

**LOS IMAGINARIOS FUNERARIOS EN EL CORREGIMIENTO DE OBONUCO,
MUNICIPIO DE PASTO**

JAIRO ANDRÉS ORTEGA BASTIDAS

**UNIVERSIDAD DE NARIÑO
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES Y FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN ETNOLITERATURA
SAN JUAN DE PASTO
2012**

**LOS IMAGINARIOS FUNERARIOS EN EL CORREGIMIENTO DE OBONUCO,
MUNICIPIO DE PASTO**

JAIRO ANDRÉS ORTEGA BASTIDAS

**Tesis de grado presentado como requisito parcial para optar al título de
Magíster en Etnoliteratura**

**Asesor:
Esp. JAIRO RODRÍGUEZ ROSALES**

**UNIVERSIDAD DE NARIÑO
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES Y FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN ETNOLITERATURA
SAN JUAN DE PASTO
2012**

NOTA DE RESPONSABILIDAD

Las ideas y conclusiones aportadas en el siguiente trabajo son responsabilidad exclusiva del autor.

Artículo 1^{ro} del Acuerdo No. 324 de octubre 11 de 1966 emanado del Honorable Consejo Directivo de la Universidad de Nariño.

Nota de aceptación

Presidente del Jurado

Jurado

Jurado

San Juan de Pasto, 28 de marzo de 2012

DEDICATORIA

A Dios, el Autor de mi existencia, quien en mis silencios
Se ha convertido en la orientación de mi ser, para no naufragar
Ante las fuertes tempestades del destino...

A mis padres, Luis Ortega y Ruby Bastidas,
Que me permitieron venir a este mundo,
Por su abnegado sacrificio
Y por inculcarme los valores indispensables
Para amar la vida y mis esfuerzos personales.

A mis hermanos: Cristina, Alex, Juan, Darío
Por su presencia confortante a lo largo de mi vida...

A mis Sobrinos: Luna Valentina, Juan Manuel y Daniel Felipe,
Quienes se convierten en la nueva luz de persistencia y sacrificio
Que hacen que el caminar de la vida por más difícil que parezca,
Tenga nuevos motivos especiales por los cuales haya que seguir adelante
Y seguir luchando hasta el fin de nuestros días...

A mis amigas y amigos (ellos saben quiénes son y los he tenido presentes...),
Quienes han enriquecido mi vida y cuya presencia me ha motivado a una
superación permanente, y de constante lucha por ser mejor...

AGRADECIMIENTOS

El autor expresa su voz de agradecimiento a:

La Universidad de Nariño, por haberme dado la oportunidad de cumplir mis aspiraciones profesionales.

A la Maestría en Etnoliteratura, por haberme permitido cumplir con mis sueños de Postgrado.

Al Magíster Jairo Rodríguez Rosales, Docente de tiempo completo del Departamento de Humanidades y Filosofía de la Universidad de Nariño, por su apoyo, comprensión y disponibilidad para hacer posible la concretización de los estudios realizados.

A Fredy Hidalgo, Docente del Liceo de la Universidad de Nariño, por su gran apoyo emocional en el momento más crítico de la investigación y a la vez el haberme acercado afectivamente por intermedio de sus vecinos al corregimiento de Obonuco, que es el epicentro de este estudio.

Al Cabildo Indígena de Obonuco y sus mayores, por haberme permitido hacer parte de la Minga de Pensamiento, que es el camino principal de conocimientos, sabiduría, anécdotas, sucesos, relatos, historias de vida; que enriquecieron enormemente la realización de estos estudios y que son la fuente que le dan vida a esta investigación.

A las autoridades del Cabildo Indígena de Obonuco: Efrén Achicanoy su Gobernador, de quien recibí un apoyo incondicional y fundamental en el transcurso de esta investigación; de igual forma a Jonathan Cuaicuán, Gobernador de los guambras, y a David Pupiales Alcalde segundo, quienes me permitieron conocer de forma directa lo que es Obonuco.

A la Comunidad Raizal de Obonuco: Jhon Jairo Gomajoa, quien me aportó con sus conocimientos y me enlazó con otros habitantes del corregimiento; a don Mario quien compartió algunas historias de vida; de igual forma a don Omar, don Juan Gelpud, doña Lucila Botina de Guaqués, Doña Evarista Jojoa y María Estefa Jojoa quienes, en su momento, de forma amigable, afectiva y en un ambiente familiar, en las entrevistas concedieron sus experiencias y saberes de imaginarios funerarios, básicos para llevar a buen término esta investigación.

A la comunidad en general de Obonuco, que me permitió caminar por sus parcelas de tierra, conocer sus diferentes cultivos, ganadería, crianza de cuyes, sus casas,

sus calles, la iglesia, contactar con sus quehaceres diarios y palpar parte de su tradición funeraria en el cementerio.

A Yamile Ruiz, mi amiga del alma, de quien recibí apoyo emocional en el momento de prepararme a la prueba de idioma extranjero. De igual forma y en el mismo sentido a Guillermo Burbano, Profesor de Inglés quien me preparó arduamente en este campo, lo que me permitió superar con éxito este examen.

A Paula Goyes, Docente Liceo de la Universidad de Nariño por su valiosa colaboración en la traducción del resumen o summary de esta investigación.

A Mario Rodríguez, el amigo que me orientó en la adquisición de material bibliográfico, además fue quien me ayudó a mantener viva la esperanza de que si se podía sacar adelante la Maestría por más difícil que estuviera el camino. De igual forma a: María Fernanda Martínez, Karol Luna, Sahara Vallejo, Corina Dorado, Luis Guerrero, Víctor Erazo, Mauricio Botina amigos y compañeros del Liceo de la Universidad de Nariño, y cómo no recordar a Marco Tulio Ramos, Docente Jubilado del Liceo de la Universidad de Nariño, quienes siempre manifestaron su apoyo en todo sentido para culminar mis estudios de Postgrado.

A Janneth Martínez, mi amiga y compañera de trabajo quien me dio su apoyo académico cuando parecía extraviarme en los laberintos de la historia de Pasto, sin saber por dónde buscar los materiales bibliográficos correspondientes.

A Edison Ibarra, por su apoyo en la preparación y elaboración de material audiovisual, en la sustentación de trabajo de grado.

A Constanza y Adriana amigas y compañeras de Maestría, por sus sabios consejos.

A las directivas del Liceo de la Universidad de Nariño: Emilio Díaz (Director), Paula Vallejo (Coordinadora Académica), Germán Rosales (Coordinador de Convivencia J. M.) y a Eduardo Gutiérrez (Coordinador de Convivencia J.T.), quienes me brindaron su respaldo en los asuntos administrativos de la Maestría.

A F. de A., por su decisiva colaboración en el transcurso de la investigación, haciendo posible la feliz culminación de este Trabajo de Grado.

A todas aquellas personas que siempre han estado conmigo, docentes y amistades, que directa o indirectamente aportaron a la cristalización de este trabajo y de mis propósitos personales y profesionales.

RESUMEN

“Los Imaginarios Funerarios en el Corregimiento de Obonuco, Municipio de Pasto”, desentraña comportamientos de pensamiento y acción de los habitantes de Obonuco con relación a la muerte. Se aborda creencias, percepciones, actuaciones, actitudes, expresiones y costumbres funerarias que se tenían, aún se tienen, se han perdido y cómo son ahora por los habitantes de esta localidad.

Aunque se tocan aspectos y tópicos socioculturales, no ha sido esa la finalidad de la investigación, no obstante se deja muy en claro que en ningún momento se desconoce la importancia de los mismos, toda vez que el itinerario exploratorio e interpretativo de la simbólica representacional del imaginario funerario de Obonuco, tuvo por propósito capital, centrarse en la actitud y comportamiento de sus pobladores alrededor de la muerte: cómo se expresan, qué hacen, qué piensan, qué creen.

El informe de la lectura interpretativa de los imaginarios funerarios en Obonuco, está estructurada en tres partes principales. En la Primera Parte, “Reseña Sociocultural de Obonuco”, se toca lo pertinente a sus características geográficas y elementos históricos como identificación de la comunidad desde antes de la llegada de los españoles y la refundación hecha por éstos sobre la población originaria. Se destacan dos procesos: el de los cambios acaecidos en lo relacionado con la posesión y propiedad de la tierra desde los quillacingas hasta los campesinos de hoy, y las transformaciones de comunidad indígena del pasado a comunidad campesina del presente.

En la Segunda Parte, “Prácticas Funerarias Ancestrales”, se considera brevemente, con base en la historiografía existente, las costumbres, rituales, percepciones e imaginarios funerarios del pueblo quillacinga, ascendientes de la comunidad de Obonuco, objeto de esta investigación.

En la Tercera Parte, “Los Imaginarios Funerarios en Obonuco”, a partir de entrevistas a ancianos del lugar, y de información surgida en la reunión de 28 personas llamada Minga de Pensamiento, se hace un itinerario alrededor de temas como: concepción de la muerte, el destino de los muertos, asistencia del moribundo, preparación del cadáver, velorio o velación, traslado del difunto de la casa al templo y de la iglesia al cementerio, manifestaciones sensoriales de los muertos, recogida de pasos, presagios de muerte, manifestaciones después de muertos, relatos orales funerarios, rezos, decoraciones funerarias externa e interna, viandas y duelo y luto entre otros, destacando a través de los informantes las costumbres que persisten del pasado y las que se tienen ahora mismo.

ABSTRACT

“The imaginary funerals in the village of Obonuco, in the municipality of Pasto”, the citizens from Obonuco show a strange behavior in their way of thinking and acting about death. It is seen different kinds of believes, perceptions, starrings and attitudes, expressions and mortuary customs that people had, and they still have it , also those that have been lost and the ones that people from this place have now.

Although the main objective of the investigation has not been studying social and cultural aspects, they have been taken into account. It had a main purpose that was focus in the attitude and behavior of the people and focus about their thoughts about death: How they express, what they do, what they think and what they believe.

The report of the interpretative reading of the imaginary funerals from Obonuco is organized in three main parts. The first part is about the “Social and cultural review about Obonuco” which explains its geographical characteristics and historical elements such as the identification of the community before the Spaniards arrived and the refoundation that was done by them based on the original population. Also, it is important to mention two processes: the one with the changes that happened in the event related to the possession and property of the land since the Quillacingas epoch until the peasants that are alive nowadays. And the other is the transformation of the Indian community of the past and the peasants community of the present .

The second part is about the “ ancestral funeral practicing “ which is considered the base on the historiography that exist now, the customs, rituals, perceptions and imaginary funerals in the Quillacinga town which are ancestors in the community of Obonuco, and which was the main objective in this investigation.

In the third part, keeping in mind interviews applied to ancient people from the village and taking into account information received in a meeting of 28 people called “ MINGA DEL PENSAMIENTO” (brain storm), it is done a schedule based on topics about the conception about death, the destiny of dead people, the assistance given to people who are dying, preparation of the dead body, vigil, the movement of the body from the house to the church and from the church to the cemetery, sensory manifestations of the dead people, collection of steps, auguries of death, manifestations after death, funeral oral stories, prayers, internal and external mortuary decorations, viands and mourning and others. All of that was possible because of the cooperation of the informants who took into account the customs that remain in the past and now.

CONTENIDO

pág.

INTRODUCCIÓN	14
1. RESEÑA SOCIOCULTURAL DE OBONUCO	17
1.1 ASPECTO HISTÓRICO-GEOGRÁFICO.....	17
1.1.1 Localización.	17
1.1.2 Fundación y Refundación.	18
1.2 LECTURA SOCIOCULTURAL DE OBONUCO	25
1.2.1 Obonuco Ayer.	26
1.2.1.1 La tenencia de tierras desde los quillacingas a los campesinos.	26
1.2.1.2 Proceso de campesinización del indígena.	50
1.2.1.3 Vestuario.....	59
1.2.1.5 Costumbres.....	68
1.2.1.6 Régimen Interno, Cabildo.	72
1.2.2 Obonuco Hoy.	74
1.2.2.1 Vestuario.....	75
1.2.2.2 Vivienda.	82
1.2.2.3 Oficios.	85
1.2.2.4 El Cabildo Hoy.	86
2. PRÁCTICAS FUNERARIAS ANCESTRALES	93
3. LOS IMAGINARIOS FUNERARIOS EN OBONUCO	99
3.1 CONCEPCIONES Y CREENCIAS.....	100
3.1.1 ¿Qué es la muerte?	102
3.1.2 ¿Qué pasa después de la muerte o destino de los muertos?	104
3.2 RITUALES FUNERARIOS	108
3.2.1 Asistencia del moribundo.	108
3.2.2 Preparación del cadáver.	112
3.2.3 Velorio.....	113
3.2.4 Traslado del difunto o del féretro.	119
3.2.5 Exequias u Honras Fúnebres.....	120

3.2.6	A la morada final.	120
3.3	PERCEPCIONES	129
3.3.1	Manifestaciones sensoriales de los muertos o Ruidos.	129
3.3.2	Recogida de pasos.	130
3.3.3	Apariciones.	132
3.3.4	Manifestaciones oníricas.....	133
3.4	AGÜEROS FUNERARIOS.....	134
3.4.1	Presagios o presentimientos de muerte.....	135
3.5	RELATOS ORALES FUNERARIOS	138
3.6	COSTUMBRES FUNERARIAS ANEXAS	139
3.6.1	Viandas.	139
3.6.2	Decoración fúnebre o arreglos.....	142
3.6.3	Rezos, Novenario o Triduo por el Muerto.	145
3.6.4	Duelo y luto.	152
4.	INTERPRETACIÓN SEMIÓTICA DE IMAGINARIOS	157
	CONCLUSIONES.....	169
	BIBLIOGRAFÍA	171

LISTA DE FIGURAS

	pág.
Figura 1. Vista parcial del pueblo de Obonuco con volcán Galeras al fondo.	17
Figura 2. Castillo de guaguas de pan con casas de techo de paja y teja al fondo.	67
Figura 3. Casa de Obonuco con servicio sanitario fuera de la vivienda.	68
Figura 4. Castillo de Guaguas de Pan.....	71
Figura 5. Cabildantes de Obonuco de 1930.....	74
Figura 6. Mujeres de Obonuco con chalina y pantalones, chaqueta y jeans.....	76
Figura 7. Detalle de Minga de Pensamiento en Obonuco.....	77
Figura 8. Algunos participantes de la Minga de Pensamiento en Obonuco.	78
Figura 9. Otra secuencia de la Minga de Pensamiento en Obonuco.	78
Figura 10. Mojigangas de Obonuco en 1970.	79
Figura 11. Mojigangas de Obonuco en 1960.	80
Figura 12. Integrantes del Cabildo Indígena de Obonuco.....	81
Figura 13. Ciudadano joven de Obonuco.....	81
Figura 14. Casa de tapia y teja de Obonuco.	82
Figura 15. Otras casas de tapia y teja de Obonuco.	83
Figura 16. Arquitectura residencial en el centro de Obonuco.....	84
Figura 17. Vista de la Plaza Principal de Obonuco en 1946.	84
Figura 18. Alguacil Mayor y Alguacil del Cabildo de Obonuco 1930.....	89
Figura 19. Integrantes del Cabildo Indígena de Obonuco 2011.....	90
Figura 20. Secuencia de Minga de Pensamiento en Obonuco.	101
Figura 21. Doña Lucila Botina de Guaqués, anciana entrevistada.....	103
Figura 22. Doña María Evarista Jojoa, rezandera entrevistada.	106
Figura 23. Don Gerardo hablando en la Minga de Pensamiento	110
Figura 24. Otra secuencia de la Minga de Pensamiento.....	112
Figura 25. Muestra de lápida en el cementerio de Obonuco.....	125
Figura 26. Otra muestra de lápida en el cementerio de Obonuco.	126
Figura 27. Lápida con fotografía del difunto	127
Figura 28. Otra lápida con fotografía del difunto.	127

Figura 29. Lápida con semblanza y referente laboral del difunto.	128
Figura 30. Mujer joven dando testimonio en Minga de Pensamiento.	131
Figura 31. Secuencia de Minga de Pensamiento.	137
Figura 32. Vivienda con corona de difunto infante en la puerta.	144
Figura 33. Doña Magdalena cantando el himno de la Aurora.	147
Figura 34. Don Leonardo Montanchez recordando a Juana Macheta.	154

INTRODUCCIÓN

La muerte es una secuencia que hace parte de la realidad humana, es, quizá, el último episodio del transcurrir de la existencia en la tierra. La muerte no es una creencia, es una realidad, un hecho inexorable al que todos los humanos debemos llegar, y por el que todos debemos pasar, pero que alrededor de la cual si se han tejido no pocas creencias, prevenciones, actitudes y presunciones.

Puede decirse también que la muerte es uno de los extremos que delimitan la vida o existencia humana, la cual, la vida, se ubica entre el nacimiento y la muerte, o para decirlo de otra manera, la existencia humana se localiza entre el principio y el fin del transcurrir terrenal.

Ahora bien, si la muerte es aquel episodio ineludible que se perfila como algo que puede ocurrirnos en cualquier momento, entonces ella, por ser una experiencia personal desconocida, aunque todos sabemos suficientemente que pasaremos por allí, despierta este suceso una seria y profunda inquietud en el ser viviente, inquietud que se traduce en sentimiento diverso, de temor, de miedo, de tristeza y de afán por no desarraigarse a lo que es tan querido.

Será porque la muerte es el cierre del transitar por el mundo, donde se agolpan los recuerdos del fallecido y sobre el fallecido por parte de los dolientes apesadumbrados por su partida, que ella genera un comportamiento trascendental en quienes todavía quedan esperando el turno de la ruptura con la vida. Tanto individual como colectiva y comunitariamente, la muerte ha generado múltiples manifestaciones humanas, un abanico de procesos sociales, de creencias, supuestos, prejuicios, supersticiones, actitudes, concepciones, percepciones, prácticas y comportamientos; en una palabra, la muerte genera en torno suyo un interesante compendio de imaginarios en las personas y en las sociedades.

Precisamente, abordar reflexivamente en torno a los imaginarios que se dan en una comunidad particular, ha sido el motivo principal de esta investigación, denominada: **Los Imaginarios Funerarios en el Corregimiento de Obonuco, Municipio de Pasto.**

Considerando que en Obonuco se asienta una comunidad campesina, en donde se conservan todavía algunas costumbres tradicionales respecto de las prácticas funerarias, ritualidad y creencias, aunque en esta época ello va disminuyendo porque siendo una comunidad muy cercana al centro urbano de la ciudad de Pasto, sus gentes no han estado exentas de las influencias modernistas ciudadinas; no obstante ello, esta investigación ha sido un viaje explorador por los imaginarios simbólicos funerarios, que permitieron desentrañar no sólo la visión, concepción y percepción de la muerte en los obonuqueños raizales, sino resaltar también algunas características socioculturales de esa población.

Es oportuno señalar que aunque se tocan aspectos y tópicos socioculturales, no ha sido esa la finalidad de la investigación, no obstante se deja muy en claro que en ningún momento se desconoce la importancia de los mismos, toda vez que el itinerario exploratorio e interpretativo de la simbólica representacional del imaginario funerario de Obonuco, tuvo por propósito capital, centrarse en la actitud y comportamiento de sus pobladores alrededor de la muerte: cómo se expresan, qué hacen, qué piensan, qué creen.

Ahora bien, en vista de que los campesinos de Obonuco son descendientes de las antiguas comunidades indígenas de estos territorios y que hicieron parte de los poblados quillacingas localizados en el valle de Atures (o Atriz), en el itinerario explorador de los imaginarios funerarios se ha incluido una aproximación referencial a las prácticas funerarias ancestrales, de los quillacingas, con la finalidad de hacer comparaciones con las prácticas funerarias que hoy se encuentran en Obonuco y determinar si existe una concatenación con dichas costumbres pretéritas, o si ha habido ruptura, o si se hallan remanentes o derivaciones de dichas costumbres atávicas y que se manifiestan como prácticas funerarias presentes, llegando a la conclusión que mucho más se da la ruptura con aquellas costumbres que continuidad.

La lectura interpretativa de los imaginarios funerarios en Obonuco, está concebida y estructurada en el presente informe en tres partes o instancias principales. Se da inicio este recorrido haciendo una Reseña Sociocultural de Obonuco, en que se toca lo pertinente a sus características geográficas y elementos históricos como identificación de la comunidad desde antes de la llegada de los españoles y la refundación hecha por éstos sobre la población originaria.

En esta reseña descriptiva del escenario, lugar de la investigación, se abordan algunos aspectos relacionados con el complejo social y cultural de la comunidad de Obonuco, destacándose en lo atinente al Obonuco de Ayer, o del pasado, dos procesos: el de los cambios acaecidos en lo relacionado con la posesión y propiedad de la tierra desde los quillacingas hasta los campesinos de hoy, y las transformaciones de comunidad indígena del pasado a comunidad campesina del presente, proceso de campesinización que se apoya en criterios planteados por Eric Wolf y complementados por Eduardo Zúñiga Eraso y Milcíades Chaves. Finalmente, se asume cómo se encuentra la comunidad de Obonuco Hoy, su organización social, expresiones culturales y diversidad laboral como reflejo de la influencia citadina y moderna del mundo actual.

En la Segunda Parte, “Prácticas Funerarias Ancestrales”, se hace una operación retrovisora, de mirada a través del espejo del pasado de la cultura de los Quillacingas, considerando de manera breve los testimonios con que historiográficamente se cuenta de las costumbres, rituales, percepciones e imaginarios funerarios del pueblo quillacinga, ascendientes de la comunidad de Obonuco, objeto de esta investigación.

La Tercera Parte, “Los Imaginarios Funerarios en Obonuco”, es un recorrido exploratorio y de interpretación por las concepciones, creencias, actitudes, actuaciones, percepciones, expresiones y costumbres funerarias de los pobladores de Obonuco, que sin hacer intertextualidad o comparaciones tediosas de argumentos teorizantes de autores y más autores, se deja que la comunidad de Obonuco hable de primera mano sobre sus prácticas funerarias, lo cual se hizo a través de entrevistas semiestructuradas, llevadas a cabo como conversaciones informales con algunas personas mayores de Obonuco y, sobre todo, con el aporte valioso de los asistentes a una Minga de Pensamiento convocada por las autoridades del Cabildo Indígena de Obonuco, principalmente por el Gobernador Indígena Efrén Achicanoy, quien generosamente permitió que el investigador estuviera presente en ese interesante evento que, con invocación y evocación de los espíritus de los mayores se entretejió una interesante red de recuerdos y vivencias surgidas espontáneamente en el calor del intercambio verbal. Y así, con base en los entrevistados y en la más de una veintena de personas asistentes a esa red comunicacional interactiva llamada Minga de Pensamiento, se hace en esta parte, que es la columna vertebral de este informe, un itinerario valioso alrededor de temas como: concepción de la muerte, el destino de los muertos, asistencia del moribundo, preparación del cadáver, velorio o velación, traslado del difunto de la casa al templo y de la iglesia al cementerio, manifestaciones sensoriales de los muertos, recogida de pasos, presagios de muerte, manifestaciones después de muertos, relatos orales funerarios, rezos, decoraciones funerarias externa e interna, viandas y duelo y luto entre otros, destacando a través de los informantes las costumbres que persisten del pasado y las que se tienen ahora mismo.

Sin más preámbulos, y agradeciendo la gentileza de los moradores de Obonuco y su valiosa colaboración, vale la pena emprender ya este prodigioso viaje por las provocaciones que desencadena la muerte en los pensamientos y acciones de los humanos.

1. RESEÑA SOCIOCULTURAL DE OBONUCO

1.1 ASPECTO HISTÓRICO-GEOGRÁFICO

1.1.1 Localización. Obonuco es uno de los corregimientos del municipio de Pasto y se encuentra ubicado al suroeste de la ciudad San Juan de Pasto, de cuyo casco urbano dista cinco kilómetros. Se asienta a una altura de 2.800 m.s.n.m., con una temperatura media de 10°C, con una extensión territorial de 70 hectáreas. El terreno, en su mayoría es apto para la agricultura y también para la ganadería. Sus límites son: por el Norte con tierras denominadas San Felipe (de la comunidad de Padres Filipenses) y Los Lirios de Anganoy; por el Sur con los corregimientos de Jongovito, Gualmatán y la vereda Cujacal Alto de Catambuco; por el Oriente con San Juan de Pasto y por el Occidente con el municipio de Yacuanquer.

Obonuco fue una de las parcialidades indígenas de las 89 con que contó el departamento de Nariño y se ubicó como una de las más avanzadas.

Figura 1. Vista parcial del pueblo de Obonuco con volcán Galeras al fondo.



Fuente: Esta investigación

1.1.2 Fundación y Refundación. Acerca del inicio u origen de Obonuco, o de una fundación de Obonuco es muy difícil tener certeza alguna, porque su existencia se pierde en los linderos de la más remota antigüedad, junto con la de las demás comunidades conformantes de las federaciones quillacingas ubicadas en el valle de Atures, hoy conocido como el valle de Atriz.

Si se considera la época precolombina, con referencias e información suministrada por el cronista español Pedro Cieza de León, quien hacia 1546-47 pasó por las tierras del actual departamento de Nariño, y fue, sin duda, el primero en informar acerca de los territorios y habitantes de estas tierras. Según el cronista español, los indígenas gozaban de la plena prioridad de sus tierras que las trabajaban comunalmente. En su obra “Crónica del Perú” Cieza de León al hablar de los indios que poblaron el hoy departamento de Nariño, afirma que éstos eran indómitos a diferencia de los del Perú, que eran domésticos y serviles, según se puede verificar en el título con que sintetiza el capítulo XIII: “De la descripción de la provincia de Popayán, y la causa porque los indios della son tan indómitos y los del Perú son tan domésticos”, y luego agrega que, “la gente desta provincia es bien dispuesta y belicosa”¹. Pero es en los capítulos 33 y 34 en los que Cieza de León se explaya mayormente en la descripción de Pastos y Quillacingas. El cronista aduce la belicosidad a que los quillacingas vivían organizados en behetrías o cacicazgos o pequeños caseríos y que no tenían organización jerárquica con un señor o jefe que los mandara y dirigiera, lo cual es discutible y poco acorde con la realidad, y, además, agrega el cronista español, que no les gustaba servir a gente extraña, por lo cual abandonaban y llegaban incluso a quemar las propiedades y tierras donde los españoles los querían someter, cosa que también hicieron con los incas que los quisieron dominar antes que los españoles, pero eso de abandonar las tierras era una estrategia para hacer parecer como si esas poblaciones fueran deshabitadas y que no valiera la pena apoderarse de ellas.

Por su parte el historiador Sergio Elías Ortiz le da crédito a la afirmación de Cieza de León en cuanto a la belicosidad, y corrobora tal afirmación señalando que el temperamento de los quillacingas fue un obstáculo para las posteriores fundaciones de los españoles en estas tierras. En efecto, afirma Ortiz:

Según el acucioso cronista [Cieza de León], los Quillacingas eran dispuestos y belicosos y algo indómitos. Se lo creemos, como creemos todas las notas etnográficas que nos legó en su famosa “*Crónica del Perú*” y en sus demás escritos (...) Sabemos, por otra parte, que la belicosidad de los habitantes de Quillacinga-Condellamarca, estorbó en gran parte el plan de fundación de la futura ciudad de Pasto y que, esa misma belicosidad, esa indomable fiereza por defender sus fueros ha sido una de las

¹ CIEZA DE LEÓN, Pedro. Crónica del Perú. La crónica del Perú. 3 ed. Madrid : Espasa-Calpe, 1962, p. 79.

características del pueblo pastense a través de los tiempos, especialmente en los terribles momentos de la independencia del continente, pues entonces se mostró como el pueblo más duro de América para entender el significado de la revolución, como el primitivo quillacinga no quería entender de otras formas de civilización y de cultura que le traía el conquistador español².

Se deduce que los indios quillacingas ocupantes del territorio surcolombiano, entre los ríos Mayo al norte y Angasmayo (el río Guáitara) al sur, gozaron de la plena propiedad de sus inmuebles, y fue con la invasión española que cesó este derecho, y la propiedad de las tierras sufrió mayúscula transformación, siendo paulatinamente absorbida la propiedad, y el indio quedó en calidad de peón y jornalero de lo que antes fue suyo.

Según la tradición oral de los habitantes del lugar, Obonuco fue uno de los varios pueblecitos que nacieron conjuntamente con la fundación de la ciudad de Pasto, hacia 1539, año que propiamente corresponde al traslado de Pasto del lugar de la primera fundación en Yacuanquer en 1537 al valle de Atriz que hoy ocupa. Por lo tanto, los orígenes de Obonuco, según fundación española, se remontan hacia 1539. Pero claro, esta sería una segunda fundación o re-fundación porque, de hecho, la población indígena ya tenía este asentamiento mucho antes de la llegada de los españoles, Obonuco hacía parte de la gran familia étnica Quillacinga. Efectivamente, siguiendo la Lista Comparativa de cambio de nombres Quillacinga, elaborada por Eva María Hooykaas, se tiene que ya Juan López de Velasco en 1574, registra el nombre como Obonudo, y según Encarnación Moreno Ruiz, en 1559 se identifica Obonuco como Mochombuco y en 1582, según la misma autora, el nombre pasó por las variaciones ortográficas de “Mochombuco, Xobonuco, Obudo y Obonuco”³. Por su parte, Eduardo Zúñiga Eraso, teniendo como fuente al Visitador Tomás López, que en 1558 hizo la primera tasación de la población tributaria, menciona a Obonuco entre los quillacingas del valle de Atriz, identificado por López como valle de Pasto. En efecto, afirma Zúñiga Eraso:

Una descripción más completa* de los pueblos que conforman la etnia quillacinga la encontramos en el recuento hecho por el

² ORTIZ, Sergio Elías. Orígenes de la ciudad de Pasto. En : Boletín de Estudios Históricos de la Academia Nariñense de Historia. Pasto : Imprenta Departamental, 1945, p. 10.

³ HOYKAAS, Eva María. Áreas lingüísticas de Nariño. En : GROOT DE MAHECHA, Ana María y _____. Intento de delimitación del territorio de los grupos étnicos Pastos y Quillacingas en el altiplano nariñense. Santafé de Bogotá : Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales-Banco de la República, 1991, p. 52.

* Zúñiga Eraso está haciendo comparación con la descripción hecha por Cieza de León, que de suyo es incompleta aunque el cronista tenía fama de ser minucioso y prolijo, y en la que no aparece Obonuco.

licenciado Tomás López en 1558, elaborado con motivo de la primera tasación de tributos que debían pagar los indígenas. De acuerdo a la visita, ellos serían [aquí, para la pertinencia de este trabajo, sólo se mencionan los nombres de asentamientos del valle de Atriz]:

Quillacingas del valle de Pasto: Pigindino, Pachendoy, Chima Xoxoa, Obonuco, Mocondino, Paxinaguambuy, Xamondino, Bezachanan, Botana, Botina Chanaque, Pandiaco y Xangobi⁴.

Pues bien, echando una rápida mirada al pasado ancestral, se tiene que al tiempo de la llegada de los españoles, hacia los años 30 del siglo XVI, el territorio del actual departamento de Nariño estaba ocupado por varias comunidades indígenas, entre las que sobresalieron los Pastos y Quillacingas, para cuya distribución y localización territorial los primeros historiadores, o mejor, historiógrafos como Cieza de León y Juan de Velasco y otros se contradicen mutuamente generando no poca confusión que luego historiadores e investigadores nuevos como Sergio Elías Ortiz, Eva María Hooykaas, Milcíades Chaves, Eduardo Zúñiga Eraso y Osvaldo Granda entre otros, han logrado clarificar. En efecto, de las etnias pobladoras del departamento de Nariño, Pastos, Quillacingas, Abades, Chapanchicas y Sindaguas, las más importantes eran los Pastos y Quillacingas que colindaban entre sí. Los Pastos habitaban la provincia llamada de Hatunllacta y los Quillacingas ocupaban la llamada provincia de “Quillacinga-Condelumarca”, según el historiador Sergio Elías Ortiz, basándose en la fundación de la ciudad de Pasto en el valle de Atriz, denominado primero valle de Atures. En efecto, afirma Ortiz:

Esa famosa provincia de Hatunllacta, aún no identificada geográficamente y tan llevada y traída en las páginas del “Libro Verde” de Cubillos, de Quito, al tratarse de los aprestos de la fundación de la Villaviciosa de la Concepción [la ciudad de Pasto], ¿sería la misma provincia de Quillacinga-Condelumarca y el llamado valle de Hatunllacta, sería ese mismo valle de Atures hoy llamado con retoque valle de Atriz? (...) Este valle que ahora se llama de Atriz por desnaturalización de su verdadero nombre y que Eliseo Réclus, en su “Nueva Geografía de Colombia”, dice que es corrupción de Thirz, sin que dé la razón de su dicho, se llamó, en lengua indígena: Atures (...) Caía este valle de Atures dentro de la provincia de Quillacinga-Condelumarca y no, a nuestro juicio, dentro de la de Hatunllacta que correspondía como nombre, y con su verdadero significado, a la altiplanicie de Túquerres. Las dos denominaciones, distintas entre sí, fueron sin duda impuestas por

⁴ ZÚÑIGA ERASO, Eduardo. Los Quillacingas. En : Manual Historia de Pasto. San Juan de Pasto : Academia Nariñense de Historia, 1996, p. 78.

el conquistador incaico algo así como treinta años antes de la llegada de los españoles a tierras de Quito⁵.

Los Pastos, vecinos colindantes de los Quillacingas ocupaban, por lo tanto, el sur del departamento, lo que hoy es Ipiales y Túquerres o la llamada provincia de Obando, hasta Tulcán al norte del Ecuador en la franja del río Chota. Precisamente, Eduardo Zúñiga Eraso delimita así la jurisdicción de los Pastos:

Los Pastos, una tribu fuerte, numerosa y organizada, ocupaban un amplio territorio que se extendía de Sur a Norte desde Tuza, en el Ecuador, hasta Ancuya, en Colombia. Dominaba ambas bandas del río Guáytara en su curso alto y medio. Más al Norte, el mismo río servía de límite natural con los Quillacingas. De Oriente a Occidente, habitaron toda la zona andina, descendiendo por la vertiente occidental, posiblemente, hasta el pueblo de San Miguel⁶.

En cambio los Quillacingas se ubicaban al norte del territorio de los Pastos, en la provincia Quillacinga-Condellamarca. A la demarcación del territorio Quillacinga alude Sergio Elías Ortiz al referirse a los habitantes del valle de Atures o Atriz, centro de la mencionada provincia Quillacinga:

Los habitantes que encontraron los conquistadores españoles en el Valle de Atures pertenecían a la gran familia Quillacinga, una de tantas naciones aborígenes de la actual Colombia. Esa gran familia se movía dentro de un territorio cuyos límites iban por el norte hasta el río Mayo, por el oeste hasta el río Patía, por el sur hasta el Guáytara y el pueblo de Puerres y por el oriente hasta el propio Valle de Sibundoy⁷.

De su parte, el historiador Zúñiga Eraso, aunque toma como referentes otros puntos geográficos, en el fondo coincide con Ortiz en la delimitación territorial del pueblo Quillacinga, pero ubica quizá con mayor precisión dicho territorio:

La localización de los quillacingas puede definirse de la siguiente manera: su epicentro fue el valle de Atriz, en el sitio que hoy se levanta la ciudad de Pasto y su constelación de pequeños pueblos que rodean el Valle. Su límite por el Sur llegaba hasta la confluencia del río Bobo y el Guáytara; por el Norte, hasta los pueblos de San Pablo y La Cruz (Mamendoy); por el Oriente hasta

⁵ Ortiz, Op. cit., pp. 5-8.

⁶ ZÚÑIGA ERASO, Eduardo. Los incas en el sur de Colombia –Época Prehispánica-. Pasto : Imprenta Departamental, 1984, p. 14.

⁷ ORTIZ, Op. cit., p. 8.

la cordillera de Portachuelo y por el Occidente hasta el río Guáytara⁸.

Ahora bien, mientras los Pastos conformaban pueblos cercanos y agrupados entre sí, los Quillacingas, en cambio, constituían un poblamiento disperso, debido a que se asentaban en una topografía bastante accidentada; además, por lo general los Quillacingas se asentaron en regiones de clima templado, a excepción del centro o Valle de Atriz y alrededores, de clima frío. Es decir, parece que el patrón de asentamiento de los Quillacingas estuvo determinado por la dispersión, la organización política y los factores topográficos y climáticos. De manera que mientras las encomiendas de los Pastos son identificadas con áreas más grandes, las de los Quillacingas son áreas limitadas, y parece que los Pastos tenían mayor concentración de poder en el cacique de cada pueblo que los Quillacingas. Al respecto Hooykaas afirma:

Otra circunstancia sugerida por los toponímicos, es el patrón de asentamiento de los indígenas de la región, y su posible estructura política. Se mencionó, en conexión con los datos de Cieza la curiosidad de la proximidad mutua de Mocondino y Bejendino [Pejendino] y la proximidad de ambos a la ciudad de Pasto, asimismo, la proximidad entre Buyzaco y Guajanzagua. Se nota esta característica en las listas de encomiendas del área Quillacinga, que son mencionadas aparte, con diferentes nombres, en áreas limitadas, mientras que en el área Pasto se indican las encomiendas por áreas más grandes, como Túquerres, Iles, etc., y no por haciendas o caseríos. Esto parece sugerir en el territorio Quillacinga un patrón de asentamiento disperso y una estructura política diferente a la de los Pastos, los cuales parecen haber tenido una mayor concentración de poder en las manos del cacique de cada pueblo. El patrón de asentamiento se relaciona también con el clima, el relieve y la calidad de las tierras aptas para la agricultura o ricas en recursos. En el territorio de los Quillacingas predomina una topografía quebrada y clima templado, en donde el relieve debió influir sobre el poblamiento disperso. Se exceptúa quizás el área de la ciudad de Pasto, de terreno ondulado y clima frío, en donde se observa una mayor distribución de encomiendas alrededor del valle⁹.

Respecto a la estructura política, Osvaldo Granda Paz sostiene que los Quillacingas se organizaban en cacicazgos (que Cieza menciona como caciques o pueblos) y que varios cacicazgos constituían “pequeñas confederaciones”, siendo una de ellas la conformada por los poblados alrededor del Valle de Atriz, entre los que precisamente se cuenta a Obonuco. En efecto, afirma Granda Paz:

⁸ ZÚÑIGA ERASO, Los Quillacingas, Op. cit., p. 79.

⁹ HOOYKAAS, Op. cit., p. 51-54.

Sus poblaciones [de los Quillacingas] estaban reunidas en cacicazgos o “behetrías” con una gran densidad de población. Entre los cacicazgos más importantes estuvieron Mamendoy, Consacá, Genoy, Mohombuco, Patascoy, Yacuanquer, La Laguna y otros. Además, estos cacicazgos estaban situados unos cerca de otros, formando pequeñas “confederaciones” como ocurría con las que se habían situado alrededor del valle de Atriz: Pandiaco, Mocondino, Jamondino, Pejendino, Catambuco, Obonuco, Juanoy, Anganoy, Matituy, Buesaquillo y Mapachico. Esta ubicación circunvalar sirvió para las posteriores fundaciones españolas¹⁰.

De la afirmación de Granda Paz se infiere que las fundaciones que los españoles hicieron de las poblaciones de alrededor del valle de Atriz fueron en realidad, como se dijo, una segunda fundación o re-fundación, y que propiamente fueron “bautismos” de los poblados indígenas, porque el español lo que hizo en la mayoría de los casos fue incorporar el nombre de un santo al nombre aborigen y ancestral, de ahí que en la actualidad se tiene que poblados como Anganoy, Buesaquillo y Jongovito por los españoles llevan el nombre de San Juan de Anganoy, San Francisco de Buesaquillo y San Miguel de Jongovito. Sin embargo, Obonuco siempre ha tenido un solo nombre, no se le antepuso ningún nombre de algún santo o arcángel, siempre fue Obonuco, con las variaciones ya registradas en cuanto a algunos fonemas, pero sustancialmente el nombre sólo fue Obonuco sin ningunas adiciones, como al respecto afirma el gobernador Efrén Achicanoy, primera autoridad del cabildo indígena de Obonuco, que al ser interrogado si Obonuco había tenido adiciones de santos cristianos antepuesto al nombre indígena, como ocurrió con San Juan de Anganoy o San Pedro de La Laguna, contestó negativamente. El diálogo que se tuvo fue el siguiente:

-¿Esta población se la ha conocido –pregunta el entrevistador-, de pronto se la conoce desde los orígenes como Obonuco? ¿O de pronto tenía otro nombre?

-No –contesta Efrén Achicanoy-, siempre ha sido Obonuco.

-¿Obonuco? ¿Pero Obonuco solo? –se le pregunta.

-¡Sí! –responde- Obonuco... necesario, pues a partir de la conquista ya lo encontraron como Obonuco, simplemente cambiaba la primera letra que la X o la J, entonces en unas ocasiones se lo encuentra en actas que dice que es Xobonuco, en otras Jobonuco, pero nunca ha cambiado su, la esencia, donde se haya cambiado el nombre, como por ejemplo lo que sucedió aquí en la ciudad de Pasto, que es San Juan de Pasto, Villaviciosa, entonces..., así no sucedió.

-Sí, porque era la duda que tenía –dice el entrevistador-, porque pongamos en el nombre de Anganoy, San Juan de Anganoy,

¹⁰ GRANDA PAZ, Osvaldo. Arte rupestre Quillacinga y Pastos. Pasto : Ediciones Sindamanoy, 1984, p. 5.

entonces hay un primer nombre en relación a un santo, pero en Obonuco no se ha dado esa situación ¿cierto?

-En un tiempo le habían querido cambiar a San Juan de Obonuco ¿sí?

-¿San Juan de Obonuco?

-¡Eso! San Juan de Obonuco –responde-. Pero era simplemente porque se tenía un santo patrón, y como la fiesta de los indígenas es el 21 de julio y la fiesta de San Juan Bautista es el 23¹¹, entonces se acercaba al San Juan, y se lo nombra como patrono.

-¿Desde qué tiempo se le quiso colocar San Juan de Obonuco?

-A raíz de la evangelización, de la colonia. En ese momento es cuando la evangelización comienza a hacer un acercamiento y a unirse con las fiestas ancestrales para poder tener aceptación dentro de la comunidad.

-¿Pero no se logró que haya quedado definitivo?

-No, no¹².

En este punto cabe señalar que, según Benhur Cerón Solarte, parece que las fundaciones hispánicas de los pueblos del valle de Atriz, que aquí se denominan re-fundaciones, tuvieron lugar hacia 1558, cuando estuvo en el territorio de Pasto el visitador Tomás López haciendo la primera tasación de tributarios, y quien refiriéndose a los asentamientos de alrededor del valle de Atriz habla de “quillacingas del valle de Pasto”. Sostiene Benhur Cerón que por disposición de las autoridades españolas, se determinó la territorialidad y la demarcación de las fundaciones hispanas, y que al no haber referencias testimoniales de tales re-fundaciones en Pasto, tiene validez la configuración descrita por el mismo Tomás López en Santafé de Bogotá en 1559, según aparece en la obra de Marta Herrera Ángel que Cerón retoma, teniendo la certeza que ese es el diseño-madre u ordenamiento espacial para las fundaciones hispánicas realizadas en América. En efecto, afirma Cerón:

Por la ausencia de documentación no hay referencias específicas sobre las instrucciones para crear pueblos de indios en el valle de Atriz; no obstante, se asume que son las mismas disposiciones firmadas por Tomás López en Santa Fe (1559):

“su iglesia en el canto de la plaza al oriente el altar del grandor y el tamaño que fuere el pueblo y algo mayor y a otro canto hagan la casa del cacique y señor en razonable grandor y a otro la casa de su cabildo y cárcel y a otro las de los más principales y tras esto por sus calles se pongan los demás solares y poniendo los de una parentela y

¹¹ Aquí hay un pequeño desfase por parte del entrevistado, porque la fiesta de San Juan Bautista es el 24 de junio, y no el 23 de julio como dice él.

¹² Entrevista a Efrén Achicanoy, Gobernador Indígena de Obonuco, Pasto, 8 de noviembre de 2011.

conocencas (¿concentrarlas?) en un barrio" (Herrera 1996: 101).

Las instrucciones prevén una dimensión de 40 varas por cada lado de la plaza, con cruces de madera plantadas en cada esquina y otra mayor en el centro cubierta con una ramada¹³.

Se reafirma que lo que sucedió en realidad, no fueron fundaciones propiamente dichas, creaciones de poblados que no existían, sino que los españoles lo que hicieron es intervenir en los asentamientos indígenas ya existentes, las behetrías quillacingas del valle de Atriz, y les impregnaron su concepción cristiana del espacio y el territorio, y realizaron reorganizaciones de esas poblaciones incluyendo su ideología y concepción, materializando de esta manera la transculturación al sustituir el mito indígena por la creencia cristiana, instaurando en ese ordenamiento espacial del poblado el cristocentrismo, la autoridad y el poder, como al respecto afirma Benhur Cerón:

El ordenamiento espacial enfatiza en la centralización de las figuras de autoridad junto a la plaza y la proliferación de cruces: entre las edificaciones sobresale la visibilidad de la capilla con el rutinario toque de campanas para recordar la obligación de reconocerse como feligreses de un solo credo y siervos del rey, insinuando la preeminencia del poder religioso sobre el político, pues el monarca es la segunda autoridad después del Papa (...) Es así como el mundo mítico de los indios es reemplazado por otras creencias orientadas a lograr la sumisión ante las autoridades¹⁴.

En fin, con la comunidad de Obonuco ocurrió lo que también sucedió en los demás asentamientos quillacingas y de otras etnias americanas precolombinas: sufrió un proceso de transformación, de campesinización, de paso del indio ancestral al campesino, descendiente actual de aquel, proceso que se verá con mayor detenimiento en el punto siguiente.

1.2 LECTURA SOCIOCULTURAL DE OBONUCO

Se hace necesario considerar lo tocante con la caracterización de la comunidad de Obonuco, su organización política y las distintas manifestaciones culturales, por cuanto ello permite acercarse y reconocer la idiosincrasia de sus habitantes. Pero en vista que la población existente en la actualidad ha sufrido algunos cambios en los últimos 50 años por influjo de la modernización, modificando algunas de sus expresiones culturales como la vivienda y el vestuario, esta consideración se hace en dos momentos: Obonuco Ayer y Obonuco Hoy, con la única finalidad de

¹³ CERÓN SOLARTE, Benhur. De pueblos de indios a suburbios de Pasto. En : Manual Historia de Pasto. Vol. VIII. San Juan de Pasto : Academia Nariñense de Historia, 2006, pp. 17-18.

