los resguardos.

Lo dicho anteriormente nos lleva a plantearnos varias preguntas: ¿de dónde proviene esta diferenciación no sólo clasista sino también estamental y racial? ¿Por qué los blanco-mestizos se perciben y son percibidos como superiores por encima de los negros y de los indios? ¿En qué momento de la historia de Colombia comenzó a presentarse esa taxonomía poblacional que se prolonga en palabras, gestos, ideas y prácticas hasta nuestros días, y que se vive casi cotidianamente en los lugares etnográficos propios de este estudio?

Para Arias Vanegas¹⁴², la construcción de las naciones latinoamericanas en el siglo XIX pasó por el intento de producir una cierta homogeneidad, pero también por el deseo de establecer diferencias a nivel de región, raza, sociedad y cultura.¹⁴³

¹⁴¹ Ib.107.

¹⁴² 2005.

¹⁴³ La mayoría de autores decimonónicos colombianos, señala Arias Vanegas, “transitaba entre la política, los viajes, el naturalismo, la geografía, la literatura, la etnografía y el ejercicio de cargos gubernamentales, signados todos por el poder de la escritura y un carácter letrado. Aunque algunos se circunscribieron a la actividad política y literaria, otros fueron reconocidos hacendados y comerciantes,

Colombia como nación fue construida en el siglo XIX a través del discurso y del texto, de hecho, se produjeron “sentimientos de pertenencia e identificación a una comunidad de iguales”¹⁴⁴ a la vez que se constituyó un orden simbólico del cual surgió el pueblo colombiano, sus maneras de vivir. El pueblo “es clasificado y ordenado, donde son formados y *diferenciados los sujetos de la nación*”.¹⁴⁵ Estos discursos que se hacen sobre la nación colombiana producen individuos dependientes y subordinados pero, de modo simultáneo, constituye a las clases dominantes, a las elites; dicho de otra manera, las retóricas decimonónicas contenidas en novelas, ensayos, poemas, discursos, etc., permitieron y promovieron la aparición de jerarquías al interior de la nación colombiana colocando a unos grupos “arriba” y a otros “abajo”.

Las elites, que aparecieron a raíz de los procesos de descolonización en el siglo XIX –conocidos como guerras de independencia–, crearon una colonialidad al interior del país “en la que el racismo”¹⁴⁶ sustentaba un orden jerárquico y naturalizador de las diferencias poblacionales y espaciales”.¹⁴⁷

preocupados por una vida industriosa, productiva y activa. Las diferencias respecto a estas actividades, los oficios y el origen, sin embargo, marcaron importantes matices respecto a las consideraciones sobre la política, el poder eclesiástico, la educación y el papel del pueblo; estos autores no conformaban para nada un grupo homogéneo. Empero, en conjunto reiteraron por medio de su ejercicio la posición del altiplano (específicamente Bogotá), Popayán y Antioquia, como centros de poder y conocimiento de la nación. Por ello mismo, los mapas de la diferencia poblacional se movían principalmente en el eje del poder que constituía Bogotá, Antioquia y Popayán, con tipos humanos y regionales alrededor y bárbaros, negros e indios, en las márgenes y las fronteras (Arias Vanegas 2005: XV).

¹⁴⁴ Ib.XV.

¹⁴⁵ Ib.XVI.

¹⁴⁶ Para Arias Vanegas el término “racializar” hace referencia al proceso de marcar las diferencias humanas de acuerdo a los principios del racismo. En este proceso, rasgos físicos y sociales, como la

Tanto el colonialismo interno como el racialismo fueron el producto de la manera como los letrados, comerciantes, viajeros, políticos y literatos del siglo XIX exploraron, conocieron, se apropiaron y clasificaron las poblaciones y los territorios de la nación. De esa manera, esas elites llegaron a definir “lo propio”, cuyo contenido era realmente dispar: los pueblos, los tipos humanos y regionales se encontraban ya plenamente diferenciados o “racializados” en el siglo XIX.

El manejo de la historia por parte de las elites decimonónicas, no sólo deseaba presentar una cierta unidad colectiva, sino también establecer y explicar el por qué de las diferencias y estamentos al interior de la nación. Según esas elites, el pasado colonial español ya había marcado esas diferencias y debían ser conservadas dejando muy en claro cuales eran los centros de poder y las personas que estaban llamadas a ejercer ese poder. Dicho de otra manera, pese a sus críticas al período colonial, las elites se apoyaban en aquél período en el cual la nación, según ellos, se había conformado cultural y moralmente edificada sobre las bases del catolicismo, el cual era visto como uno de los legados más importantes de España, por eso mismo, la nación debía pensarse como una comunidad religiosa. El catolicismo se aceptó como religión oficial de la nación pero, además, fue percibido como “una propiedad o parte del carácter del pueblo nacional”.¹⁴⁸

El catolicismo se presentaba como un proyecto que podía unificar la nación aunque persistieran las diferencias aportadas por la clase, la cultura o la raza. Si bien todos los hombres tenían un mismo origen, las diferencias debían ser aceptadas siempre y cuando

fisonomía, el color de la piel, los comportamientos, las actitudes y las costumbres son cargados de connotaciones raciales y juzgados desde los valores del racialismo (Ib.XIX).

¹⁴⁷ Ib.XVIII.

todos trataran de vivir una vida católica moralmente aceptable. El catolicismo se presentaba entonces como una manera de unir un país que se encontraba fraccionado, lo cual no implicaba la resolución de las diferencias puesto que la visión del catolicismo permitía mantener un orden jerárquico y estamental a la vez que invocaba la pertenencia a una sola religión y fe; algo así como: “todos somos iguales pero distintos”.¹⁴⁹

La unidad que se elaboró discursivamente aludiendo a un pasado común, al legado colonial y al catolicismo con sus principios morales, estableció aquellas diferenciaciones poblacionales que se prolongan hasta nuestros días permitiendo, además, que apareciera la figura del pueblo en oposición a la elite.

La nación, en cuanto a construcción propia de las estrategias retóricas y discursivas¹⁵⁰, funda tanto a los sujetos como a los elementos a los cuales se refiere¹⁵¹; los

¹⁴⁸ Ib.16.

¹⁴⁹ La famosa locución latina “primus inter pares”, “todos somos iguales pero yo soy el primero”.

¹⁵⁰ Como afirmaba en otro lugar (Botero 2001), el concepto de discurso tiene que ver en lo fundamental con las nociones de ideología y representación social. El discurso, según Habermas (1985), es la objetivación de una visión del mundo a través de un texto; no obstante, considero que no es tanto lo que se dice sino lo que se piensa; es la manera como se organizan las ideas proporcionadas tanto por la ideología como por la representación alrededor de un asunto o problema que despierta interés; de tal manera que para acceder al discurso debemos recurrir a las formas retóricas; éstas son las que explicitan el discurso, las que lo hacen público. Un individuo, por ejemplo, tiene su propio discurso sobre cuestiones de género, es decir piensa de una manera idiosincrásica sobre el tema, pero sólo sabremos de su discurso y de las ideas que comparte con otros, cuando nos lo dice a través de su propia retórica, con sus propias palabras -mediante la oralidad o a través de la escritura-, a partir de su praxis y de sus propias experiencias.

¹⁵¹ Bhabha 1990^a, en Arias Vanegas.

sujetos son formados gracias a las estrategias del discurso. De esta manera, los grupos dominantes del siglo XIX se instituyeron como elites.¹⁵²

Asimismo, los grupos dominantes, en el proceso de constituirse como elite nacional y tratar de ubicarse como referente fundamental del proyecto civilizador, participaron del eurocentrismo y del occidentalismo, su mirada hacia Europa trazaba los parámetros para la construcción de la nación;¹⁵³ así las cosas, el otro europeo fue el paradigma para la constitución de la elite colombiana en el siglo XIX.

