

Luis Fernando Botero Villegas*

Los Awá y sus “relaciones religiosas fronterizas”

Resumen: El artículo describe y analiza la situación religiosa entre blanco-mestizos, negros¹ 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 elementos tan importantes como lo son las creencias y prácticas religiosas. Se estudia, asimismo, la importancia de los discursos contenidos en los relatos indígenas como factores de resistencia y construcción de identidad.

Abstract: The paper describes and analyzes the religious situation between blanco-mestizos, black and Awá natives in the municipality of Tumaco, department of Nariño, Colombia. The concept of border relations is introduced as an element that allows to interpret the type of fluctuating relations that are constituted there around elements as important as beliefs and religious practices. The discourses comprised in indigenous narratives are analyzed with regard to their importance as factors of resistance and identity construction.

* Magíster en Antropología por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), sede Quito, Ecuador. Doctor en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), sede Occidente, Guadalajara, México. Director e investigador de la Pastoral Indígena de la Diócesis de Tumaco (Colombia). E-mail: <lfboterov@yahoo.com>, Calle 24D N° 83-20, Bogotá D.C., Colombia.

1 Si bien en un primer momento el término negro –negros– puede parecer racista, su utilización en lugar del vocablo afrocolombiano está sustentada en mi libro *De negros a afros. Ley 70, poder e identidades negras en el Pacífico sur de Colombia*. A este respecto utilizo el término negro o negros, por cuanto las comunidades negras reclaman para sí esta denominación, argumentando que el concepto de afrocolombiano o afrodescendientes es propio de la gente ilustrada o de las elites académicas y organizativas. Las poblaciones ribereñas del Pacífico sur colombiano, por lo tanto, desean ese trato. Buscando respetar ese querer de las “bases” negras, continúo utilizando éste término que, aunque secularmente ha sido considerado ofensivo, en nuestros días se ha constituido en un elemento de “orgullo étnico” (Glazer/Moynihan 1975). En publicaciones especializadas como *La revista de la CEPAL* (Bello/Rangel 2002: 39-54), el término negro es utilizado con bastante frecuencia.

1. Introducción

En este artículo busco analizar la situación religiosa de frontera vivida por los Awá², es decir, trazar la frontera religiosa delineada por los colectivos asentados en el área de estudio.³

El concepto de frontera religiosa se sustenta en la concepción general de frontera y de relaciones fronterizas que discuto en otro momento de la investigación de la cual este artículo forma parte, y que fue publicado como artículo en la *Revista Gazeta de Antropología* (2007). Resumo tal concepto de la siguiente manera: 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 (Londoño 2003).

La frontera, entonces, se constituye como una zona de atracción, de refugio y de rechazo, actuando al 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).

En este sentido, la 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 in-

2 El pueblo Inkal Awá –se pronuncia engal –montaña-, awá –persona- “gente de la montaña”, parte de la familia lingüística pasto (Jijón y Caamaño 1957), sindagua (Aragón 1974), o chibcha-barbacoa, según otros (Osborn 1969) es el ocupante tradicional, libre, autónomo y previo a la colonización de un extenso territorio situado en el suroccidente colombiano –actual departamento de Nariño en Colombia– y delimitado por los municipios de Ricaurte, Barbacoas y Tumaco, teniendo igualmente asentamientos en el departamento de Putumayo y en las provincias de Carchi y Esmeraldas en Ecuador. Su población, para el caso de Colombia, se estima entre 12 y 15 mil individuos. El artículo se basa en diferentes observaciones etnográficas registradas en los diferentes diarios de campo elaborados desde mi primer contacto con los “kwaiker” –hoy Awá– en febrero de 1981 hasta la actualidad. Si bien puede decirse que las relaciones fronterizas de los Awá con otros grupos humanos se han dado históricamente, desde fines de los años 90, con el arribo de la siembra de la coca en la región, estas relaciones se han intensificado.

3 Municipios de Tumaco, Ricaurte y Barbacoas pertenecientes al departamento de Nariño, Colombia. Este ensayo sintetiza parte de una investigación en proceso.

fluencias 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 (Donnan/Wilson 1994; Cairo Silva 2003; Goulard 2003; Londoño 2003; López 2003).