¹⁴ Ibid., p. 18.

verificar tales cambios y qué expresiones culturales se mantienen con mayor o menor grado de autenticidad. Este acceso con actitud comparativa aportará luces con respecto a las prácticas funerarias de la comunidad de Obonuco, tanto en el presente como en el pasado inmediato.

1.2.1 Obonuco Ayer. Como ya se afirmó oportunamente, el pasado de la comunidad de Obonuco se remonta a la existencia misma de la gran familia Quillacinga, localizada en el valle de Atriz y constituida en cacicazgos desperdigados alrededor del valle. Por consiguiente, para hablar de algunos aspectos socioculturales del Obonuco de ayer es necesario tocar así sea de manera rápida algunas características de los ancestros indígenas, es decir, de los quillacingas y cómo se dio el proceso de transformación de los indígenas de ayer a campesinos de hoy.

1.2.1.1 La tenencia de tierras desde los quillacingas a los campesinos. El historiador pastuso Sergio Elías Ortiz en su obra “Las comunidades indígenas de Jamondino y Males”, da a conocer cómo era el proceso de apropiamiento de tierras y de poblamientos territoriales por parte de los indios americanos, cuando ellos eran completamente autónomos para desplazarse, asentarse y hacer fundaciones. Según el mencionado autor, unas comunidades lograron mayor perfeccionamiento en su organización que otras, pero en todo caso siempre estaban regidos por una autoridad y a unas leyes “bárbaras”. Esta dinámica permaneció hasta el momento de la conquista o llegada de los españoles, en que los indios fueron reducidos a la servidumbre laboral, a meros peones y “medieros” para trabajar la tierra que antes fuera suya. En efecto, afirma Sergio Elías Ortiz:

Los aborígenes americanos fueron dueños de la tierra de su ocupación con título de posesión quizá milenario. Se establecían donde se les antojaba, mediante invasiones o emigraciones de unas partes a otras del continente; desposeían a los más débiles, fundaban pueblos, naciones, estados con organización civil casi perfecta en unos, deficiente en otros, pero siempre sujetos a una autoridad y a leyes más o menos bárbaras. Cesó este derecho por la conquista española a mano armada y por despojo sucesivo; desde este momento la tierra americana entró a su segunda etapa en que el indio, sujeto pasivo de las leyes de la Corona española, quedó en calidad de pupilo en una pequeña porción de lo que antes fuera suyo¹⁵.

De que los quillacingas y también los pastos eran agricultores no queda duda, por cuanto Cieza de León hablando de estos pueblos afirma que ellos cultivaban la tierra sin importar lo accidentada que fuera, de donde infiere que en la antigüedad

¹⁵ ORTIZ, Sergio Elías. Las comunidades indígenas de Jamondino y Males. Pasto: Imprenta Departamental, 1935, pp. 13-14.

la población quillacinga debió ser mucho mayor, no obstante así como la encontró Cieza de León le pareció una población mucho más numerosa que la de las tribus del Cauca, de Quito y del Perú:

Y concluyendo con esta villa de Pasto, digo que tiene más indios naturales sujetos a sí que ninguna ciudad ni villa de toda la gobernación de Popayán, y más que Quito y otros pueblos del Perú. Y cierto, sin los muchos naturales que hay, antiguamente debió de ser muy más poblada, porque es cosa admirable de ver que, con tener grandes términos de muchas vegas y riberas de ríos, y sierras y altas montañas, no se andará por parte (aunque más fragosa y dificultosa sea) que no se vea y parezca haber sido poblada y labrada del tiempo que digo¹⁶.

En otros apartes Cieza de León confirma cómo los asentamientos pastos y quillacingas eran ricos en cultivos de papa, maíz y trigo, incluso llega a afirmar que los quillacingas dejaron de comer pan de maíz para comer pan de trigo, porque al tiempo que pasó el cronista español encontró que los cultivos de trigo eran muy abundantes por lo que tenían molino donde sacaban harina de trigo, y ello ocurría en la primera mitad del siglo XVI. En efecto, afirma Cieza de León:

Dase en aquella tierra [de los pastos] mucha cebada y papas xiquimas, y hay muy sabrosas granadillas, y otras frutas de las que atrás tengo contado. En los quillacingas se da mucho maíz y tienen las frutas que estotros [los pastos]; salvo los naturales de la laguna, que éstos ni tienen árboles ni siembran en aquella parte maíz por ser tan fría la tierra como he dicho (...) El pueblo está asentado en un muy lindo y hermoso valle, por donde se pasa un río de muy sabrosa y dulce agua, y otros muchos arroyos y fuentes que vienen a dar a él. Llámase este valle de Atris; fue primero muy poblado, y agora se han retirado a la serranía; está cercado de grandes sierras, algunas de montañas y otras de campaña. Los españoles tienen en todo este valle sus estancias y caserías, donde tienen sus granjerías, y las vegas y campiña de este río está siempre sembrado de muchos y muy hermosos trigos y cebadas y maíz, y tienen un molino en que muelen el trigo; porque ya en aquella villa no se come pan de maíz, por la abundancia que tienen de trigo¹⁷.

Por su parte, Eduardo Zúñiga Eraso y Milcíades Chaves, en su ensayo: "Resguardo de la Cuenca Interandina", inician su estudio socioeconómico de los pueblos indígenas que habitaron el actual departamento de Nariño, afirmando que gracias a la vocación trabajadora y agrícola de pastos, quillacingas, abades,

¹⁶ CIEZA DE LEÓN, Op. cit., p. 112.

¹⁷ Ibid., pp. 113-114.

chapanchicas y sindaguas, estos pueblos alcanzaron un desarrollo económico muy significativo, logrando una producción agrícola enorme y variada que les permitió sustentar un crecido número de habitantes, calculan unas 300.000 personas entre las cuatro etnias:

Se concluye que desde el punto de vista económico [las comunidades indígenas que habitaron el actual territorio del Departamento de Nariño] lograron avances significativos. Pese al desconocimiento de instrumentos metálicos y del arado de rejas para las faenas agrícolas, la producción alcanzó un volumen tan importante que les permitió sustentar un crecido número de efectivos humanos y, además, dejar un excedente para el intercambio. No hubo producto vegetal susceptible de ser utilizado como alimento, medicina o alucinógeno para sus prácticas rituales, que no hubiese sido cultivado o utilizado por el indio. Abonaban con materia orgánica, rotaban los cultivos, construyeron terrazas, hacían cultivos intercalados y alternos, lograron múltiples variedades de productos tan importantes como el maíz, la papa y el fríjol¹⁸.

Según Ignacio Rodríguez Guerrero, fue en el siglo XVII cuando la corona española comenzó a considerar la situación de los indios americanos, pues en el siglo XVI no aplicó ninguna medida tocante a la propiedad indígena en América. El ilustre humanista nariñense arguye que en la recopilación de las Leyes de Indias de 1680 se encuentra todo lo referente al modo como estuvieron gobernados bajo el dominio español los pueblos americanos, y particularmente los indígenas en todos sus aspectos. En 1546 Carlos V creó las llamadas “Reducciones de indios”. Una Reducción Indígena se dividía en cuatro porciones: el Feudo legal, el Ejido, los Propios y las Tierras de Repartimiento. El Feudo Legal era el terreno sobre el cual se levantaban las viviendas de los indígenas. El Ejido era el rededor o entorno, un campo aledaño a la población a modo de reserva para futuras expansiones. Los Propios eran las tierras cuyo lucro o usufructo servía para solventar los gastos públicos. Y las Tierras de Repartimiento eran las tierras que los indígenas poseían antes de la vigencia de las leyes de reducción y que les fueron otorgadas por otros conceptos. Por otra parte, según el mencionado autor, la Ley V, del Libro IV, en el Título XII dispone acerca de los repartimientos: “Que a los indios se les dejen sus tierras heredadas y pastos, de modo que no les falte lo necesario y tengan todo el alivio y descanso posible para el sustento de su casa y familia... mandamos que las estancias y tierras que se dieran a los españoles, sea sin perjuicio de los indios y que las dadas en su perjuicio o agravio de los indios se vuelvan a quien de derecho pertenecen”¹⁹.

¹⁸ ZÚÑIGA ERASO, Eduardo y CHAVES, Milcíades. Resguardo de la cuenca interandina. Pasto : Imprenta Departamental, 1985, p. 109.

¹⁹ RODRÍGUEZ GUERRERO, Ignacio. Estudios históricos. Pasto: Imprenta Departamental, 1946, p. 254.

Pero como en esta política prevaleció el parecer de los teólogos, que consideraron que los indios fuesen tratados como hombres libres, sobre el de los politicastos y jurisperitos que se pronunciaban por la servidumbre de aquellos, muchas de dichas leyes contemplaban ciertos derechos a favor de los indios pero que fueron inoperantes en la práctica, se quedaron en letra muerta, porque los encargados de ejecutarlas no las cumplían. En efecto, dichas leyes se dictaron con el objeto de procurarles beneficio a los indígenas, pero en realidad fue para aprovecharse del trabajo de los indios en beneficio de la corona y de los particulares españoles. Esas disposiciones expedidas por la monarquía española fueron violadas por medio de las Encomiendas y otras instituciones similares, que imponían a los indígenas el pago de determinados tributos, que los cancelaban los patrones y los indios quedaban comprometidos a pagarles con trabajo. Se creaba así una situación que si bien no fue de esclavitud en la práctica tenía esos efectos, porque las condiciones de los indios era la de una servidumbre al estilo feudal. Y lo más irónico radica en que hasta la llegada de los españoles los indios habían sido dueños de esas tierras, de las que en últimas pasaron a ser peones.

Según Sergio Elías Ortiz, después de las Encomiendas, se implantó en América, hacia 1642, el Resguardo que era administrado por un cabildo, un alguacil, un fiscal y un fiscalito, ninguno devengaba sueldo y su cargo regía por un año. Con el establecimiento de las Encomiendas y del Resguardo vino para los indios las cargas y tributos que rigen hasta la época de la República cuando son declarados “libres” de esas obligaciones. Al respecto, afirma Sergio Elías Ortiz:

Ciertamente que hubo infinidad de disposiciones sumamente benéficas y siempre encaminadas a la protección del indio, especialmente en lo que se refería la propiedad que se les había quitado, pero tales disposiciones, fueron en letra muerta, que se obedecía pero que no se cumplía, gracias a la distancia que separaba a la Metrópoli de sus colonias y a que infinidad de sus agentes interpretaban mal, a sabiendas o por ignorancia, el espíritu de las leyes coloniales a favor de los indios. Empezó esta etapa con las encomiendas, especie de tutelaje moral con beneficios para el conquistador sobre los indios, para pagarle servicios a favor del Rey; acabadas poco a poco las encomiendas por falta de sucesor, vino, hacia 1642, la creación del resguardo con cargas y tributos y todavía con sujeción de pupilage; en este estado lo encontró la República que empezó por declararlo ciudadano libre de cargas y tributos y acreedor al título de propietario, mediante ciertos requisitos. Pero sin tributos y cargas, el indio quedó lo mismo que en la colonia, en calidad de menor en cuanto a la propiedad y allí se ha mantenido hasta nuestros días, no sin que se haya intentado incorporarlo a la vida nacional en calidad de propietario²⁰.

²⁰ ORTIZ, Op. cit., p. 14.

En este punto vale la pena aclarar que cuando los indios fueron sometidos a la forma administrativa y tributaria de la encomienda, iniciaban su transición al campesinado, proceso de transformación del indio a campesino, o de campesinización, que se acentuó durante la implantación del sistema organizativo y tributario del resguardo. Este proceso transformacional es explicado con claridad por Eduardo Zúñiga Eraso y Milcíades Chaves. En efecto, los dos autores afirman que en la época de la conquista española, el territorio de lo que hoy es el departamento de Nariño, y que fuera lo que hoy es el departamento de Nariño, se constituyó en una de las zonas más pobladas de la Nueva Granada, particularidad ya identificada por Cieza de León quien además afirmaba que la densidad demográfica de las comunidades indígenas de pastos, quillacingas, abades, chapanchicas y sindaguas hacía que estos territorios del actual Nariño, fuesen mucho más poblados que la gobernación de Popayán, que Quito y aun que el Perú, y con ser tierras fértiles de variada producción agrícola, quienes ejercieron el cargo de encomenderos fueron los más beneficiados de todos los pueblos conquistados ya mencionados:

En los tiempos de la conquista, quienes lograron establecerse en Pasto en calidad de encomenderos fueron, sin duda, de los más beneficiados no sólo de la gobernación de Popayán sino del reino de Quito y la Nueva Granada. Las condiciones para el asentamiento eran óptimas. Tenían tierras fértiles en diversos pisos térmicos que aseguraban gran variedad de productos agrícolas, minas de oro y, lo que es más importante, abundante fuerza de trabajo²¹.

Ya el mismo Cieza de León reconoce las condiciones favorables de los encomenderos que tenían su asentamiento en las tierras de los pastos y quillacingas, debido a la riqueza natural de este territorio y la enorme cantidad de gente tributaria. En efecto, afirma el cronista español: “El valle de Patía, por donde pasa el río que dije [río Caliente o Juanambú], se hace muy estrecho en este pueblo, y los indios... son muy ricos, y han dado grandes tributos de fino oro a los señores que han tenido sobre ellos encomienda”²².

Volviendo con el estudio hecho por Eduardo Zúñiga y Milcíades Chaves, ellos afirman que el resguardo indígena fue instituido a fines del siglo XVI, discrepando del parecer de Sergio Elías Ortiz quien, según referencia oportuna, fue en 1642 que se creó esa institución administrativa y tributaria, o sea, ya bien entrado el siglo XVII. Sea como fuere, lo cierto es que el resguardo es identificado como institución colonial, de origen español que se estableció queriendo proteger a los indios de los abusos de expropiación de tierras que fueron víctimas por parte de

²¹ ZÚÑIGA y CHAVES, Op. cit., p. 109.

²² CIEZA DE LEÓN, Op. cit., pp. 111-112.

los españoles quienes al tiempo de la conquista, como afirmara Sergio Elías Ortiz, arrebataron las propiedades a los indios “a mano armada y por despojo sucesivo”, métodos que continuaron vigentes, con algunos atenuantes, en la colonia. Cabe señalar que mediante la instauración del resguardo se dio un proceso de separación de la población aborígen respecto de la población española, y, además, en vista de que entre los indígenas la propiedad era comunitaria, ello evitó en gran parte los desafueros de los españoles, aunque no pudieron evitarse en su totalidad. Al respecto afirman los mencionados autores:

El resguardo indígena es una institución de origen colonial implantada a fines del siglo XVI como una clara política proteccionista de la Corona Española en defensa de la población aborígen. Para aquella época la usurpación de las tierras de las parcialidades por parte de los conquistadores y sus descendientes, había llegado a un punto crítico. En Pasto, en 1570 el visitador García de Valverde concluye, en su visita, que: “el cabildo de esta ciudad ha proveído tantas tierras y estancias en las tierras de los propios indios que así mismo están sin ellas y tienen menos de la que cada uno a menester”.

Si bien el resguardo aisló económica, cultural y biológicamente al indígena, cumplió un papel eficaz en cuanto a conservación de tierras se refiere ya que el carácter inalienable y comunal de la propiedad, obstaculizó en buena medida, los negocios ilícitos y los abusos de los españoles²³.

Es preciso señalar que si, como afirman Eduardo Zúñiga y Milcíades Chaves, el resguardo impidió en buena parte que los españoles efectuaran abusos y negocios ilícitos, esa “obstaculización” fue relativa, por cuanto, como se verá enseguida, no tanto los españoles sino ya los criollos mestizos convertidos en la nueva aristocracia local, los terratenientes, ya en época republicana, se las ingeniaron para que los resguardos, por su aislamiento del resto de la población, decayeran en administraciones ineptas para la productividad de las tierras, lo que hizo prever que la solución para esa crisis económica de los resguardos y de las poblaciones de indios transformados en campesinos era, por un lado, que se disolvieran los resguardos para que las tierras volvieran a las manos individuales de los indígenas, y en segundo lugar, que los indios-campesinos, fueran libres para disponer, o mejor, vender sus propiedades, situación que fue aprovechada por los terratenientes para acrecentar sus propiedades, reduciendo a los indios-campesinos a pequeños propietarios de parcelas mínimas (minifundios) en el mejor de los casos, porque muchos otros quedaron en la situación de medieros y peones para trabajar la tierra que antes fuera suya.

Es que para entender los procesos tanto de organización y disolución de los resguardos indígenas, como el de campesinización de los indios de las

²³ ZÚÑIGA y CHAVES, Op. cit., p. 111.

poblaciones del valle de Atriz, se debe tener en cuenta que en el período republicano inicial, las poblaciones indígenas del valle de Atriz fueron escenario de luchas independentistas primero, y luego de batallas de luchas intestinas entre los mismos republicanos, que los postraron en una depresión socioeconómica que facilitaron la absorción de las comunidades indias originales por la nueva organización social y económica que trajo la república.

En efecto, el período republicano inicial hasta bien entrados los años cincuenta fue de gran incidencia en el aspecto socioeconómico de los pueblos del valle de Atriz, debido a las luchas independentistas en que varios poblados del valle de Atriz (Catambuco, Jongovito, Anganoy, Aranda entre otros) fueron escenarios de sangrientas batallas (lista iniciada por el combate de Catambuco, 12 de agosto de 1812, en que son apresados los republicanos Alejandro Macaulay y Joaquín Caicedo y Cuero, quienes luego, en enero de 1813, son fusilados en la Plaza Mayor de Pasto), y se vieron directamente involucrados en las acciones rebeldes de Agustín Agualongo (Catambuco, Aranda, Anganoy), y posteriormente por las discordias entre los mismos republicanos (por ejemplo, el enfrentamiento del coronel Anselmo Pineda contra el general Obando en Buesaquillo (1840), y la batalla y derrota en La Laguna de José María Obando por Tomás Cipriano de Mosquera, Pedro Alcántara Herrán y Juan José Flórez, el 30 de septiembre de 1840), siendo la última de esas batallas fratricidas la acaecida entre el general M. M. Franco y el coronel Ibáñez el 11 de mayo de 1851 en Anganoy. Todo ello sumió a los pueblos del valle de Atriz en una verdadera depresión económica utilizando la terminología de hoy día, en la que intervinieron varios factores: la inestabilidad del ambiente social por las continuas pugnas políticas, las comunidades indígenas fueron objeto de continuas confiscaciones de bienes, las numerosas pérdidas de vidas humanas por la guerra, especialmente de hombres, por esta causa la población fue realmente diezmada, lo que hizo que en casi todas las poblaciones del valle de Atriz muchos hogares se configuraran como familias monoparentales o con la madre como cabeza de familia, a lo cual se sumaba la indiferencia y falta de voluntad por parte del gobierno central como una especie de desquite o venganza, por su enconada posición realista y reaccionaria al proceso independentista, como al respecto afirma Benhur Cerón:

En esta guerra prolongada y cruel [desde 1812 a 1851], la región de Pasto experimenta una profunda crisis económica y social; los altos mandos de uno y otro bando reiteradamente habían impuesto la confiscación de bienes y gravosas contribuciones que agotan el erario público, las fortunas individuales y de hecho las actividades productivas del campo; se agregan las pérdidas humanas, escuelas abandonadas y el desamparo intencional del gobierno central, como represalia a la posición reaccionaria de los pastusos. Boussingault al arribar a la ciudad en 1832 dice: *"Pasto estaba entonces en un estado lamentable. La población estimada en unas 20.000 almas en la*

época de su esplendor había quedado recudida a 8.000. Por todas partes las mismas ruinas” (1985: 56) (...)

La investigación de Dora María Chamorro aporta otros datos para complementar la percepción socioeconómica de los pueblos indígenas. En 1839 se propone elevar a distrito parroquial los pueblos de Mocondino, Pandiaco y La Laguna; las fuerzas militares ocupan dos potreros en Chapal aledaños a la propiedad de las monjas conceptas (1840). En 1851 la Cámara Provincial de Pasto ordena un censo de población y en los pueblos indígenas se evidencia predominio de familias encabezadas por mujeres; en el caso de Aranda, de los 23 hogares, 19 corresponden a esta condición²⁴.

Es preciso señalar que las comunidades indígenas del valle de Atriz por motivo de que se encontraban en medio de un ambiente sociopolítico de continua agitación, ellas no podían tener estabilidad en ningún aspecto, además, aunque la república había prometido y promulgado disposiciones a favor de los indígenas ellas no se cumplieron, sucedió como en el tiempo de la colonia, que muchas disposiciones de la monarquía española se quedaron en letra muerta, y es más, los indios en la época republicana –ya con la apariencia de campesinos-, recordaban con nostalgia que en el tiempo de la monarquía por lo menos alcanzaron a acceder a algunos beneficios como disfrutar el usufructo de la tierra, en cambio en la república ellos se vieron obligados a vender sus tierras a precios bajísimos, es que vapuleados por los intereses de los mestizos convertidos en terratenientes cayeron en sus redes tramposas, pues los nuevos potentados de la economía local disimuladamente o “mañosamente” despojaron a los indios de sus pertenencias bajo el enmascaramiento de que los indios ejercían su libertad y vendían sus propiedades por pura decisión personal, e hicieron aparecer que comprarles sus terrenos era hacerles un favor porque les permitía percibir algunos recursos para salir de la situación paupérrima a que habían llegado, o mejor, a que los mismos terratenientes los habían reducido. Es entonces cuando se emiten continuas disposiciones de disolución del resguardo (desde 1821 a 1850) con el aparente beneficio a los indios de devolverles sus propiedades, pero la nueva aristocracia mestiza se lanza a despojar a los indios de sus tierras mediante la compra de terrenos, aduciendo que los indios tenían esas tierras “como un bien de manos muertas”, es decir, en un estado de muy baja productividad, y que por el aislamiento operado por los resguardos las comunidades indígenas habían llegado a un “estancamiento social”.

Los terratenientes, por tanto, aparecen como salvadores de esa situación depresiva, pero se pasa por alto que en realidad ellos fueron los causantes del mal con el sólo propósito de quedarse al final con las tierras de los indígenas, como efectivamente lo hicieron, reduciendo, como se ha dicho a los indios o primeros propietarios, a meros peones o pupilos, como medieros (o amedieros según el

²⁴ CERÓN SOLARTE, Op. cit., pp. 36-37.

argot popular), o cuidadores de sus antiguas propiedades, y en muy pocos casos algunos indígenas conservaron su estatus de propietarios pero de parcelas demasiado reducidas (la vivienda y una huerta equivalente a la quinta o décima parte de una hectárea). En este punto vale la pena agregar que el estado de degradación subyugante y de humillación denigrante a que fue sometido y reducido el indio quillacinga, descendiente de los primeros pobladores del valle de Atriz, se concretiza o materializa de forma visible en un cepo que todavía existe en el pueblo de La Laguna, y que fue encontrado por el botánico francés Eduard André cuando visitó Pasto en bien entrada la segunda mitad del siglo XIX (1876), instrumento de castigo y humillación pública que no estaba para exhibición (como sí lo está ahora), sino que era utilizado contra los indios en plena república cuando se suponía que el Estado colombiano daba un paso en su evolución. Al respecto afirma Benhur Cerón:

Eduard André en su visita a Pasto describe la cotidianidad de un día domingo en la plaza de mercado (...) Sobre Anganoy destaca el cultivo de trigo y en el pueblo de La Laguna se encuentra con una enojosa escena: *“al entrar en la sala donde el alcalde nos había instalado para almorzar, me sorprendió desagradablemente un instrumento de tortura que yo creía relegado a las tinieblas de la historia de Pasto y que se emplea aún en La Laguna”* (1884: 759). André se refiere al uso ignominioso del cepo, como una muestra de la degradación que aún sufren los indígenas, pese a la supuesta evolución al estado republicano.

En efecto, después de medio siglo de revolución republicana sólo deja a los indios múltiples perjuicios. Sin mayor ilustración ahora justifican mejor su tenaz defensa de un rey [que], aunque lejano, había dictado leyes para protegerlos, asegurándoles al menos el usufructo de la tierra a través de los resguardos. Ahora la república, los libera de la servidumbre y supuestamente los convierte en ciudadanos libres y con todo el derecho a ser propietarios; por tanto se decide que las tierras comunales representadas en los resguardos deben repartirse, otorgándoles el privilegio progresista de negociar los predios como lo crean conveniente. Obviamente detrás de esta sutileza a nombre de la libertad se esconden intereses de la aristocracia terrateniente, que quiere agrandar sus haciendas y convertir a los indios pauperizados en peones baratos. Para justificar esta medida, de antemano habían declarado la tierra de los indios como un bien de manos muertas aduciendo la baja productividad; argumentan además el estancamiento social derivado del aislamiento dentro del resguardo y el desestímulo al progreso innovador cuando se trabaja en propiedades colectivas²⁵.

²⁵ Ibid., pp. 37-38.

En este punto cabe abrir un breve paréntesis relacionado con las afirmaciones del botánico francés Eduard André, respecto del cepo que observó en el pueblo de La Laguna, en su paso a La Cocha, el historiador Enrique Herrera Enríquez también cita el texto del francés, pero hay términos que no concuerdan con el citado por Benhur Cerón, así, en lugar de “entrar” según Cerón, transcribe Herrera “penetrar”, en lugar de “se emplea aún” de Cerón aparece “se empleaba” en la versión de Herrera, y algo mucho más disonante, en la versión de Benhur Cerón aparece que el francés afirma que él creía que el cepo o ese instrumento de tortura había estado relegado ya a “las tinieblas de la historia de Pasto”, en cambio la versión de Herrera Enríquez transcribe “las tinieblas de la historia de España”, lo cual es más creíble que haya utilizado el francés, que obviamente no sabía mucho de la historia de Pasto como si conocería la de España. Para corroborar la divergencia de los dos textos se cita a continuación el texto de Eduard André según Enrique Herrera Enríquez, agregando, para información, otros apartes en que el botánico francés describe cómo colocaban a los castigados en el cepo, y cómo en Mocoa practicaban con alguna variación, y apunta, hablando en presente, que se le quitaron las ganas de almorzar por las crueldades cometidas en la misma sala del alcalde, pareciendo dar a entender que hubiese visto tal ignominia, o sería solamente que él reconstruía con su imaginación, pues no afirma expresamente que hubiese visto a alguien condenado al cepo al momento de entrar en la sala del alcalde, pero ese apunte final hace suponer que efectivamente vio tal atrocidad:

Al penetrar en la sala donde el alcalde nos había instalado para almorzar, me sorprendió desagradablemente un instrumento de tortura que yo creía relegado a las tinieblas de la historia de España y que se empleaba en LA LAGUNA. Tal era el “Cepo”, compuesto por dos vigas superpuestas entre las que se abren a intervalos unos agujeros en los cuales quedan cogidos los condenados por una o las dos piernas, dejándoles en tal posición bien sentados en otra viga, ya con el cuerpo tendido boca arriba o boca abajo, durante un período de tiempo que varía según la naturaleza del delito cometido. En Mocoa aprisionan de esta suerte, no las piernas, sino hasta la cabeza del paciente y en algunos casos la pena se recarga con algunos latigazos. Estas atrocidades ejecutadas en la misma casa del alcalde, me quitaron las ganas de almorzar²⁶.

Cerrado el paréntesis y continuando con los procesos de disolución de los resguardos indígenas y de campesinización de los habitantes de los poblados de alrededor del valle de Atriz, es preciso afirmar que ya desde el mismo comienzo de la república, los principales gestores de la independencia y cabezas visibles de la naciente república, Simón Bolívar y Francisco de Paula Santander, consecuentes con los ideales libertarios, se pronunciaron decididamente a favor

²⁶ HERRERA ENRÍQUEZ, Enrique. Los poblados del valle de Atriz. II Parte. En : Manual Historia de Pasto. Vol. III. San Juan de Pasto : Academia Nariñense de Historia, 1999, p. 59.

de los indígenas. Es que ya, de hecho y no por instancias de legislación explícita, muchos resguardos en el país se habían desintegrado, porque no fueron funcionales, pero sobre todo por las maquinaciones subrepticias de quienes más se interesaban en ello, los potentados emergentes como terratenientes, que al ver disueltos los resguardos aprovecharon para adquirir las tierras de los indígenas mediante negocios fraudulentos o comercialización sesgada en perjuicio del indio. Fue entonces que la república promulgó un Decreto en 1820, mediante el cual se estipulaba la devolución a los indígenas, en calidad de legítimos propietarios, de las tierras que habían formado parte de los resguardos, sin importar que los poseedores, “tenedores” dice el decreto, no “dueños”, interpongan cualquier forma de título de propiedad, y, además se les concede a los indios otras prerrogativas. En efecto, al respecto afirman Zúñiga y Chaves:

En los inicios de la época republicana Bolívar y Santander asumieron una posición radical en defensa del indígena. En consideración a que muchos resguardos se habían disuelto hasta entonces y las tierras pasaron a manos de grandes propietarios, por Decreto de 20 de mayo de 1820 se estableció, entre otras cosas que: “se devolverán a los naturales, como propietarios legítimos, todas las tierras que formaban los resguardos, según sus títulos, cualesquiera que sea el que aleguen para poseerlas los actuales tenedores”. Además, se les da libertad para comerciar sus frutos y llevarlos al mercado que quieran y ejercer sus industrias y talentos libremente. Se prohíbe servirse de los indios sin pagarles el salario que antes estipulen en contrato formal²⁷.

Según Benhur Cerón, a lo largo de la primera mitad del siglo XIX se promulgaron varias leyes tendientes a la disolución de los resguardos indígenas, propugnando por favorecer a los indios en su propiedad territorial, comenzando por la expedida por el Congreso de Cúcuta en 1821, y que se siguieron entre 1824 y 1850. En la segunda mitad del siglo XIX Colombia se sume en continuas guerras civiles, hasta que llega Rafael Núñez a la presidencia por segunda vez (1884-1886) y a nombre de un gobierno centralista que denomina “de la Regeneración”, busca poner fin a las confrontaciones sanguinarias entre los dos partidos tradicionales, el liberal y el conservador, ya consolidados, y devuelve tierras y prerrogativas que en gobiernos anteriores, principalmente del liberal radical Tomás Cipriano de Mosquera les habían sido expropiadas a la Iglesia Católica y a terratenientes conservadores. En efecto, afirma Cerón:

El proceso de disolución de los resguardos comienza en el Congreso de Cúcuta (1821); otras leyes similares con pocas modificaciones se aprueban en 1824, 1826, 1832, 1834, 1843 y finalmente el 22 de junio de 1850 se autoriza a las Cámaras de Provincia disponer la enajenación de los resguardos, quedando

²⁷ ZÚÑIGA y CHAVES, Op. cit., p. 111.

esta decisión a criterio de los políticos regionales. En la segunda mitad del siglo XIX el país se debate en las guerras civiles hasta que Rafael Núñez en su segundo mandato (1884-1886) instaura un gobierno centralista denominado *la Regeneración*, devolviéndoles a la Iglesia y a los terratenientes todas sus prerrogativas, legitimadas en la Constitución Política de 1886²⁸.

Pero como afirman Zúñiga y Chaves, esa vasta promulgación de leyes, llenas de buenas intenciones a favor de los indígenas, fueron asimismo estériles, inoperantes. Y es más, los terratenientes que eran los más interesados en la disolución de los resguardos, se adelantaron a comprar terrenos de los indios inclusive antes de que fueran expedidas las leyes sobre tal disolución, dándose realmente con el enmascaramiento de compraventa un efectivo proceso de expropiación, que llegó a ser tan descarado que como una medida de protección a los indios, el gobierno expidió en 1843 una ley prohibiendo a los indígenas vender sus tierras después de realizadas las reparticiones. En efecto, afirman Zúñiga y Chaves:

...el Congreso de Cúcuta [1821] congruente con la filosofía liberal de la propiedad individual y además, con el afán de dar status de igualdad a la población india, estableció que los resguardos se les repartirían en pleno dominio y propiedad, luego que las circunstancias lo permitan. Esta nueva concepción de la propiedad de la tierra de los indios era, desde el punto de vista económico, superior a la adjudicación limitada del resguardo. Para completar la medida, se abolió el tributo indígena.

De ahí en adelante encontramos una vasta legislación proteccionista pero, así mismo, estéril e incluso, en ocasiones, negativa. Los más interesados en la repartición de los resguardos fueron los terratenientes quienes, valiéndose de todos los medios, procedieron a comprar, vale decir, a usurpar las posesiones aún antes de promulgarse las Leyes. Tan grave fue la expropiación que en 1843 se reafirma la prohibición de vender los indígenas sus tierras dentro de un lapso posterior a esas reparticiones²⁹.

A mediados del siglo XIX a la antigua Nueva Granada, ya consolidada en su condición de nación independiente y con el nombre de República de Colombia (con algunas variaciones como “Confederación Granadina”, “Estados Unidos de Colombia”), llegan los vientos de la revolución social operada en el mundo, de propagación de las sociedades democráticas, significativo crecimiento del comercio, se adoptó el sistema decimal de pesas y medidas que facilitó las relaciones comerciales del país con otras naciones; además, en Colombia se

²⁸ CERÓN SOLARTE, Op. cit., p. 38.

²⁹ ZÚÑIGA y CHAVES, Op. cit., p. 111.

abolió definitivamente la esclavitud y la pena de muerte por delitos políticos, se estableció la libertad de enseñanza, el sufragio universal y la separación de la Iglesia y el Estado. La mayoría de esos cambios fueron promovidos y ejecutados en la primera presidencia del general Tomás Cipriano de Mosquera (1845-1849) a nombre del liberalismo (se debe tener en cuenta que fue a partir de 1848 que aparecieron los partidos conservador y liberal con esos nombres), quien llegó apoyado por buena parte del conservatismo, aunque era de tendencia liberal, y luego, hacia 1863-64 y en 1866-67 se mostró como liberal radical con un acendrado anticlericalismo y excesos de dictador. Dichos cambios fueron tan significativos que, como afirman Zúñiga y Chaves que hacen propio el comentario de Eduardo Nieto Arteta, “sin titubeos se puede decir: la colonia ha desaparecido, 1850 es una revolución social, es decir, una substitución de un modo colonial de producción por un modo comercial y manufacturero”³⁰. Es que no se puede olvidar que Tomás Cipriano de Mosquera tenía un fuerte carácter que le impulsaba a patrocinar toda obra que significase progreso de la república, de ahí que entre sus logros se cuentan: el ferrocarril del istmo de Panamá, la navegación a vapor por el río Magdalena, creación del Colegio Militar, inició la construcción del Capitolio Nacional.

En el marco de ese ambiente de reformas democráticas, llegó a la presidencia de la república el liberal José Hilario López (1849-1853), quien entre otras obras estableció la Comisión Corográfica (el futuro Instituto Cartográfico Agustín Codazzi), y entre otras disposiciones suyas figura la de la abolición de la esclavitud, y para la temática particular de este trabajo es pertinente el hecho de que en 1850 y “retomando las ideas del Congreso de Cúcuta, dispuso que se les concedieran todos los derechos a los indios, como a hombres libres de igual categoría que el resto de los colombianos. Así, se dispuso el repartimiento, adjudicación y libre enajenamiento de los resguardos indígenas”³¹. Pero debido a que durante el segundo período presidencial de Tomás Cipriano de Mosquera (1862-1864) se reunió la Convención de Rionegro, todos liberales, y promulgó la Constitución de Rionegro, que basada en los derechos individuales en toda su extensión, llevó al extremo la forma de gobierno federal, declarando la creación de los Estados Unidos de Colombia, asumiendo Mosquera una actitud de dictador, cuyos decretos dictatoriales fueron elevados a leyes por los convencionistas de Rionegro. Ante tal medida de instaurar el régimen político federal, el país se enfrascó en un período de guerras fratricidas que impidieron se llevaran a la práctica las disposiciones promulgadas en 1850 en favor de los indios.

Se llega entonces al año 1890, cuando se expide la Ley 89, “relacionada con la legislación indígena y reglamenta lo concerniente a la organización de los

³⁰ Ibid., p. 112.

³¹ Ibid., p. 112.

cabildos, resguardos y repartimientos”³². Es promulgada en noviembre de 1890 y contiene el proceder de los gobernantes para con los indios que fuesen dejando su anterior forma de vida ancestral a la forma de los blancos o “vida civilizada”, según reza la misma Ley: “por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada”³³. Es decir, esta ley conlleva el criterio de civilización o de transculturación de las comunidades indígenas, en la medida que si se van reduciendo o sometiendo “a la vida civilizada” les son reconocidos los derechos contemplados en ella por la legislación colombiana. Según Eduardo Zúñiga y Milcíades Chaves la Ley 89 de 1890 es de capital importancia porque con mínimas modificaciones ella sigue vigente y constituye la consolidación más significativa de la legislación colombiana respecto de las comunidades indígenas no sólo del siglo XIX sino también del XX. En dicha ley se estipula el cabildo indígena como la forma de gobierno de tales comunidades, y reglamenta cómo el cabildo es el encargado de la distribución de las porciones de resguardo entre familias e individuos. En fin, la Ley 89 de 1890 se ha constituido en la “columna vertebral” en lo que respecta a la defensa de los territorios indígenas, según expresan Eduardo Zúñiga y Milcíades Chaves:

En Noviembre de 1890 se promulga la Ley 89 “por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada”. Esta Ley, que aún sigue vigente con mínimas modificaciones y adiciones, constituye, por su proyección histórica y social, la concreción más importante en el ámbito de la legislación indígena nacional durante el siglo XIX. Por ella se organiza la forma de gobierno a través de los cabildos indígenas a quienes corresponde, entre otras funciones, las siguientes: Hacer protocolizar y registrar los títulos y documentos pertenecientes a la comunidad; elaborar un cuadro de las asignaciones de solares del resguardo que el mismo cabildo haya hecho o hiciere entre las familias de la parcialidad; distribuir equitativa y prudentemente, con aprobación del alcalde, las porciones de resguardo que se mantengan en común, procurando que ninguno de los partícipes, casados o mayores de diez y ocho años, quede excluido del goce de alguna porción del mismo resguardo; procurar que cada familia sea respetada en su posesión; impedir que ningún indígena venda, arriende o hipoteque porción alguna del resguardo.

La Ley 89 dio estabilidad a las comunidades indígenas y se ha convertido, hasta el presente, en la columna vertebral para la defensa de sus territorios³⁴.

³² CERÓN SOLARTE, Op. cit., p. 38.

³³ ZÚÑIGA y CHAVES, Op. cit., p. 112.

³⁴ Ibid., p. 112.

Así, el siglo XIX se pasó entre continuos intentos de disolución de los resguardos indígenas, a través de leyes que van de 1820 a 1890 y en medio del fragor de luchas internas, partidistas, guerras civiles que obstruyeron la puesta en vigencia real de las legislaciones colombianas en favor de los indígenas. Es decir, como afirman Zúñiga y Chaves, todo se pasó entre un cúmulo de buenas intenciones pero con una inoperante esterilidad práctica, debido a las contiendas bélicas entre los patriotas: “Pese a las buenas intenciones, el balance de esta primera etapa de la era republicana a favor de la población indígena, es estéril. Las contiendas civiles en que se tranzaron los patriotas no dieron lugar a la realización práctica de las proyecciones sociales”³⁵.

En el siglo XX, hasta 1958, la política general se centra en la división de los resguardos indígenas. El presidente Rafael Reyes (1904-1909) mediante la Asamblea Nacional Constituyente, con la que gobernó como dictador, decretó que los terrenos de los resguardos indígenas pudieran ser vendidos en subastas públicas, reconociendo como título legal de esos terrenos el adquirido por los rematadores. En 1919 mediante Ley 104 “se declaran extinguidas las parcialidades o resguardos de indígenas que se compongan de menos de treinta familias con no más de doscientas personas de esa raza”³⁶; pero en 1921 por la Ley 38 se amplía la cobertura de la disposición de la ley 104 de 1919, y la extinción de los resguardos se hace aplicable “a todas las parcialidades existentes en el país”, sin importar la cantidad de familias o personas que compongan las comunidades de dichas parcialidades, pero establece como condición que así sea decretado por la Asamblea departamental respectiva y “previo concepto favorable del gobernador del Departamento a que pertenezca y del Fiscal del Distrito judicial de que forme parte [la parcialidad o resguardo a extinguirse]”³⁷.

La disposición de 1921 dio pie a que en el departamento de Nariño tuvieran lugar emocionantes discusiones entre distintos personajes, unos a favor de la conservación de los resguardos y otros que se inclinaban por su disolución. En esos debates, como afirman Zúñiga y Chaves, aflora el carácter racista y discriminatorio de algunos sectores de la sociedad pastense.

Según Benhur Cerón Solarte, la cronología respecto de la disolución de los resguardos indígenas se da en los siguientes términos. En 1917 Roberto Hinestrosa informa al gobierno central y le confirma que en el departamento de Nariño se ha hecho un reparto desigual de los resguardos por parte de los cabildos locales, que en muchos casos se ha fraccionado en minifundios, pequeñas parcelas, lotes que no permiten el sostenimiento de una familia, y, por lo

³⁵ Ibid., p. 112.

³⁶ Ibid., p. 113.

³⁷ Ibid., p. 113.

tanto, propone al gobierno quitar al cabildo la potestad de asignar tierras y pasar dicha facultad a los alcaldes municipales. Es así cómo se promulga la Ley 104 de 1919 por la que se “propone la división de los resguardos, argumentando que esa institución obsoleta no cumple el objetivo para el cual fue creada y aísla a los indígenas de ejercer el derecho común”³⁸. No obstante, ante las dificultades que se presentaron en el país por cuanto las situaciones son diversas en las distintas regiones colombianas, se dicta y promulga la Ley 38 de 1921 que “confiere a las asambleas departamentales la facultad de decidir cuáles son las parcialidades indígenas que deben continuar bajo la Ley 89 de 1890 y las que deben someterse al régimen de la Ley 104 de 1921”³⁹; es decir, las asambleas departamentales decidían qué resguardos debían conservarse según la ley de 1890, o suprimirse.

Para el caso del departamento de Nariño, la administración gubernamental en cabeza de Francisco Albán, y ante una solicitud del Congreso colombiano, se pronuncia en comunicación telegráfica, en contra de la disolución de los resguardos indígenas, pero las razones que esgrime ponen de relieve una concepción totalmente desfavorable del modo de ser de los indios, que en esa época ya habían asumido y estaban consolidando la apariencia de campesinos, aludiendo que son proclives a vicios como el alcoholismo que los haría vulnerables a vender sus propiedades y quedar en la miseria, de donde se tiene la prevención de que se conviertan en delincuentes, porque según el gobernador de entonces, Francisco Albán, son propensos al robo, y sin ningún escrúpulo considera que al quedar fuera de los resguardos, ya sin propiedad de tierras se convertirían en “peligrosos parásitos sociales”. Claro que paralelamente a estas denigraciones de los indígenas, el gobernador alega que la producción agrícola según régimen de resguardo es mucho mejor que la de los latifundistas, y claro, al extinguir los resguardos aumentarían los latifundios y, además, al permitir que los indios vendieran sus terrenos se daría pie a que unos poderosos monopolizaran la tenencia de tierras acrecentando así su condición de terratenientes que sí hacen improductivas sus propiedades. Eduardo Zúñiga y Milcíades Chaves dan a conocer ese documento expedido por la Gobernación de Nariño:

En 1921, ante una solicitud del Congreso, el gobernador del Departamento emitía al Senado de la República el siguiente concepto: “Gobernación, de acuerdo opinión general Departamento, juzga altamente inconveniente parcialidades indígenas salgan de régimen establece Ley 89 de 1890, por estas razones: porque al entrar al goce dominio pleno, venderían en breve tiempo sus terrenos que monopolizarían grandes capitalistas; atávica tendencia al alcoholismo, llevaríanlos en breve plazo a la miseria, serían entonces peligrosos parásitos sociales y no factores de producción como lo son hoy. La deficiencia de su

³⁸ CERÓN SOLARTE, Op. cit., p. 42.

³⁹ Ibid., p. 42.

educación moral, de sus capacidades intelectuales y marcada propensión al robo, hacen temer realización indicados fenómenos. Experiencia ha demostrado que cuando indígenas han entrado régimen libertad establece derecho común, han venido a menos y todo ha cedido en perjuicio riqueza general, pues producción que débese al esfuerzo de indígenas organizados conforme actual régimen excepcional, supera en mucho producción latifundios. Desposeídos de sus terrenos por ventas inevitables, serían amenaza constante de la propiedad privada⁴⁰.

A pesar de los vituperios de la administración gubernamental contra el indio, todos les reconocen el innegable aporte a la producción agrícola de la región y que el sector indígena es el que sostiene las plazas de mercado en Pasto. De manera que se generan comentarios a favor y en contra de los resguardos indígenas, por lo que la Asamblea Departamental de Nariño en 1924 considera que es pertinente y constructivo conocer el concepto de varias personalidades del departamento, antes de elaborar el proyecto de ordenanza respecto de los resguardos indígenas. Es así cómo se escuchan distintas voces y posiciones frente a la conservación o disolución de los resguardos indígenas, que Benhur Cerón resume en los siguientes términos:

El Dr. Adriano Muñoz llama a esta institución [el resguardo indígena] “fusil de la colonia..., estorbadora, perjudicial y retardataria... En un siglo de sistema democrático, los indios no han dado frutos apreciables”. El Dr. Julián Bucheli que años atrás había defendido los resguardos propone experimentar con la división de algunos a fin de evaluar los resultados. Otros asocian los resguardos con la sostenibilidad de la *raza indígena*, su cultura y como medio de subsistencia; la comunidad de sacerdotes oratorianos expresa que el adverso proyecto de dividir los resguardos es antisocial y anticristiano. Apuntan en el mismo sentido las ponencias del magistrado Gonzalo Miranda y los doctores Luis B. López, Sofonías Riascos, Leonidas Delgado, el General Gustavo S. Guerrero, José Rafael Sañudo y Benjamín Belalcázar B. La polémica continúa y en 1925 el Dr. Leopoldo López Álvarez propone dividir la tierra entre los comuneros, como única salida para frenar los múltiples litigios y abusos⁴¹.

