



Los indígenas Awá y las relaciones fronterizas

The Awá indigens and border relations

Luis Fernando Botero Villegas

Director e investigador de la Pastoral Indígena de la diócesis de Tumaco, Colombia.

lfboterov@yahoo.com

RESUMEN

El artículo describe y analiza el proceso socio-histórico por medio del cual se constituyeron las relaciones entre blanco-mestizos, negros e indígenas Awá, en el municipio de Tumaco, departamento de Nariño, en Colombia. Se introduce el concepto de relaciones fronterizas como un elemento que permite interpretar el tipo de relaciones fluctuantes que allí se constituyen alrededor de factores tan importantes como el cultivo, elaboración y comercialización de la coca. El artículo muestra, asimismo, la importancia de los discursos de clase en la construcción de sujetos e imaginarios en Colombia y en la región de estudio.

ABSTRACT

This paper describes and analyzes the social as well as historical process by means of which the relationships were built among white-mestizos, blacks, and indigenous Awá in the municipality of Tumaco, department of Nariño in Colombia. The concept of border relationships is introduced as an element that allows us to interpret the type of fluctuating relationships around factors as important as the cultivation, processing, and commercialization of the coca. The article shows the importance of the class speeches also in the construction of fellows and imaginary in Colombia and in the study region.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

discurso indígena | imaginario | relaciones fronterizas | racismo | identidad cultural | etnicidad | indigenous discourse | imaginary | border relations | racialism | cultural identity | ethnicity

Parte I

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 racional, cuando no el exterminio físico de gran parte de la población indígena" (López 2003: 157).

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" (López 2003: 158).

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 (1),

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 (Botero Villegas 2003).

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 simbólicamente 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 estados pretenden garantizarles a sus ciudadanos, es decir, para acceder a las diferentes políticas de bienestar social (López 2003).

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" (López 2003: 148).

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 (Weber y Rausch, en Londoño 2003: 80).

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" (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 (Cairo Silva 2003).

Parte II

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 nacional (2)- gracias al auge de la siembra de la coca y a la infraestructura que se tendió con miras a la implementación de diversos megaproyectos (3) 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 liminares (4) 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 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 (5). 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" (6)-, son 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 (Goulard 2003).

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 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 (7).

Las distinciones culturales asociadas a los diferentes grupos se expresan en las narraciones Awá (Botero Villegas 2003), 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 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 (8), surgiendo igualmente ideas que advierten un apostura crítica con respecto no sólo a los "indios bravos", sino a los Awá actuales (9).

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 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 (Botero Villegas 2003; Osborn 1991), en la actualidad la unión matrimonial con negros y mestizos es bastante frecuente.

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 contexto pluriétnicos y pluriculturales como estos, la percepción de cada grupo es diferente, cómo se ven a sí mismos y cómo ven a los otros (Goulard 2003). 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 (Cairo Silva 2003) (10).

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 "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" (Cairo Silva 2003:107).

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.

Parte III

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 Vanegas (2005), 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 [\(11\)](#).

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" (Arias Vanegas 2005: XV) 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*" (Arias Vanegas 2005: XVI). 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 racialismo [\(12\)](#) sustentaba un orden jerárquico y naturalizador de las diferencias poblacionales y espaciales" (Arias Vanegas 2005: XVIII).

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" (Arias Vanegas 2005: 16).

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 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" (13).

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 discursivas (14), funda tanto a los sujetos como a los elementos a los cuales se refiere (Bhabha 1990a, en Arias Vanegas); los sujetos son formados gracias a las estrategias del discurso. De esta manera, los grupos dominantes del siglo XIX se instituyeron como elites (15).

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 (Mignolo 2000); 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.

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" (Arias Vanegas 2005: 35).

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 la nación por haber aislado las razas en espacios y actividades diferentes" (Arias Vanegas 2005: 46). 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 (16); 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.

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" (Manuel Uribe Ángel (1885); José María Samper (1861), en Arias Vanegas (2005) [\(17\)](#)).

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 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.