Es en este contexto de dependencia de la imagen del otro europeo en donde la fisonomía del “blanco” se presenta como expresión de linaje y sangre. Es una fisonomía racializada por cuanto se convierte en un atributo y valor racial. De igual manera, los oficios y actividades fueron racializados; ejercicios como el de los letrados y los gobernantes fueron propios de aquellos hombres imaginados como blancos y de origen europeo quienes, además, no se hacían notar tanto por su capital económico como por su capital simbólico y social apoyado en aspectos como el buen gusto para vestir, comer y divertirse.

¹⁵² “En un país donde el capital económico no tenía la suficiente fuerza como garante de distinción social, y donde ésta estaba fundada en un orden aristocrático y cortesano que entraba en tensión con el ideal democrático de igualdad y con el lento ascenso de lo burgués, dar forma a un capital simbólico en torno a lo nacional permitía posicionarse como elite...los textos decimonónicos...se refieren más a la elite nacional que los produce, que al pueblo y a las poblaciones que describe directamente. El ejercicio de construir las diferencias, de escribir sobre los múltiples otros internos, es así una estrategia para generar una identidad de elite en oposición discursiva a lo otro (Bahbha 1990b).” (Arias Vanegas Ib.18).

¹⁵³ Mignolo 2000.

Pero frente a la figura del “blanco” se constituyó también la figura de los otros internos. Es así como el pueblo fue definido como radicalmente distinto a la elite, todos los atributos de esta le fueron negados a aquél. El pueblo era percibido como semejante y distante a la vez. Pero había más, a partir de la figura del pueblo se construyó una diferencia todavía más extrema dentro de la misma nación: “indios errantes y negros libertos eran ubicados como poblaciones problemáticas por fuera del pueblo, en sus márgenes físicos y simbólicos”.¹⁵⁴

El lugar que las elites letradas privilegiaron para su observación y descripción del pueblo fue el campo. De esta manera se robustecía la distancia entre una elite urbana y un pueblo campesino. El país era fundamentalmente rural y los esfuerzos de conocimiento y de actividades civilizadoras por parte de la elite se dirigían a ese mundo atrayente y amenazante a la vez.

La figura del mestizo surgió en el siglo XIX contraria al orden colonial basado en lo rígido y estamental. Hacia la mitad del siglo XVIII el número de mestizos había aumentado de tal modo que fue imposible mantener una actitud de rechazo hacia ellos por parte de las elites ilustradas, por eso, un siglo después, la imagen del mestizo había sufrido transformaciones importantes siendo vista como un elemento nacionalizador de la población. El mestizaje se entendió como una necesidad básica en la construcción de la nación “por cuanto se refería a la mezcla, integración y fusión de poblaciones y tierras distintas. La nación hizo de la integración y de la unión propósitos fundamentales de su existencia, lo contrario era un obstáculo para su constitución. La colonia era contrapuesta a

¹⁵⁴ Arias Vanegas Ib.35.

la nación por haber aislado las razas en espacios y actividades diferentes”.¹⁵⁵ Por eso, el mestizaje fue visto por un lado, como una manera de reafirmar lo nuevo y dejar de lado la herencia colonial y, por otro, como un elemento democrático y democratizador en oposición al legado aristocrático y monárquico de España.

Pero el mestizaje defendido y promovido por las elites no fue cualquier tipo de mestizaje;¹⁵⁶ el mestizaje deseado era aquel que buscaba el blanqueamiento tanto físico como moral y cultural, un blanqueamiento de nuevas poblaciones alrededor de los valores “blancos”: el trabajo, la civilización, la educación, el vigor y la moral; un mestizaje entendido como proceso moralizador y civilizador según el paradigma de los “blancos”.

Sin embargo, las connotaciones raciales superaban la fisonomía básica –color de la piel, cabello, facciones- para adentrarse en valoraciones tales como en la del mestizo que podía ser visto como un negro por su pereza, fealdad e ignorancia o como un blanco si era ilustrado, trabajador y disciplinado.

El siglo XIX también vio surgir aquellas ideas que comenzaron a percibir el país en términos regionales. Si bien se tienen como entidades que existían antes de la nación, las regiones sólo pueden pensarse cuando comienza a construirse un sentido de unidad nacional. Los tipos regionales o las regiones también deben ser vistos como construcciones discursivas e históricas del mismo modo que las razas y los diferentes tipos humanos; en ese sentido, las diferencias regionales establecidas en el siglo XIX están en íntima relación con el racialismo, de allí surgieron las regiones de negros, de mestizos, de blancos o de indios.

¹⁵⁵ Ib.46.

Asimismo, la economía tuvo una importancia decisiva en la manera de pensar y articular los territorios y las poblaciones. Economías como la agroexportadora, la minera, la ganadera o la pesquera –ubicadas en sabanas, montañas, costas o llanos- ayudaron a la imaginación y construcción de las regiones en donde habitaban aquellas poblaciones que, muchas veces, por su raza, se dedicaban de manera preferente a tales oficios. Surge entonces la noción de un país fraccionado a partir de las posibilidades económicas.

Es en este contexto de diversidad regional, económica y poblacional donde van a surgir aquellos tipos regionales –antioqueño, santafereño y payanés- que tendrán preeminencia en el conjunto de la nación. El tipo “paisa” o antioqueño surge en los discursos de la elite ilustrada del siglo XIX, discursos que proyectaban los ideales de la nación colombiana. Esas descripciones que alababan y exaltaban la figura del antioqueño – asociada claro está a la posición económica privilegiada de Antioquia en el siglo XIX- fueron creando un estereotipo –inteligente, gran trabajador y muy honrado- que fue percibido como modelo por otras elites letradas no antioqueñas. El tipo antioqueño siempre fue descrito como “blanco” o “mestizo blanco”. Nunca fue visto como el producto de una mezcla que involucrara a indios o a negros; por el contrario, a los antioqueños se les hacía provenir de una mixtura que tuvo su origen en “el siglo XVIII de españoles, criollos blancos propios y adecuados al suelo americano...y de judíos católicos”.¹⁵⁷

¹⁵⁶ Como en el caso de los zambos -hijos de negro e india, o al contrario-.

¹⁵⁷ Manuel Uribe Ángel (1885) y José María Samper (1861) en Arias Vanegas. En los textos del siglo XIX “el valor más resaltado en la construcción de una imagen homogénea de lo antioqueño fue la capacidad y disposición para el trabajo, particularmente agrícola y comercial. A esta laboriosidad eran asociados la aspiración a la propiedad privada, la agilidad, el movimiento, un espíritu emprendedor y enérgico, el vigor y lo andariego... El antioqueño, moral, progresista, bello y saludable, contenía los

Como era de esperarse, lo indio y lo negro no fueron considerados como componentes del tipo antioqueño. Los indios, por ejemplo, aparecían como rezagos de una historia pasada que estaban en proceso de extinción. Los negros y sus derivaciones, encargados sobre todo de las labores mineras, eran vistos como sujetos al margen tanto físico como simbólico de lo propiamente antioqueño. Mientras las elites blanco-mestizas antioqueñas habitaban en la montaña, los negros, mulatos y zambos ocupaban los valles ardientes propios, según se pensaba, para estas razas. Durante la época del federalismo y el liberalismo, el gobierno conservador de Pedro Justo Berrío influyó en el encerramiento de Antioquia como un Estado fuerte en lo económico, en lo político y en lo militar dentro de un país azotado por guerras civiles y crisis económicas. Esta situación le otorgó a Antioquia la idea de una región ejemplar y un modelo a seguir.