El secretario de Gobierno departamental de 1925, Dr. Ángel María Guerrero, se pronuncia por la disolución de los resguardos, calificando de manera denigrante a los cabildos como “corporaciones ignorantes” y apelando a principios de economía política defiende el derecho de la propiedad privada arguyendo que los resguardos

⁴⁰ Ibid., p. 113.

⁴¹ CERÓN SOLARTE, Op. cit., p. 43.

no estimulan el trabajo agrícola. En efecto Eduardo Zúñiga y Milcíades Chaves afirman al respecto:

Ángel María GUERRERO se coloca en la misma línea [supresión de los resguardos] porque no cree en la equidad de los cabildos indígenas, a los que califica de corporaciones ignorantes, interesadas en que los repartimientos se efectúen contra las normas de equidad, además porque la propiedad definida y garantizada por el Estado estimula al hombre en la producción de riquezas, en cambio el régimen anacrónico de los resguardos quita el estímulo para el trabajo⁴².

Se promulga la Ley 19 de 1927, que dictamina la abolición de los resguardos, y en Nariño el secretario de Gobierno departamental de 1928, Dr. Vicente Andrade, se manifiesta a favor de tal disposición reafirmando que las tierras de resguardo no deben permanecer al margen del comercio y la civilización, con un argumento simplista sostiene que no es justo ni razonable que inmensas extensiones de tierra como las que constituyen los resguardos permanezcan fuera de la dinámica comercial o que no estén sujetos al movimiento de oferta y demanda, de compra y venta de la propiedad privada.

Ateniéndose a la Ley recientemente promulgada, el gobierno departamental creó 20 Comisiones Repartidoras de Resguardo, pero al no precaver las partidas necesarias para su funcionamiento, ni haber tenido en cuenta la provisión de auxilios relacionados con el acompañamiento técnico, no se pudo llevar a cabo. Entonces el gobernador de Nariño, Dr. Olegario Medina, “para obviar los costos de las comisiones que suben a un millón de pesos” sugiere a la Asamblea Departamental en marzo de 1931 “modificar la ley y dejar las parcelaciones en poder de los cabildos indígenas”⁴³.

Los citados autores Eduardo Zúñiga y Milcíades Chaves afirman que en 1928 había en el departamento de Nariño 88 resguardos con un total de 69.035 hectáreas, pero que entre 1945 y 1950 fueron declarados inexistentes por el gobierno nacional a través del Ministerio de Economía Nacional, Departamento de Tierras, Seccional de Minas y Baldíos.

Se infiere que fue en dicho período, entre 1945-50, que los resguardos indígenas del valle de Atriz fueron intervenidos, parcelados y repartidos entre las familias indígenas, toda vez que apoyándose en Fals Borda se menciona cómo fueron divididos los resguardos de Gualmatán, Obonuco, Anganoy y Jongovito, y cómo en Catambuco había “invasión de blancos”. En algunos de esos sitios la lucha por

⁴² ZÚÑIGA y CHAVES, Op. cit., p. 113.

⁴³ CERÓN SOLARTE, Op. cit., p. 43.

la tierra generó riñas y desangramiento entre los indígenas, como en Gualmatán. En efecto, afirman Zúñiga y Chaves:

Fals BORDA anota que en Gualmatán (de Pasto) después de la parcelación resultaron predios de media a tres hectáreas y que era tal la presión de la lucha por la tierra, que se desencadenó una ola de crímenes entre los indígenas. Señala así mismo, que en Obonuco las setenta hectáreas que quedaban fueron divididas entre doscientas familias de las cuales muchas se quedaron sin tierra; que en Anganoy por iniciativa del propio gobernador indígena se repartieron parcelas de 500 a 700 metros; que en Jongovito 84 hectáreas se repartieron entre 100 familias y que en Catambuco había invasión de “blancos”⁴⁴.

Sin embargo, Benhur Cerón Solarte precisa los años en que algunos de los resguardos del valle de Atriz fueron dados por terminados, mencionando, además, las acciones y disposiciones gubernamentales que se dieron entre 1931 y 1945, que someramente se da de la siguiente manera. En efecto, según Benhur Cerón al momento de proponerse a la Asamblea Departamental que dejara las parcelaciones en poder de los cabildos indígenas, en marzo de 1931, en el valle de Atriz se contaban 19 resguardos, asegurando el autor que el de Chapal había desaparecido ya, y menciona los nombres de algunos de los resguardos dando unas cifras de extensión que son discutibles. Afirma Cerón Solarte: “Para esta fecha [1° de marzo de 1931] hay en el valle de Atriz 19 resguardos ya que Chapal ha desaparecido; otros están en proceso de extinción por su reducida superficie, como Canchala (5 Has), Puerres (9 Has), Juanoy (10 Has), Pandiaco (14 Has), Gualmatán (18 Has); con 20 Has están Aranda, Males y Obonuco. Otros resguardos aun son extensos”⁴⁵.

Es discutible las cifras dadas por Benhur Cerón sobre las superficies de los resguardos, tomando como punto de análisis solamente la cifra dada de la extensión del resguardo de Obonuco que junto con Aranda y Males Cerón dice que en 1931 tenían 20 hectáreas, pero luego en una tabla en que se registran “Algunas propiedades rurales del valle de Atriz localizadas en áreas de las comunidades indígenas”, en la página 47, que son propiedades registradas en 1947, cuando se extinguieron los resguardos del valle de Atriz, frente al nombre de Obonuco aparecen tres propietarios (Dolores, Rosa y Julia Delgado) y en la columna de extensión en hectáreas de la propiedad aparece señalado en la que indica que las propiedades oscilan entre 30 y 70 hectáreas. Entonces salta la pregunta: ¿cómo pueden darse esas propiedades por encima de 30 hectáreas y hasta 70 hectáreas en un área que en 1931 según Benhur Cerón sólo llegaba a 20 hectáreas? Además, en la referencia que hacen Eduardo Zúñiga y Milcíades

⁴⁴ ZÚÑIGA Y CHAVES, Op. cit., p. 114.

⁴⁵ CERÓN SOLARTE, Op. cit., pp. 43-44.

Chaves retomando un texto de Fals Borda, aparece que al momento de la parcelación Obonuco tenía 70 hectáreas y que fueron repartidas entre 200 familias. Y esa estimación aparece implícita luego en el mismo texto de Benhur Cerón, quien también se apoya en la información suministrada por Fals Borda al respecto.

En todo caso, continuando con la cronología del proceso de extinción de los resguardos del valle de Atriz, centrando la atención en el resguardo de Obonuco, que es lo que realmente interesa en esta investigación, Benhur Cerón afirma que en 1932 el secretario de Gobierno Departamental, Dr. José Elías Dulce se pronuncia en defensa de los resguardos, replanteando los beneficios de la Ley 89 de 1890, arguyendo que “los resguardos son sinónimo de estabilidad social, aseguran a la familia un techo modesto y liberan a los trabajadores de la esclavitud del concertaje y de un salario vergonzoso”⁴⁶. De igual manera el presidente Alfonso López Pumarejo (1934-1938) favoreció los resguardos indígenas expidiendo el Decreto Ejecutivo 406 de 1936 por el que se “establece políticas de asistencia social y ampliación de los resguardos con terrenos baldíos”⁴⁷. En apoyo de dicha disposición, el gobierno del departamento de Nariño emite el Decreto 262, que en últimas se reduce a letra muerta, por cuanto obliga a los indígenas a asumir los gastos pertinentes, distribuyéndolos entre la comunidad. El espíritu de dicho decreto da pie a una serie de reclamos, por lo cual el Ministerio de Industrias decide enviar a un funcionario para que efectuara el levantamiento de planos y la tasación de algunos terrenos baldíos para anexarlos a los resguardos, pero entonces el desconocimiento, la desinformación que sobre los terrenos del valle de Atriz tiene el ingeniero enviado de Bogotá, genera una situación confusa que estropea las intenciones del gobierno central y, por el contrario, se toman medidas en contra de los indígenas, toda vez que al generarse conflictos entre los indígenas y algunos propietarios particulares de terrenos aledaños a los resguardos, desemboca en la nefasta decisión de desalojar a los indígenas de sus parcialidades y en desacreditar a los cabildos como entidades encargadas de velar y distribuir entre sus coetáneos los terrenos de los resguardos, el cual sería un factor determinante para que se acopiaran más fundamentos en la tendencia de eliminar los resguardos indígenas, como se verá a continuación. No es aventurado creer que la confusión y gestión errada del funcionario venido de Bogotá hubiese sido promovida intencionalmente por los sectores que en la ciudad propugnaban por la extinción de los resguardos y de los cabildos indígenas.

Respecto del atropello ocasionado a los indígenas por la gestión errónea del funcionario enviado por el gobierno central de Colombia, que generó una

⁴⁶ Ibid., p. 44.

⁴⁷ Ibid., p. 45.

confusión mayúscula con consecuencias negativas para los indígenas, Benhur Cerón afirma lo siguiente:

Ante los repetidos reclamos, el Ministerio de Industrias envía al ingeniero Luis Alejandro Niño para el levantamiento de planos en las zonas adjudicadas y hacer la tasación de los baldíos pretendidos; no obstante este personaje lejos de hacer la tarea encomendada, se dedica a medir otros terrenos anexos a la ciudad, en un punto denominado El Campanero [ubicado en predios aledaños a Canchala y Mocondino]. Como resultado de esta confusa gestión, los indígenas son desalojados por la fuerza de las tierras erróneamente ocupadas, perdiendo el dinero aportado y la tranquilidad. Debido a los enfrentamientos contra los dueños particulares de esos terrenos. En adición, la intromisión de extraños en los cabildos aumenta las reyertas entre los comuneros; la gravedad de los casos es preocupante y en 1938 el secretario de Gobierno Bolívar C. Santander, propone que entidades especiales de orden técnico reemplacen a los cabildos en la distribución de los terrenos⁴⁸.

Entre tanto, acontecimientos de tipo nacional y el desarrollo empresarial que experimenta el departamento de Nariño en la década de los cuarenta, inciden en el aceleramiento del proceso de supresión de los resguardos del valle de Atriz, por el fenómeno de urbanización. En 1932 estalló la guerra entre Colombia y Perú, por lo que el gobierno de Colombia se vio obligado a acelerar la culminación de la carretera Pasto-Popayán y a abrir la carretera de Pasto a Puerto Asís en el Putumayo. De hecho la apertura de carreteras significa conexión con los centros urbanos del país, con el mercado nacional, y claro, como afirma Benhur Cerón, “la nueva carretera implica ruptura con las formas de producción semifeudal, para incursionar en los mercados del interior”⁴⁹. Efectivamente, Nariño entra al mercado nacional con oferta de artesanías y productos agrícolas; en las artesanías Nariño aporta cotizados trabajos en madera y cuero, y en los productos del campo contribuye con la producción de maíz, cebada, trigo y papa, adquiriendo renombre la harina de trigo que tradicionalmente había sido deficitaria en el mercado nacional. De Pasto, Yacuanquer y Guaitarilla principalmente sale la harina de trigo para el resto del país, floreciendo en Nariño numerosas industrias harineras. La favorabilidad de la pequeña industria local hace que Nariño experimente una época de bonanza económica, porque la distancia del centro del país es un factor que incide en la protección de la producción nariñense, y la mano de obra demasiado barata hace obtener fabulosas ganancias a los pequeños industriales y empresarios locales. Al respecto afirma Cerón:

⁴⁸ Ibid., p. 45.

⁴⁹ Ibid., p. 45.

Este marco de favorabilidad para la pequeña industria local, se apoya también en la distancia que opera como una efectiva forma de proteccionismo frente a los productos del norte; además, los costos de producción son bajos debido a la materia prima rebajada y una producción artesanal de carácter familiar, que se nutre además de mano de obra barata procedente del campo y los resguardos indígenas⁵⁰.

A raíz del impulso experimentado en la pequeña industria, en la producción artesanal y agropecuaria, el departamento de Nariño se vio convertido, en la década de los cuarenta, en escenario de crecimiento empresarial, lo que a su vez desencadenó rápidamente el crecimiento urbano de la ciudad de Pasto, que al comenzar a extenderse por todos los costados, fue ocupando territorios aledaños a los resguardos indígenas. Ante ese pujante desarrollo del mercado urbano, los terratenientes y comerciantes vieron a los resguardos como entidades que no se ajustaban a la vida moderna y que, por lo tanto, era necesario suprimirlos, claro que a terratenientes y comerciantes les interesaba dicha supresión para ampliar sus propiedades y tener mano de obra a bajo precio, pues al desintegrar los resguardos, el indio sin propiedad quedaba disponible para trabajar como obrero barato en la ciudad. Al respecto afirma Cerón:

De 24 empresas que hay en Nariño a comienzos del treinta, se pasa a 175 en 1945, de ellas 52% están en Pasto, destacándose las panaderías (69), zapaterías (50), curtiembres y tenerías (43), sastrerías (40), tejerías (35), aserríos (26), fábricas de bebidas (9), artículos de construcción (4) y fábricas de cigarrillos (3). Hay además 300 automotores, de los cuales 189 son camiones que constituyen el inicio de la fuerte empresa transportadora de Nariño. Estos progresos se reflejan también en un notable crecimiento urbano de Pasto, pasando de 50.000 habitantes en 1938 a 80.000 en 1950 (...) Como es obvio, estas transformaciones impactan el desarrollo urbano y de hecho las formas de producción agropecuaria y la tenencia territorial. Ahora más que nunca terratenientes y comerciantes perciben los resguardos como instituciones inapropiadas y apoyan su desintegración para ensanchar las propiedades hacendarias y liberar mano de obra, pues el indio sin tierra es un obrero barato en la ciudad, o un sirviente rural sin derechos en calidad de agregado o aparcerero. El impacto es mayor en el Valle de Atriz debido a las ventajas comparativas que se derivan de la cercanía a la ciudad y la excelente calidad de los suelos⁵¹.

Por consiguiente, en la supresión de los resguardos indígenas confluyeron varios factores, siendo los más determinantes el desarrollo artesanal y mercantil y el

⁵⁰ Ibid., p. 46.

⁵¹ Ibid., p. 46.

crecimiento urbano de la ciudad de Pasto. En la segunda mitad de los años cuarenta se dio el “puntillazo final” a los resguardos del valle de Atriz, las autoridades civiles del departamento de Nariño y del municipio de Pasto recurrieron a hacer efectiva la providencia de la Ley 1421 de 1940, exigiendo a los cabildos indígenas título de propiedad y registro del predio comunal, al no poder presentar dichos documentos, porque se habían perdido en las notarías o por acción insidiosa de quienes se interesaban por apropiarse de las tierras de los indios, los territorios de resguardo son declarados baldíos y a sus habitantes se les reconoce los cultivos y algunas mejoras. La mayor ofensa fue haber declarado colonos a los indígenas que han vivido en estos territorios desde siempre. Entre 1947 y 1951 son extinguidos los resguardos de Obonuco, Anganoy, Jongovito y Gualmatán, según lo refiere Benhur Cerón:

Para terminar con los resguardos se apela a la Ley 1421 de 1940 y sin ninguna consideración de orden humanitario se exige a los cabildos título de propiedad y registro del predio comunal. Como se sabe, estos documentos han desaparecido en el correr de los siglos, ya sea en las notarías o en manos de quienes han auspiciado los incontables pleitos de tierras. De este modo las tierras comunales son declaradas baldías y los indios simples colonos, reconociéndoles apenas los cultivos y algunas mejoras realizadas. El resguardo de Obonuco termina en 1947 (...) El resguardo de Anganoy se extingue en 1948 por insistencia del gobernador indígena, ya que la extensión se reduce al ámbito del pueblo y algunas tierras adyacentes; en estas condiciones las parcelas para cada familia oscilan entre 500 y 700 metros cuadrados, es decir, minifundios que difícilmente pueden sostener una familia. El resguardo de Jongovito finaliza en 1949 por presiones del gobernador Alejandro Tulcán y las 84 hectáreas se dividen entre 100 familias. El de Gualmatán se divide en 1951 por aprobación del cabildo presidido por Faustino Maigual, dando lugar a predios de media hectárea y hasta tres hectáreas; la repartición se hace en un clima de tensión y una cadena de crímenes y conflictos entre los mismos indígenas⁵².

Respecto de la supresión del resguardo de Obonuco, que es lo que aquí más interesa por ser Obonuco el escenario de esta investigación, el historiador afirma que se les otorgó a las familias lotes equivalentes a la tercera parte de una hectárea, aproximadamente unos 3.000 mts², pero esa repartición no fue equitativa porque a algunos individuos se les entregó lotes de menos de 200 mts²; de todas maneras se infiere que la extensión del resguardo de Obonuco era de 70 hectáreas, que al ser repartidas entre 200 familias, le corresponde a cada una un promedio de 0,33 Has, o la tercera parte de una hectárea, lo que no fuera posible si la superficie hubiese sido de 20 hectáreas como afirmaba Cerón Solarte,

⁵² Ibid., p. 49.

incongruencia que fue aclarada oportunamente. Sin embargo, la repartición no fue total ni equitativa, porque, según los historiadores (Fals Borda, Eduardo Zúñiga, Milcíades Chaves y Benhur Cerón entre otros), algunas familias quedaron sin tierra. Respecto de la repartición del resguardo de Obonuco, Benhur Cerón afirma: “El resguardo de Obonuco termina en 1947, otorgando a las familias lotes de 0.33 Has; sin embargo muchas quedan fuera de la repartición con los consecuentes pleitos y manifestaciones de violencia Fals Borda registra la repartición de una parcela recibiendo cada heredero un lote de 8 metros de frente por 80 de largo”⁵³.

Según Zúñiga y Chaves, la parcelación de los resguardos se dio con demasiada lentitud, ya por lo dispendioso del trámite y el proceso y porque no habían muchos funcionarios para esas diligencias. Fue así que en 15 años, entre 1943 y 1958 se parcelaron los resguardos de la etnia quillacinga y algunos de los pastos. Sin embargo, a finales de 1958 la Comisión repartidora de tierras en Nariño recibió una orden de Bogotá de suspender las reparticiones, y antes por el contrario debían realizar campañas de mejoramiento de los indios de resguardo, finalmente en diciembre de ese mismo año se promulgó la Ley 81 con disposiciones favorables a los resguardos en los departamentos que contasen con 10 o más resguardos, fue incluido Nariño porque en ese momento quedaban 19 resguardos que no alcanzaron a ser parcelados, y esos son los 19 resguardos que existen hasta el presente. Al respecto afirman Zúñiga y Chaves:

Los trámites de parcelación marcharon con excesiva lentitud, en primer lugar por el trámite dispendioso que ocasionaba el proceso y, en segundo lugar, por el escaso número de funcionarios dedicados a esta tarea. Entre 1943 y 1958 se parcelaron los resguardos de la etnia Quillacinga y algunos de los Pastos. Cuando la Comisión repartidora aún estaba ejerciendo sus funciones mediante comunicación telegráfica fechada el 12 de noviembre de 1958, recibió la orden perentoria de suspender las actividades y, por el contrario, “emprender campañas de mejoramiento global de los indios en resguardo”. En diciembre de este mismo año se promulgó la Ley 81 por la cual se crea el Fondo Agropecuario de las parcialidades indígenas y se establecen “Oficinas de Negocios Indígenas” en aquellos departamentos donde existan 10 o más resguardos. Así se consolidaron los 19 resguardos indígenas que aún subsisten en Nariño⁵⁴.

En fin, hacia 1950 la mayoría de resguardos del valle de Atriz fueron reducidos a poblados de campesinos con ascendencia indígena, sus antiguos y extensos territorios fueron reducidos, y lo sobrante fue repartido entre las familias allí presentes, convirtiendo esas grandes extensiones en un conjunto de minifundios

⁵³ Ibid., p. 49.

⁵⁴ ZÚÑIGA Y CHAVES, Op. cit., p. 114.

que apenas les alcanzaba para el sustento diario y mínimos niveles de subsistencia. Y es en esta situación que los actuales campesinos del corregimiento de Obonuco, al igual que las demás comunidades campesinas de los poblados periféricos del valle de Atriz, son pequeños propietarios de minifundios que solamente les sirven para abastecer las necesidades familiares, habiendo siquiera un 30% que solamente son propietarios de la casa de habitación, y para solventar sus necesidades básicas deben trabajar como peones agrícolas en el mismo corregimiento o en trabajos de albañilería e informales en la ciudad de Pasto.

1.2.1.2 Proceso de campesinización del indígena. Desde la llegada de los conquistadores españoles, por efectos de la integración étnica, muy pronto tuvo lugar el fenómeno antropológico del mestizaje, fusión de razas y culturas que antes de haber sido una integración propiamente dicha, fue una imposición cultural, una transculturación, en que los colonizadores ibéricos doblegaron a los pueblos originarios, desconocieron muchos de sus valores culturales y les obligaron a acoger y asumir los criterios y valores culturales foráneos como lengua y religión principalmente, en unas regiones más que en otras.

Así en la Nueva Granada durante el período de la Colonia el oriundo de estos territorios, fue asimilado por los españoles en calidad de esclavos, luego como pupilos y posteriormente como obreros agrícolas, ya como aparceros o simples peones. En la región suroccidental de la Nueva Granada, la actual república de Colombia, en lo que hoy se conoce como el departamento de Nariño, según se vio en el proceso de configuración de los resguardos indígenas y su posterior extinción, los indios quillacingas y pastos fueron pasando por un proceso de transformación de indios a campesinos, dándose inclusive cruces étnicos dando como resultado mestizos con predominancia indígena.

En este punto vale la pena hacer la aclaración respecto al término indígena. Es frecuente tener una percepción equivocada respecto del término indígena, por lo general se relaciona el vocablo “indígena” con los indios o personas pertenecientes a las razas originarias de América, algo así como indoamericanos, lo cual tiene mucho de verdad pero no es toda la verdad, porque en realidad el concepto indígena hace alusión a toda persona originaria del país o lugar que se trata, en cualquier diccionario se encuentra la siguiente definición: **“Indígena:** persona que trae su origen del país de que se trata”. De modo que si, por ejemplo se está hablando de Inglaterra, los oriundos de ese país, los ingleses, son indígenas de su país, y así en cualquier parte del mundo. Por lo tanto, cuando llegaron los españoles a las tierras americanas, los nativos americanos son los indígenas y los españoles, obviamente son los foráneos. Pero en España, los nacidos en la nación de Cervantes son indígenas de España. Pero, repito, generalmente, cuando se utiliza la palabra indígena se hace para designar a personas de raza india, cobriza, americana, inclusive se habla del indio o del

indígena con no poca actitud de desprecio, o peyorativamente, como sinonimia de incivilizado, salvaje y demás denigraciones.

Ahora bien, hecha la aclaración pertinente, es preciso anotar que en el contexto americano, entidades y organizaciones indigenistas como el Instituto Indigenista Interamericano o el Instituto Andino de Artes Popular (IADAP) que funciona en todos los países de la zona andina (Chile, Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia y Venezuela), y en distintos Congresos Indigenistas, se ha acordado que el término “indígena” hace referencia y designa a los grupos humanos descendientes de los primitivos pobladores de América, pero que conserven siquiera en buena medida, algunos elementos culturales de ese pasado ancestral e histórico que los identifique como grupo. Por lo tanto, en la transformación del indígena en campesino, se pierden algunas características culturales ancestrales, y antes de distinguirse como grupos étnicos se confunden con otros grupos sociales integrantes de la sociedad.

Los autores Eduardo Zúñiga y Milcíades Chaves en el trabajo que se ha venido citando y retomando, apropiadamente llaman proceso de campesinización a los cambios experimentados por los indígenas, y antes de adentrarse en el análisis pertinente, se detienen a considerar la diferencia conceptual de los vocablos “indígena” y “campesino”. Hacen la aclaración que de hecho toda definición es compleja y problemática, y que respecto a ser indio, para unos los elementos culturales concretos y exteriores como: lengua, vestido, costumbres, religión, tecnología agrícola, alimentación, etc., “constituyen la esencia de ser indio”; mientras que para otros, “es suficiente el elemento subjetivo de la auto-identificación así haya ausencia total de los primeros”⁵⁵.

Luego Zúñiga y Chaves resaltan la definición de Indio adoptada por el II Congreso Indigenista Interamericano llevado a cabo en la ciudad peruana de Cuzco en 1949, y que es la siguiente:

El indio es el descendiente de los pueblos y naciones precolombinas que tiene la misma conciencia social de su condición humana, así mismo considerada por propios y extraños, en su sistema de trabajo, en su lengua y en su tradición, aunque éstas hayan sufrido modificaciones por contactos extraños. El indio es la expresión de una conciencia social vinculada con los sistemas de trabajo y la economía, con el idioma propio y con la tradición nacional respectiva de los pueblos o naciones aborígenes⁵⁶.

⁵⁵ Ibid., p. 124.

⁵⁶ Ibid., p. 125.

Seguidamente y con criterio antropológico, los autores establecen la diferenciación entre comunidades indígenas y comunidades campesinas, identificando entre las características de las primeras la presencia “en buena medida” de elementos culturales heredados de los ancestros históricos y la práctica de una economía autosuficiente, es decir, que se da la producción para solventar las necesidades de la comunidad, y sólo en casos ocasionales se da el intercambio mercantil o comercial, porque por lo general no se dan grandes excedentes de producción con fines de negociación. En efecto, Zúñiga y Chaves afirman:

Según los teóricos de la antropología, en la definición de “indígena” se conjugan varios elementos, a saber: cultura (lengua, vestido, religión, tradiciones, costumbres, etc), economía, organización social, condición racial, etc. Con base en estas consideraciones, se puede decir que los indígenas son grupos humanos descendientes de los primitivos pobladores de América que conservan, en buena medida, elementos culturales heredados de ese pasado histórico que los identifica y les da cohesión de grupo, que tienen una economía caracterizada por un bajo nivel técnico y tecnológico, con relaciones mercantiles esporádicas ya que en lo fundamental su economía es de autosuficiencia⁵⁷.

Pasan luego a considerar el concepto de campesino o de comunidad campesina, fundándose en la conceptualización hecha al respecto por Eric Wolf en la obra titulada precisamente “Los campesinos”, la cual es retomada por Zúñiga y Chaves:

Un modo de enfocar la cuestión es darse cuenta de que los campesinos forman parte de una sociedad más amplia y compleja, mientras que una banda o tribu primitiva no se halla en la misma situación. En las economías primitivas, la mayor parte de la producción es destinada al uso de los productores y a disminuir las obligaciones de afinidad, mejor que al intercambio y a la ganancia (...) En la sociedad primitiva, los excedentes son intercambiados directamente entre grupos o miembros de grupos. En cambio, los campesinos son labradores y ganaderos rurales cuyos excedentes son transferidos a un grupo de gobernantes que los emplea para asegurar su propio nivel de vida y que distribuye el remanente a los grupos sociales que no labran la tierra, pero que han de ser alimentados a cambio de otros géneros de artículos que ellos producen⁵⁸.

Por consiguiente, según Wolf, y claro, según Zúñiga y Chaves, entre las sociedades indígenas, también llamadas primitivas por Wolf, y las campesinas, resaltan dos elementos diferenciadores: el aislamiento y la autosuficiencia. En

⁵⁷ Ibid., p. 125.

⁵⁸ WOLF, Eric. Los campesinos. Barcelona : Labor, 1982, pp. 10-13.

efecto, el aislamiento de las comunidades indígenas no se refiere tanto a separación o discriminación, sino a diferencia respecto de otras comunidades por razones de su identidad cultural, aislamiento que tiene mucho que ver con el otro elemento, la autosuficiencia, ya que este concepto, autosuficiencia, en el contexto indigenista no se limita al autoabastecimiento o autosostenimiento económico como se puede creer a primera vista, sino que conlleva todo un complejo de cosmovisión e imaginarios sociales y culturales, que en las comunidades indígenas existen como concepciones y aspectos propios, no dependientes de otras concepciones o imaginarios foráneos. Por consiguiente, la autosuficiencia en las comunidades indígenas no sólo es económica sino cultural, o sea, que es también religiosa, política, en una palabra, es una autosuficiencia global como al respecto afirman Zúñiga y Chaves: “Aunque no aparece en el texto [de Wolf] es de suponer que la autosuficiencia no se remite, de manera exclusiva, a la economía, se trata de la autosuficiencia global: económica, religiosa, política, vale decir: cultural”⁵⁹.

Las comunidades campesinas, por el contrario, no poseen esa autosuficiencia de las indígenas ni en lo económico ni en ningún otro aspecto, porque son comunidades, subculturas, de un conjunto social más amplio al cual están integradas y del cual los campesinos son dependientes para todos los aspectos de su dinámica sociocultural. De ahí que las comunidades campesinas no sólo pueden definirse por lo que producen o qué es lo que trabajan, generalmente trabajan en el campo en producción agrícola, sino por el cómo trabajan y a quién entregan o con quién intercambian su producción, y de quién dependen políticamente. Precisamente, George Foster, afirma al respecto:

Los campesinos producen gran parte de sus alimentos y son capaces de fabricar muchos de los artículos materiales que necesitan, tales como vestidos y herramientas, pero dependen de los mercados de las poblaciones para vender sus excedentes de producción y comprar objetos que no pueden fabricar o cultivar ellos mismos. De modo que aunque los campesinos son predominantemente agrícolas, los criterios para definirlos son de tipo estructural y relacional más bien que ocupacional. No es lo que producen los campesinos lo que los hace ser campesinos; lo determinante es cómo producen y a quien entregan lo que producen, así como de quien dependen políticamente⁶⁰.

Claro está que cuando Foster afirma que los campesinos producen “muchos de los artículos materiales que necesitan, tales como vestidos y herramientas”, se está refiriendo a comunidades campesinas que no han sido intervenidas o

⁵⁹ ZÚÑIGA y CHAVES, Op. cit., p. 125.

⁶⁰ FOSTER, George. Las culturas tradicionales y los cambios tecnológicos. México: Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 45.

mediatizadas por la actividad mercantil y el capitalismo, sería el caso de comunidades indígenas en transición al campesinado, porque todavía conservan prácticas de autosuficiencia. Pero las comunidades campesinas en Colombia son totalmente dependientes de los centros urbanos para el mercadeo de sus productos y la adquisición de lo que necesitan.

En fin, económicamente las comunidades campesinas dependen de los centros urbanos o de mercadeo, de igual manera los campesinos dependen de la ciudad en lo cultural y lo religioso, en esto último los campesinos conservan una tradición religiosa que no es propia, como sucede con la comunidad de Obonuco, que poseen una tradición religiosa, pero netamente católica que en nada se emparenta con la religión ancestral de la cual, como se verá más adelante, se ha desligado totalmente, no hay vestigios claros de ella en la memoria colectiva. En esta forma, las comunidades campesinas en Colombia, por carencia de la autosuficiencia global que poseen las comunidades indígenas, se configuran como subconjunto social dentro del todo social la sociedad colombiana, y conforman una subcultura de la ciudad y de la nación, como al respecto afirman Zúñiga y Chaves:

Desde el punto de vista económico los campesinos se diferencian de los indígenas por su vinculación al mercado y las relaciones de producción establecidas. Culturalmente, los indígenas son autosuficientes en tanto que los campesinos dependen de la ciudad y del Estado. La religión de los campesinos es generalmente una forma simplificada de lo que Redfield llama la “gran tradición”, y no es una creación autónoma. Muchos de los valores de los campesinos del mismo modo representan una difusión emanada de los centros urbanos. Políticamente, los campesinos tienen poca independencia. Como corolario de la exposición, se puede definir al campesino como el agricultor no autosuficiente, ligado de manera irremediable al mercado y cuya producción es una mercancía. Culturalmente está ligado a la ciudad y a la nación de la cual es una subcultura⁶¹.

Ahora bien, con relación a las comunidades indígenas del actual departamento de Nariño, es preciso tener en cuenta que sometidos los pueblos indígenas por efectos de la colonización primero, se inicia un proceso de transformación de las comunidades indígenas por adopción de imaginarios de las colectividades dominantes, proceso que durante el período de la república se acentúa mucho más, haciendo que los indígenas sean asimilados o absorbidos por los centros urbanos y convertidos en campesinos. Ya el historiador Benhur Cerón al hablar del proceso de urbanización de territorios que en el pasado fueron resguardos indígenas, hace mención al fenómeno de transformación en campesinos de las personas oriundas de tales territorios, muchos de los cuales se convirtieron luego

⁶¹ ZÚÑIGA y CHAVES, Op. cit., pp. 126-127.

en barrios periféricos y suburbios de la ciudad de Pasto. Precisamente después de referir la extinción de los resguardos de Obonuco, Anganoy, Jongovito y Gualmatán, proceso que se dio entre 1947 y 1951, Benhur Cerón afirma:

En este nuevo contexto se consolidan diversas formas de mestizaje, para convertirse paulatinamente en campesinos de origen indígena, perfectamente permeables a las influencias del mercado y los modos de vida urbano (...) Es fundamental señalar que el proceso de urbanización del valle de Atriz contribuye al progresivo acercamiento de la ciudad a los pueblos circundantes⁶².

Pero son Eduardo Zúñiga y Milcíades Chaves quienes se detienen a analizar esa transformación, que apropiadamente llaman proceso de campesinización. Los autores se remontan a la misma época de la Conquista española, para mostrar cómo el proceso de evangelización o cristianización de los aborígenes fue un primer paso de transformación de los nativos americanos, a quienes les alteraron su cosmovisión, sus creencias y su lengua. Ya en la Colonia, con la implantación de la propiedad privada, los nativos americanos, que habían vivido según el sistema de propiedad colectiva y comunitaria, pasaron de ser tributarios del gobierno español a esclavos para laborar en las minas o como peones agrícolas. En efecto, afirman Zúñiga y Chaves:

Nariño, caracterizado por los moldes coloniales supértites, sufrió cambios sustanciales en el presente siglo [siglo XX] (...) La acumulación de capital y su reinversión en los distintos sectores de la producción dinamizaron la economía y la sociedad (...)

La población aborígen, base laboral en todos los tiempos, no podía ser inmune a este proceso. El indígena de características tribales se transformó, en principio, bajo la influencia directa de los conquistadores y sus descendientes. La evangelización ejercida por los curas doctrineros para la extirpación de la idolatría, transformó su cosmovisión y acabó con la lengua. Ya en el siglo XVII se perdieron, definitivamente, el pasto y el quillacinga como lenguas distintivas.

Las formas comunitarias de trabajo y apropiación de bienes también cambiaron de manera radical con la conquista. El surgimiento de la propiedad privada originó la sociedad de clases y colocó en la base social, en el peldaño más bajo a los nativos quienes, con gran rapidez, se convirtieron de tributarios en mineros, en gañanes y en peones de hacienda⁶³.

De los cambios sustanciales, culturales, que sufrieron los indígenas quillacingas y pastos, se destacan el idioma y el vestuario. Según lo afirmado por Eduardo

⁶² CERÓN SOLARTE, Op. cit., p. 49.

⁶³ ZÚÑIGA y CHAVES, Op. cit., p. 123.

Zúñiga y Milcíades Chaves las lenguas quillacinga y pasto desaparecieron hacia finales del siglo XVII, el uso continuo del castellano desplazaron las lenguas vernáculas. Según los dos autores, a los españoles les parecieron muy difíciles las lenguas locales, de ahí que quisieron imponer el quichua para sus propósitos de evangelización, pero como ello no dio resultado decidieron enseñar el castellano. En efecto, afirman Zúñiga y Chaves:

El lenguaje como elemento unificador de una cultura constituye la base de la identificación y el símbolo del ethos. En Nariño las lenguas pasto, quillacinga y abad se perdieron, a fines del siglo XVII. Los 300 años de uso continuo del castellano borrarón de la memoria estas lenguas y quedaron tan sólo, como recuerdo, algunos toponímicos y antroponímicos. De las 19 parcialidades existentes, 18 hablan el castellano y una el ingano (en Aponte). Esta última no es una lengua nativa, su procedencia es del Perú y su presencia data del período colonial. Con el propósito de adelantar la evangelización los conquistadores intentaron imponer como lengua general el quichua, ya que las lenguas Pasto y Quillacinga eran “difícilísimas de aprender”. Esta política no dio resultado y se procedió a la enseñanza del castellano⁶⁴.

En cuanto al vestuario, también los pueblos indígenas de Nariño rápidamente dejaron de usar su indumentaria tradicional, acogiendo los modelos de los colonos españoles, según Eduardo Zúñiga y Milcíades Chaves los indígenas de Nariño “durante buena parte del período colonial... conservaron su atuendo. Posteriormente adoptaron el pantalón, la ruana y el sombrero y, cuando las posibilidades daban para ello, las alpargatas”⁶⁵. En la actualidad los campesinos, incluso de resguardo, visten como ciudadanos, y a diferencia de que las comunidades indígenas se diferenciaban unas de otras por su indumentaria, el campesino aunque sea de ascendencia indígena ya no se diferencian unos de otros, de pronto se diferencian los de tierra fría a los de tierra caliente, pero sustancialmente visten igual, los campesinos de Nariño y Boyacá no se diferencian por su ropa, y los campesinos de zonas templadas de Nariño, del llamado “guayco” no se diferencian de los campesinos de otras zonas calentanas del país. Así, todos los campesinos generalmente usan pantalón, camisa, sacos de lana y ruana si son de tierra fría al igual que sombrero de paño o color oscuro, mientras que los campesinos calentanos usan ropas claras, camisas de manga corta, pantalones generalmente de color claro y sombreros livianos y blancos, de paja o material sintético; en todas partes el campesino usa zapatos corrientes, y para sus labores agrícolas usan bota de caucho. En cambio, por su indumentaria se distinguían los indios quillacingas de los pastos, de los pijaos, de los chibchas y

⁶⁴ Ibid., p. 128.

⁶⁵ Ibid., p. 128.

de los incas, y aún ahora, por su vestimenta es fácil reconocer a un indígena kogi, kamentsá o sibundoy y un guambiano.

En el aspecto religioso, básico para la temática de esta investigación, por cuanto el imaginario religioso determina los modos de asumir la muerte y la ritualidad funeraria, las comunidades indígenas experimentaron una transformación total, toda vez que la teogonía indígena, sus creencias y prácticas culturales fueron reemplazadas por la religiosidad cristiana. Es decir, por acción de los conquistadores los pueblos indígenas padecieron una amputación absoluta de su religión, se trastocaron los distintos componentes religiosos por elementos del cristianismo, y para lograrlo se recurrieron incluso a métodos violentos. De pronto han quedado mimetizados algunos rezagos de la primitiva religión en los festejos patronales, pero como costumbres festivas no más, y no como prácticas de culto. En este aspecto no se puede hablar de que hubo un mestizaje religioso, sino un transplante del cristianismo católico eliminando la religión autóctona, calificada como idolatría por los españoles. Si se da un sincretismo o mezcla de religiones ello es casi imperceptible por la predominancia del cristianismo. Al respecto afirman Zúñiga y Chaves:

La teogonía fue trastocada por la imposición del cristianismo. Para extirpar la idolatría, como se decía en ese entonces, se apeló, muchas veces, a métodos violentos como los descritos por Jiménez de la Espada en sus "Relaciones Geográficas de Indias". Aunque hubo una resistencia soslayada por parte de las comunidades indígenas en defensa de su propia ideología, el cura fue convirtiéndose, de manera paulatina, en la figura dominante de las comunidades indias. Por otra parte la transculturación de los ritos indígenas fue creando una cosmovisión mestiza con dominación cristiana. Las nuevas formas de matrimonio, de organización familiar, de ritos de tránsito (bautizo, primera comunión, casamiento, muerte) fortalecieron los valores católicos. El resultado de toda esta larga y permanente influencia del cristianismo sobre las comunidades indígenas terminó convirtiéndolas a la religión nacional, a la religión católica⁶⁶.

Por lo tanto, de acuerdo con los historiadores Eduardo Zúñiga y Milcíades Chaves, las comunidades de Nariño terminaron transformándose cultural y económicamente en campesinas, a excepción de la de Aponte, de ahí que aunque permanecen en parcialidades indígenas en sus costumbres, imaginarios culturales y prácticas económicas están asumiendo una actitud campesina, no obstante su fenotipo o las características fisonómicas sean indígenas, pero como se dijo oportunamente, no son los aspectos físicos o exteriores sino que, según George Foster, son los criterios de tipo ocupacional y relacional los que determinan si son

⁶⁶ Ibid., p. 128.

comunidades indígenas o campesinas, como al respecto corroboran Zúñiga y Chaves:

En conclusión podemos decir que la población indígena de los resguardos, excepción hecha de Aponte, cultural y económicamente se está transformando en campesina en la medida que está compuesta por “labradores y ganaderos rurales que forman parte de una sociedad más amplia y compleja”⁶⁷. Como consecuencia del aislamiento físico establecido por el resguardo, no se dio, como en otras zonas rurales, el mestizaje biológico, por esto, la mayor parte de las parcialidades conservan el fenotipo indio, sin embargo, no son las características físicas o raciales las que definen la diferencia entre lo indígena y lo campesino, son las relaciones económicas y sociales las que determinan, en última instancia, el carácter mismo de la sociedad⁶⁸.

De su parte, Benhur Cerón se refiere en los siguientes términos al proceso de transformación de los pueblos de alrededor del valle de Atriz en sectores anexos a la periferia de la ciudad de Pasto:

San Fernando, La Laguna, Genoy, Gualmatán, Cabrera, Jongovito, Obonuco, Catambuco y Tescual conservan un dinámico contacto con la ciudad, pero debido a la distancia hay predominio de lo rural en las formas de supervivencia; este énfasis es mayor en Botanilla debido a que está por fuera de las vías de acceso importantes. En términos generales la población es de campesinos con un remoto origen indígena que se puede verificar por los apellidos y el predominio del genotipo Quillacinga (...) Según el P.O.T. de Pasto (Acuerdo 04 de 2003, art. 32-33 y 34), el predominio de las actividades agropecuarias sobre las urbanas les da la categoría de corregimientos, con sus respectivas cabeceras a Catambuco, Buesaquillo, Obonuco, Genoy, La Laguna, Mocondino, Gualmatán, Cabrera y Jongovito. Jamondino, Tescual, Aranda, Anganoy, Canchala, el Rosario de Males, Cujacal, San Fernando y Puerres se consideran centros poblados⁶⁹.

La parcialidad de Obonuco no ha estado exenta de los distintos cambios operados en su comunidad por influencia de factores externos provenientes de culturas foráneas llegadas a través de los conquistadores y colonizadores españoles primero, y luego por la influencia del desarrollo experimentado por la ciudad de Pasto, el centro urbano al que ha estado anexado económica y políticamente, de

⁶⁷ WOLF, Op. cit., p. 10.

⁶⁸ ZÚÑIGA y CHAVES, Op. cit., p. 132.

⁶⁹ CERÓN SOLARTE, Op. cit., p. 55.

ahí que como afirma el principal dignatario de la autoridad actual de Obonuco, el gobernador Efrén Achicanoy, como corregimiento Obonuco pertenece al municipio de Pasto, pero como comunidad indígena y como cabildo no. En efecto, interrogando al Gobernador Indígena sobre este aspecto, se dio la siguiente conversación:

-La primera inquietud que tengo es acerca de la organización actual de Obonuco, ¿sería como corregimiento o como resguardo?
-se le pregunta.

-Vamos a hablar del territorio de Obonuco –contesta Efrén Achicanoy-. Tiene dos organizaciones: la que pertenece al municipio de Pasto, la organización civil, sigue siendo un corregimiento, pertenece al municipio de Pasto, pero dentro de ese territorio hay un asentamiento indígena, reconocido, por lo tanto también se tiene que hablar del resguardo, resguardo de Obonuco, entonces, es dentro de ese mismo espacio hay dos comunidades, la campesina y la comunidad indígena, esa es la organización como está en este momento el pueblo de Obonuco. Nosotros como somos los indígenas, no podemos hablar de corregimiento..., no lo catalogamos como corregimiento, lo catalogamos del pueblo de Obonuco, y todo lo que está dentro de él es dentro de nuestro territorio⁷⁰.

A continuación se consideran otros aspectos que ayudan a describir las características de la comunidad de Obonuco en el pasado.

1.2.1.3 Vestuario. En la comunidad primitiva de Obonuco, es decir, cuando como cacicazgo conformaba con otros caseríos una de las pequeñas confederaciones de alrededor del valle de Atriz, según Osvaldo Granda, para quien las poblaciones quillacingas “estaban reunidas en cacicazgos o ‘behetrías’... Además, estos cacicazgos estaban situados unos cerca de otros, formando pequeñas “confederaciones” como ocurría con las que se habían situado alrededor del valle de Atriz”⁷¹, sus habitantes se vestían con ropas confeccionadas con fibra de algodón, según apuntara el cronista Cieza de León al respecto: “Los quillacingas también se ponen maures para cubrir sus vergüenzas, como los pastos, y luego se ponen una manta de algodón cosida, ancha y abierta por los lados. Las mujeres traen unas mantas pequeñas, con que también se cubren, y otra encima que les cubre las espaldas y les cae sobre los pechos, y junto al pescuezo dan ciertos puntos en ella”⁷². Esta indumentaria fue conservada por los quillacingas hasta bien

⁷⁰ Entrevista a Efrén Achicanoy, Gobernador Indígena de Obonuco, Pasto, 8 de noviembre de 2011.

⁷¹ GRANDA PAZ, Op. cit., p. 5.

⁷² CIEZA DE LEÓN, Op. cit., p. 113.

entrado el período colonial, a finales del cual adoptaron el pantalón, la ruana y el sombrero, y cuando les era posible se ponían alpargata en los pies, según afirman Eduardo Zúñiga y Milcíades Chaves:

El vestido, por su parte, ha sufrido más de una transformación. Las descripciones que los cronistas hacen de la indumentaria de los primitivos Pastos y Quillacingas, no corresponden al traje utilizado a fines del período colonial y republicano (...) Según se deduce del comercio de este tipo de mantas [maures y mantas de algodón especialmente en los quillacingas], durante buena parte del período colonial los indígenas conservaron su atuendo. Posteriormente adoptaron el pantalón, la ruana y el sombrero y, cuando las posibilidades daban para ello, las alpargatas⁷³.