2. La religión de los “paisas”⁴ o blancos⁵

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,⁶ 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.⁷ Estas prácticas, en la mayoría de las veces, son no conscien-

4 Habitantes de los departamentos de Antioquia, Caldas, Risaralda y Quindío. 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. Véase Botero Villegas (2007).

5 En ocasiones llamados también *criollos*. 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. Véase Botero Villegas (1995) Pero frente a la figura del paisa “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).

6 “Al enunciar el discurso ilustrado y el de la limpieza de sangre como una unidad, los criollos intentaban posicionarse como un grupo dominante frente a los grupos de mestizos negros e indígenas” (Medina 2006: 447).

7 “Las tesis geográficas y ambientalistas de los científicos ilustrados del siglo XVIII, fueron utilizadas por los criollos con dos objetivos básicos: primero, refutar su supuesta inferioridad, dado que ellos habían sido favorecidos por el clima y las condiciones geográficas propias de las montañas de los

tes. 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 intentarán 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 las poblaciones de Llorente o 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.⁸ 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, pro-

Andes y, segundo, confirmar que la población indígena era un obstáculo para el desarrollo en la medida en que estos aspectos naturales no les favorecieron” (Medina 2006: 449).

A la vez que describe los movimientos migratorios de la población antioqueña –del eje cafetero–, de los negros del departamento del Chocó y de la ciudad de Cartagena y, de los mestizos provenientes del departamento de Córdoba y de poblaciones ribereñas del río Sinú hacia la región del Urabá antioqueño, Ríos Molina (2001) “analiza sus interrelaciones y descubre las categorías identitarias mediante las cuales los grupos se reconocen a sí mismos y reconocen a los otros con quienes interactúan. De esta forma ‘paisas’, ‘morenos’ [negros], y ‘chilapos’ [mestizos], configuran campo religioso particular, basándose principalmente en la identidad por oposición a ‘lo otro’, a ‘lo que no se es’, y dará lugar a una serie de interdependencias simbólicas en el cual la marca se yergue como patrón referencial que establece límites, cohesiona cada grupo y legitima el tipo de relaciones que se establecen con los otros” (Ospina Martínez 2003: 288).

8 En este artículo los términos “indio” e “indígena” serán utilizados de manera indistinta, por cuanto los Awá así lo hacen sin entrar a considerar cuando utilizan uno u otro vocablo. Si bien hasta hace unos años la palabra “indio” era considerada ofensiva, en la actualidad, después de haber recorrido un largo proceso socio-organizativo, tanto los Awá como otros pueblos indígenas ven en el término “indio” un elemento reivindicativo.

cesiones 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, piensan ellos, 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 las 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 con los rasgos similares al tablero del juego de damas. 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.

3. La religión de los mestizos⁹

En el caso de los mestizos no paisas,¹⁰ lo religioso es más confuso, menos preciso, se caracteriza por una gran ambigüedad ya que la ortodoxia doctrinal no es parte preci-

9 La figura del mestizo surgió en el siglo XIX contraria al orden colonial basado en lo rígido y estatal. 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 – Como en el caso de los zambos –hijos de negro e india, o al contrario–; 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 civilizatorio 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. Véase también Rostas/Droogers (1995).

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. Véase Botero Villegas (2007).

10 Provenientes de la sierra de Nariño o departamentos como Valle, Cauca, Putumayo y Huila.

samente 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 resguardos¹¹ 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 participan 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”¹² con indígenas, nunca los encontraremos participando de una honra¹³ o en una curación de *Chutún*¹⁴ 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.

11 Porción de tierra entregada a los indígenas colombianos según la Ley 89 de 1890 que es la base de la posterior legislación indígena. El resguardo está bajo la administración de un cabildo. Hay resguardos conformados por una sola comunidad, como también existen resguardos compuestos por dos o más comunidades. En el caso de El Hojal, es un resguardo con una sola comunidad. Calbí, por ejemplo, es una de las comunidades del resguardo Gran Rosario. Los resguardos son regidos por un gobernador; las comunidades, a su vez, cuentan con un gobernador suplente o “gobernador chiquito”.