La imagen de los antioqueños como un pueblo colonizador y domesticador de paisajes fuera de Antioquia se comenzó a elaborar en la segunda mitad del siglo XIX; esta imagen sirvió para estimar al tipo antioqueño como un colonizador que llevaba la civilización de las montañas a las regiones bajas para domesticar no sólo los territorios sino también a las personas que allí habitaban. De esta manera, hasta nuestros días, se extiende ese imaginario de que la colonización de los antioqueños hacia territorios fuera de los límites del departamento representa el ideal de estado-nación, por medio del mestizaje cultural y de la limpieza moral y civilizadora de aquellas regiones habitadas por nativos que

valores de la vida capitalista y moderna que no tenían los fanáticos, estacionarios y sucios campesinos del altiplano. En suma, la descripción de lo antioqueño obedecía a los valores de una vida moderna a la vez que moral y civilizada ‘el antioqueño es apasionado, trabajador infatigable, patriota, excelente padre de familia, valiente, emprendedor, hábil para los negocios, dócil y obediente; caritativo, hospitalario, propenso a viajar, y progresista’ (Uribe 1885: 471)”, en Arias Vanegas Ib.115.

deben aprender a llevar una vida basada, entre otras cosas, en el trabajo, la disciplina y la honradez.

Por asociación, mestizos de otros lugares, se sienten cercanos a ese ideal del tipo antioqueño cuando habitan espacios donde se encuentran grupos de negros o indígenas.

CAPÍTULO SÉPTIMO

LOS INDÍGENAS AWÁ Y LAS “RELACIONES RELIGIOSAS DE FRONTERA”

En el capítulo anterior fue descrita la manera como se llevan a cabo tanto las relaciones cotidianas como las ocasionales entre los Awá y otros grupos raciales en el municipio de Tumaco tanto en los centros poblados de Llorente y la Guayacana como en el interior de los resguardos. Asimismo, se expuso la procedencia o construcción discursiva y empírica de la tipología poblacional o racial existente en la zona. Ahora busco analizar la situación religiosa de frontera vivida por los Awá, es decir, trazar la frontera religiosa delineada por los colectivos asentados en el área de estudio.

Esa frontera religiosa construida por las creencias, saberes y prácticas religiosas de indígenas, negros y blanco-mestizos se presenta ante nuestros ojos como una imbricación que es preciso tratar de definir en cuanto a componentes e influencias mutuas. La naturaleza misma de frontera debe permitirnos establecer aquellos sustratos que permanecen y alrededor de los cuales se agregan o desagregan componentes y mecanismos conformando nuevas formas de ser o desempeño de esa frontera.

En un primer momento podemos observar, describir y analizar las características propias de un sustrato religioso blanco-mestizo; de hecho son varios debido a la diversidad de procedencias de esta población. Con respecto a los paisas, éstos muy rara vez asumen componentes percibidos como ajenos o extraños; tratan, por el contrario, de conservar, y en ocasiones de imponer, lo que perciben como suyo, aquello que los diferencia de los demás. Estas prácticas, en la mayoría de las veces, son no conscientes. Tal es el caso de la novena de Navidad; la mayoría de ellos se resiste a acoger una cartilla elaborada por la Diócesis de

Tumaco en la cual se exaltan los valores étnicos y culturales de las poblaciones negras e indígenas; en su lugar, ellos intentarían conseguir la novena tradicional, con los gozos de siempre y las oraciones como “deben ser”; es decir, la novena que siempre se ha rezado en las poblaciones antioqueñas o en el llamado “eje cafetero”. Lo mismo ocurre con el material elaborado para Semana Santa, añoran las celebraciones de sus pueblos de origen y toleran poco la forma como se llevan a cabo estas ceremonias en Llorente o en La Guayacana a no ser que, de vez en cuando, el sacerdote del lugar acceda a hacer las cosas como ellos desean. De igual manera, soportan muy a su pesar ciertas prácticas religiosas o celebraciones en las cuales se presentan rasgos que no son propios de su cultura, como cantos o bailes de los negros o de los indios. Les causa extrañeza también la manera como sectores de la Iglesia de Tumaco se dedican expresamente al trabajo con los indígenas viéndolo no sólo como algo inútil sino igualmente como la pérdida de un tiempo precioso que debería ser invertido en el trabajo con los blancos.

Para este grupo las ideas religiosas que no sean las suyas les resultan no sólo extrañas sino sospechosas de no ser del todo ortodoxas. En este sentido se presenta una contrasentido o incoherencia: en cuestión de doctrina tradicional esta población es muy poco lo que cambia o incorpora de otros comportamientos y saberes religiosos, pero la fe que poseen no se riñe con conductas éticas o morales que a todas luces son inaceptables moralmente como en el caso del narcotráfico o el paramilitarismo con todas sus secuelas. La fe –católica, por supuesto- ocupa en ellos un lugar importante dentro de sus referentes identitarios, pero se ubica, igualmente, en un “lugar” donde guarda poca o ninguna relación con el proceder diario. Novenas, misas, rosarios, procesiones y peregrinaciones, son algunas de las prácticas desempeñadas por ellos para mantener su fe. De hecho, pese a que

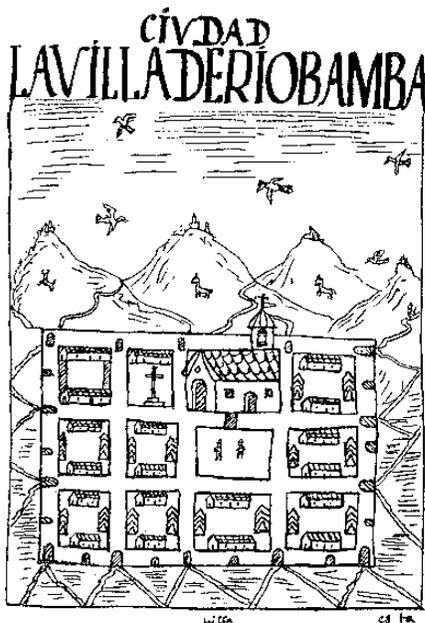
en Llorente se han ido instalando otras ofertas religiosas, los paisas continúan fieles a la fe de sus mayores, quienes aceptan las ofertas de los grupos evangélicos son, usualmente, los mestizos provenientes de Putumayo, de otros lugares de Nariño o de otros departamentos.

Se preocupan de que sus hijos reciban la doctrina católica en su casa, en la escuela o en la parroquia; asimismo, los envían para que se preparen para hacer su primera comunión la cual, una vez celebrada, los llena de gran satisfacción y orgullo.

De los indígenas piensan que ni siquiera tienen una religión, o en caso de que tengan alguna está más próxima a la superstición que a la verdadera fe. Este es un rasgo más que los hace representarse como superiores o mejores. Los negros están casi al mismo nivel de los indios, e inclusive los miran con mucho mayor recelo al imaginarlos realizando prácticas esotéricas o hechicerías peligrosas. Sin embargo, aquí encontramos también una actitud paradójica y contradictoria por cuanto no pocas veces estos blancos buscan a personas, tanto negras como indígenas, para consultas amorosas, deshacer maleficios, comprar sus pócimas o para que les adivinen la suerte. El “otro”, imaginado como primitivo y, por lo tanto, más cercano a un mundo “oscuro” o “en tinieblas”, está mejor capacitado para entender, manipular y aprovechar las cosas que allí se suceden e influyen positiva o negativamente en el mundo de los blancos.

De todas maneras, podría decirse que, para los paisas que habitan en las poblaciones de Llorente y La Guayacana, sus vivencias religiosas se mantienen entre paréntesis, están allí formando parte de su identidad, de su “paisanidad”, pero les es difícil ejercerlas plenamente de la manera como lo hacían en sus lugares de origen. No se descarta, por supuesto, la heterogeneidad de ideas, experiencias y comportamientos que existen dentro de

este grupo y, muy seguramente, dentro de esta población no faltará un buen número de personas que participaron de manera muy ocasional en las celebraciones religiosas en los zonas de procedencia.