Ateniéndose a los comentarios de Eduardo Zúñiga y Milcíades Chaves, de que hasta no hace mucho tiempo, quizás unos cincuenta años atrás, en los resguardos los campesinos elaboraban en la casa las prendas de vestir, pantalones y ruanas y también las alpargatas, es muy posible que también en Obonuco sus habitantes hubiesen elaborado en el pasado sus vestidos con manufactura casera, práctica que luego desapareció por completo. Se sabe que en los mismos telares caseros, llamados “guangas”, las mujeres confeccionaban las cobijas en lana de oveja. Esta práctica casera desapareció en su totalidad, como afirman Zúñiga y Chaves:

Hasta hace dos o tres décadas [escriben Zúñiga y Chaves hacia 1985] los campesinos de resguardo fabricaban toda su indumentaria en familia. Sacos y pantalones se confeccionaban con paños elaborados por la mujer en sus telares caseros. Igual sucedía con la ruana y, casi siempre, con las alpargatas. Ahora, por el desarrollo industrial y la especialización del campesino en la agricultura, estas manufacturas se han perdido por completo⁷⁴.

El historiador Sergio Elías Ortiz, en su obra “Las comunidades indígenas de Jamondino y Males”, publicada en 1935, hace valiosas descripciones sobre costumbres y hábitos de vida de los indios de dichas parcialidades. Sin embargo, tales descripciones son válidas y extensibles a otras comunidades indígenas, a otros indios y campesinos de otras parcialidades de Nariño, porque en realidad los indios de Nariño, ya sean campesinos de resguardo o indígenas propiamente dichos, son todos idénticos, y si acaso existen diferencias, éstas son mínimas, como advierte el mismo Sergio Elías Ortiz:

...a pesar de que el estudio sea singular para esas dos comunidades [de Jamondino y Males], vale como contribución para el resto de las del Departamento, porque el indio de Nariño es uno,

⁷³ ZÚÑIGA y CHAVES, Op. cit., p. 128.

⁷⁴ Ibid., p. 128.

idéntico, igual en el tiempo, no obstante que venga de diferentes razas (tupi-guaraní, tucano, tolteca, paniquitá, chibcha, quillacinga, pasto-inca) y no obstante su proximidad a los centros urbanos de mayor o menor categoría (...) Por eso lo que se dice para *Jamondino* y *Males*, puede decirse mutatis mutandi, para todas las comunidades indígenas del Departamento, sin que esto quiera decir que no sea beneficioso para la obra de mejoramiento que el Gobierno se propone estudiarlas una a una separadamente⁷⁵.

Pues bien, Sergio Elías Ortiz refiere en 1935 que la ropa de los campesinos de resguardo, porque en ese año todavía no se habían suprimido los resguardos del valle de Atriz, constaba de pantalón, camisa, ruana y sombrero en el hombre, que entre los más ancianos era de lana majada y hormada, pero luego fue reemplazado por el de paño. No usaban zapato sino alpargata. Afirma que anteriormente no usaban saco ni chaleco, prendas que comenzaron a usarse hacia los años veinte entre los indios pero muy esporádicamente o como rareza, porque los mayores consideraban prendas modernas y costosas y poco las acogían. Señala, además, que el uso de la ruana indicaba de alguna manera la comodidad o solvencia económica del indio. En efecto, afirma Ortiz:

Cuanto para el vestido de los indios, para el hombre consisten en: el sombrero, que entre los más viejos del pueblo es de lana dura, majada y hormada, sombrero que puede durar, sin exageración, un siglo. Esta clase de sombreros está desapareciendo por la invasión del sombrero de paño extranjero de ínfima clase (...) No llevan como adorno ninguna cinta o colgajo. Entre los jóvenes ya no se usa tal sombrero sino, como hemos dicho, el sombrero de paño, barato, del comercio de la ciudad (...)

Viene luego la camisa que es de lienzo, o a lo más, como lujo extraordinario, de telas ordinarias listadas, para las fiestas. Las acostumbran siempre con un ligero adorno en el cuello y en los puños; algunos, para grandes festividades, tienen camisas con cuello, pechero y puños de pana negra o azul, adornados con labores de lana. Ninguno que sepamos usa cuello curo aparte, ni puños que hayan tenido que ver con la plancha, ni camiseta.

Completan la indumentaria con el pantalón, ordinariamente de jerga gruesa. La mayor parte, especialmente entre los viejos, usan dos pantalones. El calzoncillo sólo es prenda para los jóvenes que ya trabajan y ganan en la ciudad, aunque siempre los compran hechos, de lienzo, lo más ordinario posible. Pero todavía son muy pocos los que usan esta prenda.

Y termina el vestido con la ruana que también es de uso constante, excepto para trabajar en labores que estorba, como en el arado y cuando trabajan en la ciudad como albañiles. La ruana es una de las pocas distinciones de la riqueza entre los indios,

⁷⁵ ORTIZ, Op. cit., pp. 8-9.

pues de acuerdo con la mayor o menor comodidad se usan desde tejido ordinario hasta de paño, forradas con bayetilla. Algunos usan dos ruanas ordinarias.

Aparte de estas prendas corrientes, entre los jóvenes empieza el uso de saco y chaleco y pantalón no de jerga, sino de géneros baratos, nunca de casimir. Muchos también van calzados con alpargatas que no dejan sino cuando labran la tierra o se ocupan de faenas de barro. Para algunos, sin embargo, las alpargatas siguen siendo artículos de lujo, lo mismo que el saco y el chaleco. Los ancianos actuales..., nunca han conocido estos adminículos para ellos modernos y costosos. Hasta el presente, nadie ha usado zapatos y medias porque equivaldría a un lujo asiático⁷⁶.

La indumentaria de la mujer india de Nariño, según el autor que tenía contacto visual directo hacia 1935, constaba básicamente de follón o follado, blusa, chalina, pañolón, sombrero y chancletas. La indumentaria de la mujer es algo más compleja quizá por más numerosa, y un tanto más difícil de describir por cuanto se compone de prendas con nombre propio entre los indígenas, de ahí que es apropiado retomar la descripción que del atuendo de la india de Jamondino y Males hace Sergio Elías Ortiz, haciendo extensible esta descripción a la indumentaria de las mujeres de Obonuco en el pasado, porque, como el mismo historiador lo afirmó oportunamente, el indio nariñense es uno sólo, casi no existen diferencias en su manifestación externa, y si las hay, son muy mínimas que no afectan lo sustancial. Respecto de la indumentaria de la india nariñense, en la primera mitad del siglo XX, Sergio Elías Ortiz afirma:

En la mujer es igualmente de uso constante el sombrero, ya sea duro, de lana o de paño, desde que es capaz de llevar un sombrero en la cabeza, es decir, de dos años en adelante, pues que antes de cumplidos siempre se le cubre la cabeza con pañuelos de colores chillones (...) Vienen luego el pañolón de hilo ordinario y la camisa, de lienzo con un ligero escote que de ordinario lo usan adornado con labores hechas a mano o encajes baratísimos extranjeros. Algunas, especialmente entre las jóvenes, acostumbran una chaquetilla de zaraza sumamente ceñida al cuerpo y adornada también con encajes poco costosos. Las mangas siempre son largas, hasta el puño, sin que se dé el caso, que sería incomprensible, de que una mujer vaya con los brazos desnudos. Completa la indumentaria una serie de refajos de bayeta, nunca menos de tres y hasta en número de siete y ocho, según las posibilidades de la familia de la india. Tal abrigo se denomina “follado” o “follones” y se conoce con estos nombres: “cunchina” el más interior; “cunchi” o “cunche” los que siguen y “bolsicón” el que se luce para ir a la ciudad y que algunas usan de bayetilla con muchos doblados y una franja de terciopelo o paño

⁷⁶ Ibid., pp. 47-49.

en el ruedo bajo. Los “follados” son bajos hasta el tobillo y anchos. No usan enaguas ni otra clase de prendas finas interiores, combinaciones, etc., ni menos calzones. Esto ni aún para las niñas. Los indios miran esta última prenda como algo imposible para la moralidad. Casi todas las indias van dentro de su poblado el pie descalzo, pero algunas empiezan a usar chancletas o “chancas” cuando van a la ciudad, pero solamente al penetrar a ella. Aparte de esto, para el pelo, que siempre llevan como se lo otorga la naturaleza, es decir, sin cortar, lo que sería objeto de risa y de burla en la aldea, acostumbran un cintajo de tela ordinariamente de color negro y como mucho lujo de terciopelo y el cabello repartido a los lados de la cabeza, conservando la costumbre inmemorial de las “chimbas” o “cresnejas”, es decir, arreglado en dos trenzas. Usan, además, algún pendiente para las orejas, de metal ordinario, de ínfima clase en el comercio y una “hualca” o collar corto para el cuello, de piedras falsas y comúnmente de mullos o abalorios baratos. Se nos dice que antiguamente las mujeres llevaban collares igualmente en las muñecas, pero hoy ya no existe ningún caso. No preocupa a las indias ninguna de las exigencias de la moda de la ciudad, ni se atreven a pensar en afeites por poco complicados que sean. En la india, el sentido de la economía que parece ser una herencia ancestral, es más fuerte y más imperiosa que la poca dosis que tenga de vanidad femenina⁷⁷.

Pocos años después de cuando escribía Sergio Elías Ortiz, los indios e indias adoptaron algunas de las prendas que antes les parecía inapropiadas por muy lujosas o por costosas, de modo que entrados a la segunda mitad del siglo XX se hicieron comunes entre los indígenas el uso de saco y chaleco, de zapatos de cuero y botas de caucho. Es decir, en el siglo XX la indumentaria del indio transformado en campesino, sea o no de resguardo, salvo excepción de los indios de Aponte, adoptaron una indumentaria citadina, que no los identifica como grupo sino que, por el contrario, los asemeja a los campesinos de cualquier otra región del país, como al respecto afirman Eduardo Zúñiga y Milcíades Chaves:

El campesino viste con telas y paños de fabricación nacional, usa sombrero y botas de caucho o calzado de cuero. En su atuendo no existe mayor diferencia con el campesino de otras regiones del país, como el boyacense o el cundinamarqués. Entre las nuevas generaciones existe la tendencia a adoptar formas citadinas de vestir⁷⁸.

⁷⁷ Ibid., pp. 49-50.

⁷⁸ Ibid., pp. 128-129.

Cabe señalar que la descripción hecha de la indumentaria del indígena nariñense por Zúñiga y Chaves hacia 1985, corresponde al pasado inmediato, que se encuentra vigente en personas de avanzada edad, porque como se verá al hablar de Obonuco Hoy, en la actualidad, en este mismo momento, los campesinos o indígenas de cuarenta años hacia acá visten completamente como personas de ciudad, y a las nuevas generaciones ya no corresponden para nada las descripciones hechas por Zúñiga y Chaves, y mucho menos las hechas por Sergio Elías Ortiz.

1.2.1.4 Vivienda. Cuando llegaron los conquistadores españoles, encontraron a los indígenas quillacingas habitando en chozas de madera y techo de paja, según refiere el cronista Pedro Cieza de León. En efecto, al hacer una reseña de la provincia de Popayán, dentro de la cual está incluida la “villa de Pasto”, anota que los indios por no dejarse someter a los españoles, suelen quemar sus casas y se van a otra parte, y menciona ligeramente que las casas eran “de madera y paja”, que eran de similar apariencia en toda la extensa zona de Popayán, el Patía y entre los indígenas Quillacinga y Pasto; afirma Cieza de León: “Y como los españoles los aprietan, queman las casas en que moran, que son de madera y paja, y vanse una legua de allí o dos o lo que quieren, y en tres o cuatro días hacen una casa”⁷⁹. Se infiere que el cuerpo de la casa era de madera y el techo de paja. Vale la pena anotar que en tiempo de la fundación de la ciudad de Pasto, las primeras viviendas construidas por los fundadores “consistirán en bohíos de bahareque, cubiertos con techo pajizo, como corresponde a viviendas temporales, en tanto se edifiquen las definitivas con materiales más sólidos”⁸⁰; agrega luego, Gómez Jurado, que “ante el establecimiento definitivo de Pasto en el valle de Atriz, el progreso material de la población se hizo evidente: el ladrillo, la tapia, la piedra y la teja de barro reemplazan en sus edificios al bahareque y al techo pajizo”⁸¹. Claro que ese progreso de que habla Álvaro Gómez Jurado se dio en la ciudad de Pasto, y lo más seguro es que en los pueblitos de alrededor, en las comunidades indígenas, las viviendas se mantuvieran en su apariencia tradicional.

Sergio Elías Ortiz afirma que según le comentaran los ancianos, las viviendas de los indígenas eran una especie de caedizos o cobertizos apoyados en árboles: “La casa primitiva de estos indígenas parece haber sido, según lo que recuerdan los mayores, una especie de tinglado construido entre los árboles. Se hace aún en esta forma para proteger a los cerdos y a las ovejas, de la intemperie y aún para

⁷⁹ CIEZA DE LEÓN, Op. cit., p. 79.

⁸⁰ GÓMEZ JURADO FORERO, Álvaro. Proceso de fundación y poblamiento hispánico de Pasto. En: Manual Historia de Pasto. Vol. I. San Juan de Pasto : Academia Nariñense de Historia, 1996, p. 124.

⁸¹ Ibid., p. 128.

poner al *chagracama* [cuidador] a cubierto del relente de la noche en tiempos próximos a las cosechas, para vigilar el robo”⁸².

A comienzos del siglo XX, Miguel Triana en su viaje por el sur de Colombia, consigna en una obra titulada precisamente “Por el sur de Colombia”, hace una descripción breve de los predios y de las viviendas de los indígenas, de donde se desprende que eran todavía chozas como en el tiempo de la conquista y de la colonia, sin ninguna modificación. Afirma Triana describiendo el valle de Atriz:

Desde las cumbres que encierran este fecundo cuenco se columbra una especie de damero, a cuadros de variado matiz, en los que juegan todos los verdes imaginables, separados por abollonaduras de un verde casi negro, formadas por arbustos floridos que sirven de valladar a los pequeños predios. En cada lote hay una choza y dentro de ella una numerosa familia de indios que viven a expensas de su diminuta heredad... Las casas indígenas se parecen a sus dueños: agachadas, humildes y silenciosas; el color gris de la techumbre y el terroso de las paredes dan al conjunto de los caseríos un aspecto de incertidumbre, de quietud y de paz muy en armonía con el genio de los naturales⁸³.

En 1935, Sergio Elías Ortiz hace la siguiente descripción de las viviendas indígenas de Jamondino y Males pero que son, como se dijo y el mismo autor lo advirtiera, idénticas en todas las comunidades indígenas no sólo del valle de Atriz sino del departamento de Nariño:

La habitación actual más generalizada es la choza, es decir, la construcción rudimentaria de vara en tierra, formada de bahareque y enlucida con barro y blanqueada y cubierta de un techo de paja de trigo. Las construcciones son bajas, sin cielo raso y abarcan regularmente un espacio de diez metros de largo por cinco de ancho. Desde algunos años, acostumbran formar dentro del espacio cubierto, un pequeño cuarto con una ventana reducida, para guardar el baúl, la ropa dominguera y la urna del santo de la devoción de la casa. En la habitación principal está el hogar consistente en tres piedras en forma de pirámide truncada, colocadas en forma de triángulo, donde se pone la olla o vasija para preparar los alimentos⁸⁴.

⁸² ORTIZ, Op. cit., p. 58.

⁸³ TRIANA, Miguel. Por el sur de Colombia. Bogotá : Prensa MEN, 1950, p. 94.

⁸⁴ ORTIZ, Op. cit., p. 58.

Obsérvese que cuando Sergio Elías Ortiz escribe sus observaciones, habla de “la habitación actual”, en 1935, pero claro, para nosotros eso ya es pasado, de ahí que también según el mismo autor, en esos años se comenzaba a construir casas de teja y tapia apisonada, que solían construir sobre las ruinas de las chozas o a un lado de éstas, y eso era una moda que se iba imponiendo en los años treinta del siglo XX. En efecto, afirma Sergio Elías Ortiz:

Andando el tiempo, y siendo como son los indígenas de Jamondino y Males, en su mayor parte, albañiles y constructores, la choza o casa de paja le ha ido cediendo el campo a la casa de tejas y tapia apisonada, de la misma forma y distribución que la choza, sin piso superior ni otras comodidades. Ahora está de moda en ambos resguardos construir, sobre las ruinas de las chozas o a un lado de ellas, casa de teja, a medida que lo permiten los recursos⁸⁵.

Sin embargo, en Obonuco, parece que a finales de los años 20, ya se construían viviendas con techo de teja, según se puede apreciar en la figura 2, del Castillo de las Guaguas de Pan que aparece en primer plano, pero al fondo se puede ver claramente cómo a un lado hay una choza o casa de paja y al otro lado hay una casa de teja, y al pie de la fotografía dice 1924. (Ver Figura 2)

En 1985 Eduardo Zúñiga y Milcíades Chaves hacen la siguiente descripción de las casas indígenas, con paredes de barro apisonado o tapia, generalmente de uno o dos cuartos, máximo tres habitaciones, sin ventanas, techo de teja pero que en ocasiones se ha sustituido la teja por láminas de zinc y cartón. Ellos describen en general viviendas de resguardos de indios pastos, pero son equivalentes a las viviendas de indios descendientes de los quillacingas. Zúñiga y Chaves afirman:

Aunque existen algunas viviendas con los requerimientos mínimos y aun con comodidades, un alto porcentaje de las casas han evolucionado muy poco desde la época precolombina: tienen techo de paja, paredes de bahareque; piso de tierra; fogón a ras de suelo, con tulpas; son oscuras, no tienen ventanas sino troneras por donde entra escasamente la luz y sale el humo, ya que carecen de chimenea. Casi siempre constan de uno, dos o tres cuartos como máximo, uno de los cuales hace de cocina. En general el ajuar doméstico es sumamente reducido. Carecen de letrina, acueducto, agua potable y energía eléctrica. Únicamente en los sectores de resguardo que colindan con las cabeceras municipales tienen, por extensión, acueducto y energía eléctrica. En Yascual, que se encuentra alejado de centros urbanos o semiurbanos, de 214 viviendas, 213 tienen piso de tierra y 1, nada más, de tabla. 197 tienen paredes de bahareque, 11 de adobe, 4 de tapia, 1 de ladrillo y 1 de madera. En 159 el techo es de paja,

⁸⁵ Ibid., p. 60.

45 de teja, 4 de zinc y 6 de cartón. Ninguna dispone de letrina. Idéntica situación se vive en Mayasquer, Potosí, Mallama y Aponte⁸⁶.

Figura 2. Castillo de guaguas de pan con casas de techo de paja y teja al fondo.



Fuente: Cabildo Indígena de Obonuco.

A finales del siglo XX en Obonuco todas las casas cuentan con servicio sanitario, si no tienen acueducto o conexión sanitaria, por lo menos cuentan con letrina como sanitario. Esa situación pronto quedaría subsanada con la extensión del acueducto a todas las viviendas de los pobladores de Obonuco, de ahí que a finales del siglo XX todas las viviendas cuentan con servicios de energía eléctrica, agua y alcantarillado. Lo que sí se ha conservado hasta el presente es que en la generalidad de las casas el servicio sanitario está localizado afuera de la

⁸⁶ ZÚÑIGA y CHAVES, Op. cit., pp. 117-118.

estructura de la casa, se configura como un cuartito aparte, como se puede apreciar en la Figura 3. Esto parece ser un rezago de una costumbre antigua y quizá ancestral, de que los indios salían a hacer sus necesidades afuera, lo cual es de hecho una medida higiénica adecuada, y muchas veces salían al corredor de la casa para usarlo como orinal, eso contando con que las personas estuvieran saludables, porque en caso contrario usaban un adminículo, generalmente una batea de madera para las necesidades fisiológicas del enfermo, según descripción de Sergio Elías Ortiz en 1935: “El orinal, cuando hay enfermo, se reemplaza igualmente por la batea, especialmente la que está vieja y casi sin servicio o por un tiesto quebrado. El habitante que está sano sale a la hora de la necesidad al corredor de la casa, aunque la noche sea de tempestad”⁸⁷.

Figura 3. Casa de Obonuco con servicio sanitario fuera de la vivienda.



Fuente: Esta investigación

1.2.1.5 Costumbres. Entre algunas costumbres que tuvieron vigencia hasta un pasado no muy lejano, es decir, hasta hace unos veinticinco años, está la de la realización de la procesión de Semana Santa en vivo, el martes santo o el viernes santo, en que varios hombres se vestían de distintos personajes para conformar cuadros de la pasión de Jesucristo. Pero esta remembranza es mejor traerla a colación según la narración hecha por don Leonardo Montanez, durante la Minga del Pensamiento. En efecto, ese día de la realización de la Minga de

⁸⁷ ORTIZ, Op. cit., p. 59.

Pensamiento, el sábado 22 de octubre, después de que la Mama Clemencia, tía del Gobernador Efrén Achicanoy, compartiera con todos los asistentes la experiencia que ella tuviera en la infancia, cuando junto con algunos de sus familiares sintió y vio el Carro de la Otra Vida, como recalcará que eso solía y suele suceder en Semana Santa, el Gobernador Indígena, quien a la postre hizo las veces de coordinador de la Minga de Pensamiento, hizo un comentario relacionado con que habían costumbres en el pasado que ya se han perdido, y, por tanto, invitó a los asistentes a contar alguna de esas costumbres que ya no hay en el presente, y se refirió específicamente a la celebración popular de Semana Santa e hizo la siguiente sugerencia:

-Ahora que toca la tía, llega al tema de la Semana Santa, eso me parece interesantísimo, es como nos comentaba, por ejemplo, don Luis Buesaquillo ¿no?, él también dice que de niño se acuerda cómo era el martes santo aquí en Obonuco, cómo era el martes santo la organización, la procesión, los pasos, ¿no?, entonces eso nosotros no lo conocemos, porque ya no lo llegamos a vivir, ya no lo llegamos a mirar, nosotros a duras yo me acuerdo que se hacía la procesión con las imágenes y no pasaba más, pero, por ejemplo, don Luis Buesaquillo me contaba que vestían pasos, y que llegaba gente inclusive de otras partes a mirar acá la procesión del martes santo. ¿Quién nos puede comentar, uno de ustedes que nos comente sobre el martes santo aquí en Obonuco?

-Yo le voy a contar un poco –afirma don Leonardo Montanez:- Yo sabía venir aquí también del pueblito veníamos hartos muchachos aquí a la semana santa, y cierto era de lo más bonito, vestían un señor, cómo era que llamaba, don Marcos Tulcán llamaba, lo desnudaban limpio y lo amarraban a una cruz y lo bajaban ahí a ese pobre señor tiritando de frío (sonrisas), ese dizque era el Crucifijo, y era un hombre, pues, que lo amarraban ahí y lo bajaban también en la procesión.

-Si en eso más antes siempre era un poquito mejor organizado la semana santa –afirma don Gerardo-... no es como ahora que es un solo tumulto es ahora, ahora no hay organización, como pueden se van... un solo montón, hacemos un solo montón.

- Eran cordones, ¿no?

-Si –continúa don Gerardo-, habían para eso las autoridades para que hagan calle de honor, y fuera de eso se vestía, recuerdo... dicen que el Judas Iscariote, a él lo vestían, es que él se vestía pues completamente mal, y le sabían dar con... bueno qué sería que se acostumbraba, él sabía hacer orden, toda la persona que se salía...

-Le daba su cordonazo.

-Para que haga orden, así era la procesión del martes santo, los soldados, todo eso existía, los ángeles, los turbantes... eso había, hoy no, hoy no vemos eso, está borrándose eso.

-Me sabían colocar a mí de ángel a mí –dice Mama Clemencia-, el turbante aquí... pasando un turbante... era el finado Ángel, el de las mangas...

-El Señor de Caídas, el papá de doña..., él se vestía del Señor, y él era una persona que quedaba idéntico, idéntico, no, él no se diferenciaba que era un hombre pues de los de ahora, ese señor cargaba la cruz (...) como ahora es al revés, ya no hay culto, pues será que ya nos falta pues la fe, o cómo será que ya...no nos gusta... no le gusta a la gente ya eso⁸⁸.

Luego el Gobernador Efrén Achicanoy preguntó si recordaban lo del Judío Errante, entonces don Gerardo le contestó que eso era aquello que le acababa de comentar, es decir, lo de Judas Iscariote que hacía orden en la procesión del martes santo, y así el Judío Errante era el mismo Judas Iscariote para los obonunqueños.

La Fiesta de las Guaguas de Pan, es una costumbre muy antigua y que no ha perdido vigencia, que como dijo doña Evarista Jojoa, “es lo tradicional, eso ya no en lo religioso, eso es lo tradicional”⁸⁹. A esta señora, María Evarista Jojoa y a su hermana María Estefa Jojoa, se las entrevistó el día 7 de noviembre del año corriente. Y claro, esta fiesta es agraria, que se lleva a cabo a finales de junio, en tiempo de la fiesta católica de San Juan Bautista, que se celebra el 24 de junio, pero últimamente, por lo general la fiesta se traslada al mes de julio. Es una fiesta de celebración de la fuerza productiva de la tierra, por eso se acostumbra armar los Castillos de las Guaguas de Pan, al que se le carga con toda clase de productos agrícolas, alimentos que produce la región, como maíz, papa, cuyes, legumbres y hortalizas, golosinas (colaciones, panuchas, rosquillas, dulces), y claro, las famosas guaguas de pan, que como la palabra indica es pan grande o palanqueta en forma de muñeca, pintada la cara y figurada con cabello y ropa.

Queriendo ampliar un poco una explicación de esta fiesta, es preciso señalar que los Castillos de las Guaguas de Pan rememoran las fiestas patronales que antiguamente se llevaban a cabo, como se dijo, hacia el 24 de junio, día de San Juan Bautista, que parece era el patrón general de Pasto y sus alrededores. Pero en un pasado más remoto parece que los indios tanto de Obonuco como de los demás resguardos del valle de Atriz, celebraban quizá por influencia de los incas, grandes fiestas entre el 21 y el 24 de junio en honor al Sol, era la gran fiesta del Inti Raymi, celebrada durante el solsticio de verano, que tiene lugar el 21 de junio. De modo que en ese tiempo hacían fiestas agrarias en agradecimiento a la acción del sol que hace que la vida fructifique en la tierra. Con la llegada de los españoles, los misioneros y colonizadores les introdujeron la doctrina cristiana

⁸⁸ Minga de Pensamiento, Obonuco, 22 de octubre de 2011.

⁸⁹ Entrevista a María Evarista y María Estefa Jojoa, Obonuco, 7 de noviembre de 2011.

católica, y les cambiaron los festejos iniciales por los de San Juan, fiesta religiosa según el calendario del Vaticano y con la cual coincidían los festejos indígenas.

Los Castillos de Fiesta o de las Guaguas de Pan, se levantan con bejucos y se adornan con variedad de productos de la región, llevan papa, maíz, repollo, trigo, haba, zanahoria, cuyes, gallos y pan, como se puede apreciar en la Figura 4.

Figura 4. Castillo de Guaguas de Pan.



Fuente: Cabildo Indígena de Obonuco

Según algunos moradores del lugar, se nombra síndicos, uno que hace de director de fiesta o fiestero, quien recibe las cosas que se le entrega con el castillo, recibe por lista, una comparsa baila y un castillero hace entrega de los productos al nuevo fiestero o síndico, quedando éste comprometido a entregar en las fiestas del año entrante el doble de lo que ha recibido. Esto de recibir una cantidad y tener que regresar o devolver el doble al año siguiente, es una representación de

la fertilidad de la tierra, que devuelve al hombre el doble y más del doble de lo que le siembra. Ahora bien, el que las fiestas fuesen anuales y agrarias, resalta la relación cósmica del hombre con la naturaleza, de ahí, según afirman algunos habitantes mayores de Obonuco, antes se brindaba y se bebía chicha sacada de maíz. Pero luego se introdujo el aguardiente y en la actualidad se embriagan con aguardiente protagonizando propios y extraños grandes y escandalosas borracheras, porque hay que tenerse en cuenta que a estas fiestas llega mucha gente proveniente de Pasto y de otros municipios cercanos de Nariño.

Hay otras costumbres del pasado que ya no están vigentes, pero como son costumbres propiamente funerarias, se las incluye en algunos de los apartados del tercer componente de este trabajo, es decir, en el bloque de los “Imaginario Funerarios en Obonuco”.

1.2.1.6 Régimen Interno, Cabildo. Según Eduardo Zúñiga y Milcíades Chaves en la estructura de un Resguardo Indígena se distinguen tres elementos: la parcialidad, el resguardo y el cabildo, cuya significación pormenorizada según los mismos autores es la siguiente: “La **parcialidad**, que está formada por la sociedad o la comunidad de personas; el **resguardo** propiamente dicho, o sea el territorio, de propiedad colectiva, que las parcialidades explotan en forma familiar o individual y, finalmente, **el cabildo** que es la corporación que gobierna y representa a las parcialidades”⁹⁰.

De acuerdo con Zúñiga y Chaves, el principio de autoridad de los cabildos se basa en el gobierno económico de las parcialidades, en la capacidad para defender sus territorios y, ante todo, en la facultad para distribuir la tierra entre los miembros de la comunidad. Estas en sí son las funciones del cabildo, pero, como se vio en lo tocante con la supresión de los resguardos, desde finales del siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX, esa última función de los cabildos indígenas, de la distribución de la tierra entre los miembros de la comunidad fue cuestionada por las autoridades municipales y por el gobierno central, siendo acusados casi todos los cabildos y los gobernadores de haber realizado un reparto inequitativo, que dio pie para que tomara fuerza el proceso de extinción de los resguardos.

En 1935, Sergio Elías Ortiz en su opúsculo sobre las comunidades indígenas de Jamondino y Males, describe la estructura del cabildo, cómo se nombraban o elegían a sus miembros y cuáles eran sus funciones, de la siguiente manera:

Para su régimen interno, tienen las comunidades indígenas un Cabildo cada una, compuesto de un Alcalde Mayor, un Alcalde 2º, un Regidor, un Alguacil, un Fiscal, un Fiscalito y uno o dos agentes de policía para el reclutamiento de niños renuentes en asistir a la escuela. Ninguno de estos empleados devenga sueldo y el servicio

⁹⁰ ZÚÑIGA y CHAVES, Op. cit., p. 119.

dura un año. Las elecciones para renovar estas entidades se efectúan a fines de cada año, ante el señor Cura de la parroquia respectiva. No hay en tales elecciones colores políticos, sino cierta especie de turno, de preferencia entre los más viejos. Aceptan el cargo los nombrados a pesar suyo, porque las tareas de cabildante les quitan demasiado tiempo a las labores de campo. El primero de enero de cada año “dejan” las “varas” los cabildantes salientes y el Alcalde Municipal las entrega a los sucesores. Es una ceremonia antigua, sencilla, pero necesaria para darle resonancia a la autoridad. Sin las “varas”, que son bastones que tienen puño de plata, posiblemente el indio no creería en la autoridad. La “Vara” pues, es el signo de la autoridad, acatada, temida y obedecida. Las funciones del Cabildo y en sustancia se reducen a servir de vínculo de comunicación entre las autoridades de la ciudad o del municipio y la comunidad indígena, aunque el espíritu de su creación primitiva fue el de que sirviera el Cabildo para vigilar la moralidad entre los indios (...) hace notificaciones, reparte en primera instancia tierras sobrantes o cercenadas de las ocupadas, da posesiones, encabeza los pleitos, hace el reparto de gastos para las funciones que interesan a todo el pueblo, convoca al trabajo en común y da cuenta al Alcalde de la ciudad, de las irregularidades en los trabajos, acusando a quien faltase, trátase de quien se tratare. Así todo marcha bien, porque detrás de las “varas” del Cabildo, sabe todo el mundo que está la autoridad superior del Municipio y nadie quiere tener molestias con ella⁹¹.

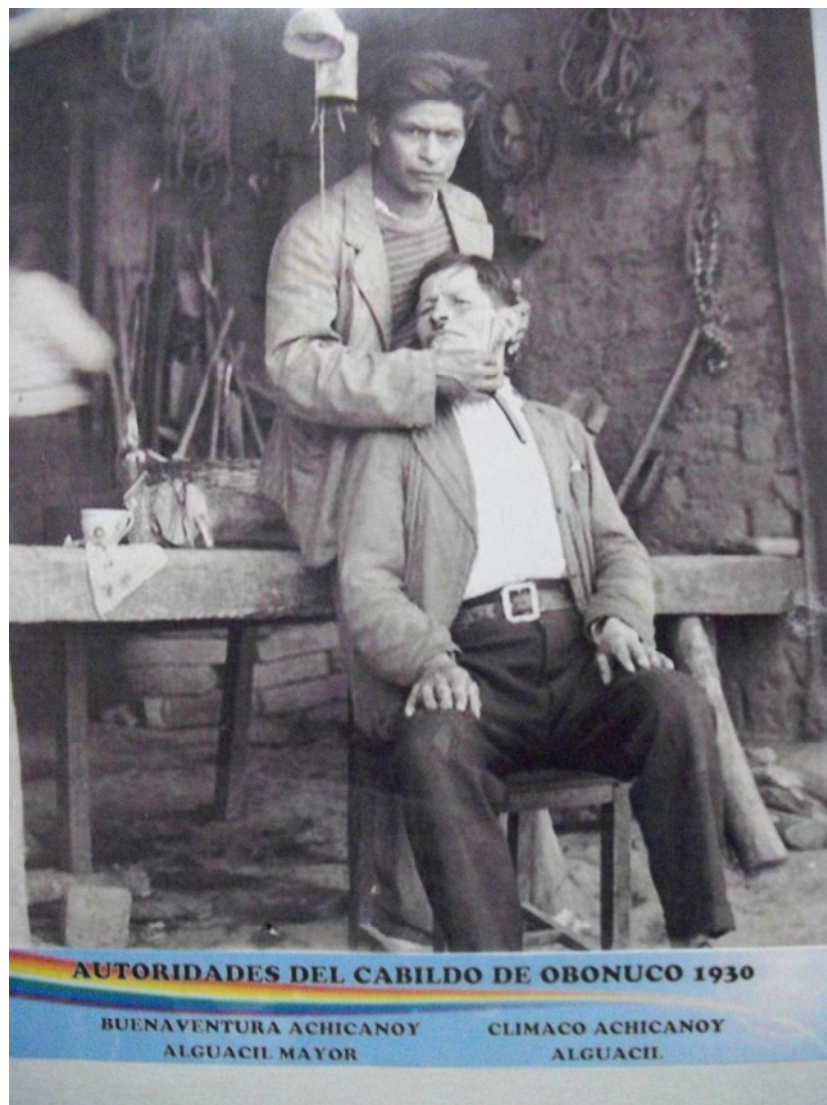
Según afirman Eduardo Zúñiga y Milcíades Chaves en 1985, en los resguardos adjuntos o anexos a municipios donde es dominante el minifundio, donde las reparticiones entre los indios se reducen a pequeñas parcelas, el liderazgo del cabildo está siendo reemplazado por las juntas de acción comunal: “No todos los cabildos indígenas de Nariño pueden ser colocados en un mismo nivel (...) En los de base municipal minifundista, en donde no es posible efectuar acciones de recuperación, el cabildo, como líder de la comunidad, está siendo reemplazado por las juntas de acción comunal”⁹².

Volviendo la mirada al caso particular de Obonuco, y por las evidencias encontradas en un archivo histórico fotográfico, parece que la estructura del Cabildo de Obonuco no era según la descrita por Sergio Elías Ortiz, porque como se puede apreciar en la Figura 5, aparecen los señores Buenaventura Achicanoy y Clímaco Achicanoy como Alguacil Mayor y Alguacil respectivamente, y en la descripción del Cabildo que hace Sergio Elías Ortiz sólo figura un alguacil, y no hay eso de alguacil mayor.

⁹¹ ORTIZ, Op. cit., pp. 95-96.

⁹² ZÚÑIGA y CHAVES, Op. cit., p. 119.

Figura 5. Cabildantes de Obonuco de 1930.



Fuente: Cabildo Indígena de Obonuco

1.2.2 Obonuco Hoy. Las consideraciones siguientes, son comentarios y referencias concernientes a cómo se aprecia la exterioridad de los habitantes de la comunidad indígena de Obonuco, en cuanto a su indumentaria y a la vivienda, resaltando los cambios sustanciales que han tenido estos aspectos, así como lo relacionado con el aspecto laboral o los oficios. Estas referencias tienen como fundamento la observación directa y el contacto con personas de Obonuco, quienes a través de entrevistas personales suministraron alguna información para complementar las observaciones hechas de primera mano.

Vale la pena señalar que algunas costumbres de los indios que aparecían en las descripciones hechas por Sergio Elías Ortiz en 1935, han desaparecido totalmente

en la actualidad, inclusive algunas descripciones hechas en tiempos más recientes por otros autores, como Eduardo Zúñiga Eraso y Milcíades Chaves en 1985, o Benhur Cerón y Enrique Herrera Enríquez en los últimos diez años, ya no corresponden a la actualidad de Obonuco, dejando en claro que la absorción cultural de Obonuco por la dinámica social y económica de la ciudad de Pasto y de la vida moderna, ha sido grande, lo que confirma que propiamente la comunidad de Obonuco se haya convertido en una comunidad campesina, por su total dependencia del centro urbano más próximo, y porque la autosuficiencia cultural es mínima, como se verá a continuación.

1.2.2.1 Vestuario. Si se echa un ligero vistazo a una de las afirmaciones emitida por Eduardo Zúñiga y Milcíades Chaves respecto de la apariencia externa del indio en cuanto a su indumentaria hace 26 años, lo que en el momento en que los dos autores escribían su obra era el presente tangible, si se compara con la apariencia del actual habitante de Obonuco, se verá que el cambio ha sido abismal. En efecto, afirmaban en 1985 Zúñiga y Chaves:

El campesino viste con telas y paños de fabricación nacional, usa sombrero y botas de caucho o calzado de cuero. En su atuendo no existe mayor diferencia con el campesino de otras regiones del país, como el boyacense o el cundinamarqués. Entre las nuevas generaciones existe la tendencia a adoptar formas citadinas de vestir⁹³.

Aquello de las telas y paños de fabricación nacional para pantalones, camisas y chaquetas que viste el campesino es cierto, pero lo del sombrero ya es prácticamente un recuerdo, de pronto muy pocos, pero poquísimos mayores usan sombrero, parece que se ha convertido en un imaginario del pasado que solamente se utiliza al igual que el resto de la indumentaria típica en eventos culturales, para vestir a los integrantes de un grupo de danzas, para representar un sainete o cualquier otro cuadro dramático, pero ya no es una prenda indispensable en el hombre y en la mujer, porque ya ha sido reemplazado por la cachucha o gorra venida de otros lados, ni siquiera de Colombia, sino del bronx neoyorkino. De ahí que ese vaticinio que hacen Zúñiga y Chaves al final del texto citado: “Entre las nuevas generaciones existe la tendencia a adoptar formas citadinas de vestir”⁹⁴, ha tenido cabal cumplimiento en el presente. Y es más, las nuevas generaciones en 1985, al momento de los dos autores escribir su ensayo, en la actualidad ya son personas maduras que están entre los cuarenta y cincuenta años, son los padres de familia de hoy, y claro, en el presente ya no sólo se ven a las nuevas generaciones con “formas citadinas de vestir”, sino a las generaciones maduras, de ahí que, por ejemplo, el uso del follón o follado entre las mujeres ha desaparecido, algunas mujeres de mayor edad usan faldas echas

⁹³ Ibid., pp. 128-129.

⁹⁴ Ibid., p. 129.

de telas nacionales pero ya no son los follados de antes, pero en realidad son pocas las mujeres mayores que usan falda, porque ahora se encuentra mujeres de avanzada edad que usan pantalones o eslags, aunque encima llevan el chal o chalina, como se puede apreciar en la Figura 6, en que aparecen las personas asistentes a la Minga de Pensamiento, nótese que aunque hay mujeres de edad madura, entrando inclusive a la tercera edad o de adultos mayores, usan pantalón y encima la chalina; las jóvenes usan jeans y sacos o camisas, pero no chalina.

Figura 6. Mujeres de Obonuco con chalina y pantalones, chaqueta y jeans.



Fuente: Esta investigación

Si esa usanza de modo citadino de vestir la llevan personas de edad madura, no es ya motivo de extrañeza que entre las nuevas generaciones dicha adopción sea evidente. En efecto, los hombres ya no usan ruana y sombrero, sino camisas, camisetas y chaquetas como cualquier individuo de la ciudad. Las señoritas ya casi no usan faldas, por lo general llevan pantalones, yines (o jeans), de pronto llevan vestidos largos en ocasiones especiales (grados, matrimonio, cumpleaños, etc.), pero habitualmente las niñas y señoritas han adoptado la moda unisex, usan prendas que indistintamente también llevan los varones. De ahí que es preciso señalar que en las nuevas generaciones, los jóvenes y señoritas ya ni siquiera

visten como campesinos sino que adoptan modas y modos de vestir completamente citadinos, y es más, adoptan modos de vestir y presentación provenientes de países extranjeros, los jóvenes con chaquetas de capucha, camisetas con estampados de artistas rockeros y extranjeros, peinados punk o rap, si acaso usan gorra o cachucha citadina pero ya no usan sombrero, y las señoritas usan pantalones descaderados y chaquetillas “puperas” a lo Shakira o Paulina Rubio; en fin, adoptan y dependen mucho de la cultura mediática y de la sociedad consumista imperante en el mundo entero. Algunas muestras del modo de vestir actual de los habitantes de Obonuco se pueden apreciar en las Figuras 7, 8 y 9.

Figura 7. Detalle de Minga de Pensamiento en Obonuco.



Fuente: Esta investigación

Figura 8. Algunos participantes de la Minga de Pensamiento en Obonuco.



Fuente: Esta investigación

Figura 9. Otra secuencia de la Minga de Pensamiento en Obonuco.



Fuente: Esta investigación

Es curioso verificar cómo ya en los años setenta del siglo anterior se podía apreciar la inclusión de modas y modos de vestir citadino entre los obonuqueños, cosa que se hacía inclusive en eventos folclóricos y culturales, como cuando en las fiestas populares de las guaguas de pan o de carnavales salían las Mojigangas, una tradición muy antigua, en que generalmente los varones se visten de mujeres bailarinas con trajes típicos. Pero esto viene a cuento por motivo que como se puede apreciar en la Figura 10, una secuencia de las Mojigangas en 1970, nótese cómo el caballero del costado derecho lleva pantalones propios de la época, de bota ancha y cinturón ancho según la moda venida de los países angloamericanos, era el tiempo del rock y el hippismo; y qué tal si se compara con las Mojigangas de 1960 (Figura 11), la ropa de los varones es citadina con sombreros carnavalescos, no son los sombreros típicos de antaño, y las mujeres o mojigangas propiamente dichas, llevan el follado a la altura de la espinilla o media pierna, ya no es hasta los tobillos, y así mismo las señoras que usan falda la usan a media altura, un poco más abajo de la rodilla.

Figura 10. Mojigangas de Obonuco en 1970.



Fuente: Cabildo Indígena de Obonuco

Figura 11. Mojigangas de Obonuco en 1960.



Fuente: Cabildo Indígena de Obonuco

Finalmente, y para corroborar aquello de que las nuevas generaciones de Obonuco en la vestimenta se han dejado influenciar por los modos y modas de vestir de la ciudad, obsérvese en la Figura 12 uno de los integrantes del Cabildo Indígena de Obonuco 2011, el del centro, debajo de la chaqueta de cuadros rojos y negros lleva una camiseta estampada, cuya efigie es la de Jimi Hendrix, el más famoso guitarrista de rock en el mundo, un icono de la música popular contemporánea de Estados Unidos e Inglaterra. También obsérvese en la Figura 13 a un ciudadano de Obonuco con una camiseta estampada con la efigie del Che Guevara. Ese detalle da una idea clara de cómo ha sido la influencia de la ciudad, de otras culturas y de modas externas dentro de la comunidad indígena de Obonuco, o de cómo la comunidad de Obonuco también ha sido tocada por la sociedad de consumo, lo que corrobora aún más la condición de comunidad campesina antes que indígena, según los criterios de George Foster. No es que se critique o reproche ese detalle, pero sí sería mejor tener en cuenta esta sugerencia: ya que se está en el proceso de restauración de Obonuco como Resguardo Indígena, sería conveniente fortalecer un proceso de reidentificación étnica y cultural, revalorizando elementos propios de la cultura autóctona de

Obonuco, o de los quillacingas con quienes tienen relación ancestral y ascendente, de modo que ¿qué tal que en lugar de mostrar a Jimi Hendrix o al Che Guevara, mostrar a indígenas que fueron orgullo de la raza quillacinga, como Tamasagra, o Capusigra o Juan Canchala o Agualongo?

Figura 12. Integrantes del Cabildo Indígena de Obonuco.



Fuente: Esta investigación

Figura 13. Ciudadano joven de Obonuco.



Fuente: Esta investigación

En fin, en cuanto a la vestimenta, y parafraseando a Eduardo Zúñiga y Milcíades Chaves, es preciso agregar que en este momento, corrida la primera década del siglo XXI, por su atuendo, en las nuevas generaciones, niños y niñas, jovencitos y señoritas no existe diferencia con los menores de edad y jóvenes y adolescentes en general de cualquier ciudad de Colombia, desde el calzado hasta el peinado.

1.2.2.2 Vivienda. La forma y distribución de las casas de Obonuco han experimentado también un cambio sustancial, las nuevas construcciones son en ladrillo y cemento, con techo de teja a veces, o con otros materiales (eternit, zinc, láminas de teja sintética), de manera que las casas de tapia o barro apisonado, adobe y teja que existen son las que se hicieron en años atrás, como las que se puede apreciar en las Figuras 14 y 15.

Figura 14. Casa de tapia y teja de Obonuco.



Fuente: Esta investigación

En el centro de Obonuco se pueden observar casas de dos plantas con grandes ventanas y una arquitectura totalmente citadina, que nada tiene que ver con la vivienda tradicional de los indios de Obonuco (Ver Figura 16). Por lo tanto, en el presente ha desaparecido la costumbre típica de la fiesta del enteje y la

decoración con los ornamentos donados por los padrinos como se solía hacer en el pasado. El cambio arquitectónico es profundo, si se compara con una vista de la Plaza Principal de Obonuco de 1946, cuando inclusive el templo tenía otra apariencia, era una capilla rural propiamente dicha, de modo que el paisaje urbanístico ha cambiado notoriamente en los últimos años. (Ver Figura 17)

Figura 15. Otras casas de tapia y teja de Obonuco.