Notas

Este ensayo forma parte de una investigación sobre el hecho religioso en los Awá del sur occidente

colombiano: *Sociedad, cultura y religión. El hecho religioso en los nkal Awá del sur occidente colombiano. Aproximaciones.*

1. En el supuesto caso de que existiera ya un estilo de vida homogéneo en la nación.
2. Construcción de la carretera Pasto-Tumaco, electrificación, telefonía móvil, televisión por cable, Internet…
3. Hasta ahora, palma aceitera -o africana- y camaroneras, ya que en ciernes se encuentran otros proyectos: biogénéticos, acuíferos, mineros y forestales.
4. Liminares en el sentido de que eran relaciones ambiguas y complejas, entre la tolerancia, el recelo, el desprecio y la complementariedad.
5. 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.
6. 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-, 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.
7. Ver notas n° 124 y 125.
8. 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).
9. 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 Equipo de Pastoral Indígena 2003, y la discusión sobre los "indios bravos" en Botero Villegas 2003.
10. 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).
11. 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, 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).

12. 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 fisonomía, el color de la piel, los comportamientos, las actitudes y las costumbres son cargados de connotaciones raciales y juzgados desde los valores del racismo (Arias Vanegas 2005: XIX).

13. La famosa locución latina *primus inter pares*, algo así como: "todos somos iguales pero yo soy el primero".

14. 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.

15. "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 (Bhabha 1990b)" (Arias Vanegas 2005: 18).

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

17. 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 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)" (Arias Vanegas 2005: 115).

Bibliografía

Arias Vanegas, Julio
2005 *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano. Orden nacional, racionalismo y taxonomías poblacionales*. Bogotá, Uniandes-Ceso.

Bhabha, Homi
1990a "Disemi-Nation: Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation", *The Location of Culture*.

London, Routledge.

1990b "The Other Question. Stereotype, Discrimination on the Discourse of Colonialism", *The Location of Culture*. London, Routledge: 66-84.

Botero Villegas, Luis Fernando

2001 *Movilización indígena, etnicidad y proceso de simbolización en Ecuador. El caso del líder indígena Lázaro Condo*. Quito, Abya-Yala.

2003 *Para que respeten. Historia y cultura entre los Awá del suroccidente colombiano*. Medellín, Editorial Nuevo Milenio-Diócesis de Tumaco-Misereor.

Cairo Silva, Carlos del

2003 "Construcciones culturales de la identidad en una frontera de colonización amazónica", en Clara Inés García (comp.), *Fronteras. Territorios y metáforas*. Medellín, Hombre Nuevo Editores-Instituto de Estudios Regionales: 103-119.

Cardoso de Oliveira, Roberto

1964 *O índio e o mundo dos brancos: a situação dos Tukuna do Alto Solimões*. São Paulo, Difusão Européia do Livro.

Equipo de Pastoral Indígena (EPI)

2003 *La Ambarengua y otros relatos Awá*. Medellín, Editorial Nuevo Milenio-Diócesis de Tumaco-Misereor.

Goulard, Jean-Pierre

2003 "Cruce de identidades. El Trapecio Amazónico colombiano", en Clara Inés García (comp.), *Fronteras. Territorios y metáforas*. Medellín, Hombre Nuevo Editores-Instituto de Estudios Regionales: 87-101.

Habermas, Jürgen

1985 *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, Península.

Jimeno, Myriam

2005 "La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica", *Antípoda*, nº 1, Bogotá, Universidad de los Andes: 43-65.

Londoño, Jaime

2003 "La frontera, un concepto en construcción", en Clara Inés García (comp.), *Fronteras. Territorios y metáforas*. Medellín, Hombre Nuevo Editores-Instituto de Estudios Regionales: 61-83.

López, Claudia

2003 "Etnicidad y nacionalidad en la frontera entre Brasil, Colombia y Perú. Los Ticuna frente a los procesos de nacionalidad", en Clara Inés García (comp.), *Fronteras. Territorios y metáforas*. Medellín, Hombre Nuevo Editores-Instituto de Estudios Regionales: 147-160.

Mignolo, Walter

2000 "Diferencia colonial y razón postaccidental", en *La reestructuración de las ciencias en América Latina*. Bogotá, CEJA-Instituto Pensar: 3-28.

Osborn, Ann

1991 *Estudios sobre los Indígenas Kuaiker de Nariño*. Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura.

Ramos, Alcida

1990 "Ethnology Brazilian Style", *Cultural Anthropology*, vol 5, nº 4: 452-472.

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).

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*. Medellín, Editora Nacional, 1985.