Otro elemento que considero importante es el que podría llamarse la especialidad o la geografía de lo religioso para analizar el sustrato de los ingredientes que constituyen este tipo de religión paisa. Repito que existe una gran diversidad en este sentido, pero por cuestiones metodológicas hago una abstracción que privilegia la adopción de aquellos rasgos que considero los más característicos. Cuando se observa el modo como se construyeron y se siguen construyendo los pueblos en toda la región del eje cafetero –también en los lugares donde hubo influencia de la Corona española-, nos damos cuenta que comparten el estilo del llamado damero español, es decir, en cuadrícula. Parte fundamental en la construcción del espacio es la “iglesia” o templo, el parque o plaza, el ayuntamiento o alcaldía, las diferentes actividades y oficios, luego viene la disposición de las casas y predios rurales. Este modelo de construcción provenía de una determinada visión de lo que era el orden del mundo y del poder, incluido el religioso como una manera de poner orden.

Tanto Llorente como La Guayacana están construidas a lado y lado de la carretera Pasto-Tumaco. La llamada “calle principal” o “calle central” de Llorente, es la misma vía Pasto-Tumaco. Estas poblaciones guardan una disposición del espacio completamente diferente a la que, en su imaginario, el paisa considera que debe ser un pueblo. No hay

orden, no hay prioridades. La “iglesia” no ocupa el sitio que se merece y su construcción apenas sí se destaca de las demás.

En el caso de los mestizos no paisas, lo religioso es más confuso, menos preciso, se caracteriza por una gran ambigüedad ya que la ortodoxia doctrinal no es parte precisamente importante de su fe ni es tampoco un elemento preponderante en los procesos de construcción de identidad. Son más propensos a aceptar categorías e ideas foráneas sin siquiera discernirlas, lo cual los lleva a una serie de prácticas religiosas caracterizadas por rasgos sincréticos producto de la convergencia de su fe tradicional con otros elementos incorporados de los grupos sociales con los cuales entran en contacto, ya sean indígenas, negros, mestizos de otros credos religiosos y, en ocasiones, ingredientes tomados del imaginario de los paisas.

Son estos mestizos los que con mayor facilidad se introducen en los resguardos llegando a establecer uniones conyugales con indígenas. Durante las celebraciones de bautizos es cada vez más frecuente observar las parejas mixtas que llevan a bautizar a sus hijos. De igual manera, los padrinos y madrinas mestizos para niños y niñas indígenas es bastante habitual también. En ocasiones la búsqueda del padrino mestizo está mediada por el interés económico del padrino o madrina, pero lo contrario también se da con relativa frecuencia, es el Awá quien busca ser compadre de un mestizo para asociarse a algún negocio que le reporte beneficios a corto o mediano plazo.

Las ideas y prácticas religiosas de los indígenas no revisten mucha importancia para los mestizos, las consideran como algo ingenuo y atrasado. De hecho, aunque participen en las fiestas habituales de los Awá, lo hacen para divertirse ya que no comparten las

expectativas religiosas y culturales que acompañan estos eventos. Aunque vivan en los resguardos y se encuentren “acompañados” o “acompañadas”¹⁵⁸ con indígenas, nunca los encontraremos participando de una honra o en una curación de Chutún o de otra enfermedad que precise agencia sobrenatural.

Será preciso esperar un tiempo para observar las nuevas generaciones de este tipo de mestizaje que describíamos anteriormente: los nacidos de estas nuevas uniones al interior o en inmediaciones de los resguardos. Lo que hasta el momento arroja este tipo de experiencias es que la familia gira alrededor de la cultura del mestizo, es decir, la lengua, ciertas conductas alimentarias y domésticas se van presentando con mayor fuerza que las habituales hasta ese momento.

Los negros conservan un sustrato más homogéneo y rico en cuanto a ideas, creencias, comportamientos y prácticas religiosas. Históricamente la religión negra¹⁵⁹ ha logrado conservar componentes que, transmitidos generacionalmente, constituyen una base importante para la construcción de su identidad. Si bien es cierto que los negros han demostrado una gran capacidad para adaptarse a nuevas situaciones y espacios, también es cierto que, en procura de favorecer procesos identitarios y de etnicidad, las poblaciones negras conservan aquellos rasgos o vestigios culturales¹⁶⁰ que les permiten recrear lo propio aún en los ambientes más hostiles y diversos.

¹⁵⁸ Unión conyugal de facto.

¹⁵⁹ Es preciso referirse de esta manera al hecho religioso en los negros porque, pese a sus contactos y relaciones estrechas con otros grupos raciales, conserva un reservorio importante de tradiciones africanas e hispánicas que se expresan no sólo religiosamente, sino también en aspectos como la música, el baile, o la conservación y preparación de alimentos, entre otras cosas.

¹⁶⁰ Williams 1980.

Asimismo, los negros han posibilitado que otros grupos sociales se enriquezcan y beneficien de los aportes de su cultura en cuanto a música, oralidad, cocina, etc. Para el caso de los indígenas Awá, por ejemplo, la marimba, un instrumento musical tan importante para ellos, es un elemento cuyo origen lo encontramos, para la versión colombiana, en el Pacífico negro. Inclusive, muchos de los ritmos y tonadas que interpretan los indígenas en sus fiestas utilizando la marimba provienen de la música negra.

Los negros han mostrado una mayor capacidad de asociarse con los indígenas. Antes de que llegaran los mestizos a los resguardos ya lo habían hecho los negros. Se instalaron durante procesos de poblamiento y de colonización antes de la época de constitución de los resguardos en los años 90. Es más, las poblaciones negras y las escasas poblaciones mestizas que vivían dentro de los resguardos, debieron salir urgidas por el INCORA gracias a los llamados “saneamientos” como requisito previo a la titulación colectiva de las tierras a favor de los indígenas. Pasados unos cuantos años nuevas poblaciones de mestizos y negros, con otros o iguales intereses, han entrado a formar parte no sólo de los resguardos sino, inclusive, de los cabildos. En la actualidad, hay pobladores mestizos y negros que tienen una gran influencia en las comunidades indígenas a través de la docencia o de actividades económicas legales e ilegales.

En cuanto a lo religioso los negros, si bien participan en celebraciones y fiestas propias de los Awá, lo hacen con un sentido completamente distinto. Encontramos negros tocando el bombo o la marimba, bailando con mujeres indígenas, recibiendo la comida y la bebida que les ofrecen o bautizando sus hijos en fiestas como la de El pendón, lo cual no implica que deban participar necesariamente de las creencias o de la ideología que allí se vive. En efecto, no hay ninguna certeza de que los negros estén participando de lo que sería

la reproducción simbólica e ideológica de la cultura Awá.¹⁶¹ Sus motivaciones son otras, aunque podamos, en ocasiones, hallar solidaridad o respeto por las manifestaciones culturales de los indígenas.

Los referentes culturales –simbólicos, políticos e ideológicos- de los Awá son diferentes de aquellos que caracterizan tanto a mestizos como a negros. En efecto, esos referentes culturales o marcos interpretativos¹⁶² son producto de los procesos de inculturación o socialización propios de cada colectivo y muy difíciles de asumir y vivir por otro grupo. Tal es el caso, por ejemplo, de los símbolos ya sean políticos o religiosos, mientras más inconscientes, son más efectivos para la reproducción cultural del grupo.¹⁶³

El Señor de Kwaiker se ha convertido en un importante símbolo religioso para gran parte de los Awá, pero es, además, un poderoso factor de construcción de identidad y de ejercicio de poder político. Si bien es cierto que habitantes mestizos de varios lugares celebran también la fiesta del Señor de Kwaiker, lo hacen con otros fines y con un sentido completamente distinto al expresado por los Awá que habitan el lugar y por los que llegan de otras partes. Voy a detenerme en este punto para analizar el caso de una situación religiosa fronteriza concreta.