Fuente: Esta investigación

Figura 16. Arquitectura residencial en el centro de Obonuco.



Fuente: Esta investigación

Figura 17. Vista de la Plaza Principal de Obonuco en 1946.



Fuente: Cabildo Indígena de Obonuco

1.2.2.3 Oficios. El aspecto laboral se ha diversificado mucho en Obonuco, ya no es como en el pasado que la mayoría eran agricultores, en el presente un porcentaje menor que el 50% trabaja en la agricultura, y como ya en 1935 afirmara Sergio Elías Ortiz, muchos trabajan como albañiles y constructores o maestros de obra, por lo que son contratados como jornaleros en la ciudad; las mujeres han desarrollado en la actualidad una fructífera industria de producción de cuyes, trabajo en el que han adelantado gracias a asesorías de tecnificación para la crianza de especies menores; suelen organizarse en pequeñas cooperativas o simplemente desarrollan esta labor como microempresa familiar, les resulta este trabajo porque como ha sido instituido el 7 de enero al terminar los Carnavales de Negros y Blancos en Pasto el cierre con el Festival del Cuy, que tiene una gran demanda del roedor, y en ese día además se hace exhibición y concurso de cuyes con distintos arreglos, con atuendos típicos y demás. También hay algunos oriundos de Obonuco que trabajan como conductores en Pasto o viajando por Colombia como transportadores de carga. En este punto es oportuno traer a colación un comentario de Benhur Cerón refiriéndose al aspecto laboral de los habitantes de los pueblos de alrededor de Pasto, y debido a que muchos de los pobladores jóvenes y adultos, por motivos laborales permanecen durante el día en Pasto y sólo regresan a sus pueblos a dormir, se ha dado en denominarlos “pueblos dormitorio”. En efecto, afirma Benhur Cerón:

Desde el punto de vista socioeconómico, los pueblos del valle de Atriz se sostienen con base en la agricultura minifundista, que limita con los hatos ganaderos de leche, la mayor parte pertenecientes a personas fuera de estas comunidades. Los principales productos son: papa, cebolla, coliflor, zanahoria, repollo, flores, mora, fríjol, arveja y maíz (...) Los puntos de venta son atendidos básicamente por las mujeres en las plazas de El Potrerillo, El Tejar, Los Dos Puentes, Lorenzo, Anganoy y los mercados satélites que semanalmente se abren en los barrios. La economía campesina se complementa con la cría de especies menores y en algunos casos la producción de trucha. Entre otras actividades que dinamizan la economía de los pueblos está la venta de cuy en Catambuco, la feria de ganado en Jongovito, el jolgorio de las fiestas patronales y los paseos del domingo a Genoy, San Fernando, Cabrera, Canchala, Obonuco y otros lugares para consumir productos regionales y disfrutar del paisaje.

Además de los nexos comerciales, estos pueblos tienen con Pasto una agitada relación cotidiana, en tanto que la mayoría deriva el sustento de las actividades urbanas: coter, vendedores ambulantes, obreros de la construcción, lavanderas y empleos en el servicio doméstico, los almacenes y despachos (...) Bien se dice que son *pueblos dormitorio* en la medida que rutinariamente la mayor parte de la población joven y adulta pasa el día en Pasto y regresa en la noche para descansar⁹⁵.

⁹⁵ CERÓN SOLARTE, Op. cit., p. 58.

Respecto de la distribución del trabajo, al gobernador Efrén Achicanoy se le preguntó:

-Entre las costumbres cotidianas, en las labores y oficios propios de la gente de Obonuco, ¿Cómo qué se destacarían?

-15% agricultores, digamos que un 50% se dedican a labores, trabajos dentro de la ciudad, construcción, albañilería, constructores, trabajan en casas de familia, trabajan en trabajo doméstico, un 10% digamos que son de pronto... que tienen empleo en diferentes empresas entre públicas y privadas, y un 20%... 25% que están alrededor de los estudiantes, jóvenes permanecen fuera del territorio⁹⁶.

Sin embargo, una de las entrevistadas, doña Evarista Jojoa, conocida como una de las rezanderas de Obonuco, que van a hacer rezar a la gente en los velorios y en los novenarios y asisten a los moribundos a bienmorir, respecto a los trabajos y oficios que desempeñan los pobladores de Obonuco, mencionó que de parte de la alcaldía municipal se apoyan asociaciones de crianza de cuyes, en lo cual se viene desarrollando una microempresa familiar y colectiva importante, además, hizo referencia a que muchas mujeres trabajan en tejidos y modistería, recordando como en el pasado las mujeres tejían en un telar rudimentario llamado guanga o huanga, ropa y prendas de cama, y especialmente fajas para envolver los niños, en efecto, doña Evarista afirmó:

-La gente, es más que, por ejemplo, de la alcaldía hay personas que son bien favorecidas, tienen hartos cuyes, tienen marranos y la demás gente que no tenemos así el oficio, entonces porque aquí hay cantidad de cuyes, hay socias de crianza de cuyes y de marranos, eso hay aquí, y aquí los que tenemos huerta nos mantenimos paliando la huerta, otras en tejido, en modistería, así, en tejidos a mano y a máquina, que se perdió ya que ya no hay es lo que se tejía bien antes, habían unas fajitas de cuando venían los niños, hasta los seis meses se los sabía envolver, que queden bien los piecitos rectos, las caderas que estén bien ajustadas, a lo menos los niños, los varones, se tejía fajas, se tejía cobijas, se tejía ruanas... en guanga, ahora ya no, eso se perdió, eso ya no, a tejer a mano si se teje, y otros trabajan en el centro, pues, en oficios domésticos⁹⁷.

1.2.2.4 El Cabildo Hoy. En el presente se conserva el Cabildo Indígena como corporación y entidad de autoridad en Obonuco, como en el pasado se ha instaurado para velar por la moralidad de los habitantes. Parece que la descripción

⁹⁶ Entrevista a Efrén Achicanoy, Gobernador Indígena de Obonuco, Pasto, 8 de noviembre de 2011.

⁹⁷ Entrevista a María Evarista y María Estefa Jojoa, Obonuco, 7 de noviembre de 2011.

y estructura hecha por Sergio Elías Ortiz no concuerda en su totalidad con la configuración y conformación del Cabildo Indígena de Obonuco en la actualidad. En efecto, el historiador Ortiz afirmaba que: “para su régimen interno, tienen las comunidades indígenas un Cabildo cada una, compuesto de un Alcalde Mayor, un Alcalde 2°, un Regidor, un Alguacil, un Fiscal, un Fiscalito y uno o dos agentes de policía”⁹⁸; o sea que estaba integrado por siete u ocho personas. Parece que el llamado Alcalde Mayor es el equivalente al Gobernador; sin embargo Sergio Elías Ortiz habla de un Alguacil, pero si se mira la Figura 18 en la que aparecen dos hombres, al pie se lee Buenaventura Achicanoy Alguacil Mayor y Clímaco Achicanoy Alguacil. No obstante, al observar la Figura 19 en que aparecen los integrantes del Cabildo Indígena de Obonuco 2011, se pueden contar Nueve personas, que sí corresponden a los cargos mencionados por Ortiz.

El cometido principal que busca el cabildo de Obonuco en el presente es el de restablecer la declaratoria de Obonuco como Resguardo Indígena, aunque como afirma el Gobernador Efrén Achicanoy, el resguardo está, porque es tanto el territorio como la comunidad, lo que se buscaría por tanto es la reescrituración, con lo cual lo que se perseguiría es consolidar la conciencia de identidad como comunidad indígena, según afirmó el Gobernador: “estamos en este camino de reorganizarnos, de volver a recuperar todas esas tradiciones nuestras”⁹⁹; siendo otro de los propósitos frenar la llegada de foráneos, de personas de la ciudad que se allegan a vivir en este territorio, porque esa afluencia de ciudadanos, a quienes los obonunqueños llaman “venideros”, ha traído consigo algunos problemas propios de los centros urbanos que eran desconocidos en Obonuco, como la aparición de venta de drogas y estupefacientes, situación que trae consigo otros problemas como la aparición de pandillas juveniles, y esas situaciones son algo que el Cabildo Indígena de Obonuco quiere erradicar y de las cuales quiere preservar a las personas de su comunidad desde la más temprana edad. Al respecto es interesante la siguiente declaración del Gobernador indígena de Obonuco, Efrén Achicanoy, el Taita Efrén, al momento de terminar la sesión de la Minga de Pensamiento:

-...De mi parte, pues, muy agradecido... Miren cómo se teje y cómo se enlazan los..., el pensamiento, y cómo se enlaza y cómo vive todavía la memoria ¿no?, dentro de ustedes, y es qué bonito que cuando esto se vuelve ameno, el tiempo pasa y no nos damos cuenta. Entonces, ojalá que tengamos la oportunidad de compartir con ustedes otro espacio donde ya no hablemos de ese tema, que cojamos otros temas, y ustedes nos ayuden a orientarnos. La meta nuestra es volver otra vez a reestructurar, a reorganizar nuestro cabildo, ya que estamos haciendo de una manera muy

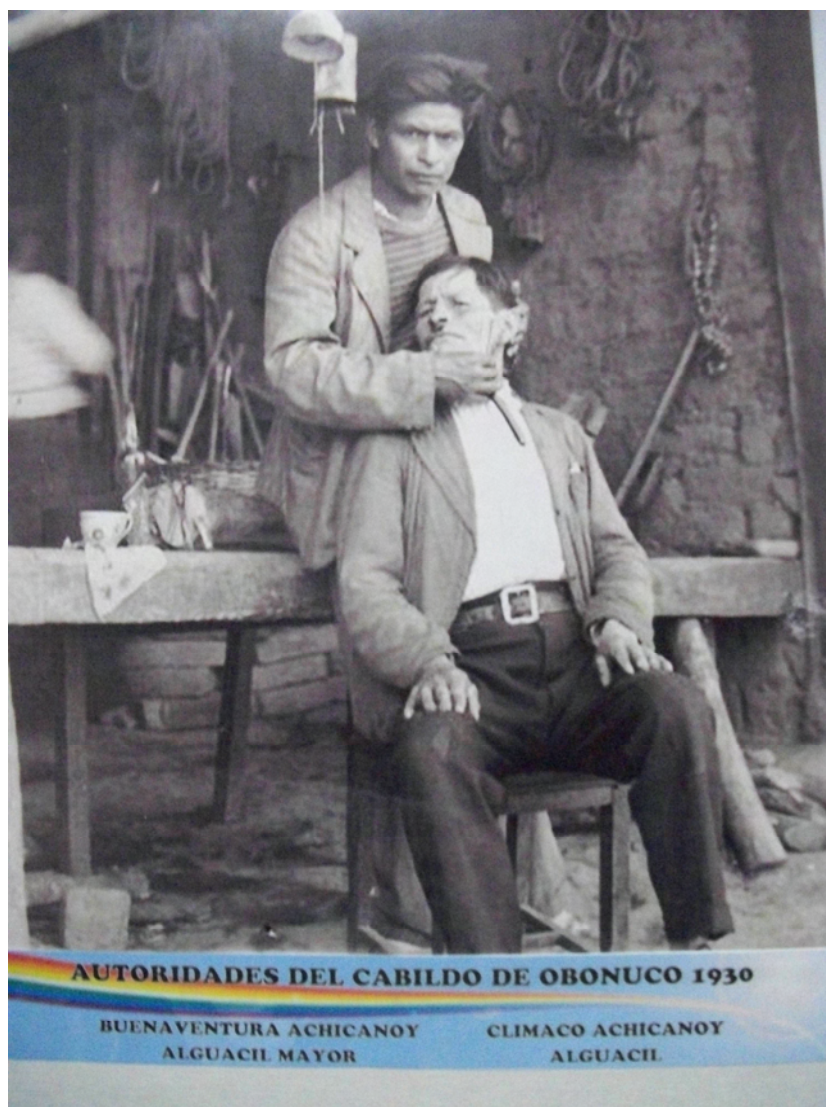
⁹⁸ ORTIZ, Op. cit., p. 95.

⁹⁹ Declaración de Efrén Achicanoy, durante la apertura de la Minga de Pensamiento, realizada el sábado 22 de octubre en el Salón Cultural de Obonuco.

comprometida, para que nuestros jóvenes, para que nuestros muchachos y nuestros niños, tengan un espacio mejor para vivir, para que vivan con unas costumbres sanas, con unas costumbres buenas, entonces esto lo vamos a lograr es con ustedes también, con el apoyo de ustedes lo vamos a lograr (...) [hay comentarios o posiciones] que están, que nos hacen daño, que piensan que solamente estamos por unos beneficios, y que estamos solamente por molestar y nada más, pero nosotros les vamos a demostrar que este proceso es muy serio ¿no?, y que vamos a volver a tener autoridad, y que vamos a hacer respetar a ustedes como nuestros mayores, y que parte de eso ¿no?, el respeto es fundamental para desarrollarse también, entonces quiero que vuelvan y lo comenten a los nietos, a los hijos que aún no están en el cabildo, que todavía estamos esperándolos para que formen parte de nosotros, para que se reconozcan lo que somos, yo creo que aquí no hay uno solo que sea legítimo blanco, más bien estamos legítimos indios, indígenas, nativos, somos originarios de aquí, hemos permanecido aquí, y la fe que nos dan para comprobar de que hemos permanecido aquí, es este símbolo que hicimos hoy en el piso, el churo cósmico, que ustedes lo han de ver visto en la piedra de los siete churos cósmicos espirales, acá onde don, al lado de onde don, del terreno de don Chepe Botina, allí hay esa piedra enorme con los siete espirales.... ustedes ¿quién no conoce de aquí el Pié de Ánima? El Pie de Ánima es otro de los legados de nuestros indígenas..., don Chepe nos cuenta, don Chepe Botina, que había sido celador en el ICA, él dice que hay otra piedra yendo para La Chorrera, y que allá está vuelta la cara del Diablo, dice él, y la vamos a buscar, y vamos a recuperar también porque eso es de nuestros indígenas, esa es la fe de que siempre estuvieron aquí, siempre estuvimos en este puesto, en este sitio¹⁰⁰.

¹⁰⁰ Minga de Pensamiento, Obonuco, 22 de octubre de 2011.

Figura 18. Alguacil Mayor y Alguacil del Cabildo de Obonuco 1930



Fuente: Cabildo Indígena de Obonuco

Figura 19. Integrantes del Cabildo Indígena de Obonuco 2011.



Fuente: Cabildo Indígena de Obonuco

Luego, en la entrevista que se le hizo el martes 8 de noviembre a Efrén Achicanoy, Gobernador del Cabildo Indígena de Obonuco, dio las siguientes declaraciones respecto del cabildo, de su reorganización, reactualización y trascendencia:

-En este momento hay una lucha para que se declare a Obonuco como Resguardo Indígena ¿cierto?

-Sí, claro –responde Efrén Achicanoy.

-Entonces, la inquietud, ¿o sea, anteriormente era resguardo?

-Sí, hasta 1946 fue resguardo. Obonuco pertenecía a uno de los 37 cacicazgos que circundaban a Pasto, después por motivo del reagrupamiento de la Carta Real de la Audiencia de Quito es que se reagrupan los pueblos y se forman ya resguardos indígenas con autonomía de su territorio, y eso poco a poco lo fue cambiando el mismo Estado, a unos resguardos fueron reconocidos en la República, Simón Bolívar reconoció los resguardos, un tiempo los terminó, pero se dio cuenta que eso le trajo consecuencias graves volvió y los constituyó como resguardos indígenas que duraron hasta 1946. En 1946 se crea esa nueva figura de darle al indio el calificativo de campesino, como si fuera un grado más o un grado

superior al del indio, por lo tanto se le convenció, se lo engañó, digamos de que aceptara ser campesino y que renunciaran a su resguardo, a su organización, a su cabildo para poder entrar a entregarles una tierra ya en propiedad privada, donde nosotros como resguardo indígena es la propiedad colectiva, ese es un principio fundamental la propiedad colectiva, por lo tanto, en ese momento llegan a engañarlo de que a usted le entregan un terreno, en que usted puede para poder vender, para poder señalar su espacio, poder tener sus límites, tener unos linderos, para poder sacar unos créditos con el Estado, y eso les pareció muy bueno a nuestros mayores y renunciaron al resguardo y entregaron su autoridad y su territorio, de allí se vuelve una Comisaría, donde la autoridad ya deja de ser el Alcalde Mayor, el Gobernador y viene a ser la primera autoridad en el pueblo el comisario rural y el comisario municipal, y entonces en ese momento se tomó otra figura... en 1972 ya se vuelve corregimiento, y así poco a poco para irnos a este momento que lo único que nos ha traído es achicarnos, empequeñecernos el espacio, ni siquiera tenemos la mínima cantidad de tierra para desarrollarse como campesino, mucho menos como indígena, y en este momento nos estamos desplazándonos hacia la ciudad, se desplaza la gente nuestra a la ciudad, vendiendo el pequeño espacio de tierra a gente de la ciudad que tiene los recursos y se va a vivir al campo porque se dan cuenta que los beneficios son mejores, que las condiciones económicas son mejores, y prácticamente nos volvemos en desplazados dentro esta ciudad, aún sin tener conflicto armado. Entonces ese es uno de los inconvenientes por el cual nosotros estamos volviendo la tensión a la comunidad, para que ellos se autorreconozcan y podamos ejercer nuestro derecho, el derecho que nos da la Constitución.

-Una de las mayores me comentaba que el hecho de reconocerse como resguardo indígena, o sea, que la gente que ha nacido en Obonuco permanezca ahí, ¿no es cierto?

-Claro.

-Y, pues, de alguna forma, la gente de afuera, de la ciudad que va hacia allá [Obonuco], ¿ya no tendría como espacio, podría ser?

-La idea es esa..., no llegar a poblar con personas que no son de allá, es que eso nos ha traído una gran cantidad de perjuicios..., si ahorita analizamos, estamos llegando a 5.000 habitantes, pero de los cinco mil habitantes el 15% son los que han llegado en los últimos cinco años, y esas personas que han llegado en los últimos cinco años son los que han causado el desorden social dentro del corregimiento, por ejemplo muchachos de 12 años, de 13 años, que empiezan a organizar sus pandillas con esos vicios de la ciudad, ¿sí?, el pandillismo, la drogadicción, el alcoholismo, ahorita usted vaya mirar un domingo hay alrededor diez quince muchachos tomando trago y la mayor parte son gente llegada, hasta hace unos años no se conocía, por ejemplo, una olla en Obonuco, llegó un muchacho de la ciudad y empezó a

expendir bazuco, y en cierta forma yo diría que la organización nuestra va encaminada es a eso, a ponerle un obstáculo a que la ciudad nos llegue y que nos acarree más problemas de los que tenemos... En este momento no pretenderíamos sacar a los que están allá, yo más bien diría que socializarlos con la cultura indígena, integrarlos, pero con unos ciertos privilegios, no con todos los privilegios, porque los privilegios de ley serían para el indígena, digamos nativo, originario, que de verdad lo es, el que tiene un pasado en sus ancestros, el que tiene un pasado indígena, el que tiene un árbol genealógico donde se da fe de que venimos de unos mayores indígenas, ese es el objetivo más grande¹⁰¹.

¹⁰¹ Entrevista a Efrén Achicanoy, Gobernador Indígena de Obonuco, Pasto, 8 de noviembre de 2011.

2. PRÁCTICAS FUNERARIAS ANCESTRALES

En torno a las prácticas funerarias y en general a los imaginarios funerarios de los Quillacingas, ancestros de los campesinos del corregimiento de Obonuco, se cuenta con alguna información proveniente principalmente del cronista Pedro Cieza de León y complementada con algunos datos suministrados por las investigaciones de otros investigadores como Héctor Rodríguez Rosales, Claudia Afanador, María Victoria Uribe y Fabricio Cabrera entre otros.

El cronista español hace referencia a algunas prácticas religiosas y funerarias que arrojan una interesante luz sobre costumbres de los Quillacingas al respecto. En efecto, según Cieza de León los Quillacingas enterraban a sus muertos acompañados de comestibles y bebidas embriagantes (chicha de maíz), lo cual hace inferir que creían que la vida no termina con la muerte, sino que la vida continúa en otra forma; además, el cronista español refiere algo que ha sido muy citado sobre los quillacingas, que al enterrar a sus muertos, cuando se trataba de un difunto principal, un cacique o dignatario, no enterraban únicamente al muerto sino que junto con él encerraban en la enorme cueva de sepultura a varias personas, principalmente mujeres, unas pertenecientes al difunto y otras de propiedad de sus vecinos. Pero como luego se explicará, no es que los indios lo hicieran por crueldad, sino porque tomaban esa especie de donación como un tributo que les reportaría beneficios en “la otra vida”, ya que, según afirma Cieza de León, los quillacingas creían en que resucitarían en un lugar de premio que una entidad espiritual les tenía preparado, una especie de cielo o paraíso, y entre más tributan a los difuntos con sus aparejos de servidumbre enterrada eran mayores las posibilidades de acceder a ese lugar de bienaventuranza. El texto de Cieza de León que ha dado lugar a estas reflexiones es el siguiente:

No tienen creencia ni se les han visto ídolos, salvo que ellos creen que después de muertos han de tornar a vivir en otras partes alegres y muy deleitosas para ellos (...) Los quillacingas hablan con el demonio; no tienen templo ni creencia. Cuando se mueren hacen las sepulturas grandes y muy hondas; dentro dellas meten su haber, que no es mucho. Y si son señores principales les echan dentro con ellos algunas de sus mujeres y otras indias de servicio. Y hay entre ellos una costumbre, la cual es (según a mí me informaron), que si muere alguno de los principales dellos, los comarcanos que están a la deronda cada uno da al que ya es muerto, de sus indios y mujeres dos o tres, y llévanlos donde está hecha la sepultura, y junto a ella les dan mucho vino hecho de maíz; tanto, que los embriagan; y viéndolos sin sentido, los meten en la sepultura para que tenga compañía el muerto. De manera que ninguno de aquellos bárbaros muere que no lleve de veinte personas arriba en su compañía; y sin esta gente, meten en las sepulturas muchos cántaros de su vino o brebaje y otras comidas. Yo procuré, cuando pasé por la tierra destos indios, saber lo que

digo con gran diligencia, inquiriendo en ello todo lo que pude, y pregunté por qué tenían tan mala costumbre que, sin las indias suyas que enterraban con ellos, buscaban más de las de sus vecinos; y alcancé que el demonio les aparece (según dicen ellos) espantable y temeroso, y les hace entender que han de tornar a resucitar en un gran reino que él tiene aparejado para ellos, y para ir con más autoridad echan los indios y indias en las sepulturas¹⁰².

De este texto de Cieza de León sobre costumbres funerarias y religiosas de los Quillacingas, se pueden extraer, las siguientes conclusiones:

a) Los Quillacingas tenían una teogonía definida, unas divinidades a las que se dirigían en plegarias, “hablan con el demonio... el demonio les aparece”, deidades identificadas por el español simplemente como “el demonio”, propio de la mentalidad medieval ibérica aunque el resto de Europa ya estaba bien entrada en el Renacimiento, época de transición hacia la Edad Moderna, y es que, como se sabe, España tuvo un Renacimiento tardío; pero igualmente en la Europa cristiana medieval se negaba otras formas de religión calificándolas de paganas y otras divinidades fuera del panteón católico eran calificadas de “demonios”. Este “hablar con el demonio” implica que efectivamente los Quillacingas tenían creencias, aunque no tuvieran templos y el cronista lo niegue, además, para una concepción panteísta como la de los indios americanos la Naturaleza es templo.

b) Los Quillacingas creían en una vida después de la muerte, e inclusive bajo la forma de resurrección, mírese cómo al comienzo de la cita el cronista afirma: “ellos creen que después de muertos han de tornar a vivir en otras partes alegres y muy deleitosas para ellos”, y luego asevera: “el demonio les aparece y les hace entender que han de tornar a resucitar en un gran reino que él tiene aparejado para ellos”. Probablemente los Quillacingas creían que la muerte no era definitiva, sino que era un “viajar” más allá de esta realidad, razón por la cual aprovisionaban a sus muertos con comestibles, bebidas y objetos de guerra y de trabajo, como para que continuaran su vida en otra parte; de aquí mismo se desprende el por qué hacían acompañar a los muertos con otras personas, aparte de que, como se dijo, entre más aportaban los dolientes con indios e indias de su servidumbre al difunto, mayor era la posibilidad de llegar luego a esas “otras partes alegres y muy deleitosas para ellos”.

c) Quizá los “acompañantes” (mujeres, indias de servicio y hombres y mujeres amigos) no eran obligados a encerrarse con el difunto, es cierto que lo hacían embriagados, pero el beber la chicha para despedir al amigo era parte del ritual, y los participantes en la “despedida” conocían perfectamente la costumbre, lo sabían porque era una tradición, entonces si hubiesen temido ser “enterrados

¹⁰² CIEZA DE LEÓN, Op. cit., pp. 112-113.

vivos” aun inconscientes por la embriaguez, no se harían presentes desde el inicio de la ceremonia. O sea que, implícitamente había una aceptación para ser escogidos como acompañantes del muerto. Además, el cronista español aclara que “y sin esta gente, meten en las sepulturas muchos cántaros de su vino o brebaje y otras comidas”, o sea que, no necesariamente hacían acompañar a los muertos con otras personas en la sepultura, sino que enterraban con el muerto víveres, comida y bebida abundante “para el muerto”; y aquel acompañamiento de personas enterradas vivas sólo se daba cuando moría un principal, un dignatario, y no era, por tanto, en todo entierro esa costumbre. Y claro el depositar comida, bebida y víveres en general, tiene la connotación de refrigerio para el transitar por las regiones del más allá, donde el difunto continúa vivo con necesidades semejantes a las que tenía en vida.

Ahora bien, que los Quillacingas acostumbraban a sepultar a sus muertos provistos de enseres, comestibles y objetos de trabajo y armas, y personas acompañantes si el muerto era un personaje de rango o jerarquía, le causa extrañeza a Cieza de León, lo cual puede atribuirse a que él ignoraba que no son pocas las culturas donde se encuentra este tipo de prácticas funerarias.

Los Pastos, vecinos de los Quillacingas, acostumbraban a enterrar a sus muertos debajo de las casas y al padre de familia lo colocaban exactamente debajo del fogón, según afirma Claudia Afanador apoyándose en el texto de María Victoria Uribe y Fabricio Cabrera: “Estructuras de pensamiento en el altiplano nariñense”. Resalta la autora la relación simétrica entre el arriba y el abajo, entre la vida y la muerte, en que la disposición interior de la tumba es una réplica de la vivienda, en lo cual también se halla implícita la creencia de una forma de vida después de la muerte como continuación de la vida presente, creencia en la que se asemejaban con los Quillacingas. Al respecto afirma Claudia Afanador:

Según los investigadores mencionados –se refiere a Uribe y Cabrera-, una de las características de los Pastos era la de construir sus tumbas debajo de las casas y a la muerte del jefe de la familia enterrarlo debajo del fogón. De acuerdo a los hallazgos arqueológicos, esta relación que se crea entre el arriba y el abajo es tan simétrica, que la disposición interna de la tumba es similar al de la vivienda¹⁰³.

En este aspecto, es interesante verificar cómo las prácticas funerarias de los Quillacingas (enterrar a los muertos con pertenencias y alimentos) y de los Pastos (enterrarlos debajo de la vivienda), convergen con las de otros pueblos, como lo hacían en la zona mediterránea, que sepultaban los cadáveres en la casa de los vivos y acompañados de provisiones, siendo una práctica generalizada en las comunidades agrícolas, según afirma Gilbert Durand:

¹⁰³ AFANADOR, Claudia. Estudio sobre los Pastos. Pasto : UDENAR, 1994, p. 16.

El rito de inhumación, practicado en las civilizaciones agrícolas y especialmente en la cuenca mediterránea está vinculado a la creencia de una supervivencia larvada, doblemente encerrada en la inmovilidad y la paz del sepulcro; por eso se atiende al cadáver, al que se rodea de alimentos y de ofrendas y al que a menudo se inhuma en la casa misma de los vivos.¹⁰⁴

Seguramente Cieza de León tampoco tenía conocimiento de que los celtas, antepasados sajones y anglosajones, inclusive hay un grupo humano que vivió en la península ibérica llamado celtíbero, quienes sin creer en una resurrección propiamente dicha, concebían una forma de vida del fallecido en el “más allá”, que continuarían sus actividades en “otro plano”, en “otro mundo” o en el “País de los muertos” (semejante al “gran reino” de que hablaban los Quillacingas y referido por Cieza de León), donde se encontrarían con una especie de cuerpo doble del primero con el que proseguirían su migración y “vida post-mortem” u otra forma de vida. Esta creencia explica el por qué los celtas (irlandeses, escandinavos, galos y celtíberos) enterraban a sus muertos rodeados de utensilios y pertenencias, e inclusive con súbditos si eran personajes de dirección y mando, tal como lo hacían los Quillacingas. Sobre esta costumbre funeraria céltica, D’Arbois de Jubainville afirma:

Al igual que los de Irlanda, también los celtas del continente se ocuparon extensamente de ese misterioso país de los muertos –el otro mundo, el “*orbis aulius*” cantado por los druidas en la época de César y confundido por Plutarco y Procopio con la región occidental de Gran Bretaña-. Los guerreros galos esperaban continuar allí la vida de combates que constituía su honor y su gloria en este mundo. Cada uno de ellos contaba con encontrar en el otro mundo, junto con un cuerpo vivo idéntico al cuerpo muerto que descansaba en su tumba, algo que, de alguna manera, podríamos considerar como un segundo ejemplar de cuantos objetos acompañaban su cadáver en la fosa o en la cámara funeraria: protegidos, esclavos, caballos, carros; y armas, sobre todo armas. Un guerrero galo jamás ha sido enterrado sin sus armas: dado que había de continuar en el otro mundo la vida de combates que llevara hasta entonces, ¿qué hubiera podido hacer sin ellas?¹⁰⁵

De manera que los Quillacingas tenían la costumbre de enterrar a sus muertos, implicando un culto funerario cuyo elemento preponderante era, sin duda, la tumba

¹⁰⁴ DURAND, Gilbert. Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Madrid : Taurus, 1981, p. 227.

¹⁰⁵ JUBAINVILLE, H. D’Arbois de. El ciclo mitológico irlandés y la mitología céltica. Barcelona : Edicomunicación, 1986, p. 230.

o cámara funeraria ubicada en la tierra de manera amplia y profunda, según informa Cieza. Al fin y al cabo, el lugar donde quedaba el cuerpo es el sitio del último reposo del muerto, aunque creían que el fallecido continuaría viviendo o que resucitaría en el más allá, en el “gran reino” que les tenía preparado su divinidad.

De otra parte, la muerte y el enterrar a los muertos comporta la forma de un volver al seno del hogar, un retornar a la casa, a la fuente de vida, porque la tierra es la madre que prodiga los medios de subsistencia al hombre, sobre todo tratándose de una cultura agrícola como la Quillacinga; además, ya sea que el hombre proceda del maíz o de la yuca como entre los quichés de Centroamérica o algunos pueblos amazónicos, o del barro según el relato bíblico, en últimas, el hombre proviene de la tierra, y al morir, el cuerpo es devuelto a la tierra para que al descomponerse se fusione con ella y regrese al estado primigenio. De ahí que como afirma Durand, la muerte es retorno al hogar, puesto que la vida es separación de la tierra, un “erguirse” sobre la tierra. En efecto, afirma Durand: “La vida no es más que la separación de las entrañas de la tierra, la muerte se reduce a un retorno al hogar... el deseo frecuente de ser enterrado en el suelo de la patria no es más que una forma profana del autoctonismo místico, de la necesidad de volver a la propia casa”¹⁰⁶.

En esta medida, siendo la tierra la facilitadora de alimentos es, entonces, madre nutricia, y enterrar al muerto adquiere el sentido de retornar a la fuente matriz, regresar al claustro materno. Razón por la cual, algunas comunidades y pueblos colocaban a sus muertos en posición fetal, o también, debido a que asimilaban la muerte como un nuevo nacimiento. Al respecto afirma Durand:

...muchos pueblos entierran a los muertos acurrucados en posición fetal, poniendo de manifiesto nítidamente de este modo su voluntad de ver en la muerte una inversión del terror naturalmente experimentado y un símbolo del reposo primordial (...) Es esta inversión del sentido natural de la muerte la que permite el isomorfismo sepulcro-cuna, isomorfismo que se produce por medio de la cuna ctónica. La tierra se convierte en cuna mágica y bienhechora porque es el lugar del último reposo¹⁰⁷.

En fin, superando las prevenciones ideológicas del cronista español Cieza de León en su informe, se infiere que los Quillacingas, al igual que los Pastos, creían que la vida no termina con la muerte, sino que continúa como prolongación de la vida terrena, diferenciándose de la concepción cristiana de un premio o un castigo “más allá”; las culturas prehispánicas, como los Pastos y Quillacingas, creían en

¹⁰⁶ DURAND, Op. cit., p. 224-225.

¹⁰⁷ Ibid., p. 225.

que después de muertos se “sigue viviendo”, como al respecto afirma Héctor Rodríguez, y con cuyo texto se pone punto final a esta segunda parte de la investigación:

Según la concepción indígena y que Cieza deja entrever, el trance de la vida a la muerte, en última instancia, no es más que el paso a otra forma de vida similar a la primera; encontramos aquí una concepción filosófica-cosmológica sobre la vida y la muerte; al ser enterrados con sus haberes, e incluso con algunas de sus mujeres y sirvientes, se entiende que la muerte no era más que el paso a otros parajes; y que para tal viaje se necesitaría de los mismos alimentos, chicha, instrumentos y aún sus mujeres y sirvientes para que puedan “seguir viviendo”. Esta visión cosmológica nos parece muy interesante mencionar; en tanto que, si bien la muerte es otra forma de vida, ésta se entiende a la misma manera terrena; es decir, en su concepción filosófica no se contemplan planos diferentes a la manera occidental: por una parte la vida terrenal y por otra la vida de ultratumba, la vida en un mundo extracósmico, en el mundo de las almas, en un mundo del premio o del castigo. La síntesis del hombre en una vida corporal o material y una vida espiritual o sea la inmortalidad del alma en la concepción cristiana, difiere esencialmente de la filosofía cósmica de las culturas prehispánicas, aun así algunos cronistas e historiadores tratan de forzar las tradiciones y hacer pensar que de todas formas las religiones indígenas americanas tenían gran similitud a la católica europea y rechazar como satánicas aquellas que repugnaban a sus creencias y cultura¹⁰⁸.

¹⁰⁸ RODRÍGUEZ ROSALES, Héctor. Mitos-Ritos y simbolismos funerarios. Pasto : Instituto Andino de Artes Populares IADAP-NARIÑO, 1992, pp. 53-54.

3. LOS IMAGINARIOS FUNERARIOS EN OBONUCO

Este bloque, aunque de último, es el central de la investigación, que se ocupa de cuál es la concepción, visión y actitud de la comunidad de Obonuco respecto de la muerte. En vista que no se trata de una lectura comparada ni intertextual, no se hará referencia tanto a similitudes, semejanzas o diferencias con otras culturas, sino que se hace, ante todo, un registro de la percepción, la experiencia y creencias que los obonuqueños tienen de la muerte, cómo se encuentran sus imaginarios funerarios en este preciso momento en que se cumple la primera década del siglo XXI.

Tal como se planteó en el proyecto de esta investigación, para la recolección de información sobre las costumbres tradicionales en torno al culto a los muertos en Obonuco, se optó por la Entrevista Semiestructurada, llevada a cabo como conversación informal con algunos moradores de la localidad, especialmente mayores y ancianos, que en ambiente de calidez y confianza permitió recoger de modo espontáneo ideas, pensamientos, comentarios y testimonios de los pobladores raizales de Obonuco respecto de prácticas funerarias tradicionales. No se contó con un cuestionario fijo y riguroso, sino con unas preguntas cardinales o básicas, y claro, en el transcurso del diálogo ameno se retroalimentó el interrogatorio con las mismas respuestas de los informantes.

Cabe anotar que con la valiosa colaboración del Gobernador Indígena de Obonuco, Efrén Achicanoy, el autor de esta investigación tuvo la oportunidad de asistir y participar a una reunión de personas jóvenes y mayores de Obonuco, reunión llamada Minga de Pensamiento, presidida por tres cabildantes, en que espontáneamente, en charla compartida entre todos, se conformó una interesantísima red de comunicación en que fueron surgiendo temas relacionados con prácticas funerarias tradicionales. Esta Minga de Pensamiento se llevó a cabo el sábado 22 de octubre, en el Salón Cultural, ubicado donde en el pasado funcionaba la Casa de Gobierno o Casa del Cabildo. Posteriormente, el 7 de noviembre del año corriente, se entrevistó a dos señoras ya mayores: Evarista Jojoa y Lucila de Guaquéz que suministraron valiosa información; y al día siguiente, 8 de noviembre, se tuvo la entrevista con Efrén Achicanoy, actual Gobernador del Cabildo Indígena de Obonuco.

No está de más advertir que en la transcripción de las afirmaciones de los informantes se ha conservado la forma de hablar propia de los entrevistados e interpelados, el modismo en la pronunciación y en la expresión verbal misma, es decir, no se ha sometido a organización sintáctica ni fonética la expresión de los hablantes, siendo, por tanto, la transcripción completamente fiel a la expresión original y a la espontaneidad de los interrogados, lo cual se puede verificar escuchando las correspondientes grabaciones y videos.

3.1 CONCEPCIONES Y CREENCIAS

Vale la pena iniciar este recorrido por los imaginarios funerarios de la comunidad de Obonuco, trayendo nuevamente como referencia el comentario que los historiadores Eduardo Zúñiga y Milcíades Chaves hicieron oportunamente respecto de la transculturación experimentada por las comunidades indígenas prehispánicas a la llegada de los españoles. En efecto, al hablar del proceso de campesinización de los indígenas, aludiendo a los cambios en el ámbito religioso, Zúñiga y Chaves afirman:

La teogonía fue trastocada por la imposición del cristianismo (...) la transculturación de los ritos indígenas fue creando una cosmovisión mestiza con dominación cristiana (...) El resultado de toda esta larga y permanente influencia del cristianismo sobre las comunidades indígenas terminó convirtiéndolas a la religión nacional, a la religión católica¹⁰⁹.

Efectivamente, como se verá a continuación, los imaginarios funerarios en Obonuco están permeados o atravesados por la religión cristiana católica, con muy pocos ingredientes de la ritualidad indígena, ya que la ideología y la religión indígena prácticamente han desaparecieron absorbidas por la ideología dominante y mucho más en los últimos años por la apabullante sociedad de consumo.

Es válido insertar en este punto un detalle que pone de relieve el carácter sincrético o fusión del pensamiento indígena y del cristiano católico. Durante la sesión de la Minga de Pensamiento, llevada a cabo en las horas de la tarde del sábado 22 de octubre, el ritual de apertura fue presidido por el Gobernador Efrén Achicanoy, con la siguiente fórmula verbal que hace referencia a la identidad cultural, a los ancestros y a la Pachamama (Madre Tierra): “Por la unidad de nuestros pueblos indígenas, por nuestro derecho propio, por nuestra identidad y nuestra cultura, por nuestra Pachamama, se declara abierta la sesión”¹¹⁰. Los asistentes replicaron: “se declara abierta la sesión”. Tres veces hizo esta formulación, seguidamente el Alcalde Segundo, hermano David Pupiales, en ausencia de la Regidora, pronunció la siguiente fórmula: “Por nuestros espíritus mayores, por nuestra Madre Tierra, y por nuestros ancestros, declaro que se va a abrir esta sesión”, los asistentes complementaron: “declaramos abierta la sesión”. Los cabildantes pusieron a “descansar” las varas de autoridad. Seguidamente, el Gobernador solicitó en nombre de los asistentes a una de las presentes, doña Clemencia, tía del Gobernador, “nuestra Mama Clemencia”, un favor especial, “que nos ayude para armonizar el espacio... Ella, mientras va a hacer la oración,

¹⁰⁹ ZÚÑIGA y CHAVES, Op. cit., p. 128.

¹¹⁰ Apertura de la Sesión o Minga de Pensamiento presidida por Efrén Achicanoy, Gobernador del Cabildo Indígena y con asistencia de 18 personas, personas maduras y ancianos y nuevas generaciones de Obonuco, 22 de octubre de 2011.

vamos a armonizarle, vamos a equilibrar las energías en este momento, para que todos estemos conversando en el mismo lenguaje, para que este círculo de pensamiento nos dé y nos abra nuestras mentes para poder entender y para poder asimilar todo lo que ustedes nos puedan contar en la tarde de hoy...”; y la armonización la hizo la señora Clemencia haciendo la siguiente petición a la divinidad: “hacemos una oración por todos nosotros, y por todos le pedimos al Señor que nos tenga con bien y con salud y nos vamos a consagrar con todos los que están acá presentes...”; y la oración propiamente dicha fue el rezo de un Padrenuestro, un Avemaría y un Gloriapatri. (Ver Figura 20)

Aquí simplemente se quiere resaltar cómo en el ritual de apertura de la Minga de Pensamiento se conjugaron dos ideologías, la indígena nativa y la cristiana católica, pues no basta decir que se fusiona con lo cristiano, sino que la religiosidad es cristiana católica, cuya particularidad se denota por la acendrada piedad mariana que, como se verá, es fundamental en algunas de las prácticas funerarias de Obonuco.

Figura 20. Secuencia de Minga de Pensamiento en Obonuco.



Fuente: Esta investigación

3.1.1 ¿Qué es la muerte? Respecto de la concepción que tienen los habitantes de Obonuco, lo que ellos creen que es la muerte, en la Minga de Pensamiento surgieron declaraciones que evidencian cómo ellos creen que la muerte es la separación del cuerpo y del alma, de lo material y lo espiritual, y que la muerte sólo le ocurre al cuerpo, pero el alma o espíritu continúa vivo. En efecto, doña Evarista Jojoa, una de las entrevistadas, inicialmente dio la siguiente afirmación sobre la muerte:

-Al respecto de la muerte, ustedes qué piensan de la muerte ¿qué sería la muerte?

-Vea, mi mamá tenía un librito, pero eso se perdió el librito, le cuento que en ese librito decía que Dios con ser Dios sintió tristeza para morir, y él que era santo, ora peor nosotros que somos pecadores...¹¹¹

Como se puede apreciar, doña Evarista expresa una idea de la muerte relacionada más con la sensación que se tendrá al morir, y la relaciona con la sensación de tristeza durante el trance, sin embargo, luego, al tratar el tema sobre algunos mensajes que aparecen en las lápidas de las tumbas en el cementerio, en que se hace alusión a que el difunto no ha muerto sino que continúa vivo o presente en la memoria de los dolientes, dijo: “-Como el cuerpo es el que muere, el alma no, no ve que tenemos espíritu”, y algo similar afirmó en otro lugar, refiriéndose a la creencia de que los difuntos suelen venir del más allá a castigar a los familiares que se manejan mal, y que ellos sufren por el comportamiento de quienes continúan en la vida terrena, afirmación corroborada por María Estefa, la hermana de Evarista Jojoa. Además, doña Evarista corroboró su creencia de que los muertos no están muertos definitivamente, porque sigue existiendo el alma, refiriendo de cómo va al cementerio a hablar con el alma de su mamá, le cuenta cosas, y cree que su mamá la está oyendo. En efecto, dijeron las entrevistadas:

-Yo he escuchado que cuando uno se porta mal que lo vienen a castigar, entonces queda el cuerpo morado... -dice Evarista.

-Que ellos sufren cuando uno mayormente ha sido soltero y ha sido de mala cabeza –dice María Estefa Jojoa, la hermana de Evarista-, por las cosas malas que hace uno.

-¿No ve que ellos desde están viendo de allá, porque el alma no está muerta... -afirma Evarista-, hasta que llegue el día definitivo a onde es que nos manda Nuestro Señor (...) Yo por ejemplo, cuando voy a verla a mi mamá, yo le rezo a mi mamá, rezo por todas las almitas del santo cementerio, y le digo: mamita, vea, yo tengo mis hijos... y ahora que estoy sin fuerzas para trabajar, ellitos me ayudan, yo así le voy a decir a mi mamita, y por Dios cuídemelos a mis hijos de todo mal y peligro ¿no mamita?, como si estuviera como con ella, es bonito ir al cementerio, yo si

¹¹¹ Entrevista a María Evarista y María Estefa Jojoa, Obonuco, 7 de noviembre de 2011.

sé ir a conversar con ellita..., pues como la almita debe estar viendo¹¹².

Por su parte, otra señora entrevistada, la señora Lucila Botina de Guaqués, de 87 años de edad, sobre la muerte dice que debe ser como un descanso, que “después de que cansado de que le duele todo, después se duerme que así es la muerte, quién sabe, yo creo que es como según el manejo que ha sido uno ¿no?, yo digo y así ha de ser todo y todos, según el manejo de la vida como ha sido aquí en la vida... [será la muerte]”¹¹³. (Ver Figura 21)

Figura 21. Doña Lucila Botina de Guaqués, anciana entrevistada.



Fuente: Esta investigación

¹¹² Ibid.

¹¹³ Entrevista a Lucila Botina de Guaqués, Obonuco, 7 de noviembre de 2011.

La creencia de que en la muerte sólo deja de vivir el cuerpo, lo confirma el hecho de que en Obonuco cuando fallece alguien, durante el velorio colocan debajo del féretro, del ataúd, un vaso con agua, cosa que se verá oportunamente en lo tocante al velorio, y la gente dice, por unanimidad que el alma viene a tomar agua, porque en el tránsito por el más allá le da sed, o porque tiene que estar en el Purgatorio y le da sed, y así doña Lucila dice, “bueno, se murió, se murió, pero el alma viene a tomar agua...”, cuando dice “se murió, se murió”, está refiriéndose al cuerpo, o en otras veces dice, “bueno, ya se acabó, se acabó”, con la misma connotación, pero con la convicción de que el alma o espíritu continúa viviendo y teniendo unas experiencias particulares en el más allá, como se verá continuación.