12 Unión conyugal de facto.

13 Práctica religiosa que se lleva al cabo de un año de la muerte de un indígena mayor. Los negros lo denominan “cabo de año”.

14 O *walpura*, enfermedad que se caracteriza, entre otras cosas, por la pérdida de vigor físico (Parra/Virsano 1994).

4. La religión de los negros

Los negros conservan un sustrato más homogéneo y rico en cuanto a ideas, creencias, comportamientos y prácticas religiosas. Históricamente la religión negra¹⁵ 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 culturales (Williams 1980) que les permiten recrear lo propio aún en los ambientes más hostiles y diversos.

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 INCORA¹⁶ en virtud de 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.¹⁷

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 bombo¹⁸ o la marimba, bailando con mujeres indígenas, recibiendo la comida y la bebida que les ofrecen o bautizando sus hijos en fiestas como las de El

15 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 (Frisotti 1994; Garrido s/f; González Ruiz 1982; Herrera 1994; Romero Parra s/f; Zahan 1980), sino también en aspectos como la música, el baile, o la conservación y preparación de alimentos, entre otras cosas.

16 El desaparecido Instituto Colombiano de la Reforma Agraria ahora convertido en el INCODER, Instituto Colombiano de Desarrollo Rural.

17 El cultivo de la coca, por ejemplo.

18 Tambor.

Pendón o la de Ramos, lo cual no implica que deban participar necesariamente de las creencias o de la ideología que allí se experimenta. 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 (Botero Villegas 1991; 1992). Sus motivaciones son otras, aunque podamos, en ocasiones, hallar solidaridad o respeto por las manifestaciones culturales de los indígenas.¹⁹

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 interpretativos (Botero Villegas 1998a; 1998b) son producto de los procesos de 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 que, mientras más inconscientes, son más efectivos para la reproducción cultural del grupo (Botero Villegas 1991; 1998a; 1998b; 2001).

5. Las relaciones religiosas fronterizas de los Awá. Un estudio de caso

El Señor de Kwaiker²⁰ 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 se celebra durante 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 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 en ella participan es totalmente distinto. Puede pensarse que el hecho de tener una imagen religiosa común unifica a los diferentes grupos sociales que se

19 “Los africanos procedían de procesos dinámicos de interculturación religiosa que los capacitaba para asumir y adaptar lo nuevo en materia de creencias y prácticas religiosas, sin que ello implicara necesariamente el abandono total de lo preexistente, sino la modificación pragmática y racional de lo antiguo con lo nuevo mediante diversos mecanismos de apropiación y reestructuración” (Díaz Díaz 2005).

20 Nombre que recibían anteriormente los Awá: cuaiqueres o kwaikeres.

encuentran durante esos días en la población de Ospina Pérez,²¹ pero lo cierto es que existe una verdadera “distancia estructural”²² 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.

Tomemos en cuenta el siguiente relato.

Al Señor de Kwaiker²³ lo tenían los indios bravos.²⁴

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 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 acabaron²⁵ 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 padre²⁶ había golpeado a una indígena que estaba embarazada, y perdió el niño.

De ahí se quedó allá en Kwaiker acabando²⁷ 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 gobernado-

21 Población cercana al municipio de Ricaurte en el departamento de Nariño.

22 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.

23 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.

24 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.

25 Celebraron.

26 Sacerdote católico.

27 Celebrando.

res de más adentro para no dejar que se lo lleven (E.P.I. 2003: 20-21).

Tengamos también en cuenta esta narración.

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

Había una iglesia en Ospina Pérez al Señor de Kwaiker Señor Dios de los indígenas y que quitaron los blancos. Esa parte de ahí sólo vivían indígenas. Una vez un padre agarró con manila²⁸ a un niño indígena. Era bravo él. Con el tiempo se 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 (E.P.I. 2003: 23).

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 “antiguas”; 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 –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.