La fiesta, en honor del llamado Señor de Kwaiker, como se vio más arriba, se celebra en los días 31 de julio y 1º agosto. En ella participan tanto mestizos como indígenas. En la celebración de 2005, se presentó un hecho que desvirtúa el sentido de la fiesta por parte de algunos mestizos que quisieron aprovechar la situación para colocar en el lugar juegos de

¹⁶¹ Botero 1991a; 1992.

¹⁶² Botero 1998a; 1998b.

¹⁶³ Botero 1991a; 1998a; 1998b; 2001.

azar, cantinas y hasta prostíbulos. Algunas de estas personas provenían de Llorente, para quienes esto es la forma más usual y común de celebrar. El modelo interpretativo de la situación de frontera nos permite entender que aunque haya elementos que a simple vista puedan parecer comunes durante la fiesta, el sentido que le dan los diferentes colectivos que allí asisten es totalmente distinto. Puede pensarse que el hecho de tener una imagen religiosa común unifica a los diferentes grupos sociales que se encuentran durante esos días en la población de Ospina Pérez, pero lo cierto es que existe una verdadera “distancia estructural”¹⁶⁴ muy grande, en el sentido de que los símbolos presentes en la fiesta no son comunes para los grupos que allí están. Esta “distancia estructural” está establecida por la diferencia cultural de los grupos que se reúnen para celebrar y, asimismo, porque existe una historia.

“Al Señor de Kwaiker lo tenían los indios bravos.”¹⁶⁵

De eso ya vinieron los españoles, le formaron pelea a los indios bravos y les quitaron al Señor que era de los indios. Entonces sacaron a los indios de ahí y los blancos se quedaron con el Señor. Pero lo quitaron y lo dejaron solo, botado. Eso

¹⁶⁴ Si bien Evans-Pritchard (1977) señalaba con esta expresión diversos tipos de relaciones familiares entre los Nuer, pienso que igualmente puede ser utilizada aquí para analizar la situación que se da entre aquellos grupos o personas que si bien están físicamente cercanos, sus intereses son muy distintos y no hay lazos de unión entre ellos. Por eso, los Awá que por alguna razón no participan de las fiestas, están más cerca de quienes participan que los mestizos que se encuentran allí. Los símbolos religiosos Awá no son compartidos por los mestizos por cuanto se inscriben en “marcos interpretativos” (Landsman 1985) y culturas diferentes.

¹⁶⁵ De esta manera los Awá se refieren en la actualidad a sus antepasados. Son bravos porque “no comían sal”, símbolo de civilización, pero además, porque no habían sido bautizados. Anteriormente en el ritual del bautismo se utilizaba la sal para exorcizar y evitar que el demonio se apoderara de la criatura. Además se vestían de telas que hacían de los árboles, utilizaban flechas para cazar, y no sembraban sino que se alimentaban de frutos silvestres.

dizque era que lo encontró un señor en un potrero al pie de un helecho, palo potrero llamado el campanario.

El indio fue a llamar más gente, hicieron un rancho de hoja y allí lo metieron y le acabaron la fiesta del Pendón y lo bajaban a Ospina Pérez el 15 de agosto. Pero al Señor no le gustaba que lo lleven a Ospina. Entonces hacía llover con tempestad. La fiesta la acababan los mestizos de Ospina.

Al último los mestizos querían adueñarse del Señor, lo querían dejar en Ospina. Después quedaron subiendo, de acá Ospina, subían a Kwaiker y se adueñaron del Señor.

Y tuvieron que pelear los indígenas: patada, puño, palo dieron a los indígenas, hasta el padre había golpeado a una indígena que estaba embarazada, y perdió el niño.

De ahí se quedó allá en Kwaiker¹⁶⁶ acabando la fiesta.

Pero los indígenas tuvieron que reclamar duro. Ya con los cabildos pidieron refuerzo para reclamarlo. Fueron mujeres, hombres con palo, escopeta, para reclamar al Señor, no dejar que los mestizos se lo lleven al pueblo de ellos.

Los mestizos dizque venían con arma, subían de noche para llevárselo, armados. Los indígenas lo tenían encerrado en una casa y lo tapaban para esconderlo. Y vinieron gobernadores de más adentro para no dejar que se lo lleven.”¹⁶⁷

“Por Ospina Pérez, en Kwaiker Viejo, también vivían indígenas...

Había una iglesia en Ospina Pérez¹⁶⁸ al Señor de Kwaiker Señor dios de los indígenas y que quitaron los blancos. Esa parte de ahí sólo vivían indígenas. Una vez un padre¹⁶⁹ agarró con manila¹⁷⁰ a un niño indígena. Era bravo él. Con el tiempo se

¹⁶⁶ En la comunidad indígena donde se celebra actualmente. En el templo de Ospina Pérez hay otra imagen que se utiliza para la fiesta de los mestizos del lugar y para los provenientes de otros lugares.

¹⁶⁷ E.P.I. 2003: 20-21.

¹⁶⁸ Vereda del municipio de Ricaurte.

¹⁶⁹ Un sacerdote.

amansó, se volvió gente para quitarle al indígena el Señor (Kwaiker) el padre pegaba al indígena y el indígena aguantaba duro y el indígena no lo entregó, se paró duro Awá, además decía ‘no voy a entregar a nadie’. Al indígena lo agarraban de la cabeza hasta quedar la cabeza hecho pilche (roto). El blanco lo agarró hasta que se lo quitó; el padre más pegaba, hasta que lo dejaron sin nada al indígena. Y como antes no era unido, fue peor.”¹⁷¹

Como “indios bravos” designan los Awá a sus antepasados. Según esta manera de verlos, ellos eran salvajes, no comían sal. Los indios bravos son, entonces, los “naturalitos”, no son cristianos; en otras palabras, no son personas. En realidad, no existe ninguna evidencia etnohistórica que avale esta manera de interpretar el pasado de los Awá.

¿Cómo llegaron tales representaciones a formar parte del imaginario Awá? Puede pensarse en que quizá es el resultado de los esfuerzos de los misioneros católicos o de los mestizos de los pueblos por buscar que los Awá o sus ancestros estigmatizaran su pasado viéndolo como algo abominable y, simultáneamente, percibieran al mundo de los blanco-mestizos como deseable y, por qué no, como el único posible.

Sin embargo, no deja de llamar la atención que en algunos de sus relatos se exprese el aprecio que los actuales Awá muestran por sus antepasados, por los “antigua”; lo que ellos contaban era la verdad de todo lo sucedido a los Awá en tiempos remotos, cuando muchas de las cosas que ahora existen vinieron a la vida, cuando comenzaron a existir en el mundo. ¿Por qué entonces esa aparente contradicción?

¿Por qué los “indios bravos” que luchan por conservar la imagen del Señor de Kwaiker son no-cristianos?; además, si son “bravos”, ¿por qué reúnen al cabildo? –

¹⁷⁰ Soga.

¹⁷¹ E.P.I. 2003: 23.

elemento actual de la organización- y utilizan escopetas –en lugar de flechas- para defender su posesión de la imagen?

Existe, al parecer un sentimiento ambiguo, liminar, a caballo entre la admiración y el desprecio por los ancestros. De otra parte, la referencia a los “indios bravos” en algunos relatos no está ligada a lo negativo; el indio bravo es asimismo quien defiende y conserva su identidad como indio y, de algún modo, tiene poderes como el convertirse en pájaro, volar o adivinar.