3.1.2 ¿Qué pasa después de la muerte o destino de los muertos? Con relación a la creencia que tienen los naturales de Obonuco sobre lo que pasa después de la muerte, o mejor, cuál es el destino de los muertos, hacia donde van si van a algún lugar, se pudo constatar que la creencia que tienen es netamente cristiana católica, pues afirman que al separarse el alma del cuerpo por la muerte, el alma transita en el más allá, de pronto le toca estar un tiempo en el Purgatorio, y que Dios le asigna un descanso previo donde tiene que esperar hasta el momento del Juicio Final, y de la Resurrección de los muertos, y entonces los difuntos ya son enviados a un lugar definitivo, sea de premio o cielo, o de castigo el infierno, y si se es “más o menos”, tendrá que estar en el purgatorio”, según dijo doña Lucila de Guaqués. Respecto al destino final de los muertos o qué pasa con ellos, se recogieron los siguientes testimonios de las entrevistadas:

-Como el cuerpo es el que muere –afirma María Evarista Jojoa-, el alma no, no vé que tenemos espíritu, vea, la almita ya está juzgada de mi Dios..., me imagino que tiene un puestico adonde ir a reposar ¿no?, porque todavía no llega la resurrección, en cuanto llegue la resurrección entonces ya va a ser la definitiva ¿no?, buenos al cielo y si no hemos hecho nada de bueno nos ha de mandar a quemar ¿no?, si ¿no?, la definitiva, porque todavía no hay la definitiva, los santos... ellos si están en el cielo, ellos si están en el cielo, y nuestras almitas de nuestros..., pues según cómo irá a ser la selección, ¿usted cómo se imagina la selección? ¿Cómo irá a ser no?

-Pues a veces pienso que según cómo nos hayamos portado acá.

-Si ¿no? –dice María Estefa Jojoa.

-¿Ustedes que piensan, que depende del comportamiento de la persona?

-Ah, si, si¹¹⁴.

¹¹⁴ Entrevista a María Evarista y María Estefa Jojoa, Obonuco, 7 de noviembre de 2011.

De su parte doña Lucila de Guaqués, en un primer momento, refiriéndose a la costumbre de colocar un vaso con agua debajo del féretro durante el velorio, hizo también referencia que una vez fallecida una persona, primero el alma va al Purgatorio, donde le da sed y desde allá viene a beber el agua para calmar la sed:

-El vaso de agua desde que significa que cuando está, ¡ya, pues!, se murió, se murió, pero entonces desde que llega el alma y toma, eso es, se oía que eso desde que era, que estaba ya pues, en el Purgatorio sabían decir, y que del purgatorio venía la almita a coger la agüita para refrescarse, tomaba y le tocaba d'irse vuelta, así sabían conversar¹¹⁵.

Luego, en otro momento se refirió a que el alma de los difuntos son sometidas a juicio, después del cual son premiadas las almas buenas, castigadas las almas de quienes han sido malos en la vida y los que han sido “más o menos, o que necesitan una purificación están en el purgatorio, pero como la misma señora Lucila afirma, esa creencia ella la ha escuchado y la acogido de enseñanzas que a través de la radio ha escuchado, es doctrina cristiana católica, y en definitiva sobre el destino final de los muertos, dice que no sabe cómo será, porque uno no sabe a cuál de esos sitios le tocará ir o lo mandarán:

-Yo oigo decir al padrecito que habla en la Emisora Mariana [propiamente es la Emisora Ecos de Pasto, la emisora Mariana existió en los años sesenta pero ya no hay], y en la Emisora del Mayo [Ondas del Mayo], el padrecito sabe decir que de los condenados ya no hay reclamo, y sabe decir que los buenos hay que pedirle perdón [a Dios], hacerse con Él, con la Virgen, y que la Virgen es el camino que nos lleva al cielo, y que el Señor pidiéndole perdón a Él, que Él perdona todo, todo, y los que no, pues, “hasta luego”, al infierno, y otros, que son más o menos se puede decir, entre si y entre no, que vamos a dar al Purgatorio, así es que no se sabe dónde nos toca¹¹⁶.

Doña Evarista Jojoa, cuando hablaba de que el alma de los difuntos no fallece, y que, por tanto ellos miran desde esa otra dimensión lo que acaece en la vida terrenal de sus familiares, y que a veces vienen a castigar a quienes se manejan o portan mal, también mencionó de que en esa situación estarán las almas hasta que llegue el día del juicio, o “día definitivo”, dice ella, en que Dios enviará a algún sitio a las almas. En efecto, doña Evarista dijo: “-¿No ve que ellos desde que están viendo de allá, porque el alma no está muerta..., hasta que llegue el día definitivo a onde es que nos manda Nuestro Señor”¹¹⁷. (Ver Figura 22)

¹¹⁵ Entrevista a Lucila Botina de Guaqués, Obonuco, 7 de noviembre de 2011.

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Entrevista a María Evarista y María Estefa Jojoa, Obonuco, 7 de noviembre de 2011.

Figura 22. Doña María Evarista Jojoa, rezandera entrevistada.



Fuente: Esta investigación

Sin embargo, en otro lugar, cuando hablaban de la preparación o arreglo del cadáver, al explicar porqué colocan un cordón a un lado del cuerpo del difunto, doña Evarista y su hermana María Estefa, dieron a entender que una vez separada del cuerpo el alma se encuentra en el más allá primero con un león que no quiere hacerla pasar o continuar su tránsito:

-...pero el cordón que no le vaya a faltar, el cordón es blanco, y tiene que ponérselo al lado, en forma de rosa... -dice María Evarista Jojoa.

-Aquí es ¿no? -dice María Estefa Jojoa señalando un costado.

-En un lado, en el lado derecho...

-...¿Por qué un..., el león no desque es? -pregunta María Estefa.

-¡Ah, sí!, porque el león desque sale al encuentro ¿no?, y entonces para que lo deje pasar, desque es que les amuestran ellitas el cordón en la mano para que las deje pasar¹¹⁸.

En otro momento de la entrevista, cuando María Evarista Jojoa contesta a una pregunta sobre la asistencia a los moribundos o cómo los ayudan a “bienmorir”, como dicen los naturales de Obonuco, se refirió a que es importante rezar a San Miguel Arcángel, porque dizque él es el encargado de juzgar las almas, de sopesar las obras buenas y malas que la persona hizo en vida. En efecto, dijo doña Evarista: “Lo primero que yo me encomiendo es a San Miguel Arcángel..., porque él nos va a tomar la cuenta, él va estar con la balanza midiendo lo bueno que hacemos y lo malo que hacemos...”¹¹⁹.

Y cuando las hermanas Evarista y María Estefa Jojoa ampliaron la explicación sobre la costumbre de colocar un vaso con agua debajo del féretro del difunto, sacaron a relucir el tema del destino de las almas en el más allá, que un camino angosto y difícil lleva al cielo y otro camino, ancho, cómodo, florido y placentero lleva al infierno:

-Debajo de la mesa saben colocar el vaso de agua... -se les pregunta.

-...sabe merma ¿no? -contesta doña Evarista-, ¿el vaso de agua merma no?... acá, por ejemplo, los que no utilizan adebajo el vaso de agua, colocan así como en el filo una chuspa de agua..., una chuspa de agua...

-No vé que, diga que le tocará dar vueltas siquiera ¿no?, una se pone a pensar no -apunta María Estefa.

-Pero lo que se dice que es el camino largo que le toca caminar -intercala el entrevistador.

-Será pues el camino angosto o el camino ancho ¿no? -dice María Estefa.

-¡Ay, no, ni Dios quiera! -apunta Evarista.

-El camino que se va al cielo es el camino bien angosto ¿no?, si es posible con espinas -dice María Estefa.

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ Ibid.

-Eso vea, yo le cuento vea que mi papá sabía decir –dice Evarista-, que más corre la gente al infierno que para el cielo, que eso se cae como cedazo al infierno, vea...El camino de flores ¿no?, ancho –complementa-, van tomando aguardiente ¿no?, de todo... bailando ¿no?, ¡por eso no hay que ser divertido! (risas)...¹²⁰

3.2 RITUALES FUNERARIOS

Después de intercambiar recuerdos y experiencias de costumbres pasadas los asistentes a la minga de Pensamiento, y particularmente tras recordar cómo eran las procesiones de Semana Santa, el Gobernador Efrén Achicanoy intercaló una especie de moción de orden para cambiar de tema, y fue entonces cuando hizo la invitación a recordar y comentar cómo eran las prácticas y rituales funerarios. En efecto, el Gobernador indígena dijo: “Bueno, otra pregunta mía es acerca de los rituales fúnebres, cuando habían difuntos, ¿qué tanto se hacía de lo que ustedes conocen?”¹²¹; ante lo cual, los asistentes comenzaron a hacer aflorar sus ideas, sus recuerdos. Don Gerardo fue el primero que hizo referencia a cómo se sepultaban los muertos, cómo eran las sepulturas, donde se hacían los oficios, luego se fueron por el recuerdo de cómo eran los funerales de los niños, y así, sucesivamente fueron desarrollando distintos recuerdos sobre costumbres funerarias en el pasado, costumbres que ya no existen y se han perdido. Por tanto, estos testimonios se encuentran en los apartados respectivos. (Ver Figura 23)

3.2.1 Asistencia del moribundo. Cuando durante la Minga de Pensamiento se inquirió a los asistentes sobre diversas costumbres funerarias: decoración del féretro, de la casa, el vaso de agua debajo del ataúd, las imágenes que acompañan en la velación y en el túmulo o lápidas, la preparación que se hace con el difunto como el lavado o lavatorio del cadáver, y qué se acostumbra hacer con relación a preparación del difunto, en lo que comúnmente se llama ayudar al moribundo a “bienmorir”, entonces, surgieron los siguientes testimonios:

-A ver, ¿no? ummh –inicia su intervención una mujer joven, la que más participa en la minga, de quien lastimosamente no se tiene el nombre pero su voz está registrada en la grabación-, yo recuerdo a mi tía Lisenia, pues como ella era una persona como tan devota, ¿sí?, a ella la llamaban mucho a bienmorir ¿no?, entonces es como el acompañamiento, o sea que... o sea que era como gracioso también para nosotros, porque cuando había enfermos la llamaban a mi tía a que vaya pues a verlos, que si moría o no, entonces ya pues me imagino que por la experiencia

¹²⁰ Ibid.

¹²¹ Minga de Pensamiento, Obonuco, 22 de octubre de 2011.

de mi tía, ella... voy a poner un caso muy especial, don Daniel Achicanoy, el que vive acá abajo, de doña Dioselina, ¿no? Si ustedes se acuerdan que en un tiempo se fue a trabajar a Cali, y él se derrumbó allá en un edificio, se cayó de un tercer piso, entonces vino él estuvo muy enfermo, la mujer como que lo daba por muerto a él, ¿pues no?, entonces la llamaron a mi tía que lo vaya a ver a don Daniel, que lo vaya a ayudar a bienmorir, entonces mi tía fue, cuando ya al rato llegó mi tía, entonces dijo: “él enfermo... está enfermo pero morir se ha de morir” dijo, y cierto ja, ja, ja, allí está –murmullo y risas de los concurrentes-, ¡hasta ahora vive! –dice otra señora-.

-Y ahora él se llama el Buenhombre –dice don Gerardo, a lo que los demás se ríen, y complementa-, así se llama, yo pues donde lo miro, en cualquier parte, “ahí pasa el Buenhombre, ahí viene el Buenhombre...”

-O sea pues, yo por lo menos miraba eso ¿no? –continúa diciendo la mujer primera-, que a mi tía siempre la llamaban, si, que... si, siempre estaba ligado con la parte religiosa ¿no?¹²²

Pero como se puede apreciar, en esa intervención en realidad no se ventiló con claridad cuál era el proceso o ritual que se hacía en la asistencia del moribundo o qué se hacía para ayudarlo a bienmorir. En el testimonio de aquella mujer lo que sobresalió fue que su tía Lisenia tenía cualidades de observación profunda, o mejor, de una percepción especial, como de médico, para ver si el enfermo estaba enfermo de muerte o no, o quizá era una cualidad para ver si una persona iba a morir o no, similar a lo que se narra en uno de los “Cuentos de los Hermanos Grimm”, el titulado “La Muerte Madrina”, en que hay un personaje, médico de profesión, a quien la Muerte, de quien era ahijado, le otorgó la facultad de anunciar si un paciente iba a recuperarse de la enfermedad o iba a fallecer, y eso lo sabía porque cuando asistía a un enfermo, él veía a la Muerte allí presente, y si la veía a la cabecera del enfermo era porque iba a vivir, pero si la Muerte se ubicaba a los pies del enfermo, era porque iba a morir, de modo que ese médico les decía a los familiares del paciente si viviría o moriría.

Seguidamente la misma mujer joven comenzó a tocar temas relativos a creencias sobre anuncio de muerte, protección de propiedades con las velas del velorio de un difunto en la casa, y demás, que se registran más adelante, en los apartados correspondientes a presagios de muerte y a manifestaciones post-mortem de este informe de investigación.

¹²² Minga de Pensamiento, Obonuco, 22 de octubre de 2011.

Figura 23. Don Gerardo hablando en la Minga de Pensamiento



Fuente: Esta investigación

De su parte, doña Evarista Jojoa, hizo el siguiente aporte sobre la asistencia que se hacía a los moribundos o se los ayudaba a bienmorir, es que se debe tener en cuenta que doña Evarista es una de las rezanderas que asisten a los moribundos y rezan en los velorios y novenarios. Después de referir cómo fue la muerte de su mamá, el 11 de enero de 1985, doña Evarista dijo:

-Yo no sé en qué será que depende -se refiere a que la agonía y muerte sea tranquila y serena como la de su mamá, o prolongada y agitada-, porque hay otros enfermos... yo he participado en los muertos ayudándoles a bienmorir...

-¿Y en el bienmorir, qué hacen?

-En el bienmorir, verá ¿no?, vusté como es jovencito ¿no?, usted, se santigua ¿no?, porque todos los dolientes están allí apegados para rezar, ¿no? Lo primero que yo me encomiendo es a San Miguel Arcángel..., porque él nos va a tomar la cuenta, él va estar con la balanza midiendo lo bueno que hacemos y lo malo que hacemos..., y le cuento, pues, que yo he asistido, por ejemplo, tengo un librito de rezar, ora ya de vieja ya como que el tiempo me

queda poco, y sino yo tengo un librito de ayudar a los moribundos a que se mueran, y se mueren, se mueren ¿no?, ja, ja, ja..., si... con el rezo. Yo le pido a San Miguel Arcángel, le pido a Nuestro Señor, al Sagrado Corazón de Jesús, que tenga misericordia de tantos enfermos del cuerpo y del alma, y pues que nos perdone los pecados porque nosotros todavía estamos aquí, y les hago rezar: Jesús, José y María os doy el corazón y el alma mía... Jesús, José y María asistidme en mi última agonía... Jesús, José y María con vos descansa en paz el alma mía, amén. Y todos los enfermitos que yo hey ido a ayudarles a bienmorir, vea ellos responden, y parece que no se van a morir, porque hablan, vea, ah... si..., como que los fortalece, y les digo: vustedes no se van a morir..., tengan fe en mi Dios Todopoderoso que Él nos va a dar la vida y la salud, porque cuando uno va a onde un enfermo no va a decirle ¡uy! ya se va a morir ¿no?, ja, ja, ja...¹²³

Otra costumbre de asistencia espiritual al moribundo era la entrega del viático, o sea, la sagrada comunión que se le hacía llevar de manos del sacerdote, que en el pasado tenía una expresión bastante llamativa y solemne, según lo comentó una señora durante la Minga de Pensamiento:

-Otra costumbre también que había en los pueblos... (ilegible)..., era bonita la costumbre de antes... que cuando había un enfermo y vivía lejos, entonces como los... eran trabajosos y escasos, entonces un familiar tenía que ir a ver el padre, y a caballo, no había carro ni caminos ni nada, sino a caballo, y entonces y en la casa pues, la demás familia tenía que ir preparando al enfermo y hacer un altarcito porque haya un florero, una esperma y agüita un vaso, y el otro pues ya subía con el padre, entonces a lo que subía en el camino subía con una campanilla, y cuando ya se oía, cualquiera que esté pues, como eso era cualquier día de semana, entonces la gente que oíamos la campanilla, todo mundo era salir al camino, arrodillarse y puestas las manos, o sea que: "ahí pasa nuestro amito", y en la casa del enfermo pues llegaba hartísima gente también a acompañar, porque era que iba a confesar y a comulgar, eso es algo que se ha perdido, era mucho bonito y respeto con Nuestro Amito.

-Si, ahora se va no más, ahora no entra campanilla que va con el padre –dice una de las asistentes-, ahora bueno, cumple el padre, tapó y se fue... –murmulo y risa de los asistentes¹²⁴.

En la Figura 24 se puede ver a la señora que en la Minga de Pensamiento recordó lo de la llevada del viático a un moribundo.

¹²³ Entrevista a Evarista Jojoa en Obonuco, 7 de noviembre de 2011.

¹²⁴ Minga de Pensamiento, Obonuco, 22 de octubre de 2011.

Figura 24. Otra secuencia de la Minga de Pensamiento



Fuente: Esta investigación

3.2.2 Preparación del cadáver. Acerca del arreglo o preparación del cuerpo del difunto, fueron las señoras entrevistadas María Evarista y María Estefa Jojoa, hermanas entre si, quienes entregaron información interesante al respecto, con varios detalles; la señora Lucila Botina de Guaqués no hizo mayores aportes sobre el tema, mencionó cosas parecidas pero no tan detalladas como las hermanas Jojoa.

En efecto, respecto del arreglo del cuerpo del difunto, se tuvo el siguiente diálogo con las hermanas María Evarista y María Estefa Jojoa:

-Y en la preparación del cadáver de su mamita ¿cómo fue? –se les pregunta.

-¡Vea, en la preparación del cadáver... yo no me acuerdo! –dijo Evarista.

-O de los que ha ayudado a bienmorir –se le sugirió.

-¡Ah!, de los que he ayudado, hay personas..., cómo le dijiera, bueno, hay personas que, verás, yo le cuento una cosa... -comenzó diciendo Evarista.

-A mi mamá también... la vistieron de la Virgen del Carmen – interviene María Estefa.

-Y entonces aquí para el cadáver es -dice Evarista-, se les pone a los hombres es el, la mortaja digamos que decíamos antes, ¿no? la mortaja de San José, así, de cualquier santo se les pone la mortaja, para los hombres es morada ¿no?.. Ajá, y a las mujeres es el hábito de la virgen del Carmen y el cordón, el cordón va en rosas ¿no?

-Tiene que... el escapulario de la Santísima Virgen del Carmen, toca hacerlo bendecir y colocárselo –dice María Estefa-. Todo puede faltar pero menos el escapulario.

-Y si le ha gustado rezar el rosario, el Santo Rosario y una espermita que sea bendita, ¿no ha sabido vusted eso? –dice Evarista.

-Se la colocan en el... -dice el entrevistador.

-En la manito, juntos con el escapulario, el escapulario va puesto ¿no?, y como hay unos muerticos que se quedan cruzaditos de brazos ¿no?, allí en el brazo le ponen la espermita, mas que sea pequeñita... -aclara Evarista.

-Se la amarran con una cinta blanca es –dice María Estefa.

-Envuelta en una cinta blanca –corrobora Evarista-, pero el cordón que no le vaya a faltar, el cordón es blanco, y tiene que ponérselo al lado, en forma de rosa...

-Aquí es ¿no? –dice María Estefa señalando un costado.

-En un lado, en el lado derecho... -afirma María Evarista.

-...¿por qué un..., el león no desque es? –pregunta María Estefa.

-¡Ah, sí!, porque el león desque sale al encuentro ¿no?, y entonces para que lo deje pasar, desque es que les amuestran ellitas el cordón en la mano para que las deje pasar –responde María Evarista Jojoa¹²⁵.

Como se puede apreciar en la descripción hecha por las hermanas Jojoa, en los accesorios de la preparación del cuerpo del difunto, hay varios referentes de la religión cristiana católica, mortajas o vestiduras de hábitos de santos o del hábito de la Virgen del Carmen, vela bendita, y el rosario mariano. Aquí no hay ningún implemento, o elemento que haga referencia a una costumbre indígena ancestral

3.2.3 Velorio. Una vez preparado el cadáver, es decir, limpiado y vestido el cuerpo del difunto, se le coloca sobre una mesa hasta que llegue la caja o ataúd, y una vez en el ataúd, éste se coloca en el catafalco que proveen las empresas funerarias, o en su defecto, colocan el ataúd sobre una mesa, claro que esto más ocurría en el pasado, en la actualidad ya todos los pobladores de Obonuco tienen servicios funerarios de empresas, y ellas facilitan todos los accesorios, de alumbrado, ornamentos, decoración y demás.

¹²⁵ Entrevista a María Evarista y María Estefa Jojoa, Obonuco, 7 de noviembre de 2011.

Durante la Minga de Pensamiento, algunos asistentes se refirieron a la costumbre de la velación o velorio de los difuntos, lo que allí se hacía en el pasado y lo que ahora se practica en cuanto a rezos y demás. Inicialmente, cuando el Gobernador Efrén Achicanoy les dijo a los asistentes: “cuando habían difuntos ¿qué tanto se hacía desde que ustedes conocen?”, el señor Gerardo haciendo la apertura del sendero del recuerdo en este aspecto dijo: “Antes había la tumba... lo único que hay... desde antes, no sé qué padre ya prohibió eso..., eso pues se componía ahí, ahí llegaba el difunto ya que pasaba la misa... si era hoy día, uno, y mañana dos, permanecía dos días compuesto ahí...”¹²⁶; ahora bien, si se observa bien, el señor Gerardo se está refiriendo a dos cosas o momentos distintos, cuando él afirma que “antes había la tumba”, se está refiriendo al momento del entierro en el cementerio, y se corrobora con lo que dice luego: “ahí llegaba el difunto ya que pasaba la misa”, pero luego, cuando afirma que “si era hoy día, uno, y mañana dos, permanecía dos días compuesto ahí”, se está refiriendo sin duda alguna al velorio o velación del difunto, porque imposible que en el cementerio estuviese dos días únicamente, si allí es la morada final, definitiva, donde permanece el cuerpo hasta cuando los familiares decidan sacar los restos, o allí se queda a esperar el día de la resurrección, según concepción cristiana católica, que es la que predomina en los imaginarios funerarios de Obonuco.

No obstante, en la Minga de Pensamiento muy poco se habló del velorio, de pronto salieron a flote algunos elementos anexos al velorio, como los rezos y las viandas, pero que, sobre los rezos sobre todo, no se mencionan como propios de la velación, sino como prácticas devotas y de piedad cristiana en distintos momentos, en el velorio, en el novenario y en el cabo de año al finalizar el duelo en caso de viudo o viuda. De igual manera al hablar de las viandas o comida con que se acompaña la velación, el novenario y demás celebraciones conmemorativas por el difunto (misas de quince días, tres meses, seis meses y año), se menciona lo del velorio, pero enfatizando en las comidas, de ahí que en el numeral 3.6 de Costumbres Funerarias Anexas, al tratar lo de viandas y rezos, se menciona algo del velorio, pero de todas maneras es muy poco, porque como se verá al llegar a esos apartados, allí inclusive algunos participantes de la Minga se pusieron a recordar experiencias que habían tenido de velorios pero en otra parte, no exactamente cómo era en Obonuco, sino cómo se hacía la velación hasta el momento de sepultar al difunto en la vereda La Esperanza, del corregimiento de Catambuco, lo cual concretamente no incumbe para esta investigación, porque aquí de lo que se trata es de los imaginarios funerarios en Obonuco y no más. Por lo tanto, basta agregar solamente que durante el velorio del difunto en Obonuco se acompañaba con rezo del santo rosario o rosario mariano, con otros rosarios compuestos de jaculatorias por los difuntos, y se menciona que en la madrugada, a eso de las cuatro de la mañana se cantaba un himno especial, el Himno de la Aurora, costumbre que en el presente es sólo recuerdo muy vago porque ya se ha perdido.

¹²⁶ Minga de Pensamiento, Obonuco, 22 de octubre de 2011.

Por otro lado, el tema de cómo se hacía la velación de niños difuntos, o qué se hacía en el pasado durante la velación de un niño o niña muerto, surgió por una intercalación que hiciera una de las asistentes a la Minga de Pensamiento después que don Gerardo se había referido a que en el pasado “había tumbas” o que se enterraba a los muertos. Fue entonces que una de las asistentes abrió la senda del recuerdo de este tema así:

-¿Pero, por ejemplo, para los niños era diferente no? –dijo una mujer.

-Diferente... si -afirma don Gerardo.

-Cuando se moría un niño, pues había música ¿no? –continúa diciendo la mujer-: bailaban, una noche completa como es que bailaban, yo si me acuerdo de eso como...

-Tomaban aguardientico ¿no? –intercala don Leonardo Montanchez-

Murmullo y risas de los asistentes.

-Mas se acuerda don Leonardo del aguardientico ja ja ja –dice riendo la mujer que había intervenido, y junto con ella se ríen todos-. ¡Cójale seriedad por favor! –dice la mujer jocosa y en tono divertido, y nuevamente ríe acompañada de la risa de los demás.

-No, no, si eso es la verdad –interviene la Mama Clemencia corroborando lo que dijera don Leonardo

-¿Tomaban? –pregunta el Gobernador.

-¡Claro! –responde doña Clemencia, y explica-: Yo recuerdo que mi mamá sabía decir, cuando se le murió a ella la primera niña, sería que se le murió la niña de cinco años ocho meses, y entonces decía mija, nosotros éramos pues... escasos de plata, entonces me contaba ella que, ¿don Dimas vive todavía no?... ¿si, no?, que don Dimas era joven, bien joven en esa época, entonces él al saber que se había muerto la niña, entonces él fue a la casa, y es que le dijo, “¿qué le pasó doña Concha?” “No –es que le dijo-, que se me murió la niña”, es que le dijo: “tranquilos, no se preocupen, que yo les voy a contratar los músicos, yo traigo los músicos y ya regresamos en la nohecita con los músicos”... Cuando ellos pensaron que llegó ese señor con los músicos y una buena..., que decíamos, que decían antes, una jigra ¿no?, de botellas de aguardiente, y amanecieron tomando y bailando... pero ¿por qué bailar porque se muere el niño? ¡Ah!, pues, esa es la, ese es el chiste, de que los niños se van al reino de los cielos, entonces por eso hay que festejarles en vez de estar llorando hay que, hay que hacer buena comida y buen baile, invitar a los vecinos, es que no había que invitar sino que los vecinos llegaban, cada uno llegaba con su botella de aguardiente, y a tomar y a bailar, y es que eso hasta no hace mucho, eso hace talvez por ahí unos veinticinco años tal vez..., cuando doña Isabel y don Lisímaco vivían abajo en ¿Las Malvas?, se le murió a ella un niño,

y ellos bailaron dos noches, y de ahí subieron con todo músicos a enterrar el niño y con cuetes... si... si... umjú, eso si¹²⁷.

Aparte de la Minga de Pensamiento, averiguando con las personas entrevistadas en día posterior a esa reunión, el 7 de noviembre, se encontraron algunos otros datos sobre la costumbre del velorio o velación de difuntos en Obonuco. En la entrevista realizada a la señora Lucila Botina de Guaqués, una anciana de 87 años de edad, se destaca la razón de por qué en Obonuco acostumbran a velar dos noches al difunto, que obedece a una sugerencia y consejo que les hiciera el padre Bernardo Arciniegas, párroco durante 25 años hasta hace unos 15 años, para evitar que de pronto dan por muerto a alguien que no está realmente muerto, porque en una ocasión habían ido a sepultar a una señora y cuando estaban en el traslado se “revivió”, y entonces el padre les dijo que era mejor que tuvieran al muerto dos noches y dos días velando, para estar bien seguros de que esta bien muerto. Con doña Lucila se tuvo la siguiente conversación:

-¿Cuántos días lo velan acá al difunto –se le preguntó.

-Depende ¿no?, si muere de noche, pongamos la comparación, como anoche, hoy día y mañana a la iglesia, al cementerio, porque el padre Bernardo, el nos dijo, vean, no es por nada, sino es que hay casos, dijo así, que hay casos, que se les ha advertido a los enfermos y se mueren, un día, una noche, se llevan así, muertos, en la mesa, y cierto, a mi me consta, una jovencita, joven, entonces mi esposo era sacristán, entonces viene el esposo de la mujercita que se llamaba Laura, y ya era muerta una noche, al otro día ya le fueron a decir a mi esposo, a Porfirio, que vaya a avisar por las campanas porque se acabó la finadita, y él se fue a avisar por las campanas que se acabó, y la gente fue a traer las cositas a Pasto, y vienen de Pasto y la pusieron en el ataúd, y viene la finadita y viene y se revive, ¡uuuhhh santo Dios!, qué espanto, cuánto miedo la gente, no ve que ¡se revivió!, entonces el padrecito Bernardo ya pasó por ese caso, que se revivió, ya tenían todo para la misa, para el entierro, para todo..., entonces el padre dijo que no, que no hagan así, que se murió tal como anoche se murió el finado, al otro día vélenlo si acaso está muerto, y al otro día, dijo, lo sepultan, no sepulten de que, se murió y al otro día se fue al cementerio, no, no hagan eso así, y de ahí para acá se hace así, se coge se coge ya se muere el finadito, se lo está velando, rezando, y bien son dos noches y dos días se los tiene velando,... el padre Bernardo estuvo 25 años de párroco, el padrecito de ahora, Jorge Arturo Acosta ya está diez años¹²⁸.

¹²⁷ Minga de Pensamiento, Obonuco, 22 de octubre de 2011.

¹²⁸ Entrevista a Lucila Botina de Guaqués, Obonuco, 7 de noviembre de 2011.

Seguidamente, se tocó el tema del arreglo o decoración para el velorio, la señora Lucila de Guaqués hizo el siguiente aporte, en que resalta cómo antiguamente el acompañamiento al velorio era muy poco por parte de la vecindad, de pronto llegaban unos pocos familiares, y además, hace la diferenciación que en el pasado el arreglo era como improvisado, bastante pobre, ya que se echaba mano a sábanas o telas limpias para decorar, y con unas pocas velas, y en cambio, luego con la llegada de las empresas de servicio funerario, ya ellas se encargan de hacer arreglos “con lámparas y todo”, dice doña Lucila:

-¿Y acá en el velorio acostumbran a colocar la cinta morada en la puerta? –se le preguntó.

-Sabían, ahora ya no, más antes no era así, era un mantel negro, allí en la pieza, con una sábana así, de negro, ahora ya no, ahora ya hay funeraria, que hacen una cosita pues de componer ¿no?, con lámparas y todo. Más antes no, eran unas cositas nuevas ahí en la pared, el finadito, y las velitas, unas dos o tres velitas así, puestas ahí, dos a un lado y dos a otro lado y no más, ahora ya no... Y la gente pues, hay veces que acompaña bastante gente, la gente más o menos acompaña más que sea pues así a la pasada del finado, más antes no, más antes daba pena, dos o tres personas, a la cuenta familiares y si no, no, yo ya doy razón bastante, porque ya me voy cargando 87 años ya, pues si, ¿todo cambea en la vida, no?¹²⁹

Claro que, talvez por esas cosas de la edad, como se puede apreciar en la referencia anterior, de pronto no coordina muy bien sus respuestas, a ella se le preguntó acerca del adorno, de una cinta o corona que suelen colocar en la puerta de la casa donde ha habido un fallecimiento, y la señora dijo que no, y luego siguió hablando del arreglo interior, en la habitación donde se vela al difunto, y más tarde la misma señora sí habló acerca de la presencia de la cinta y la corona en la puerta, asunto que es reseñado en el apartado sobre decoración y arreglos funerarios en la casa.

De su parte las hermanas Jojoa, María Evarista y María Estefa, respecto del velorio o velación comentaron que, en primer lugar, la duración del velorio depende de qué haya fallecido el difunto, o sea, que si ha tenido una enfermedad larga lo velan una noche, y si es de muerte repentina, lo velan dos noches

-En el rezo hay algo que me llama la atención, y es que, bueno lo velan toda la noche ¿no cierto? –se les preguntó.

-Dos noches en veces –dice Evarista-, según la enfermedad..., por ejemplo que hayga estado hartito tiempo en el hospital, si se lo

¹²⁹ Ibid.

vela una noche no más, pero si, por ejemplo, que sea una muerte repentina se lo puede velar dos noches¹³⁰.

Ahora bien, en cuanto al decorado que se hace en el velorio, las hermanas Jojoa fueron más explícitas, detallaron más el arreglo que se acostumbra a hacer donde se vela al difunto. En primera instancia doña Evarista se refirió a que se vela en la casa cuando ésta es amplia y está bien dispuesta, de lo contrario ahora velan a los difuntos en el Salón Cultural y con arreglo de funeraria, y explicó cómo se baja el cadáver de la mesa en que se ha colocado hasta que llegue el ataúd, se le pone la mortaja y lo colocan en el ataúd:

-Y en la velación, lo que se hace el arreglo es en la casa, ¿no cierto?

-Bueno, cuando está la casa bien..., que tenga pues bastante gente, entonces toca de pagar... acá onde nosotros, en el Salón Cultural, ahí lo prestan, para colocarlo el cadáver, para que se vele..., no vé que, por ejemplo aquí es angostico ¿no?, y cuántas amistades que tenemos..., ja, ja, ja...

-¿Y al difunto lo colocan acá es en una mesa, no cierto?

-En una mesa, vestido de, pues vestido si tiene la ropa que ya le han comprado, la mortaja que decíamos antes, y si no pues esperan a bajarlo de la mesa para colocarle la mortaja que decíamos antes y colocarlo en la caja... de la mesa se lo baja ahí a la caja y ya se le coloca la mortaja, así es...

Luego, al hablar sobre el uso de una cortina en la puerta de la habitación del difunto, doña Evarista intercaló un breve comentario sobre el decorado interior, en el que la imagen de Jesús Crucificado estaba en la parte principal de esa especie de altar que se hacía, y dizque se la cubría con tela cuando no se rezaba y se descubría al momento de rezar: "Y para rezar –dice Evarista Jojoa-, pues está la imagen de Nuestro Padre Jesús Crucificado ¿no?, ahí hay que taparlo con un velo morado, y a la hora de rezar se lo descubre, y a la hora que ya no se reza se lo cubre vuelta, así era antes, antes sabíamos respetar... no, ahora ya no"¹³¹.

En otro momento, al referirse a un episodio que le sucedió al padre suyo, Evarista detalló más el arreglo o decoración del "altarcito" que se hacía en la habitación donde se velaba al difunto, y destacó la importancia del decorado, del arreglo de ese altar, porque, según ese episodio, que fue un sueño que tuvo el papá de Evarista, el alma del difunto llega y se postra ante la imagen que se ha arreglado para rezar. Pero claro, doña Evarista señala que ese arreglo debe permanecer allí durante los nueve días o durante el novenario. De ahí que el episodio propiamente dicho sucedido a su padre, se incluye en el apartado tocante al novenario y rezos

¹³⁰ Entrevista a María Evarista y María Estefa Jojoa, Obonuco, 7 de noviembre de 2011.

¹³¹ Ibid.

de este informe de investigación. Lo pertinente a la decoración del altar de velorio, entresacado de ese testimonio es: "...y queda allí velándose el Crucifijo y queda velándose la Santísima Virgen del Carmen en el altar, ¿acaso eso es agarrar y ya se fue?, y echan a desbaratar, no, ahí tiene que quedar velándose la imagen de Nuestro Padre Jesús Crucificado y la Santísima Virgen del Carmen..."¹³²

3.2.4 Traslado del difunto o del féretro. Llegado el momento de ir a sepultar al difunto, tienen que llevar al muerto primero a la iglesia, a que le celebren las exequias u honras fúnebres. De esto no hay mayor novedad, salvo que el traslado de la casa a la iglesia se hace a pie, no como en la ciudad que el ataúd con el difunto es transportado en el carro funerario desde la sala de velación a la iglesia o templo donde se llevarán a cabo las honras fúnebres.

En este aspecto, una costumbre que se ha perdido, pero que se hacía hasta hace unos 25 años, era que cuando se trasladaba el féretro de un niño muerto, se llevaba de la casa a la iglesia en medio de música y pólvora como si fuera fiesta, según diera el testimonio una de las asistentes a la Minga de Pensamiento, cuando hablaba de que en el velorio de un niño muerto se hacía fiesta y se bailaba. En efecto, dicho testimonio que hace alusión al traslado del cuerpo de un niño difunto de la casa de habitación a la iglesia es: "y es que eso hasta no hace mucho –dijo una señora en la Minga de Pensamiento-, eso hace talvez por ahí unos veinticinco años tal vez..., cuando doña Isabel y don Lisímaco vivían abajo en ¿Las Malvas?, se le murió a ella un niño, y ellos bailaron dos noches, y de ahí subieron con todo músicos a enterrar el niño y con cuetes... si... si... umjú, eso sí"¹³³.

Un detalle de tenerse en cuenta es que según otra de las entrevistadas, doña Lucila de Guaqués, en el pasado era muy poca la gente que acompañaba tanto en la velación como en el traslado o "pasada" del muerto, y según ella, fue después que la gente se volvió como más solidaria, aunque habiendo de por medio el aliciente de la comida. En efecto, dijo doña Lucila:

-...Y la gente pues, hay veces que acompaña bastante gente, la gente más o menos acompaña más que sea pues así a la pasada del finado, más antes no, más antes daba pena, dos o tres personas, a la cuenta familiares y si no, no, yo ya doy razón bastante, porque ya me voy cargando 87 años ya, pues sí, ¿todo cambea en la vida, no? (...) Eso ha cambiado, se puede decir, digamos vulgarmente, en el comer, la gente pues acompaña y hay que brindarle mas que sea cualquier caldo darles a la gente, más antes no, eso no era así, un café al que lo conocían, al que

¹³² Ibid.

¹³³ Minga de Pensamiento, Obonuco, 22 de octubre de 2011.

llegaba, de la casa se puede decir, al que no, no, así era, por eso no había ni gente, y ahora pues, dice el padre Jorge, “ahora es así la gente, onde hay la misa si hay café, si hay comida entonces si vienen, y si no, tres y cuatro personas, ni ayudan ni acompañan”¹³⁴.

3.2.5 Exequias u Honras Fúnebres. Las honras fúnebres son idénticas a como se hacen en la ciudad en los templos, porque, como se ha venido recalcando, el pensamiento religioso y la teogonía, que atraviesa los imaginarios funerarios en Obonuco son netamente cristianos católicos, de ahí que los actos litúrgicos con que se hace las exequias de los muertos en Obonuco corresponden a la liturgia de la Iglesia Católica. Es decir, llevan el cuerpo del difunto al templo del pueblo, y allí el cura párroco, que en la actualidad es el padre Jorge Arturo Acosta, celebra la misa de difuntos, con una homilía que recuerda cómo la muerte es el descanso del difunto en el seno de Dios, que ha muerto porque ha sido llamado por Dios, y que no muere, sino que ya está en presencia de Dios, quien con seguridad le habrá perdonado las flaquezas y errores, pecados y faltas cometidas por la debilidad humana, y reconforta o consuela a los familiares diciéndoles que el difunto ya se encuentra gozando de la presencia real de Dios. Terminada la misa, sacan el féretro de la iglesia y se inicia el traslado del finado al cementerio, a la morada final.

3.2.6 A la morada final. Terminadas las honras fúnebres en la iglesia con la misa de difuntos celebrada por el cura párroco, el difunto es llevado en procesión, acompañado por la multitud de familiares y amistades, al cementerio, a la morada final, allí después de un breve responsorio de difuntos el cura párroco da permiso para que sepulten al difunto.

En este punto viene a consideración un aspecto que merece mucha atención, porque debe tenerse en cuenta que se ha venido hablando de sepultar o llevar al cementerio al difunto, y no se habla de “enterrar”, porque en este aspecto ha habido un cambio cualitativo, sustancial, en la comunidad de Obonuco. Es decir, hasta hace unos 20 años se enterraba a los muertos, pero ahora no, se coloca a los muertos en bóvedas, no se entierran, todos los difuntos en el cementerio de Obonuco reposan en bóvedas; o sea que ahora se depositan los cadáveres en el cementerio pero no se entierran. En lo cual se encuentra un profundo cambio respecto de la costumbre ancestral de enterrar a los muertos, con lo cual los cuerpos de los muertos retornaban al seno de la “madre tierra”, o pachamama como dicen en quechua. Aunque hay razones de tipo utilitario y económico para haber cambiado esa forma tradicional de dar sepultura a los muertos, se evidencia en ello un corte, una desligación con los imaginarios funerarios ancestrales, de los quillacingas. Para los indígenas primitivos era importante ese reencuentro con la madre tierra, ahora parece no tener la misma importancia ese aspecto, parece que

¹³⁴ Entrevista a Lucila Botina de Guaqués, Obonuco, 7 de noviembre.

se ha perdido ese pensamiento de relación filial con la tierra. A continuación se hacen reflexiones al respecto.

Debe tenerse en cuenta que el cementerio actual, que se ubica en el sector Santander de Obonuco, en el costado suroriental de la población, es nuevo, porque el cementerio viejo quedaba junto a la iglesia, y según la información suministrada por los moradores, se llenó, ya no dio abasto, y se hizo necesario trasladarlo al sitio que hoy ocupa. Pero en el cementerio viejo, aunque ya había bóvedas, se enterraba a los muertos. Y fue al trasladar el cementerio al lugar nuevo que se adoptó la forma de no enterrar a los muertos sino de depositarlos en bóvedas.

Cabe señalar que, cuando el Gobernador Efrén Achicanoy en el transcurso de la Minga de Pensamiento hizo la invitación a los asistentes a que recordaran acerca de los rituales fúnebres, “cuando habían difuntos ¿qué tanto se hacía desde que ustedes conocen?”, el señor Gerardo abrió el sendero del recuerdo de este aspecto diciendo: “Antes había la tumba... lo único que hay... desde antes, no sé qué padre ya prohibió eso..., eso pues se componía ahí, ahí llegaba el difunto ya que pasaba la misa... si era hoy día, uno y mañana dos, permanecía dos días compuesto ahí...”

Con esta intervención breve don Gerardo tocó un asunto crucial e importante para los intereses de esta investigación, pues cuando él dice “antes había la tumba”, se está refiriendo a que efectivamente en el pasado en Obonuco se “enterraban” a los muertos en el cementerio, se abrían las tumbas o huecos para albergar el ataúd con el cuerpo del difunto, en lo que evidentemente se halla un nexo importante con la costumbre ancestral de los quillacingas de “enterrar” a sus muertos, de hacer volver o regresar al seno de la Madre Tierra al individuo fallecido. En cambio ahora, en el presente, en Obonuco ya no se entierra a los muertos, sino que se los coloca en bóvedas “sobre” la tierra, es decir, en el cementerio de Obonuco no se hace inhumación, sino depositación de los cuerpos en bóvedas sobre la tierra, en lo cual se da una evidente “ruptura cultural” con la costumbre ancestral. Es que hay que tener en cuenta que inclusive en la ciudad de Pasto, el centro urbano principal del departamento de Nariño, aún en los Jardines o nuevos cementerios se continúa enterrando a los muertos, aunque poco a poco se ha venido posesionando de los dolientes la costumbre moderna de hacer cremar los cadáveres para luego conservar las cenizas en la casa de familiares, o en espacios para restos u osarios que tienen los templos católicos de la ciudad, o como muchos están acostumbrando, llevan las cenizas del difunto a aspergiarlas en las aguas de La Cocha o Lago Sindamanoy.

Ese cambio formal en el modo o manera cómo se deja a los muertos en su morada final, los moradores de Obonuco, especialmente los jóvenes no le ven ningún problema o ningún motivo de extrañeza como lo afirma el Gobernador Efrén Achicanoy. En cuanto a desde cuando se dejó de enterrar a los muertos y se

adoptó la forma de sólo bóvedas en el cementerio, ya quedó dicho que todos coinciden en que fue en el tiempo en que estuvo el Padre Bernardo Arciniegas como párroco, y este sacerdote estuvo más o menos hasta hace unos quince años atrás. Y es que además ese cambio se dio cuando el cementerio fue trasladado del sitio original que era a un lado del templo, hasta el sitio que hoy ocupa, que es en el sector Santander, al costado suroriental de la población. Dicen los pobladores que ese traslado se hizo porque el cementerio viejo quedó pequeño, no era suficiente, y al hacer el traslado del cementerio se decidió que ya no se abrierán tumbas o fosas para los muertos sino que se harían bóvedas, la explicación que los obonunqueños le dan a esa medida es que se hizo por cuestión de aprovechamiento de espacio.

De todas maneras, sea por las razones que fueren, el dejar de enterrar a los muertos como se hacía desde tiempos inmemoriales entre pastos y quillacingas, significa un cambio “cualitativo” en esta práctica y costumbre de llevar a los muertos a su morada final.

Pues bien, a continuación, se registran algunos testimonios respecto al traslado del cementerio de Obonuco y al cambio de adopción de bóvedas en lugar de tumba en el interior de la tierra, que evidencia que “enterrar” a sus muertos fue una costumbre que se quedó definitivamente en el pasado, y que le hace decir a don Gerardo que “antes había la tumba”. En efecto, conversando con la señora Lucila al respecto, esto es lo que dijo:

-El cementerio era allá, onde es el Puesto de Salud, al lado de la iglesia. Lo cambiaron por motivo de que estaba en el centro del pueblo, y ya estaba copado, ya no había donde, entonces el padre Bernardo hizo eso, ordenó eso que se haga acá, porque las tierras que hay acá eran las tierras del Señor, de la Iglesia, entonces ese lote era grande... mi esposo hace 11 años de muerto, él ya se sepultó acá (en el nuevo), porque entonces mi esposo Porfirio ya presencié lo que iban a hacer aquí (lo del Puesto de Salud), él era sacristán..., talvez va para doce, talvez si son trece años, porque después del padre Bernardo que se fue vino otro padrecito que estuvo un año o más, se llamaba el padre Marino..., era de la iglesia, del Señor decíamos nosotros, que eran las tierras del Señor, entonces el padre Bernardo hizo dividir, que la mitad se haga el cementerio y la mitad para la iglesia, y así está, todavía siembran¹³⁵.

¹³⁵ Ibid.

Con la señora Evarista Jojoa se desarrolló la siguiente conversación al respecto:

-Tengo entendido que antes el cementerio estaba al lado de la iglesia –se le pregunta.

-Sí.

-Y ahora el cementerio se ha cambiado, ¿quién tomó la decisión de cambiar?

-Es que ya no cabían..., eso fue el padre Bernardo Arciniegas.