28 Soga, lazo.

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, Turner (1975) 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, Fox (1985) ve en los enfrentamientos explícitos, y Scott (1976) en las luchas y tensiones cotidianas lo que podría denominarse medios de producción tanto de cultura como de identidad (Botero Villegas 2003). En los momentos de apremio es cuando las sociedades hacen uso, de modo consciente 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 pertenencia y de identidad. Si bien es cierto que esa imagen es a todas luces un elemento de afuera, externo, ellos lo conciben como algo propio; se ha realizado un proceso de apropiación mediante su resignificación o resemantización, 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.

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 o factor 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.

Un aspecto 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 (Larson 1991; Scott 1976; Thompson 1984).

Este manejo del tiempo nos permite, entonces, intuir, lo que del Plan de Vida “profundo” (Bonfil Batalla 2008) está presente en este tipo de relatos. Los Awá están dispuestos a resistir ante cualquier forma de agresión por parte de la sociedad blancomestiza, 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 siempre”.

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 domar²⁹ al natural, al animal que es el indio bravo, más cercano a la naturaleza que a la

29 Domar. (Del lat. *domāre*). tr. 1. Sujetar, amansar y hacer dócil al animal a fuerza de ejercicio y enseñanza. 2. Sujetar, reprimir, especialmente las pasiones y las conductas desordenadas. 3. domes-

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 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 solo o aislado 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.

6. Conclusiones

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.

Bibliografía

- Aragón, Luis Eduardo (1974): *Cultural Integration of the Kuayker Indians, Colombia. A Geographical Analysis*. Tesis de maestría. Michigan: Michigan State University.
- Arias Vanegas, Julio (2005): *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano. Orden nacional, racionalismo y taxonomías poblacionales*. Bogotá: Uniandes-Ceso.
- Bello, Álvaro/Rangel, Marta (2002): “La equidad y la exclusión de los pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina y el Caribe”. En: *Revista de la CEPAL* (Santiago de Chile), 76, pp. 39-54.
- Bonfil Batalla, Guillermo (2008): *México profundo. Una civilización negada*. Buenos Aires: Random House-Mondadori.
- Botero Villegas, Luis Fernando (1991): “La fiesta andina, memoria y resistencia”. En: Botero Villegas, Luis Fernando (ed.): *Compadres y priostes. La fiesta andina como espacio de memoria y resistencia cultural*. Quito: Abya-Yala, pp. 11-36.
- (1992): *Indios, tierra y cultura*. Quito: Abya-Yala.
- (1998a): “Lázaro Condo, muerto y resucitado. Reflexiones sobre la relación entre simbolismo y política”. En: *Estudios Sociológicos*, XVI (México, D.F.), 47, pp. 393-428.
- (1998b): “Desenterrando las lanzas. Una aproximación a las relaciones entre etnicidad, simbolismo e identidad”. En: *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Época II, IV, 7. Colima: Universidad de Colima, pp. 85-115.
- (2001): *Mobilización 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: Diócesis de Tumaco-Misereor.
- (2005): *De negros a afros. Ley 70, poder e identidades negras en el Pacífico sur de Colombia*. Medellín: Diócesis de Tumaco-Misereor.
- (2007): “Los indígenas Awá y las relaciones fronterizas”. En: *Gazeta de antropología*, 23, Texto 23-13, edición electrónica <www.ugr.es> (16.10.2008).
- Cairo Silva, Carlos del (2003): “Construcciones culturales de la identidad en una frontera de colonización amazónica”. En: García, Clara Inés (ed.): *Fronteras. Territorios y metáforas*. Medellín: Hombre Nuevo Editores-Instituto de Estudios Regionales, pp. 103-119.
- Díaz Díaz, Rafael Antonio (2005): “Entre demonios africanizados, cabildos y estéticas corpóreas: aproximaciones a las culturas negra y mulata en el Nuevo Reino de Granada”. En: *Universitas Humanística*, Vol. 32, nº 60. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, pp. 29-37.
- Donnan, Hasting/Wilson, Thomas (1994): *Border Approaches: Anthropological Perspectives on Frontiers*. Boston: University Press of America.
- E.P.I. (Equipo de Pastoral Indígena) (2003): *La ambarengua y otros relatos Awá*. Medellín: Diócesis de Tumaco-Misereor.
- Evans-Pritchard, Edward E. (1977): *Los Nuer*. Barcelona: Anagrama.
- Fox, Richard (1985): *Lions of the Punjab: Culture in the Making*. Berkeley: University of California Press.
- Frisotti, Heiltor (1994): *Religiones afroamericanas. Aportes*. Quito: Centro Cultural Afroecuatoriano.
- Garrido, José Miguel (s/f.): *La misión de Tumaco. Creencias religiosas*. Vitoria: Ediciones El Carmen.
- Glazer, Nathan/Moynihan, Daniel (1975): *Ethnicity. Theory and Experience*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- González Ruiz, Francisco Javier (1982): *El Vicariato Apostólico de Tumaco*. Bogotá: Editorial Lattigraf.
- Goulard, Jean-Pierre (2003): “Cruce de identidades. El Trapecio Amazónico colombiano”. En: García, Clara Inés (ed.): *Fronteras. Territorios y metáforas*. Medellín: Hombre Nuevo Editores-Instituto de Estudios Regionales, pp. 87-101.
- Herrera, Agustín (1994): *Teología Afroamericana. Conceptualización para una propuesta de elaboración*. Quito: Centro Cultural Afroecuatoriano.
- Jijón y Caamaño, Jacinto (1957): *Antropología prehispánica del Ecuador*. Quito.
- Landsman, Gail (1985): “Ganienkeh: symbol and politics in an indian/white conflict”. En: *American Anthropologist*, 87.4, pp. 826-839.
- Larson, Brooke (1991): “Explotación y economía moral en los Andes del Sur: hacia una reconsideración crítica”. En: Moreno Yáñez, Segundo/Salomón, Frank (eds.): *Reproducción y transformación de las sociedades andinas siglos XVI-XX*. Quito: Abya-Yala, pp. 441-479.
- Londoño, Jaime (2003): “La frontera, un concepto en construcción”. En: García, Clara Inés (ed.): *Fronteras. Territorios y metáforas*. 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”. En: García, Clara Inés (ed.): *Fronteras*.