La oposición naturales/civilizados, bravos/cristianos presenta las cosas de manera simplista. Como dije antes, el sentimiento de los Awá hacia sus ancestros es una compleja amalgama de respeto y condena, aceptación y rechazo, orgullo y vergüenza.

Quizá sea esta la manera de mantener una tensión beneficiosa entre el pasado y el presente, entre la tradición y los llamados de la modernidad. Acaso sea, también, una forma de anclarse en los “antiguas” para mantenerlos como ejemplo de cultura e identidad, y poder así introducirse en “lo nuevo” pero resistiendo y conjurando el riesgo de perderlo todo.

Ahora bien, Turner¹⁷² fue quien dio un giro importante en la comprensión de los conflictos al introducir y establecer el “drama social” como método para abordar eventos como el de la disputa entre indígenas y blancomestizos por la imagen del Señor de Kwaiker. Asimismo, Fox¹⁷³ ve en los enfrentamientos explícitos, y Scott¹⁷⁴ en las luchas y tensiones cotidianas lo que podría denominarse medios de producción tanto de cultura

¹⁷² 1975.

¹⁷³ 1985.

como de identidad.¹⁷⁵ En los momentos de apremio es cuando las sociedades hacen uso, conscientemente o no, de elementos culturales para hacer frente a amenazas; pero, además de servir como detonadores de producción y reproducción de cultura, lo son también de identidad. El drama social, dice Turner, es un proceso en el cual los actores implicados construyen un nuevo léxico, nuevos símbolos y, por lo tanto, nuevas identidades que son negociadas durante el conflicto y luego de él.

En los relatos vemos cómo los “indios bravos”, es decir, los antepasados de los Awá actuales, debieron enfrentarse a grupos de agresores no indígenas para defender su posesión de la imagen de “el negrito” –llamado así por su “piel” oscura-, símbolo de identidad. Si bien es cierto que esa imagen es a todas luces un elemento de afuera, externo, ellos lo conciben como algo propio; le han atribuido una serie de significados que lo convierten en un símbolo o factor alrededor del cual se configura un fuerte sentido de pertenencia; es decir, no sólo la imagen les pertenece a ellos, sino que ellos le pertenecen al Señor de Kwaiker: “al señor de Kwaiker lo tenían los indios bravos”.

Pero además de ser desprovistos de la imagen, los indios se ven desplazados del sitio en donde ella se encuentra. La agresión de la cual son objeto los Awá ancestros, es un intento por despojarlos de un componente importante en cuanto a la construcción de su identidad. Las pretensiones de los blanco-mestizos no son tanto apropiarse de la imagen para rendirle culto a su manera, es simplemente lograr que los indígenas no la tengan; por eso, después de que se la quitan a la fuerza, los agresores “lo dejan solo, lo dejan botado”. Quizá los mestizos consideraron que los indios no eran dignos de poseer algo tan valioso.

¹⁷⁴ 1976.

¹⁷⁵ Véase Botero 2003.

De todas formas, la lucha por la posesión de la imagen es una confrontación identitaria, una lucha política por cuanto se trataba de mantener un elemento alrededor del cual se reproducía la cultura de los Awá, e intervenía, aunque sea un elemento extemporáneo, la misma organización indígena. Es una lucha de poderes, de ejercicio de la autoridad en un campo que, como el religioso, despierta muchas pasiones.

Una cosa que merece atención es el manejo de varios tiempos en el relato. En éste encontramos algunos elementos actuales que, es de suponer, no existían o no estaban en las manos durante la época de los "indios bravos": la escopeta y el cabildo. ¿Por qué entonces aparecen estas cosas en el relato?

La narración se hace en el presente y, por lo mismo, selecciona algo del presente, considerado como importante o de algún valor, para colocarlo en el pasado y hacerle cumplir alguna función. No faltará quien considere que este recurso de la memoria falsea de algún modo el relato, que por eso lo narrado carece de verosimilitud. Pero son precisamente estos recursos los que, paradójicamente, tiñen de certeza lo que se cuenta. En esta mezcla de presente y pasado, el futuro también está presente. En todo relato podemos apreciar igualmente lo que está adelante, algo a lo que se aspira. Si, para el caso del relato que estudiamos, hubo una lucha por defender un bien sobre el cual se habían depositado algunos significados convirtiéndolo en un símbolo y, por lo mismo, en un componente importante en la construcción de identidad, el mensaje claro que se nos presenta es que esa lucha, aunque no sea de la misma manera, se dará cuando los indígenas de ahora o del futuro se vean amenazados en su territorio, sus recursos, su cultura o algún otro bien estimado por ellos como insustituible.

Este manejo del tiempo nos permite, entonces, intuir, lo que del Plan de Vida "profundo" está presente en este tipo de relatos. Los Awá están dispuestos a resistir ante cualquier forma de

agresión por parte de la sociedad blanco-mestiza, ya sea el Estado colombiano u otras instituciones, gubernamentales o no.

Esta clase de narraciones, entonces, maneja tres tiempos, por eso, son discursos que legitiman el pasado Awá, pero lo mismo hacen con su presente y su futuro. Es como si dijeran: “nuestros antepasados nos dejaron un legado que estamos cumpliendo hoy y que cumpliremos en el futuro”.

El otro relato que también nos habla del Señor de Kwaiker nos lleva a una serie de reflexiones importantes. Por un lado, es la lucha entre un representante de la Iglesia católica -un “padre”- y un “niño indígena... bravo” quien tenía la imagen del Señor. Es el enfrentamiento por la posesión de una imagen que, de acuerdo a la manera de pensar del padre, debe estar en manos del agente civilizador, del representante de la Iglesia, y no en manos de un indio “infiel” o “bravo”. En esa lucha, el sacerdote utiliza una cuerda, una “manila” en un intento por domar¹⁷⁶ al natural, al animal que es el indio bravo, más cercano a la naturaleza que a la sociedad humana. Pero el indio está defendiendo no sólo la imagen, sino el derecho a tener al “Señor Dios de los indígenas”, ha llegado a ser parte importante de su religión, de su identidad y, por lo mismo, de su cultura.

Por otro lado, la lección para los Awá es que el indígena estaba solo; además, era un niño quien había sostenido la lucha y lleva la peor parte porque, no sólo queda herido, sino que perdió la imagen. ¿Por qué? “Porque como antes no era unido, fue peor”. Este es el ingrediente que me parece importante analizar. En el relato anterior del Señor de Kwaiker, los indios

¹⁷⁶ Domar. (Del lat. *domāre*). tr. Sujetar, amansar y hacer dócil al animal a fuerza de ejercicio y enseñanza. || 2. Sujetar, reprimir, especialmente las pasiones y las conductas desordenadas. || 3. domesticar (|| hacer tratable a alguien que no lo es). || 4. Dar flexibilidad y holgura a algo. Microsoft® Encarta® 2006.

bravos ganaron la contienda y lograron mantener la posesión de la imagen porque habían estado organizados. Dije anteriormente que aunque era un elemento extemporáneo, el mensaje es claro: la organización —expresada a través del cabildo-, la unidad permite obtener logros manifiestos. Por el contrario, cuando el Awá se enfrenta se lo a algún problema externo, le será mucho más difícil y hasta imposible ganar, va a perder porque no tiene el apoyo de la organización, de la legislación indígena.

El “padre”, representante del mundo civilizado y civilizador, se siente con el derecho de utilizar cualquier medio para lograr sus fines: “un padre agarró con manila a un niño indígena”, “el padre pegaba al indígena”, “el padre más pegaba”. Es la visión de quien piensa está convencido de que está cumpliendo con su deber, con un “imperativo categórico”: civilizar -o salvar- a cualquier precio.