-¿Hace más o menos cuánto tiempo que ya dejó el cementerio de estar acá para pasarlo a donde está ahora?

-El primer muerto que fue allá al nuevo se llamaba Manuel Botina..., él estrenó el cementerio.

-Antes se enterraba a los difuntos, pero acá ya es en bóvedas, ¿por qué se tomó esa decisión de ya no enterrarlos sino colocarlos en bóveda?

-Porque había mucho muerto, es que veré ¿no?, propiamente de aquí de Obonuco no más no se entierran, vienen de la vereda San Felipe, vienen algunas personas que desde viven por acá por Puerres, y ellos son de Puerto Asís, vienen de diferentes partes a enterrarse aquí, no ve que tienen harta familia aquí.

-Pero o sea que acá lo del cementerio nuevo, será unos quince años?

-No, más, veré ¿no? Vea mi mamita es muerta en el 85, ¿cuántos años hace de muerta?

-Veinticinco, veintiséis años...

-Algo más tiene el cementerio¹³⁶.

El dato que da doña Evarista Jojoa sobre el tiempo que tiene el cementerio nuevo, tomando como referente el tiempo que lleva fallecida su señora madre, que son 26 años, no corresponde a la realidad, porque cotejando con las demás versiones, todos convergen en que fue el padre Bernardo Arciniegas quien hizo el traslado del cementerio, cosa que también afirmó Evarista Jojoa, y él, como se dijo en otro lugar, estuvo hasta hace unos quince años en Obonuco, de manera que el cementerio nuevo, allí en el sector Santander no tiene más de quince o dieciséis años.

Pero en lo concerniente al cambio de la forma de sepultar a los muertos, todos afirman que ello fue también disposición del padre Arciniegas, y a ello se junta la razón del traslado, que no fue otro que el de ya no cabían más muertos en el cementerio, entonces se deduce que la adopción del sistema de bóvedas obedece a una razón económica, porque así ya no hay necesidad de pagar la hechura del hueco, y además, las bóvedas permiten que se sepulten más muertos, aprovechando el espacio hacia arriba. De todas maneras, sean las razones que fueren, el no enterrar a los muertos es una ruptura con la costumbre ancestral de los quillacingas, de quienes, sin duda alguna, los obonuqueños raizales son

¹³⁶ Entrevista a María Evarista y María Estefa Jojoa, Obonuco, 7 de noviembre.

descendientes. Por lo tanto, cabe agregar que en este imaginario funerario particular, de sepultar a sus muertos, la comunidad indígena de Obonuco ha adoptado una forma totalmente ajena a la práctica tradicional, y ese hecho no tiene ninguna trascendencia para los habitantes de Obonuco, ni ancianos ni jóvenes, y precisamente el Gobernador Indígena Efrén Achicanoy afirmó al respecto:

-La otra cuestión con relación a los imaginarios funerarios, lo que me saltaba la duda es la cuestión de los entierros..., propiamente a los difuntos se los enterraba, propiamente el entierro implica el contacto con la tierra, ¿no es cierto?..., los difuntos ya no están enterrados..., están en bóvedas.

-Hasta..., los 80, el cementerio era al lado de la iglesia, donde ahora hoy es el Puesto de Salud..., pero eso se lo cambia es a raíz de que eso se quedaba pequeño, inclusive era con bóvedas también.

-¿Era con bóvedas?

-Claro, primero en tierra, ya no hubo más espacio en tierra, luego ya se hicieron las bóvedas, luego se acabó el espacio para las bóvedas, ya no se podía seguir siguiendo hacia arriba, entonces por parte de compra de los previos se llega a obtener un predio grande para la iglesia y allí se construye el nuevo cementerio. Eso no tiene ningún fundamento por el cual se haya realizado eso, sino simplemente porque... ya es cuestión de espacio¹³⁷.

Pasando a otro tópico relacionado con la depositación del cuerpo del difunto en la morada final en el cementerio, se les preguntó a las entrevistadas acerca de si en Obonuco se acostumbra a darles serenata a los finados en el cementerio, pero según las interrogadas eso casi no se acostumbra, doña Lucila dijo que no, que eso no se acostumbra, y de las hermanas Jojoa, Evarista dijo que no y que no está de acuerdo con eso, y María Estefa dijo que sí suelen hacerles serenatas a los muertos al momento de depositarlos en las bóvedas:

-¿Y acostumbran de pronto a darles serenata a los difuntos?

-No –contesta María Evarista-, nosotros con el nuevo sacerdote que está, con el padre Jorge Arturo Acosta, él va a toditos los muertos, y va a rezar y va a cantar.

-A unos sí les van a cantar en el cementerio, con mariachis –dice María Estefa.

-No –dice María Evarista-, yo vea yo estoy de acuerdo que la serenata la quiero ver ahora en vida, y las flores también las quiero

¹³⁷ Entrevista a Efrén Achicanoy, Gobernador Indígena de Obonuco, Pasto, 8 de noviembre de 2011.

ver ahora en vida, porque después de muerto, ya no hay nada qué hacer¹³⁸.

Ahora bien, en lo tocante al arreglo que los dolientes, familiares y amigos hacen a los difuntos en el lugar donde reposan sus cuerpos, es preciso anotar que por lo general las lápidas llevan imágenes religiosas, del Corazón de Jesús, de Jesús Nazareno el patrono de Obonuco, de la Santísima Virgen en distintas advocaciones, siendo las más frecuentes la Virgen del Carmen, la Virgen de Las Lajas, lo que denota la raigambre cristiana católica de la población de Obonuco, porque las iglesias protestantes, y mucho más las sectas descreen y no valoran las imágenes religiosas, y mucho menos veneran y honran las imágenes de la Virgen María. Las imágenes son complementadas con arreglo floral, en lo que se expresa el cariño, el amor que se les guarda a los difuntos, porque la flor, y especialmente la rosa, son símbolos universales de sentimiento afectuoso, de amor. Al respecto, ver Figuras 25 y 26.

Figura 25. Muestra de lápida en el cementerio de Obonuco.



Fuente: Esta investigación

¹³⁸ Entrevista a María Evarista y María Estefa Jojoa, Obonuco, 7 de noviembre.

Sin embargo, en algunos casos, las lápidas aparte de la imagen religiosa, suelen mostrar la fotografía del difunto, en lo cual se está manifestando de modo evidente que los familiares y dolientes tienen la imagen viva del ser querido que ha partido, lo cual es complementado, o mejor, es confirmado o corroborado con textos breves en homenaje a los difuntos, en que se hace referencia a que el muerto o muerta sigue vivo en el corazón y la mente de los dolientes, como se puede apreciar en las Figuras 27 y 28.

Figura 26. Otra muestra de lápida en el cementerio de Obonuco.



Fuente: Esta investigación

Figura 27. Lápida con fotografía del difunto



Fuente: Esta investigación

Figura 28. Otra lápida con fotografía del difunto.



Fuente: Esta investigación

Es preciso señalar que, por lo general, los textos o palabras en homenaje de los difuntos, que se incluyen en las lápidas, son textos ya existentes, que son conocidos o populares como muchas oraciones. No obstante, en el cementerio de Obonuco se encontró un caso muy singular, que merece la pena ser destacado. Hay una lápida, que puede verse en la Figura 29 en que aparece figurado un camión grande, de esos de transporte de carga nacional, denotando que el difunto cuyo cuerpo está en esa bóveda era alguien de Obonuco que trabajaba como conductor transportando carga por las carreteras de Colombia. Pero eso no es todo, ya que aparte de que se le recuerda por su oficio, y con el automotor que fue compañero de su vida, hábilmente dentro del dibujo del camión, en la parte de la carrocería, como adorno, aparece una breve semblanza del fallecido, es un texto original que redondea cómo era el señor Llorente Rosero Pupiales en su personalidad, y con todo lo que fue, así el difunto sigue vivo en la memoria de los dolientes, familiares y amigos. El texto dice así: "Fuiste siempre un conductor responsable y honesto. Gracias por tu ejemplo. Te recordaremos siempre" (Ver Figura 29).

Figura 29. Lápida con semblanza y referente laboral del difunto.



Fuente: Esta investigación

En fin, respecto del arreglo en las bóvedas y lápidas del cementerio de Obonuco, basta agregar que ello es evidencia de la creencia que tienen los moradores de Obonuco, de que al fallecer una persona, ella no muere de modo absoluto, porque de alguna manera la persona sigue viviendo en el recuerdo de los dolientes, refrendando en ello que para los obonuqueños muere sólo el cuerpo y queda viva el alma o el espíritu, por eso encomiendan su bienestar eterno a Dios, ya por los textos, oraciones y plegarias inscritos en las lápidas, y por las mismas imágenes religiosas que concretizan la fe y la devoción tanto de los fallecidos como de los vivos que los recuerdan.

3.3 PERCEPCIONES

3.3.1 Manifestaciones sensoriales de los muertos o Ruidos. Hay creencia de que los muertos o difuntos se manifiestan a los vivos mediante ruidos, “haciendo ruidos”, es decir, se hacen sentir, por lo general se habla de que los que están falleciendo se hacen sentir de familiares y amigos en el preciso momento que están muriendo, lo cual se toma como que se están “despidiendo”; es algo muy parecido a lo de la recogida de pasos, con la diferencia que esto último se da en tiempo previo al fallecimiento, y lo de los ruidos se refiere más al momento mismo del desenlace y también puede darse tiempo después del fallecimiento. Al respecto, la señora Evarista dijo:

-Pero acá, ¿de pronto, se siente, que a veces dicen que hay ruidos?...

-Sí, se siente pasos, se siente pasos (...)

-¡Anoche, qué ruido que hacía! –dice la hermana de Evarista.

-Sí, había sido la señora Mercedes despidiéndose... -Mercedes Salamanca de Torres, es una señora que fue patrona de un hermano de Evarista, vivió y murió en Bogotá precisamente el día que se está haciendo la entrevista-.

-¿Tiene unas hermanas en Bogotá, no?

-O sea que acá la sintieron –dice el entrevistador.

-Ah, sí, y yo estaba en la cocina, ¿no?, y yo me acuesto siempre de noche, cuando...porque yo cocino con leña ahí en la cocina, cuando sentí ¿no? que alguien como que me puso la mano, porque ella cuando nos sabía encontrar en el centro o venía aquí y era el abrazo, el abrazo era la señora Mercedes, y yo la sentí anoche, como que alguien se apegó y yo regresé a ver así, a lo que regresé a ver así no... no ví nada, y los bombillos prendidos, ya han de ver sido las diez y media de la noche, entonces ella había estado ya...

-Despidiéndose... -complementa el entrevistador.

-...despidiéndose, sí..., y yo, vea, cerré la cocina y yo no salí más ja, ja, ja, yo no salí más ja, ja, ja (...)¹³⁹

¹³⁹ Ibid.

Fuera de esta experiencia tenida por Evarista Jojoa, nadie más en Obonuco hizo ni hace referencia a manifestaciones de los muertos mediante percepciones sensoriales, aunque frecuentemente dicen que sí, “eso dicen que se siente”, pero no dan testimonios concretos, es una creencia abstracta, vaga, perso sin ningún asidero en testimonios reales. Y es más, se ponen a contar episodios que les han contado otras personas, pero de otras partes o que les han sucedido a unos terceros en otros lugares, no en Obonuco, pero si se les interroga sobre si a ellos mismos, les ha pasado algo, o si han sentido alguna manifestación sensorial de algún difunto, no dan ninguna razón. La señora Lucila Botina de Guaqués, que, como dice ella, ya carga con 87 años encima, dice que no, que de eso no sabe nada, no da razón.

3.3.2 Recogida de pasos. Este aspecto salió a relucir durante la Minga de Pensamiento, faltando unos treinta minutos para terminar, cuando la mujer joven que más participó en la reunión (Ver Figura 30) intercaló el siguiente testimonio:

-Verá ¿no?, sobre la muerte hay algo muy especial, que es recoger los pasos ¿no?, pues por ejemplo, mi abuelo, o sea, mi papá Santiago, que no sé de quién sería papá, el papá Santiago había sido cartero de Popayán a Quito, entonces pues que, dicen pues ¿no?, la abuela que es que contaba, que al papá Santiago lo habían visto recoger pasos diez años antes de lo que se murió, por lo que él pues caminaba tanto con el correo ¿no?... Pero, por ejemplo, no recuerdo bien cuál es el finado que, mi papá y mi mamá se habían ido donde la tía Anita ¿no?, y cuando venían por donde don Agustín Liberal, que le decían, que se encontraron con un señor, que lo saludaron y el señor no les contestó, mi papá le dijo, “hola parece el no sé quién”, entonces mi mamá le dijo “sí es ese, qué será que le pasa, no contestó”, cuando llegaron acá a la casa que: “¿Y Lisenia?”, “no, se fue a ayudar a bienmorir a no sé quién que está enfermo”, “no, qué va a estar enfermo si ahorita nos lo encontramos”, “no sé” le había dicho mi mamá, “así dice”, la abuelita, la mamá Pérsides, cuando después de un rato ya llegó la tía [y dijo]: “se acabó de morir”; entonces, o sea, mi mamá dice, pues seguro era ese finado recogiendo los pasos¹⁴⁰.

¹⁴⁰ Minga de Pensamiento, Obonuco, 22 de octubre de 2011.

Figura 30. Mujer joven dando testimonio en Minga de Pensamiento.



Fuente: Esta investigación

Por su parte, una de las entrevistadas, doña Evarista Jojoa, de 67 años de edad, a quien se le preguntó si antes de la muerte de alguien había como presentimiento, o lo que llaman recogida de pasos, ruidos que anuncian la partida de alguien, ella, en medio de risas frecuentes, porque es una mujer afable, de carácter festivo, y con algunas intervenciones de una hermana suya, dio el siguiente testimonio:

-... como las siguientes cositas son las que me gustaría como saber: cuando una persona se va a morir, ¿de pronto se presiente la muerte de la persona?

-¡Ah, sí!, sí, sí...

-Que a veces dicen la recogida de pasos...

-¡Eso sí!, ¡un año desque es! –dice la hermana de doña Evarista.

-¿Sí? –dice el entrevistador.

-¡Ajá! –exclama la hermana de Evarista, confirmando su aseveración.

-Que es que siente un cansancio al empezar ya el año –dice doña Evarista-.

-¡Sí?

-... para morirse, si –complementa doña Evarista-, cansancio siente la persona...

- ¿La persona que se va a morir?
-Sí, la persona que se va a morir...¹⁴¹

Sobre el recoger los pasos, como manifestación de quienes se van a morir o se están muriendo, son muy pocos los testimonios directos que se encuentran en Obonuco, pues la mayoría habla de sucesos o acontecimientos relacionados con eso de ruidos o recogida de pasos pero que les sucedió a algún antepasado, de pronto uno que otro habla de que le hubiese sucedido algo parecido, como el narrado por la señora Evarista Jojoa respecto a que sintió ruidos cuando se estaba muriendo en Bogotá una señora que ella había conocido, el cual es referido en el apartado de ruidos de los muertos.

La señora Lucila Botina de Guaqués, anciana de 87 años de edad, no da ninguna razón sobre esto de la recogida de pasos, manifestación sensorial relacionada con la cercanía o proximidad del fallecimiento de una persona, especie de aviso anticipado de que alguien se va a morir, o que la persona cuando está pronta a fallecer, se hace sentir e incluso se hace ver en lugares por donde estuvo en vida.

3.3.3 Apariciones. Durante la Minga de Pensamiento, don Leonardo Montanez, que hace curaciones tradicionales (mal aire, espanto, mal de ojo, posesiones de espíritus malignos, etc.), dio a conocer una experiencia que tuvo respecto de una señorita que había fallecido después de que le suministraron droga dizque “para el corazón”, cuando ella había estado poseída por un espíritu malo y don Leonardo le había hecho un primer tratamiento, y debían dejarla así no más, esperar la evolución, y llegaron otros familiares y sin prestar crédito al dictamen y tratamiento del curador tradicional, optaron por llevarla adonde un doctor, quien le formuló droga farmacéutica y le aplicó una inyección y le dio unas pastillas con los resultados fatales. En seguida, una de las asistentes le hizo la siguiente interpelación:

-¿Y usted ha visto espíritus?, por ejemplo el carro de la otra vida, que decían que bajaba por allá por San Felipe, ¿lo ha visto usted?

-No yo no lo he oído –contesta don Leonardo Montanez-, yo he salido a eso de las diez, once, doce de la noche que dicen que pasa el carro de la otra vida... siempre que me he quedado allá porque yo tengo una hija, ella es casada, yo no veo nada y con unas gafas bien oscurísimas... [risas] y si se oye por el aire y dicen que es el carro de la otra vida –riéndose como escéptico-, y yo no he visto nada... soñar si he soñado... si... oscurositos, sé tener unos sueños medios como malucos también...

-La tía dice que... ella si ha mirado... a ver, cuéntenos tía-, dice el Gobernador Efrén Achicanoy dirigiéndose a su tía Clemencia¹⁴².

¹⁴¹ Entrevista a María Evarista y María Estefa Jojoa, Obonuco, 7 de noviembre de 2011.

La Mama Clemencia comenzó a describir ese suceso que, por su carácter corresponde a Relatos Orales Funerarios, aunque su conexión con lo funerario esté en aquello que es “de la otra vida”, porque por otro aspecto no se refiere a que sea un carro mortuario o algo parecido. En el numeral 3.5 se da espacio a ese relato.

Al igual que las manifestaciones sensoriales o ruidos que hacen los muertos al fallecer, como despidiéndose de familiares y amigos, o lo de recogida de pasos, también lo relativo a apariciones de muertos casi no tiene presencia en la memoria de los obonuqueños, algunas referencias que de pronto hace alguien son relatos de experiencias a otras personas, sucesos que dizque les contaron, y en otros lugares, no allí en el territorio de Obonuco; es decir, son relatos populares sin testimonios fidedignos, pareceres, o consejos, y así es frecuente que digan: “mi abuelita contaba que eso le pasó a un hermano suyo... un señor contaba que a un amigo de él le había pasado eso cuando él se fue a trabajar al Valle...”, y así por el estilo. Pero no hay referentes geográficos locales que sirvan de evidencias de apariciones de fallecidos, nadie dice, por ejemplo, “a mi mamá, a un hermano, o a mí me pasó esto..., que allá en el cruce del camino tal pasó esto, o que allá en la esquina, o detrás de la casa de fulano de tal saben ver, o se aparece esto o aquello, o se aparecía un señor que murió así o asá, o que junto a tal loma, o en esa huecada sabe aparecer o se aparecía tal o cual finado”. En fin, a este respecto no hay pensamiento ni memoria evidente en Obonuco.

3.3.4 Manifestaciones oníricas. Los ancianos de Obonuco no recuerdan que se haya hablado en el pasado y tampoco en el presente recuerdan que alguien haya hablado de que los difuntos se manifestaran a través de sueños, o que la personas tuviesen experiencias oníricas en que vieran sucesos o personas relacionados con fallecimientos o sobre fallecidos. Por consiguiente nadie habla de que a través de sueños tuvieran una especie de anuncio o mensajes de que alguien se fuera a morir, tampoco que alguien se estuviera muriendo y se manifestara a través de sueños a alguien; de igual manera, nadie menciona que hubiese tenido sueños en los vieran a personas fallecidas o difuntos, es decir, nadie comentó nada acerca de que hubieran sabido de alguien o ellos mismos hubieran soñado a personas fallecidas. Parece que, cuando alguien fallece, no alimentan la sugestión con recuerdos persistentes acerca del muerto, sino que ellos siguen con su vida normal, esto atribuyendo a que los sueños muchas veces se originan en un pensamiento persistente o una fuerte sugestión que se tenga durante el día o en el estado de vigilia.

Sin embargo, la señora Evarista Jojoa, que fue entrevistada el 7 de noviembre, al relatar acerca de presentimiento o presagio de muerte, dio a conocer cómo su madre un poco de tiempo antes de morir, soñó a su difunto esposo que le decía

¹⁴² Minga de Pensamiento, Obonuco, 22 de octubre de 2011.

que la “venía a llevar”, y a su vez doña Evarista soñó muchas flores y unas mujeres vestidas de negro, que luego cuando estuvo en el velorio y novenario de su madre verificó que era como lo que había soñado. En efecto, los apartes de la entrevista en que Evarista Jojoa refiere esos sueños con muertos y “premonitorios”, son:

A mi mamá le había faltado..., en octubre de 1984, dijo: “yo me siento bien cansada”... Entonces dijo: “¿y que le parece hija dijo, que yo lo he soñado...”, era viuda mi mamá, “lo he soñado”... mi papacito también se llamaba Arístides, “lo he soñado, dijo, al Arístides que dice que me va a venir a traer”, ¡vea!, bueno, eso era en octubre... en noviembre..., yo... soñé unas flores, ¡ay!, que vusté no se imagina de lindas, lo que ya estaba tarde en el sueño ¿no?, y decían unas señoras vestidas de negro era y apenas se les vía aquí el corazón, como que la blusita era como blanca, y entonces me decían “vea doña Evarista vusté no se apegue porque vusté nos daña los floreros”, así, “nos daña los floreros”, pero yo las vi esas flores, eran hartas y qué lindas, y le cuento que mi mamá es muerta el 11 de enero del 85, y le cuento que así como las vi las flores, las soñé, asimismo hubieron flores... cuantísima flor, pues a mi mamá le hicimos el novenario...¹⁴³

Fuera del testimonio de doña Evarista, nadie más habló de que los muertos se manifestaran a través de sueños, como se cuenta que ocurre en muchas otras comunidades y lugares del mundo.

3.4 AGÜEROS FUNERARIOS

Este aspecto, que en otras culturas, entre comunidades de indios Pastos y otros, se tiene como sucesos existentes y muy reales, que las personas les dan bastante crédito, en Obonuco no tiene ninguna existencia, ni los interrogados y los asistentes a la Minga de Pensamiento nada comentaron al respecto. Tampoco mencionaron nada sobre que en el pasado se hubiese creído en tales presagios a y través de animales o sucesos especiales. En otras comunidades, incluso en la misma ciudad de Pasto hay gente que habla y cree que el ladrido y aullido persistente de los perros en la noche, que el chillido del búho o cuscungo, o que al ver entrar a una habitación o en una casa una mariposa negra son presagios de muerte, son una especie de anuncio de que alguien va a morir en esa casa, de ahí que las personas al sentir una de esas cosas o percibirlas de alguna manera, tienen la seguridad de que se está anunciando la muerte de alguien. Pero como quedó dicho, en Obonuco no existen recuerdos, ni evidencias de que las personas hayan creído en esa especie de vaticinios o agüeros

¹⁴³ Entrevista a María Evarista y María Estefa Jojoa, Obonuco 7 de noviembre de 2011.

3.4.1 Presagios o presentimientos de muerte. En Obonuco algunos recuerdan, en forma aislada, no es un recuerdo colectivo, que se creía que en los cirios del velorio se podía augurar si habría otros muertos en poco tiempo, observando las figuras que se forman de la cera chorreada o derramada por los costados de la vela. En efecto, durante la Minga de Pensamiento, la mujer joven más participante en la reunión, dio el siguiente testimonio:

-...otra parte, por ejemplo, que a mí me ha llamado mucho la atención -dice la mujer joven muy participativa en la Minga de Pensamiento-, cuando se murió mi mamá Julia, resulta que la vela hizo un esqueleto ¿no?... y parecía una cosa rara, porque si ¿no? como son esas velas largas y siempre como que se chorrean y hacen como las costillas ¿no?... pero allí en la abuelita si era el muerto completo, con piernas y cabeza, y uno lo miraba... entonces alguien que miró decía “eso es que va a haber otro muerto”, y cierto hubo otro muerto... eso es como historias que se tenían alrededor¹⁴⁴.

En la entrevista que se hizo a la señora Evarista Jojoa, al preguntarle sobre la recogida de pasos, ella recordó el tiempo de antelación de la muerte de su mamá, y allí surgió espontáneamente, más que sobre recogida de pasos, el tema de presentimiento de muerte, presagios que inclusive se dan a veces a través de sueños, ya sea que los próximos difuntos sueñan con personas o familiares fallecidos que los llaman o les dicen que los “vienen a llevar”, o sueños por parte de familiares de los difuntos en que ven secuencias fúnebres, que luego tienen cumplimiento. En efecto, Evarista Jojoa dio el siguiente testimonio:

...quizás no lo demore tanto (risas)... Vera ¿no? A mi mamá le había faltado..., en octubre de 1984, dijo: “yo me siento bien cansada”, y a mi mamá le dio hepatitis, ella murió con hepatitis, ¡qué violenta que es esa enfermedad! Entonces dijo: “¿y que le parece hija dijo, que yo lo hey soñado...”, era viuda mi mamá, “lo hey soñado”... mi papacito también se llamaba Arístides, “lo hey soñado, dijo, al Arístides que dice que me va a venir a trer”, ¡vea!, bueno, eso era en octubre... en noviembre, como yo siempre me gusta ser apegada pues a la iglesia, tengo un hijo que es síndico del Corazón de Jesús, y entonces yo en noviembre soñé unas flores, ¡ay!, que vusté no se imagina de lindas, lo que ya estaba tarde en el sueño ¿no?, y decían unas señoras vestidas de negro era y apenas se les vía aquí el corazón, como que la blusita era como blanca, y entonces me decían “vea doña Evarista vusté no se apegue porque vusté nos daña los floreros”, así, “nos daña los floreros”, pero yo las vi esas flores, eran hartas y qué lindas, y le cuento que mi mamá es muerta el 11 de enero del 85, y le cuento que así como las vi las flores, las soñé, asimismo hubieron flores...

¹⁴⁴ Minga de Pensamiento, Obonuco, 22 de octubre de 2011.

cuantísima flor, pues a mi mamá le hicimos el novenario, que ahora ya es, son, misas no más, triduo de misas dicen (...) ¡Ah!, después, por ahí como en diciembre dijo, “oh, qué alegría que tengo”, decía, porque a ella le gustaba hacer los primeros viernes, iba, bajaba por Maridíaz a estarse, s’iba, se llevaba la cédula y s’iba ahí a Maridíaz onde el Santísimo a quedarse, y s’iba a quedar allá, y entonces yo le dije un día: “¿vusté qué le va a pedir mamita, le dije yo, al Santísimo Sacramento del Altar?”, “dos cosas que le pido –dijo- al Santísimo, que no me vaya a dar una larga enfermedad ni una larga vejez”, mi mamá estuvo como enferma como... miércoles, jueves, viernes, el sábado a la madrugada se acabó mi mamá, ¡diga!, ¿y eso es como palpable no?...

-O sea que ella la presentía.

-Sí... sí, ¡ajá!, la muerte, pues, ha de dar alguna cosa como desánimo ¿no?, yo digo cómo irá a ser ¿no?, ¿la muerte?, ja ja ja... (...)

-¿Verá no? Mi mamita es muerta el 11 [de enero de 1985], le digo ¿no?... y ella, pues, bueno, ya le había faltado ¿cómo miércoles no?, era miércoles por la noche para amanecer jueves, dijo: “¿Evarista?”, mande señora, le dije ¿no?, así, mande señora, entonces dijo: “yo me voy a morir”, ¡Ay, no!, le dije, y el primer hijo que tengo, él es soltero..., teníamos hartos cuyes, “mija, dijo, para el Carlos que va cumplir los quince años...”, mijo cumple el 10 de enero, y qué coincidencia, y el 11 de enero que se acaba mi mamá, entonces dijo, “le vamos a hacer un buen almuerzo o sea una buena cena, dijo”¹⁴⁵.

3.4.2 Manifestaciones post-mortem, mensajes. En Obonuco no hay testimonios ni evidencias de que los muertos o fallecidos se presenten a los vivos para darles mensajes o solicitarles favores especiales para poder “descansar”. Sin embargo, durante la Minga de Pensamiento, una de las asistentes, la mujer joven más participante de la sesión, recordó y contó un suceso en que se pone de relieve la creencia, no es agüero, de que los difuntos auxilian y asisten a los vivos o familiares que han dejado, en la solución de problemas, como protección de propiedades, ayudan a ahuyentar a los ladrones, como fue el caso que relató la aludida mujer joven de la Minga de Pensamiento (Ver Figura 31):

-Otra cosa que he escuchado aquí –dice la mujer joven más participativa en la Minga de Pensamiento-, con relación a los muertos, es que dicen que hay que guardar las velas ¿no?, guardar las velas de los difuntos, por ejemplo, hace unos días cuando nosotros teníamos maíz, mi mamá pues tenía sembrado maíz y le robaron, entonces una señora dijo “mejor”, pues claro una noche nos tocó salir corriendo, pues como no hay hombres en la casa pues me toca a mí ja ja ja, soy como más acuerpadita

¹⁴⁵ Entrevista a María Evarista y María Estefa Jojoa, Obonuco, 7 de noviembre de 2011.

(entre risas), a poner la cara ¿no? Entonces una señora dijo, vea, dijo, lo que anda corriendo de tras de los ladrones, póngase una velita en el terreno, debe tener velas de su papá todavía, póngase una velita en el terreno, encomiéndela, entiérrela y verá que los ladrones no le vuelven a pisar el terreno –risas-, y eso también me lo dijeron en otra casa, entonces yo entré ¿no?, y tenían un como un armario y encima del armario, dijo, “vea, nosotros aquí” ya sacó y dijo “vea esta es la velita de cuando se murió mi mamá, yo me voy, yo ni siquiera cierro la puerta, yo voy la toco le digo mamita cuidará la casa que yo me voy a trabajar –risas- ya vengo por la tarde, y mi mamá no me hace entrar los ladrones”. Entonces son como historias alrededor de la muerte ¿no?, o sea como creencias, de todas maneras hacen parte de la fe, o sea, yo creo mucho que la fe mueve montañas ¿no?, eso hace parte de la fe¹⁴⁶.

En la costumbre de colocar un vaso de agua debajo del finado o del féretro, lleva inherente la creencia de que el alma de los fallecidos continúa viva y que regresa del tránsito por el más allá, a tomar agua para refrescarse, y aseguran que el agua del vaso se merma, lo cual es una muestra clara de que los muertos se manifiestan después de muertos.

Figura 31. Secuencia de Minga de Pensamiento.



Fuente: Esta investigación

¹⁴⁶ Minga de Pensamiento, Obonuco, 22 de octubre de 2011.

Al respecto vale la pena volver a traer testimonios de las entrevistadas que ya se reverenciaron en otro lugar. Doña Lucila afirmó:

-Si, eso si... -dice doña Lucila de Guaqués-, debajo de la mesa... debajo del finado ahí ponían un vaso de agua..., el vaso de agua desque significa que cuando está, ¡ya, pues!, se murió, se murió, pero entonces desque llega el alma y toma, eso es, se oía que eso desque era, que estaba ya pues, en el Purgatorio sabían decir, y que del purgatorio venía la almita a coger la agüita para refrescarse, tomaba y le tocaba d'irse vuelta, así sabían conversar¹⁴⁷.

Y de su parte las hermanas María Evarista y María Estefa Jojoa dijeron, agregando la última que es importante cambiar la disposición de las cosas del difunto, en su pieza, sus enseres, ropas y demás, porque si no se hace así los muertos suelen regresar:

-Debajo de la mesa saben colocar el vaso de agua... -se les pregunta.

-...sabe merma ¿no? -contesta doña Evarista-, ¿el vaso de agua merma no?... acá, por ejemplo, los que no utilizan adebajo el vaso de agua, colocan así como en el filo una chuspa de agua..., una chuspa de agua... no se quita el vaso de agua hasta que cumpla los nueve días... no es que ya se fue ya lo va quitando el vasito de agua, allí tiene que permanecer nueve días.

-No vé que, diga que le tocará dar vueltas siquiera ¿no?, una se pone a pensar no -apunta María Estefa, y agrega:- las cosas toca cambiar -dice maría estefa-, todo, todo, de poner en otra parte, todo, todo, porque eso desque llegan ¿no?¹⁴⁸

3.5 RELATOS ORALES FUNERARIOS

Durante la Minga de Pensamiento, la señora Clemencia, “la Mama Clemencia”, ante la invitación que le hiciera su sobrino el Gobernador Indígena Efrén Achicanoy, hizo el siguiente relato sobre el Carro de la Otra Vida, de cuya observación ella ha sido testigo directo, porque según afirma, ella lo vio. El relato es como sigue, aunque en veces se interrumpe su linealidad porque en la grabación hay muchos ruidos que obstruyen la audición:

Eso es en Semana Santa..., y ya pues pasada la procesión nos fuimos..., entonces mi mamita se salió con todos nosotros -hay

¹⁴⁷ Entrevista a Lucila Botina de Guaqués, Obonuco, 7 de noviembre de 2011.

¹⁴⁸ Entrevista a María Evarista y María Estefa Jojoa, Obonuco, 7 de noviembre de 2011.

muchos ruidos que hacen imperceptible la grabación-, cuando se sienta mi mamita pues, ¿no?... cuando se sintió un bramido de un carro, cuando alza a ver a la loma, cuando bajaba ahí onde misía Maruja, aclaraba, aclaraba el carro... eso si lo vimos el carro de la otra vida... fue en Semana Santa... bajaba... ajá... y bajó hasta el plan de San Ignacio... hasta ahí bajó... uuuh y nosotros... él era el más miedolento se dentró pero... gatiando... él si es miedolento umjú. ¿Y qué miraron? –pregunta una mujer-, y la Mama Clemencia dijo: ...las luces y el carro que bajaba... pero en Semana Santa fue que lo vimos¹⁴⁹.

Como en otros aspectos de manifestaciones o apariciones de fallecidos, tampoco sobre relator orales funerarios no se dan evidencias en la memoria de los obonunqueños, suelen contar relatos o hacen narraciones pero que han sucedido en otros lugares, y no les ha sucedido a los narradores directamente, sino que son versiones de tres o cuatro manos. No hay relatos orales funerarios en Obonuco.

3.6 COSTUMBRES FUNERARIAS ANEXAS

3.6.1 Viandas. Sobre la costumbre de brindar alimentos o dar comida a los acompañantes al velorio, traslado y al final del novenario, entre los pobladores de Obonuco se recogieron los siguientes testimonios.

Una señora asistente en la Minga de Pensamiento, después de que otra señora contara cómo en el pasado y hasta unos 25 años atrás, se bailaba cuando moría un niño, hizo la siguiente acotación:

-Nosotros, por ejemplo, acá en el sur todo es la comida también ¿no?

-Sí, si claro...

-Entonces, por ejemplo, mi mamá cuenta que..., no es que mi mamá hasta ahora tiene la costumbre que, por ejemplo, pasa el entierro y se invita ¿no? a las personas a la casa a la comida. También en el novenario, también se ha perdido lo del novenario, que a los nueve días se hacía la corona, ¿no?

-Sí, sí, una corona diaria.

-y un día se da a los que acompañaban al novenario también una comida¹⁵⁰.

En otro momento de la Minga de Pensamiento, una mujer joven ,que es quien más participó, después de referir su conocimiento acerca de cómo se cree que los muertos protegen y asisten a los familiares que han dejado, particularmente cómo con las velas del velorio de los difuntos, éstos cuidan las propiedades de sus familiares, la participante afirmó:

¹⁴⁹ Ibid.

¹⁵⁰ Ibid.

-Entonces son como historias alrededor de la muerte ¿no?, o sea como creencias, de todas maneras hacen parte de la fe ¿no?, o sea, yo creo mucho que la fe mueve montañas ¿no?, eso hace parte de la fe... Pero antes de un funeral no, por lo menos en mi casa, pues es como que se ayuda a bienmorir, pero más es como después ¿no?, o sea, por ejemplo, mi mamá es como muy cerrada en eso, de decir, no, se muere y comida, ¿no?, novenario y comida, misa de quince días y comida, después misa de mes y comida, después misa de tres meses y comida, misa de seis y comida, hasta misa del año y ahí para la comida...

-paran de comer –dice alguien...

-Y pues en los muertos últimos que ha habido, yo recuerdo mi hermano, mi papá, la tía Lisenia ha sido eso, quince días, el mes, tres meses, seis meses y el año, eso es algo como que en la casa lo conservamos y yo he mirado pues que en otras partes también como que lo conservan... Le digo a mi mamá, cuando usted se muera yo voy a dar aromática y tinto, “no”, dice, “yo ahí dejo mis cuyes” –risas de los asistentes¹⁵¹.

En seguida intervino don Gerardo pero para contar lo que él conoció cómo acostumbran en la vereda La Esperanza, en el Río Bobo, a hacer el velorio hasta el momento de llevar el cadáver a la iglesia para las exequias, que hacen el velorio entre rezo y música y comida, hasta las seis de la mañana cuando todos se van y luego para llevar al difunto al traslado a la iglesia y al cementerio llegan los acompañantes y les dan de comer, luego de comer ellos se van en grupos de cinco o seis personas al traslado, de modo que allá en La Esperanza acostumbran en forma distinta a lo que se hace en Obonuco, que dan la comida después de haber sepultado al difunto. Esto lo confirma doña Lucila de Guaqués, cuando ella simplemente dijo que acompaña a los muertos hasta la iglesia y después se va a su casa, “ya cuando acompañe a la misa, hasta el cementerio, hasta que lo acomodan en la bóveda entonces estoy, y de ahí si pues, a mi casa”¹⁵².

En esta costumbre funeraria, que ya se está perdiendo, de dar comida abundante durante el velorio y/o después de haber dejado al muerto en el cementerio, al final del novenario, después de la misa de quince días, de tres, seis meses y después de la misa de año, puede verse quizá, un remanente, un rezago de la costumbre ancestral de los quillacingas de enterrar junto con los cadáveres víveres, comida y bebida, que podría haber servido también a las personas que enterraban para acompañar al difunto principal. En la actualidad, en la comunidad indígena de Obonuco no se entierra a sus muertos acompañados de otras personas, y tampoco se les entierra acompañados de comidas y bebidas, pero al dar comida en los días señalados, es una forma de acompañar con comidas y bebidas al

¹⁵¹ Minga de Pensamiento, Obonuco, 22 de octubre de 2011.

¹⁵² Entrevista a Lucila Botina de Guaqués, Obonuco, 7 de noviembre de 2011.

difunto, y se les da de comer a los acompañantes a los funerales, exequias y misas de recordación o conmemorativas por el fallecido.

Doña Lucila de Guaqués dice que no le gusta ir a la comida después de las exequias, ella dice: “ya cuando acompañe a la misa, hasta el cementerio, hasta que lo acomodan en la bóveda entonces estoy, y de ahí si pues, a mi casa”. Y la misma señora Lucila atribuye a que por la costumbre de dar comida es que la gente acompaña en los velorios y en los traslados de los muertos. Se le preguntó sobre los cambios que se han dado en las costumbres funerarias, de cómo eran antes y cómo son ahora, en los velorios y entierros, y ella contestó:

Eso ha cambiado, se puede decir, digamos vulgarmente, en el comer, la gente pues acompaña y hay que brindarle mas que sea cualquier caldo darles a la gente, más antes no, eso no era así, un café al que lo conocían, al que llegaba, de la casa se puede decir, al que no, no, así era, por eso no había ni gente, y ahora pues, dice el padre Jorge, “ahora es así la gente, onde hay la misa si hay café, si hay comida entonces si vienen, y si no, tres y cuatro personas, ni ayudan ni acompañan”¹⁵³.

O sea que, según doña Lucila, antes, en el pasado no era tradición dar de comer a quienes acompañaban en el velorio, el traslado, en el novenario y en las misas conmemorativas. Sin embargo, se le preguntó acerca de cuándo es que dan propiamente comida, y la respuesta de doña Lucila entremezcla la comida y el rezo del novenario:

-¿Y la comida la dan durante el velorio o después...?

-Vea, se da la comida después del traslado que hacen, y, por ejemplo, en un familiar de yo, entonces se dio comida en el traslado del difunto, se hizo en el acabe del novenario..., ahora ya no están acostumbrando..., después ya en el acabe del novenario había que darles comida... y de ahí ya, y la noche principal, del nueve, se da café, se da la comida y se acaba... Pero hay otros que, entonces pasan las tres misas y dan café o comida, siempre y cuando se hagan las tres misas¹⁵⁴.

Como en otras ocasiones, las hermanas Jojoa, María Evarista y María Estefa, fueron más prolijas en la información sobre la costumbre de las comidas en los distintos eventos funerarios, principalmente doña Evarista dio más detalles sobre qué era lo que se daba a comer después del traslado del difunto y al final del novenario:

¹⁵³ Ibid.

¹⁵⁴ Ibid.

-Otra cosita, ¿acá en el velorio se acostumbra las comidas? – Se le pregunta.

-Pero bien antes –inicia su respuesta Evarista Jojoa-, ahora ya no, ahora es poco... Pues, ya pasa la misa y se lo va a enterrar ¿no?, ahora, por ejemplo, pues según la capacidad que uno tenga, se invita a los más allegados ¿no?, y entonces pues se hace la comida, pela gallina, pela cuy, asa, bien antes, bien antes era la costumbre de hacerse una sopa de fideos con las menudencias ¿no? y papas, esa era la entrada, después se descansaba otro poco y ya le pasaban, pero dos platos no más, no hacían tres, entonces allí en el plato le ponían la gallina y el cuy y la papa con maní, ¡ooohhh, pero qué deliciosas que eran esas papas con maní vea!, ja, ja, ja, y ya pues su taza de café o si hay jugo, jugo, así era antes la costumbre, ahora ya no... Y era rezarse tres coronas... o nueve rosarios (...) el día del velorio no se comía, sino el día del entierro, y el día del acabe del novenario¹⁵⁵.

O sea que, comparando lo que dijera doña Lucila de Guaqués, que antes no se acostumbraba a dar comida, de pronto un café a los familiares, en el traslado del difunto y al final del novenario; y lo que afirma Evarista Jojoa que la cosa era totalmente contraria, que antes daban de comer y ahora es más bien poco, son posiciones distintas. Pero es de creer que lo más cerca de la verdad es la versión de doña Evarista Jojoa, que es acorde con lo que dijera la mujer joven más participativa de la Minga de Pensamiento, que la costumbre ha sido “para todo comida”, que tras el entierro comida, después de misa de quince días comida, que en la misa de tres meses comida, a los seis meses comida y al año comida, y que ahora, en cambio, las nuevas generaciones se muestran renuentes a continuar esa costumbre, y como dijo jocosamente la misma mujer en la Minga de Pensamiento: “Le digo a mi mamá, cuando usted se muera yo voy a dar aromática y tinto, “no”, dice, ‘yo ahí dejo mis cuyes’ –risas de los asistentes”¹⁵⁶. O sea que tiende a disminuir y desaparecer esta costumbre de dar comida, y abundante, en distintos eventos funerarios.

3.6.2 Decoración fúnebre o arreglos. Lastimosamente en la Minga de Pensamiento no se alcanzó a tocar el tema de la decoración y los arreglos que se hacen en la casa y en la habitación donde se vela al difunto (Ver Figura 32). Pero las mujeres entrevistadas entregaron valiosa información al respecto, especialmente las hermanas Jojoa, porque la anciana Lucila Botina de Guaqués solamente hizo referencia a la cortina y la cinta que se colocan en la puerta de la casa del difunto:

-La cortina que saben colocar en la puerta con un nudo.

¹⁵⁵ Entrevista a María Evarista y María Estefa Jojoa, Obonuco, 7 de noviembre de 2011.

¹⁵⁶ Minga de Pensamiento, Obonuco, 22 de octubre.

-¡Ah, sí!, la corona era que se la vestía de flores, y se la colocaba con cinta morada o negra..., eso si hasta ahora no más estuvo una coronita de una señora que se murió, una mayorcita, eso si se llevó un año la coronita en la puerta con la cinta..., eso se puede decir que es como señas de que se ha muerto la persona, la antigua que ha sabido vivir, que ya se ha acabado, ya no hay, entonces para que se fije la gente¹⁵⁷.

La connotación de seña, aviso o “texto de notificación” que tienen la corona y la cinta de color morado y/o negro en la puerta, volvió a salir en la conversación que se tuvo con las hermanas María Evarista y María Estefa Jojoa sobre la decoración y el arreglo en la casa del difunto, y que se dio en los siguientes términos:

-¿Acá acostumbran a colocar la cinta? Creo que es a la entrada de la...

-Sí..., una cinta larga ¿no? –dice Evarista.

-¿Y la cinta qué significado tiene la cinta?

-Luto –dice Evarista y también su hermana-, que por ejemplo la gente en veces ¿no? no saben ¿no?, y entonces ven así la rosita morada, dicen ¿quién se murió?, entonces ya se avisa, fulano de tal se murió, ¡ay, qué pena, dicen, yo no pude venir!... es como un aviso.

-¿Y también sabe ser la cortina no cierto? –se le pregunta.

-Sí, la cortina moradita... es morada, ajá, significa el luto, sí. La cinta y la cortina todavía se usan.

¹⁵⁷ Entrevista a Lucila Botina de Guaqués, Obonuco, 7 de noviembre de 2011.

Figura 32. Vivienda con corona de difunto infante en la puerta.



Fuente: Esta investigación

Exteriormente figuran la cortina y la cinta, la corona en forma de “rosita”, como dice Evarista Jojoa, y ello servía para indicar o señalar o avisar a la gente que adentro hay muerto, que hay un difunto, y adentro, internamente la decoración adquiere la forma de un pequeño altar, eso en la forma tradicional, porque, como dicen las entrevistadas, ahora ya hay servicio de funeraria y esas empresas se encargan del arreglo, que es uniforme para todos tanto en la ciudad como en el campo, el crucifijo sobre la pared, a la cabecera del féretro, y la iluminación con grandes lámparas y cirios alrededor del ataúd, el que ya no está sobre una mesa sino sobre el catafalco. Pero tradicionalmente, en el pasado, la decoración interna, en el sitio de velación era, según las entrevistadas, algo improvisado, según doña Lucila de Guaqués:

...más antes no era así, era un mantel negro, allí en la pieza, con una sábana así, de negro, ahora ya no, ahora ya hay funeraria, que hacen una cosita pues de componer ¿no?, con lámparas y todo. Más antes no, eran unas cositas nuevas ahí en la

pared, el finadito, y las velitas, unas dos o tres velitas así, puestas ahí, dos a un lado y dos a otro lado y no más, ahora ya no...¹⁵⁸

Y según Evarista Jojoa el altarcito que se arreglaba llevaba las imágenes de Jesús Crucificado y de la Virgen María:

...y queda allí velándose el Crucifijo y queda velándose la Santísima Virgen del Carmen en el altar –dice Evarista Jojoa-, ¿acaso eso es agarrar y ya se fue?, y echan a desbaratar, no, ahí tiene que quedar velándose la imagen de Nuestro Padre Jesús Crucificado y la Santísima Virgen del Carmen... Y para rezar, pues está la imagen de Nuestro Padre Jesús Crucificado ¿no?, ahí hay que taparlo con un velo morado, y a la hora de rezar se lo descubre, y a la hora que ya no se reza se lo cubre vuelta, así era antes, antes sabíamos respetar... no, ahora ya no...¹⁵⁹

El vasito de agua debajo del finado o del féretro, o una bolsa de agua en una esquina, también hacía parte de la decoración interna del funeral, y que según doña Evarista Jojoa, debía permanecer los días del novenario: “-Si, eso si... -dice doña Lucila de Guaqués-, debajo de la mesa... debajo del finado ahí ponían un vaso de agua”¹⁶⁰. Según doña Evarista Jojoa “...no se quita el vaso de agua hasta que cumpla los nueve días... no es que ya se fue ya lo va quitando el vasito de agua, allí tiene que permanecer nueve días”¹⁶¹.