- Territorios y metáforas*. Medellín: Hombre Nuevo Editores-Instituto de Estudios Regionales, pp. 147-160.
- Medina, Lina Rocío (2006): “Reseña de: ‘La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816) de Santiago Castro-Gómez’”. En: *Universitas Humanística*, 62. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, pp. 447-456.
- Osborn, Ann (1969): “Alliance at Ground Level. The Kwaiker of Southern Colombia”. En: *Revista de Antropología* (Bogotá), 17-20, pp. 35-60.
- Ospina Martínez, María Angélica (2003): “Reseña de ‘Identidad y religión en la colonización en el Urabá antioqueño’ de Carlos Andrés Ríos Molina”. En: *Tabula Rasa* (Bogotá), 1, pp. 287-290.
- Parra, Jaime Hernando/Virsano, Susan (1994): *Por el camino culebrero. Etnobotánica y medicina de los indígenas Awá del Sábalo (Nariño)*. Quito: Abya-Yala.
- Ríos Molina, Carlos Andrés (2001): *Identidad y religión en la colonización en el Urabá antioqueño*. Bogotá: El Espectador-ASCUN.
- Romero Parra, Marco Antonio (s/f.): *Religión y contexto social en la costa colombiana del Pacífico*. Medellín.
- Rostas, Susanna/Droogers, André (1995): “El uso popular de la religión popular en América Latina: una introducción”. En: *Alteridades* (Iztapalapa), 5.9, pp. 81-91.
- Scott, James (1976): *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in South-east Asia*. New Haven: Yale University.
- Thompson, Edward P. (1984): *Tradición, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. Barcelona: Crítica.
- Turner, Victor (1975): *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- Williams, Raymond (1980): *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.
- Zahan, Dominique (1980): *Espiritualidad y pensamiento africano*. Barcelona: Cristiandad.