Es en este contexto de tensión, de mutualismo o de claro rechazo en donde se establecen y se re-establecen las relaciones religiosas de frontera entre los grupos que comparten un mismo espacio pero con intereses diferentes. Las relaciones no sólo están atravesadas por lo étnico y lo cultural sino también por la clase, éste aspecto le imprime un carácter específico a tales relaciones. El hecho religioso está también influenciado por la cuestión de clase. En ocasiones, la religión que se explicita en grupos como el de los “paisas” y otros colectivos mestizos está moldeada por una religión propia de las clases dominantes que legitiman la diferenciación al interior de las relaciones entre los grupos. Dicho de otra manera, la religión que manejan o viven quienes se presentan como superiores en estos contextos —blancos y mestizos- tiende a dar por sentado, sin dar lugar a la impugnación, que unos grupos están destinados al servicio de los otros; que unos nacieron para ser servidos y otros para servir, es decir, para vivir eternamente en una condición de subalternidad. Esta condición, por supuesto, es propia de los negros y, todavía más, de los indios.

Hasta hace unos cuantos años los Awá debían prestarse para vivir “en carne propia” la verdadera religión; por eso debían bautizarse, para ser “cristianos”, en donde el sentido de cristiano era propiamente el de humano, es decir, había que bautizarse para ser humano y dejar de ser “naturalito”, o sea, una especie de animalito del monte. De hecho, los Awá llegaron a compartir esa manera de ver las cosas cuyo origen se remontaba a una catequización que difundía ese tipo de ideas.

En nuestros días, debido a un proceso donde confluyen experiencias históricas, políticas, religiosas y culturales de otro orden, si bien para muchos blanco-mestizos los indígenas siguen siendo todo eso que eran antes, para los propios indígenas el mundo se presenta de otra manera. Ya no está sometido al arbitrario de las clases dominantes sino que se está desarrollando de otro modo porque ellos han pasado de ser clientes y espectadores a desempeñarse como agentes, con todas las limitaciones y ambigüedades que no pueden negarse, de su propio destino.

La vida actual en las comunidades, la participación en actividades sociales y políticas de mayor alcance, los procesos educativos y organizacionales, el despliegue de un robustecimiento en cuanto a su propia legislación, entre otras cosas, han permitido a los Awá redescubrir la importancia del hecho religioso en el fortalecimiento y defensa de su proyecto de vida.

CONCLUSIONES

En esta investigación hemos podido acercarnos a lo que, según nuestra perspectiva, se constituye como el hecho religioso en los Awá. Según lo visto, el hecho religioso se encuentra fundamentalmente en una serie de creencias que nos advierten acerca de la manera como los Awá conciben el mundo, a los demás y a sí mismos. Estas creencias también nos llevan a observar aquellos elementos que, como la cruz, los muertos o ciertos lugares dentro del territorio, tienen un espacio importante en el acontecer diario del grupo. Esas creencias son la columna vertebral del hecho religioso de este pueblo indígena por cuanto ellas están en la base de las expresiones rituales que hemos descrito tanto en las fiestas, en las ceremonias de curación, en el momento de “regar” agua o cuando los escuchamos contar un relato.

Ahora bien, la vivencia de lo religioso en los indígenas Awá no es un hecho aislado de su vida diaria ni está tampoco desligado de aquellas relaciones –económicas, políticas, sociales, interétnicas e interculturales- que mantienen con relativa frecuencia con los diferentes grupos asentados en la región e, indirectamente, con diversos actores estatales y no estatales que tienen su asiento en otros departamentos o en la capital del país. Estas relaciones que he llamado fronterizas, caracterizadas por la mutua influencia; por la ambigüedad; por una liminariedad vivida entre la aceptación, el rechazo, el recelo, la necesidad y la abierta hostilidad, nos mostraron que el hecho religioso en los Awá siempre se está recomponiendo o refuncionalizando para poder cumplir con aquellas expectativas que surgen dentro de los procesos históricos y sociales que allí se viven y que, a su vez, guardan relación con la implementación de cierto tipo de políticas estatales –proyectos agroindustriales, seguridad democrática, erradicación de cultivos de uso ilícito...- pero

también con fenómenos que, como el conflicto armado, el narcotráfico y la migración, entre otros, han aparecido como retos que los Awá deberán seguir enfrentando. Es un momento difícil para el pueblo Awá y, en ese sentido, le corresponde establecer sus prioridades y las acciones que debe emprender para poder conjurar los embates que le vienen de diferentes actores sociales, unos con mayor peligrosidad que otros.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV., 1984. *Comunidad cuayquer. Diagnóstico preliminar*, Pasto.
- Arias Vanegas, Julio, 2005. *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano. Orden nacional, racionalismo y taxonomías poblacionales*, Bogotá D.C., Uniandes-Ceso.
- Bhabha, Homi, 1990^a. "Disemi-Nation: Time, Narrative an the Margins of the Modern Nation", *The Location of Culture*, London, Routledge.
- Bhabha, Homi, 1990^b. "The Other Question. Stereotype, Discrimination on the Discourse of Colonialism", *The Location of Culture*, London, Routledge, pp 66-84.
- Bastide, Roger, 1985. "Anthropologie Religieuse", *Encyclopaedia Universalis II*, París, pp 271-275.
- Botero Villegas, Luis Fernando, 1991a. "La fiesta andina, memoria y resistencia", *Compadres y priostes. La fiesta andina como espacio de memoria y resistencia cultural*, Luis Fernando Botero Villegas (comp.), Quito, Abya-Yala.
- Botero Villegas, Luis Fernando, 1991b. "La Iglesia y el indio en la colonia. Una lectura a los Sínodos Quitenses de 1570, 1594 y 1596", *Política indigenista de la iglesia en la colonia*, Quito, Abya-Yala, pp 55-143.
- Botero Villegas, Luis Fernando, 1992. *Indios, tierra y cultura*, Quito, Abya-Yala.
- Botero, Luis Fernando, 1998a. "Lázaro Condo, muerto y resucitado. Reflexiones sobre la relación entre simbolismo y política", *Estudios Sociológicos*, Vol. XVI, Nº 47, México, D.F., pp 393-428.
- Botero, Luis Fernando, 1998b. "Desenterrando las lanzas. Una aproximación a las relaciones entre etnicidad, simbolismo e identidad", *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Época II, Vol. IV, Nº 7, Colima, pp 85-115.
- Botero Villegas, Luis Fernando, 2001. *Mobilización indígena, etnicidad y proceso de simbolización en Ecuador. El caso del líder indígena Lázaro Condo*, Quito, Abya-Yala, 2001.
- Botero Villegas, Luis Fernando, 2003. *Para que respeten. Historia y cultura entre los Awá del suroccidente colombiano*, Diócesis de Tumaco-Misereor.
- Botero Villegas, Luis Fernando, 2006. "Espacio, cuestión agraria y diferenciación cultural en Chimborazo, Ecuador. Una aproximación histórica", bajo dictamen en *Gazeta de Antropología*, Universidad de Granada.

- Bourdieu, Pierre, 1991. *El sentido Práctico*, Madrid, Taurus.
- Cardoso de Oliveira, Roberto, 1964. *O indio e o Mundo dos Brancos: a situação dos Tukuna do Alto Solimões*, São Paulo, Difusão Européia do Livro.
- Croatto, José Severino, 2002. *Experiencia de lo sagrado. Estudio de fenomenología de la religión*, Buenos Aires-Estella, Guadalupe-Verbo Divino.
- Del Cairo Silva, Carlos, 2003. “Construcciones culturales de la identidad en una frontera de colonización amazónica”, *Fronteras. Territorios y metáforas*, Clara Inés García (Comp.), Medellín, Hombre Nuevo Editores-Instituto de Estudios Regionales, pp 103-119.
- Díez de Velasco, Francisco, 1995. *Hombres, ritos, Dioses. Introducción a la Historia de las Religiones*, Madrid, Trotta.
- Díez de Velasco, Francisco, 2006. *Teorías y metodologías para el estudio de la religión*. Edición electrónica.
- Donnan, Hasting and Thomas Wilson, 1994. *Border approaches: anthropological perspectives on frontiers*, Boston, University Press of America.
- Durkheim, Emile, 2003. *Las formas elementales de la vida religiosa*, Barcelona, Alianza Editorial.
- Eliade, Mircea, 1973. *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Guadarrama.
- Eliade, Mircea, 1981. *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Madrid, Cristiandad.
- Eliade, Mircea, 1983. *Mito y realidad*, Barcelona, Labor/Punto Omega.
- E.P.I., 2003. *La ambarengua y otros relatos Awá*, Diócesis de Tumaco-Misereor.
- Erazo, Nohemy, 2004. *Valores ancestrales Awá. Un estudio de caso comunidad de “El rosario” municipio de San Andrés de Tumaco kilómetro 63*, Tesis de Licenciatura, Pasto, Universidad Santo Tomás de Aquino Facultad de Educación Licenciatura en Filosofía y Ciencias Religiosas.
- Evans-Pritchard, Edward Evans, 1977. *Los Nuer*, Barcelona, Anagrama.
- Flórez López, Jesús Alfonso, 2003. “Libertad religiosa y pueblos indígenas”, *Simbología de lo sagrado en pueblos indígenas*, Jesús Alfonso Flórez López (comp.), Vol. 1, Medellín, Centro de Estudios Étnicos, pp 9-20.

- Friedmann, Nina S. de, 1969. "Contextos religiosos en una área negra de Barbacoas (Nariño)", *Revista Colombiana de Folclor*, Vol. IV, No. 10, pp 61-83.
- Fuchs, Pedro, 1980. *Condiciones Socio-económicas de los Indígenas Cuayquer*, Pasto, Mimeo.
- Glazer, Nathan & Daniel Moynihan, 1975. "Introduction", *Ethnicity. Theory and Experience*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Godelier, Maurice, 1974. *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Madrid, Siglo XXI.
- Goulard, Jean-Pierre, 2003. "Cruce de identidades. El Trapecio Amazónico colombiano", *Fronteras. Territorios y metáforas*, Clara Inés García (Comp.), Medellín, Hombre Nuevo Editores-Instituto de Estudios Regionales, pp 87-101.
- Habermas, Jürgen, 1985. *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península.
- Haug, Eugen y Mary Moreno, 1991. "Recolección de información", manuscrito.
- Haug, Eugen, 1994. *Los nietos del trueno. Construcción social del espacio, parentesco y poder entre los Inkal-Awá*, Quito, Abya-Yala.
- Henriksen, Lee y Pedro Vicente Obando, 1985. *Gramática pedagógica del Kwaiker*, Pasto.
- Hernández Rosales, Helmer, 1999. *La creación de Tumaco y otros relatos del Pacífico*, Pasto, Yo mismo Editor.
- IDEHE (Instituto de Historia Eclesiástica), Números 3 y 4, Quito.
- Jaramillo Jiménez, Jaime Eduardo, 2005. "La investigación inter y transdisciplinaria en las Ciencias Humanas hoy: retos y debates, convergencias y divergencias", *Cultura, identidades y saberes fronterizos*, Jaime Eduardo Jaramillo Jiménez (Comp.), Bogotá, D.C., Facultad de Ciencias Humanas Universidad Nacional, pp 11-55.
- Jimeno, Myriam, 2005. "La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica", *Antípoda*, N° 1, Bogotá D.C., Universidad de los Andes, pp 43-65.
- Kymlicka, Will, 2002. *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós.
- Landsman, Landsman, Gail, 1985. "Ganienkeh: symbol and politics in an indian/white conflict", in *American Anthropologist* 87/4, pp 826-839.
- Lévi-Strauss, Claude, 1988. *Tristes trópicos*, Barcelona, Paidós.
- Lévi-Strauss, Claude, 1971. "Interview", *Psychologie*, N° 23, París, C.E.P.L.
- Lévi-Strauss, Claude, 1987. *Mito y significado*, Madrid, Alianza Editorial.

- Londoño, Jaime, 2003. “La frontera, un concepto en construcción”, *Fronteras. Territorios y metáforas*, Clara Inés García (Comp.), Medellín, Hombre Nuevo Editores-Instituto de Estudios Regionales, pp 61-83.
- López, Claudia, 2003. “Etnicidad y nacionalidad en la frontera entre Brasil, Colombia y Perú. Los Ticuna frente a los procesos nacionalidad”, *Fronteras. Territorios y metáforas*, Clara Inés García (Comp.), Medellín, Hombre Nuevo Editores-Instituto de Estudios Regionales, pp 147-160.
- Losev, Aleksei F., 1998. *Dialéctica del mito*, Bogotá D.C., Universidad Nacional.
- Meslin, Michel, 1978. *Hacia una ciencia de las religiones*, Barcelona, Cristiandad.
- Mignolo, Walter, 2000. “Diferencia colonial y razón postaccidental”, *La reestructuración de las ciencias en América Latina*, Bogotá, CEJA-Instituto Pensar, pp 3-28.
- Narváez, Gloria, 1999. Investigación participativa en sistemas curativos tradicionales.
- Osborn, Ann, 1969. “Alliance at ground level. The Kwaiker of Southern Colombia”, *Revista de Antropología*, Vol. 17-20, Segunda Parte, Bogotá, Universidad de los Andes.
- Osborn, Ann, 1970. “Compadrazgo y patronazgo”, *Revista ECO*, N° 118, pp 317-347.
- Osborn, Ann, 1974. “Nomenclatura y parentesco cuaiquer”, *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. XVI, pp 259-271.
- Osborn, Ann, 1991. Estudios sobre los Indígenas Kuaiker de Nariño. Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura.
- Parra, Jaime Hernando y Susan Virsano, 1994. *Por el camino culebrero. Etnobotánica y medicina de los indígenas Awá del Sábalo (Nariño)*, Quito, Abya-Yala.
- Ramos, Alcida, 1990. “Ethnology Brazilian Style”, *Cultural Anthropology*, Vol 5, N° 4, pp 452-472.
- Ries, Julien, 1995. “Introducción: el hombre y lo sagrado”. Tratado de antropología religiosa”, *Tratado de antropología de lo sagrado I. Los orígenes del homo religiosus*, Madrid, pp 13-22.
- Samper, José María, 1861. *Ensayo sobre las revoluciones políticas y la condición social de las repúblicas colombianas (hispanoamericanas), con un apéndice sobre la orografía y la población de la Confederación Granadina*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1969; copia exacta de: París: Imprenta de Thumot y Cía, 1861.

- Seymour-Smith, Charlotte, 1984. "Estrategia e identidad: transformaciones en la sociedad jívaro peruana", *Relaciones interétnicas y adaptación cultural*, 44 Congreso de Americanistas, Manchester 1982, Colección Mundo Shuar, Quito, Abya-Yala.
- Sierra Valentí, José Luis, 2003. *El hecho religioso*, Centro de Espiritualidad "Espíritu y Vida", edición electrónica.
- Turner, Victor, 1975. *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Ithaca and London, Cornell University Press.
- Uribe Ángel, Manuel, 1885. *Geografía general y compendio histórico del Estado de Antioquia en Colombia*, 2ª edición, Colección de autores antioqueños, Medellín, Editora Nacional, 1985.
- West, Morris, 199x. *El abogado del diablo*, Barcelona, Biblioteca contemporánea.
- Williams, Raymond, 1980. *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península.