3.6.3 Rezos, Novenario o Triduo por el Muerto. Los entrevistados y los participantes en la Minga de Pensamiento afirman que costumbres de honra a los muertos que en el pasado estuvieron bien arraigadas, como el novenario, se está perdiendo y prácticamente se ha perdido, porque de pronto en algunas familias hacen el novenario, pero ya la mayoría han acogido la disposición de Iglesia, de hacer celebrar un triduo de misas por el alma del difunto, es decir, tres misas (triduo).

Cuando los informantes hablan del novenario, o nueve días de rezo por el alma del difunto, relacionan esta práctica piadosa con la costumbre de dar comida durante el novenario, en alguno de esos días, pero que sin falta alguna daban comida abundante al finalizar el novenario, la última noche, que por eso se llamaba el “acabado, o el acabo” del novenario.

Durante la Minga de Pensamiento, una de las participantes, recordando lo de las comidas con motivo de funerales, motivó una conversación con otra de las

¹⁵⁸ Ibid.

¹⁵⁹ Entrevista a María Evarista y María Estefa Jojoa, Obonuco, 7 de noviembre de 2011.

¹⁶⁰ Entrevista a Lucila Botina de Guaqués, Obonuco, 7 de noviembre de 2011.

¹⁶¹ Entrevista a María Evarista y María Estefa Jojoa, Obonuco, 7 de noviembre de 2011.

asistentes, llegando a la conclusión de que últimamente se prefiere hacer celebrar solamente el triduo de misas, indicando que con sólo esos tres días ya se libran de tanto compromiso, y sobre todo de estar dando de comer a los acompañantes como dizque se hacía en el pasado. La mencionada conversación fue así:

-...también se ha perdido lo del novenario, era que a los nueve días se hacía la corona, ¿no?

-Sí, sí, una corona diaria, una corona diaria.

-Y un día se daba, como decir a los que acompañaban al novenario también una comida... Yo me acuerdo cuando se murió el esposo de doña María Enríquez...

-Sí, si, del finado Manuel Hidalgo...

-El esposo de ella... No me acuerdo como... el señor... el esposo...

-Por eso..., el esposo era don Manuel Hidalgo.

-Yo me acuerdo que hicieron novenario y... dieron buena comida.

-Así es, así es, si eso si era cierto, que eran los nueve días del novenario, no es que como ahora dicen ¿no?, para qué novenario, en tres misas y se acabó y uno se desocupó de una vez ¿pa' qué tanto?, estar rece y rece, rece y rece, y déle comer a la gente, y déle comer a la gente, no, en tres misas y se acabó ya, pasó todo. Eso si es cierto, el novenario, eso pues, en varias partes ya se ha perdido la costumbre del novenario¹⁶².

Por lo dicho por las dos mujeres en la Minga de Pensamiento, en el pasado sí era estricto el hacer el novenario, o nueve días de rezo del santo rosario, conformando lo que se llamaba “una corona”, o sea tres rosarios, que en el fondo es un rosario completo conformado por quince misterios (5 gozosos, 5 dolorosos y 5 gloriosos), y se hacía una corona diaria. Claro que en la actualidad si se quisiera hacer una corona de rosarios, ésta debería contener los nuevos misterios establecidos por el Papa Beato Juan Pablo II, los 5 misterios luminosos o de luz, por lo que la corona contendría ya veinte misterios.

En un momento dado, después de que en la Minga recordaban cómo se acostumbraba la comida después de muerto, y a los quince días, al mes, a los tres meses y hasta cumplir el año que se le celebra misa y se invita a la gente a comer, se les preguntó si es que se acordaban de cierto tipo de rezos, particularmente, de un rezo que dicen o se llama el Himno de la aurora, que dizque rezaban en las horas de la madrugada, a eso de las cuatro de la mañana, esa es una práctica que se ha perdido, pera una señora, de nombre Magdalena, recordó unos versos de ese himno, lastimosamente el canto de esa señora no es bien legible en la grabación, esos versos más o menos dicen así: “...con el lucero del día // desde

¹⁶² Minga de Pensamiento, Obonuco, 22 de octubre de 2011.

las rojas tinieblas // // con la claridad del día // si goza desea a mi madre // con distinto singular // pagaban a sufrir a Dios //...(ilegible)¹⁶³. (Ver Figura 33)

Figura 33. Doña Magdalena cantando el himno de la Aurora.



Fuente: Esta investigación

Después que doña Magdalena recordara unos versos del Himno de la Aurora, y algunas jaculatorias para difuntos, nació la inquietud en el investigador de averiguar con qué fin se hacían esos rezos, si como preparación del alma del difunto en su tránsito por el más allá, entonces la mujer joven que más participó en la Minga de Pensamiento hizo una interesante explicación del novenario:

-Tengo una inquietud... ¿Las oraciones se hacían con el objetivo de preparar el camino?, ¿de pronto, como para el difunto, posiblemente? –pregunta el investigador

-Sí, ¿no?, o sea, por ejemplo para mí, yo por ejemplo le preguntaba a mi tía ¿no?, porque mi tía fue una persona muy devota y de mucha oración, entonces yo le preguntaba por qué

¹⁶³ Ibid.

nueve días, entonces mi tía me decía que nueve días era como el tiempo que necesitaba el alma como para descansar, ¿no?, para llegar a su descanso hasta Dios, ¿no?¹⁶⁴

Seguidamente, la mujer joven que más intervino invitó a recordar algunos rezos que se hacían en latín, especialmente jaculatorias, en que se respondía “ora pro nobis” (“ruega por nosotros”), a lo que la misma señora Magdalena que cantó esos versos del Himno de la Aurora recordó las letanías a la Virgen María en latín y las recitó completas. Seguidamente, la misma mujer joven insistió que, bueno eso eran letanías, pero ella quería que alguien recordara unas jaculatorias, trató de hacerse entender recordando que, por ejemplo, una persona dice: “Sagrado Corazón de Jesús” y los demás responden: “En Vos confío”, y en esa forma se rezaban rosarios diciendo esas jaculatorias en lugar de las avemarías del rosario mariano. Insistió que antes había unas “jaculatorias viejitas que ya poco las rezan” y que si de pronto alguien las recordaba, deploró que no estuviera presente una señora “Maritza”, que “quizá ella se acuerde”, dijo, “sobre todo jaculatorias para lo que es difuntos ¿no?”, insistía la mujer joven. De pronto la señora que cantó insinuó la siguiente: “Jesús Nazareno atado una corona derramando su sangre // por las almas de los que creen en Ti” (no es muy legible la pronunciación), a lo que la mujer joven dijo: “...eso ¡ajá!, esas son jaculatorias”, luego invitó a doña Magdalena si recordaba de pronto otra jaculatoria, a lo que la aludida respondió: “Virgen de los dolores que llora con tanto dolor ... (no se entiende la complementación)”¹⁶⁵. No recordaron más jaculatorias, pero luego, en una charla informal con una habitante de Obonuco, aunque no quedó registrada su voz, afirmó que también solían rezar: “Por las almas benditas te venimos a rogar // que Dios las saque de penas y las lleve a descansar”.

De todas maneras, lo que quedó en evidencia es que algunas prácticas de rezos para difuntos ya se están olvidando, se están perdiendo, ante lo cual, la mujer joven que más intervino en la Minga de Pensamiento hizo la siguiente sugerencia: “Nosotros deberíamos ir haciendo, como de rescatar también oraciones viejas, ¿no?, incluso hasta canciones de la misa que ya se han olvidado, se han perdido, entonces deberíamos tratar de recordar esas oraciones...”

Doña Lucila de Guaqués, respecto del novenario dijo lo siguiente:

-Vea..., ahora ya no están acostumbrando..., y había que hacer el novenario ¿no?, a rezar nueve noches a rezar, nueve tardes..., ahora hay unos que hacen el novenario, otros no, pagan las tres misas después de muerto el finado, hacen celebrar misas, y otros si hacen novenario, a rezar el novenario por nueve noches se hace

¹⁶⁴ Minga de Pensamiento, Obonuco, 22 de octubre de 2011.

¹⁶⁵ Ibid.

y de ahí ya, y la noche principal, del nueve, se da café, se da la comida y se acaba... Pero hay otros que, entonces pasan las tres misas¹⁶⁶.

De su parte, doña Evarista Jojoa, una de las entrevistadas, sobre la importancia del Novenario, y cómo es necesario y que ya no lo acostumbran, contó el siguiente suceso acaecido a su padre, cuando había fallecido la madre de él, la abuela de Evarista, en lo que hay también un testimonio de que los muertos se manifiestan después de muertos, y puede ser a través de sueños:

-Usted me decía que antes se acostumbraba el novenario ¿no cierto?

-Sí, el novenario, porque verá ¿no?, mi papá, esta casa pues ya es dividida, ya es reformada ¿no?, que aquí vivía mi abuelita Mercedes y mi abuelito Primitivo, y ellas habían sido tres hermanas y un hermano, mi mamá ya se había casado con mi papá, y mi abuelita Mercedes le había dicho, bájese mijita a vivir acá, hay una pieza, bájese a vivir, yo la quiero que usted venga con sus niñas a vivir acá; y entonces, ya pues ya la habían enterrado a la abuelita Mercedes, y queda allí velándose el Crucifijo y queda velándose la Santísima Virgen del Carmen en el altar, ¿acaso eso es agarrar y ya se fue?, y echan a desbaratar, no, ahí tiene que quedar velándose la imagen de Nuestro Padre Jesús Crucificado y la Santísima Virgen del Carmen..., y entonces ya habían dado de comer a la gente y los que estaban de mala noche se habían ido a dormir, y mi papá se había quedado, y entonces allí velándose Nuestro Padre Jesús Crucificado y la Virgen del Carmen, y entonces él como desque estaba como entre dormido y despierto ¿no?, cuando desque la vio a la abuelita Mercedes que entró, se arrodilló y se santiguó frente a la Santísima Virgen del Carmen y de Nuestro Padre Jesús Crucificado, y a lo que abrió los ojos mi papá, ¡nada!, no estaba. Entonces es necesario el novenario, y eso aquí ya no lo acostumbran ...no se quita el vaso de agua hasta que cumpla los nueve días... no es que ya se fue ya lo va quitando el vasito de agua, allí tiene que permanecer nueve días¹⁶⁷.

Luego, doña Evarista detalló cómo y qué es lo que reza tanto en el velorio como en el novenario, o que rezaba, porque ahora dice que poco participa, y es que lo del novenario casi ya no lo acostumbran:

-Ahora ya poco voy a rezar a los novenarios, porque hasta la gente vea, hasta la gente, ¡ah!, doña Evarista no vaya a rezar

¹⁶⁶ Entrevista a Lucila Botina de Guaqués, Obonuco, 7 de noviembre de 2011.

¹⁶⁷ Entrevista a María Evarista y María Estefa Jojoa, Obonuco, 7 de noviembre de 2011.

larguísimo, ni rezar ya quieren... Yo rezo a mi manera, yo rezo a la antigua, yo no rezo como ahora, yo rezo a la antigua, por ejemplo, yo veo que me va atacando la noche, primero rezo en avemarías, si es de cantar la jaculatoria la canto, y si es de rezar jaculatorias para que la gente no se canse también, también les canto, ajá, y así las entretengo a las gentes¹⁶⁸.

A doña Lucila de Guaqués se le preguntó acerca del rezo o canto de la Aurora, y ella simplemente contestó:

-Eso sí, cuando se iba la gente decían, cantemos la Aurora, y tiene el significado de que ya se acabó, y decían pues que el espíritu va al Purgatorio, y entonces desque es que esa agüita y ese rezo que es un bien para el alma. Ahora ya no, más antes sí¹⁶⁹.

También sobre este canto o rezo de la Aurora, se les preguntó a las hermanas Jojoa, quienes dieron más detalles, en la siguiente conversación:

-Lo otro es que en el rezo he escuchado que en la madrugada...

-La Aurora es que cantan –dice María Estefa.

-Pero que sea los sábados –dice Evarista-, si, porque yo hey escuchado verá ¿no?, yo tenía una hermana allá en Jongovito, y entonces la suegra de ella sabía barrer el viernes, pero qué bonito que sabía barrer y sabía colocar el mantel, ponerla a la santísima Virgen, ponerle floreros, y le decía yo ¿qué va a haber fiesta?, “sí, decía, a las cuatro de la mañana va a haber fiesta”. Que la Santísima Virgen baja a las cuatro de la mañana al santo Purgatorio a visitar las almitas, y entonces es que se reza, primero reza vusté el Santo Rosario, del Santo Rosario canta la Aurora.

-¿De la Aurora de pronto no se acuerda alguna parte usted?

-De la Aurora vea, apenas, a ver esperarse uuuummh, yo la tenía copiada pero como tantos trasteos y más trasteos, pero de pronto pueda que esté en algunas partes... Entonces sabía mi mamá, mi papá sabían cantar, cómo es que sabían cantar: “Los pajaritos alegres // anuncian que viene el día // despertando al más dormido // qué dé gracias a María...”, juh, pero eso es largo!, más o menos si ha de tener unas diez estrofas...¹⁷⁰

El himno de la Aurora a las cuatro de la mañana, nombre que obviamente lo da el hecho que de las cuatro en adelante comienza hace su ingreso el nuevo día, es la

¹⁶⁸ Ibid.

¹⁶⁹ Entrevista a Lucila Botina de Guaqués, Obonuco, 7 de noviembre de 2011.

¹⁷⁰ Entrevista a María Evarista y María Estefa Jojoa, Obonuco, 7 de noviembre de 2011.

aurora o la albita, como dicen los campesinos, según la explicación dada por Evarista Jojoa, tiene una connotación netamente católica, de piedad y devoción mariana, pues efectivamente en novenas y libros de tradición de piedad católica se habla de que la Virgen del Carmen reveló en una de sus apariciones, visita los sábados el Purgatorio, y saca de allí las almas de los fieles difuntos que han sido sus devotos y han venerado el escapulario de la Virgen del Carmen. Es en la advocación de la Virgen del Carmen que se contextualiza esa creencia, lo cual se refrenda por el hecho que a esta advocación se la representa como la Madre de Cristo cargando al Niño Jesús, portando el escapulario, y sacando y consolando a las almas del purgatorio rodeadas de llamas de fuego purificante. Esta imagen es una de las más frecuentes en el arreglo de las lápidas en el cementerio de Obonuco.

En este punto sólo basta agregar que las costumbres funerarias del novenario y los rezos para difuntos son prácticas de contenido netamente católico, porque como se puede apreciar, según los informantes, en el novenario y durante el velorio, se rezaba mucho, ahora es menos, el Santo Rosario o Rosario Mariano, una devoción piadosa en honor a la Santísima Virgen María, que es una devoción puramente católica, porque en otras iglesias o sectas cristianas no católicas no se venera a la Virgen y mucho menos se la alaba como Madre de Dios.

Además, aquello de los nueve días conformantes de los nueve días de los rezos después de sepultado el difunto, que por eso se llama novenario, y que según la mujer joven que dio la explicación que su tía le diera sobre el significado de los nueve días, “como el tiempo que necesitaba el alma para descansar, para llegar a su descanso hasta Dios”¹⁷¹, hace recordar la imagen que hace Dante Alighieri en su “Divina Comedia” respecto del Cielo o Paraíso, que está configurado como nueve esferas, que son otros tantos niveles de acercamiento a Dios, el Motor Central del Universo, o sea, que son nueve niveles de perfección, lo cual converge con la idea de que en la Minga de Pensamiento se dijera de que los nueve días del rezo del “novenario” son “como el tiempo que necesita el alma para descansar, para llegar a su descanso hasta Dios”, lo cual implica que en esos nueve días el alma “va ascendiendo” hacia Dios, se va purificando. Además, en la teología cristiana católica se habla de la existencia de nueve coros angélicos que rodean y sirven a Dios en el trono celestial, coros conformados por: ángeles, arcángeles, querubines, serafines, tronos, dominaciones, virtudes, potestades y principados, algunos de los cuales se encuentran inicialmente expresados por San Pablo en su carta a los Colosenses: “porque en Él [Jesucristo, el Hijo de Dios] fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra, las visibles y las invisibles: los Tronos, las Dominaciones, los Principados, las Potestades”¹⁷².

¹⁷¹ Minga de Pensamiento, Obonuco, 22 de octubre de 2011.

¹⁷² Col. 1, 16.

3.6.4 Duelo y luto. Especificando que el duelo tiene la connotación de dolor, sentimiento de dolor por el muerto, mientras que el luto es la exteriorización de ese sentimiento mediante el uso de ropas oscuras, preferentemente negras, práctica que se llevaba estrictamente en el pasado. No obstante, ordinariamente suelen usarse los dos términos como sinónimos: “está de duelo o está de luto”.

Se cuenta que en Obonuco tenían hace mucho tiempo la costumbre de que cuando había fallecido un señor o una señora, el cónyuge que enviudaba, es decir, la viuda o el viudo, según el caso, debía guardar rigurosamente el luto, vestir de negro durante un año entero, lo que indicaba que la viuda o el viudo no podían participar de fiestas, eventos alegres, y mucho menos enamorarse o conseguir una nueva pareja o nuevo pareja, y solamente al final, cuando se cumpliera el año de duelo se hacía lo que algunos llaman el “acabo de duelo”, consistente en que la noche de fin de duelo se repartía en dos espacios, uno de rezo y otro de baile, “media noche de rezo y media noche de baile”, como dijo una asistente a la Minga, de donde se infiere que de seis de la tarde a las 12 de la noche se rezaba, y luego, pasada la medianoche, y tras un breve ritual de quitada del luto en la viuda o el viudo, se bailaba, se armaba la fiesta que era abierta por la viuda, quien ya sin el traje negro llevaba luego follado o falda roja o de color, y ya podía enamorarse y casarse de nuevo si quería.

Respecto de esta costumbre particular del luto y el acabo de duelo o cumplimiento del año de luto, en a Minga de Pensamiento surgieron los siguientes comentarios:

-Yo también me acuerdo que una vez me llevó mi abuela para Túquerres –dice el Gobernador-, y por ejemplo, también era similar que cuando cumplía el año, después del rezo del año le quitaban el duelo ¿no?

-Sí, sí, claro... claro... sí, eso sí...

-Le quitaban el color negro a la viuda, y le colocaban un follado de color...

-... le hacían quitar el duelo y entonces hacían baile.

-Sí, media noche de rezo y media noche de baile ya, cuando quitaban el duelo sea la viuda... el viudo...

-... la llevaban a la puerta a la viuda y le ponían su vestido rojo y la hacían bailar...

-Sí... y a bailar la viuda que no ha bailado... ja... ja... ja... -risa general de los asistentes-. A bailar que no ha bailado... todo un año sin bailar... ja... ja... ja¹⁷³

Claro que, como dicen, “toda regla tiene su excepción”, aunque la costumbre de guardar el duelo y llevar el luto por un año era rigurosa, y esa costumbre por fuerza de la costumbre misma era como una ley, no obstante, no faltaba quién

¹⁷³ Minga de Pensamiento, Obonuco, 22 de octubre de 2011.

rompiera la regla, como lo hiciera una señora que todos recuerdan y que la evocó don Leonardo Montanchez (Ver Figura 34), una señora que llamaba (porque ya es difunta), Juana Pupiales, pero que la conocían con el remoque o apodo de “Juana Macheta”. Don Leonardo, con su humor característico, recordó así a esa señora:

-Yo me acuerdo de una señora que llamaba Juana Potosí –dice don Leonardo Montanchez-, por mal nombre le decían “Juana Macheta” ¿no?, ella se había casado con cuatro maridos... después se casó el mudo

-... (risas de todos)...

-...y lloraba y lloraba por el tercer marido que se le murió, el tercer marido llamaba Vicente Ocaña, y entonces al verla llorar y llorar, entonces desde que dijo otro... le voy a decir a esta vieja talvez se case con yo, porque la vieja era como avara...

-...(risas de todos)...

-Y le dijo pues, francamente ¿no?, que no llore, que no tenga pena, que si le gustaba “recordemos el tiempo de antes”, como es que había sido novia... (risas), y le había dicho una noche que estuvimos velando al finado, no me acuerdo como era que llamaba su tío... que era casado en Jongovito, ¿usted se acuerda?

-Gonzalo –le dice una de las asistentes

-Don Gonzalo... ella había dicho, con el Gonzalito, con él me voy a casar, y dicho y hecho, a los quince días que se casó, cierto.

-Si, eso si me acuerdo yo también –dice una señora-, sabía contar mi abuela, sabía decir que doña Juana Macheta, ella acabó cuatro maridos, decía, porqué sería que le decían Juana Macheta, eso si no sé yo, yo sólo sé lo que ella sabía contar ¿no? Entonces decía ella, que ella la sabía ir asistir en los partos, entonces que le decía, “ay vea ...ñora Eudoxia yo..., no me acuerdo como es que llamaba el primer marido..., pero buenísimo para qué me voy a quejar, el otro marido, también buenísimo, todos, todos buenos, para qué me voy a quejar de ellos, oren por ese gran señor... si mi Gonzalo se muere yo es que me tengo que casar otra vez, yo no puedo vivir sin marido”, ja ja ja –risas de todos- ... Si Gonzalo se muere a buscar otro¹⁷⁴.

¹⁷⁴ Ibid.

Figura 34. Don Leonardo Montanchez recordando a Juana Macheta.



Fuente: Esta investigación

Respecto del luto, o guarda del duelo por el difunto mediante uso de ropa negra, y sobre el final de año o acabo del luto en el caso de viudas o viudos, las entrevistadas suministraron la siguiente información.

Doña Lucila Botina de Guaqués, recordó pasadas costumbres, pero, por influencia de información recibida de sacerdotes a través de la radio, discrepa ya del uso estricto del negro como luto por la muerte de un difunto. Con ella se dio el siguiente diálogo:

-¿Acá el luto cuánto se lo acostumbra llevar?

-Casi ahora ya no, yo siquiera ya pasé por eso, por el padrecito Álvarez¹⁷⁵, el ya dijo que no, que no guarden esa ropa de duelo, de negro, que eso no, eso dijo el padrecito Álvarez Jaime, ya se murió se murió, se acabó... más antes si se guardaba el luto, yo por mi mamita, cuando se acabó llevé el duelo por tres años... De ahí el padrecito Álvarez dijo, "no, no es así, en el vestido no hay que

¹⁷⁵ Se refiere al sacerdote jesuita Jaime Álvarez, quien durante 49 años mantuvo un programa en la emisora Ecos de Pasto, los programas religiosos "Charlas de orientación" de lunes a viernes a las 8:30 p.m. y el programa semanal de los domingos "La Hora Católica", en los que daba instrucciones, consejos y orientaba a la gente en la fe católica; el padre falleció el año 2001.

estar vistiendo de negro, de negro y de negro, en el corazón ahí es que hay que ver, en el corazón hay que guardar el duelo", así dijo.

-Porque he escuchado que antes, cuando el difunto ya se iba, se guardaba más o menos como un año, ¿no? y que el familiar cercano no podía ir a rumbas, ni bailar, tenía que guardar bastante respeto.

-¡Ah, sí!, también, eso si alcancé a ver yo, se acababa el año (risas), yo vi, unos vecinos, yo era muchacha ya de darme cuenta de todo, entonces me llevó mi papacito y mi mamita, los invitaron que vayan a despedirse del año que se cumplió del finadito, entonces fuimos, y así desde que era, entonces comieron, bebieron, empezaron a tomar aguardiente hasta que se atontaron un poco de la cabeza, y seguían en un baile, un baile, ora verá, ya ella viuda, entonces se había cobijado un pañolón negro y un collar morado, entonces le cambiaron, le pusieron un pañolón verde y un collar rojo..., yo como era muchacha ni me gustaba ni no me gustaba, los mayores si conversaban que estuvo bueno, que estuvo malo, que así no es, que así no era de ser, pero eso después de rezar eso si también, acababan de comer, quitaban mesas y todo y se pusieron a rezar, pusieron el cuadrito de la Virgen del Carmen y se pusieron a encomendarse a ella, dándole gracias, y de ahí lo quitaron y se pusieron a bailar, se pusieron a tomar y a bailar, a yo me daba risa, era gracioso para mí "ve. la gente loca como baila", decía yo.

Por su parte las señoras María Evarista y María Estefa Jojoa dieron el siguiente testimonio respecto del luto y levantamiento del luto al cabo de año:

-¿Y lo del luto? ¡Cuánto se lleva el luto? –se le pregunta

-Lo del luto, verá, yo por ejemplo, que dicen que el luto se lo guarda en el corazón, mentira, sí, pongamos que se guarda en el corazón, pero el luto, por ejemplo, verá, el luto no es tanto estarse vestido de negro, no es tanto vestirse de negro, siempre se viste vusté con un bucito blanco, con un saquito o chaquetica azul claro, sea café, así escoger esos dos colores, y para las mujeres es el lila y el negro, y la blusa blanca, o sea el saquito blanco.

-¿Y el tiempo, que se lo lleva?

-Un año...

-Y al año, qué se hace para el levantamiento del luto.

-Al año se reza, y es bonito, en la casa, sea que hayga invitados o los de la casa no más, eso es bonito, y de pronto dicen que para el frío un aguardientico, les digo, muchas gracias, yo me voy satisfecha con mi comida, si hay comida, pero en partes, ahora ya no, lo llaman a la iglesia, dicen acompañaranos a la misa de fulano de tal, en veces dan tinto, en veces no dan nada.

-¿Y cuándo dicen que es el viudo o la viuda, en el levantamiento del luto?

-Pues, eso desque, yo en tanto rezo que fui, yo no vi eso, pero mi mamá si sabía conversar, que cuando ya se terminaba el rezo que pasaba de las doce de la noche y se tomaba el aguardiente, pues si querían bailar ¿no?, entonces le quitaban el duelo, por ejemplo, a la mujer le quitaban, antes se usaba el pañolón negro y le colocaban un pañolón rojo y el que quería pues bailar, le hacía dar sus vueltas y ya ja, ja, ja, así dizque era antes...¹⁷⁶

Sólo resta agregar que la guarda estricta del duelo por la muerte de un difunto llevando ropa negra va desapareciendo, y aquello del levantamiento del luto o acabe de luto al cumplirse el año, sobre todo en las viudas, ya es un recuerdo del pasado, de pronto es un referente que se utiliza en representaciones dramáticas, sainetes, comparsas de carnavales y no más. Y esa costumbre se vé que es ya lejana, porque Doña Lucila de Botina de Guaqués, que en la actualidad tiene 87 años, dijo: “eso si alcancé a ver yo”, y ante eso... sobran los comentarios.

¹⁷⁶ Entrevista a María Evarista y María Estefa Jojoa, Obonuco, 7 de noviembre de 2011.

4. INTERPRETACIÓN SEMIÓTICA DE IMAGINARIOS FUNERARIOS DE OBONUCO

Hecho el itinerario exploratorio por los imaginarios funerarios vigentes en la comunidad del corregimiento de Obonuco, vale la pena realizar un recorrido hermenéutico de tales imaginarios encontrados en esta localidad habitada por campesinos de ascendencia indígena; es decir, se hace a continuación otro itinerario pero interpretativo de las creencias, concepciones, mitos y costumbres alrededor de la muerte. Esta interpretación personal se hace desde la perspectiva semiótica, conllevando la significación inherente en los elementos o componentes implicados en los imaginarios funerarios de Obonuco, pero desde una lectura personal, aunque apoyada en planteamientos y concepciones de algunos autores pertinentes.

De acuerdo a lo verificado en la parte anterior, los imaginarios funerarios de Obonuco están permeados por la ideología y religiosidad cristiana católica, por lo que prácticamente nos se encuentra un comportamiento funerario particular propio de Obonuco, estrictamente diferenciador de otras comunidades que profesan la fe católica, de ahí que el lector encontrará que le parece haber oído cosas similares de otras comunidades; por lo cual es más apropiado hablar de imaginarios funerarios en Obonuco que no “de” Obonuco, porque, como se verá, esas actuaciones de la gente frente y alrededor de la muerte no son propias, son de raigambre cristiana católica. Así, por ejemplo, y dando inicio a este itinerario interpretativo, en lo tocante a Concepciones y Creencias respecto de la muerte, se encontró, en primer lugar, que las gentes de Obonuco conciben la muerte como la separación del alma del cuerpo, con lo cual se desintegra la persona en cuanto unidad particular, pero la parte inmaterial, alma o espíritu continúa viviendo, de modo que la muerte se da propiamente en la parte material o corporal del individuo.

Ahora bien, la muerte es un suceso que, por creencia religiosa, deviene por voluntad de Dios quien es el dueño de la vida y de la muerte, según lo revelase Jesucristo el Dios encarnado, Dios hecho hombre, de acuerdo al cristianismo, cuando declaró: “Por esto me ama el Padre [Dios], porque yo entrego mi vida para poder recuperarla. Nadie me la quita, sino que yo la entrego libremente. Tengo poder para entregarla y tengo poder para recuperarla: este mandato he recibido de mi Padre (...) Yo y el Padre somos uno” (Jn. 10, 17-30). Se sigue entonces que en vista de que la muerte acaece como algo que viene de fuera del ser humano, que procede de una fuerza y voluntad externas, divinas, ella ocasiona en las personas un sentimiento de angustia, pero más que eso es un sentimiento de extrañeza e incompreensión hacia lo misterioso que va acompañado de una sensación de terror, de miedo por lo sobrenatural, que hace de la muerte lo que Jean Cazeneuve denomina algo “numinoso”, y asimismo todos los elementos simbólicos y rituales anexados alrededor de la muerte son “numinosos”.

Cazeneuve explica el término-concepto “numinoso” apoyándose en el creador del concepto, Rudolf Otto:

El sentimiento de lo que amenazaba el orden, de lo que volvía a poner en cuestión a una humanidad que había sido aplacada por la norma, era, por cierto, la angustia, pero también la percepción de algo desconocido, de algo irreducible, de una realidad que era “otra cosa”. Puede decirse que era el sentido de lo sobrenatural, de lo numinoso (...) El término “numinoso” es una creación de Rudolf Otto. Esta palabra tiene la ventaja de ser más amplia que las de *mana* o “sagrado”, ya que las incluye (...) Lo numinoso corresponde, en su opinión, a un “sentimiento originario y específico”, del cual la noción de lo sagrado no sería sino el resultado último. Indudablemente, la expresión “potencia sobrenatural” podría haber tenido preferencia sobre el término “numinoso”. Pero lo sobrenatural es más bien un concepto de orden intelectual (...) Por lo contrario, el término “numinoso” sugiere una impresión directa, una reacción espontánea frente a una potencia que, posteriormente, podrá ser considerada sobrenatural. Según Otto, la primera característica de lo numinoso consiste en que es misterioso (...) Como asegura Otto, el *mysterium* es a un tiempo *tremendum* y *fascinans*. Lo *tremendum* caracteriza al elemento inquietante de lo numinoso: motiva el sentimiento de terror que induce a rehuirlo¹⁷⁷.

A partir del concepto “numinoso”, del terror que provoca lo misterioso, como lo producido por la muerte, se entiende la generalidad de las actuaciones, rituales, costumbres y demás componentes que configuran la parafernalia de los imaginarios funerarios en Obonuco, porque precisamente por ese intento de conjurar o evitar alguna influencia nefasta de los muertos sobre los vivos, los dolientes adoptan rituales y formas de velación del difunto, conducción a la última morada, depositación en el cementerio, aderezamiento u ornamentación en torno al difunto, mortaja, arreglo del lugar de velación y las plegarias para ayudar al alma del difunto a que tenga buen destino y así esté tranquilo el difunto en el “más allá” y no tenga posibilidad de regresar a atormentar a los dolientes.

La muerte conlleva, según Cazeneuve, un carácter de impureza en casi todas las culturas, también compartido por la comunidad de Obonuco, por cuanto como consecuencia de la muerte sobreviene la corrupción del cuerpo “inanimado” o que ha sido abandonado por el “ánima” o alma, y así por lo general después del deceso de una persona, se destruyen o se botan las prendas personales y de cama del difunto, incluso el cuerpo del muerto es lavado como un acto de purificación. De todas maneras, para evitar cualquier contaminación por parte del muerto, es preciso aislarlo, separarlo de la comunidad de los vivos, y esto explica cómo se destine un lugar especial para los muertos, el cementerio, donde,

¹⁷⁷ CAZENEUVE, Jean. Sociología del rito. Buenos Aires : Amorrortu, 1971, pp. 34-35.

además, cada cadáver es encerrado herméticamente en tumbas bajo tierra, fosas, bóvedas muy bien selladas, significando con esto que el muerto ya pertenece al mundo de los muertos. En Obonuco, con un sentido de humor, el cementerio es mencionado por la gente como el “barrio de los acostados”, o sea, un territorio especial de quienes “ya no caminan”. En fin, la ubicación del cementerio, en un lugar especial, aparte de donde habitan los vivos, es una forma de prevenir que los difuntos pasen del mundo de los muertos al mundo de los vivos y los inquieten e inclusive les alteren su cotidianidad, y allí se configuran lo que Cazeneuve denomina ritos de separación:

En los funerales, los ritos de separación presentan formas variadas: transporte del cadáver al exterior, aislamiento en fosas, sarcófagos, cementerios. Podrían relacionarse de separación aquellos que, durante el período marginal, tienen la finalidad de impedir que el muerto vuelva para visitar a los vivos. Pero a menudo son de orden bastante complejo y dependen de cómo sea representado el destino de las almas (...) El muerto, en cuanto ser numinoso impuro, es inquietante, peligroso. Múltiples son los ritos que... tienen de este modo la misión de impedir que el difunto venga a inquietar a los vivos y obligarlo a permanecer en el mundo de los muertos (...) El muerto ha pasado al mundo de las sombras y allí debe quedarse (...) Cuando no se tiene la noción de una zona de ultratumba especialmente dedicada a los muertos, la tumba constituye la morada del muerto, y entonces la inhumación misma pasa a representar el verdadero rito de incorporación al mundo general de los muertos”¹⁷⁸.

Nótese cómo Cazeneuve habla de que “el muerto ha pasado al mundo de las sombras”, denominación generalizada, relacionando el mundo de los muertos con la oscuridad, con la noche, con las sombras, lo cual es importante para entender el manejo de ciertos colores en varios imaginarios funerarios, como lo relacionado con el duelo y el luto, y los colores mortecinos o morados en prendas y accesorios de los muertos, pero esto se tocará más adelante, porque en este momento es oportuno señalar que por el carácter “numinoso impuro” del cadáver se utiliza el **agua** como elemento purificador, ya que para la preparación del cadáver, este es lavado no necesariamente con sólo agua sino también con otras sustancias, como aromáticas y lociones, lavandas, o, por lo menos alcohol, y que no es propiamente un baño sino más bien una “limpiada” con trapos humedecidos en alcohol o en la sustancia de lavanda.

Ahora bien, como se vio en lo relativo al arreglo del cuerpo para la velación del difunto, en Obonuco se acostumbra a colocar un vaso o recipiente con **agua** debajo del ataúd, o en una bolsa de plástico en una esquina de la habitación donde se vela al muerto, y por la información suministrada por las personas

¹⁷⁸ Ibid., pp. 121-122.

entrevistadas, en este caso el agua conlleva adjunta una concepción de la muerte, pues el agua lleva la significación de refrigerio o ayuda para que el difunto haga su tránsito por el más allá sin mayores problemas. Es que se debe tener en cuenta que, como se dijo anteriormente, para la gente de Obonuco la muerte es muerte del cuerpo pero no del alma, la cual sobrevive y comienza después del deceso un viaje por el más allá o “mundo de las sombras”, y en ese viajar el fallecido va a experimentar fatiga, cansancio, sed, de ahí que como afirma Cazeneuve: “...cuando existe una mitología de la vida póstuma, ella es la que determina los ritos de incorporación. Por ejemplo, se colocan en la tumba los objetos que serán útiles al muerto en su viaje hacia la morada de las sombras”¹⁷⁹. En Obonuco no colocan agua o víveres en la tumba sino, como se dijo, agua debajo del ataúd durante la velación o velorio del cadáver, pero el sentido es el mismo que refiere Cazeneuve, es un elemento útil al muerto en su viaje al mundo de las sombras.

Pero es que, además, el agua conlleva una significación de vida, porque en la vida terrena el agua es el principal elemento, junto con el aire, para mantener la vida en la Tierra, y en no pocas culturas se habla del agua como elemento originario de la vida, de donde se deriva que el agua es no sólo símbolo de vida sino de la madre, es un símbolo materno. En efecto, el agua es la sustancia que representa más claramente a la madre, por cuanto si bien toda la naturaleza nos recuerda a nuestra madre, ninguno de los seres naturales es más adecuado como el agua para representar la vitalidad, la gestación, el nacimiento, la nutrición y el desarrollo de cuanto existe sobre la tierra. Así, en la naturaleza el agua es el recurso que favorece la germinación de las semillas, el agua nutre las plantas y por ellas tienen sustento los animales y finalmente los humanos; son líquidas las sustancias que intervienen en la vida humana: la madre mantiene al hijo en el vientre con “agua de vida” o jugo amniótico, luego al nacer lo amamanta con leche o “agua vital o nutritiva” salida del seno. La fecundación del ser humano se hace posible por líquidos seminales; la sustancia vital del hombre, la sangre, es un líquido, agua con color, y la sangre es vida. En fin, el hombre está conformado en un 65% de agua y el planeta tiene en su estructura dos terceras partes de agua, y se cree que el principio de la vida en la Tierra surgió del “caldo primigenio”, que era agua con gérmenes de vida. Es decir, sobran razones para demostrar el carácter vital, de mantención y protección del agua. De ahí que es oportuno y acertado el siguiente comentario que sobre el agua como símbolo materno y de vida hace Gaston Bachelard:

... tendremos que decir que toda agua es leche. Más precisamente, toda bebida dichosa es una leche materna (...) en primer lugar, todo líquido es un agua; luego, toda agua es una leche (...) La mar es maternal, el agua es una leche prodigiosa; la tierra prepara en sus matrices un alimento tibio y fecundo; sobre las orillas se dilatan senos que darán átomos grasos a todas las

¹⁷⁹ Ibid., p. 122.

criaturas (...) Al heracliteísmo de las formas visuales sucede el fuerte realismo de un fluido esencial, de una blandura plena, de un calor igual a nosotros mismos y que sin embargo nos calienta, de un fluido que se irradia, pero que deja sin embargo la alegría de una posesión total. En resumen, el agua real, la leche materna, la madre inamovible, la Madre. De los cuatro elementos, sólo el agua puede acunar. Es el elemento acunador. Es un rasgo más de su carácter femenino: acuna como una madre (...) El agua nos eleva, nos acuna, nos adormece. El agua nos devuelve a nuestra madre¹⁸⁰.

Por lo tanto, la presencia del agua en los funerales, y particularmente en la velación o velorio del difunto en Obonuco, tiene el carácter de símbolo de purificación y vida, comprendiendo en ello la concepción de los obonunqueños de que la muerte no es muerte definitiva sino que es una manera de pasar a otra forma de vida, porque después de la muerte la persona, a través de su alma, continúa viva. El carácter materno del agua se compagina con el otro elemento material que asume la significación de símbolo materno, la tierra. También la tierra por su propiedad nutricia, de producción de alimento para el ser humano es símbolo femenino y materno. De ahí que al practicarse la inhumación, el enterrar a los muertos, inclusive en la forma de sepultarlos en bóvedas como lo hacen en Obonuco, es una forma de figurar el regreso a la madre-tierra y de concretizar la creencia de que después de la muerte la vida continúa, y es más, se toma la muerte como un nacer a “otra vida”, que no es renacimiento ni reencarnación, pero si ascender a una nueva forma de vida, la vida celeste; de ahí que el morir conlleva el sentimiento de un nuevo nacimiento, el nacimiento a la vida del más allá. Esto recuerda cómo entre los antepasados de Obonuco, los ancestros quillacingas solían enterrar a sus muertos en posición fetal, materializando de esta manera el retorno al claustro materno de la tierra y la disponibilidad a un nuevo nacimiento. Precisamente Gilbert Durand respecto del carácter materno de la tierra y de la inhumación como regreso a la madre, afirma:

La vida no es más que la separación de las entrañas de la tierra, la muerte se reduce a un retorno al hogar... el deseo frecuente de ser enterrado en el suelo de la patria no es más que una forma profana del autoctonismo místico, de la necesidad de volver a la propia casa (...) muchos pueblos entierran a los muertos acurrucados en posición fetal, poniendo de manifiesto nítidamente de este modo su voluntad de ver en la muerte una inversión del terror naturalmente experimentado y un símbolo del reposo primordial (...) Es esta inversión del sentido natural de la muerte la que permite el isomorfismo sepulcro-cuna, isomorfismo que se

¹⁸⁰ BACHELARD, Gaston. El agua y los sueños. México : Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 178-200.

produce por medio de la cuna ctónica. La tierra se convierte en cuna mágica y bienhechora porque es el lugar del último reposo¹⁸¹.

Así, si la tierra se convierte en “cuna mágica y bienhechora” según Durand, entonces la tumba y el cementerio, siguiendo a Cazeneuve, son elementos rituales numinosos purificantes, para aislar y rehuir a los muertos, y también el agua comporta ese carácter numinoso de purificación, al fin y al cabo el agua es elemento para limpiar, purificar incluso en el plano de los vivos, por sentido común, con agua se lavan las cosas sucias. Y a las almas les sirve de refrigerio, porque como afirmó doña Evarista Jojoa, “que el almita viene a beber el agua para refrescarse”.

En este punto vale la pena tener en cuenta que en Obonuco las gentes creen que apenas muere una persona, el alma tiene que llegar a un lugar de purificación, el Purgatorio, donde se limpia de sus impurezas, de sus culpas por los pecados cometidos cuando vivía en la tierra, y es que purgar es limpiar, purificar el intestino, lo interno, lo íntimo, y que en el caso de los difuntos, es purificación del alma, para lo cual ayudan poderosamente las plegarias u oraciones, rezos con que se acompaña al difunto en su lugar de velación y en las ceremonias religiosas realizadas en el templo, y también cuando se le sepulta se hace esto en medio de oraciones. Es que como afirmó Doña Evarista Jojoa, una de las entrevistadas, “las almas de quienes no han muerto en pecado mortal pero tienen que pagar sus culpas están en el Purgatorio, pero allí con las oraciones y rezos que les hacemos, las almitas reciben alivio a sus tormentos”. Porque es que debe tenerse en cuenta que, según creen los de Obonuco, como dijo doña Evarista Jojoa, “después de muertos el alma reposa en un puestico, allí tiene que esperar al día de la resurrección, que es cuando ya llega la definitiva, cuando Dios manda las almas definitivamente al cielo o al infierno, porque los que son buenos, como los santos llegan al Cielo, a la Gloria o Paraíso, pero los que somos ‘más o menos’ vamos al purgatorio y allí hay que esperar la resurrección”. Además, como dijo la misma señora Evarista y otra de las entrevistadas, doña Lucila Botina, “eso depende según como hayamos sido en vida”, refiriéndose al comportamiento y a la conducta que se haya llevado en vida.

Es entonces que doña María Estefa Jojoa, hermana de doña Evarista, intercaló un interesante apunte: “dicen que el camino de la perdición, el que lleva al infierno es ancho, lleno de rosas y placeres, donde la gente va bebiendo y todas esas cosas, en cambio el camino de la salvación es estrecho y lleno de espinas”. En esta afirmación se encierra toda una enseñanza teológica cristiana, de que después de muertos, los difuntos, las personas reciben un pago, que si llevó una vida licenciosa, de placeres, apartada de la fe y sobre todo de no haber practicado obras de misericordia con el prójimo, se puede condenar, es lo que Jesús enseña en la parábola del rico epulón y Lázaro, que al morir los dos, el rico fue a dar al

¹⁸¹ DURAND, Op. cit., pp. 224-225.

infierno o lugar de tormentos, mientras que Lázaro, un pobre mendigo, fue al Paraíso a recibir el premio a sus sufrimientos, entonces el rico le pide a Abraham (o sea, el Padre) que envíe a Lázaro para que le refresque la lengua con la punta del dedo del pie mojada en agua, entonces le dice Dios a través de Abraham, según dice Jesús: “Dijo Abraham: Hijo, acuérdate de que recibiste ya tus bienes en vida y Lázaro recibió males, y ahora él es aquí consolado y tú eres atormentado” (Lucas, 16, 25).

Claro que es de hacer una aclaración, doña Estefa Jojoa habla de **Dos Caminos**, uno ancho y otro estrecho, pero en la Biblia se habla es de dos puertas, pero llevan la misma significación, porque de todas maneras la puerta conduce o es entrada a un camino o sendero, implica una forma de vida. De modo que, sea puerta o camino, ellos representan dos formas de vida, y Jesucristo identifica la puerta con el camino. En efecto, Jesús declaró: “Entrad por la puerta estrecha, porque ancha es la puerta y espaciosa la senda que lleva a la perdición, y son muchos los que por ella entran. ¡Qué estrecha es la puerta y qué angosta la senda que lleva a la vida, y cuán pocos los que dan con ella!” (Mateo 7, 13-14). Evidentemente con “lleva a la vida” Jesús se refiere a la salvación u obtención de la vida eterna, y con perdición alude a la condenación eterna. En el evangelio de San Juan se lee cómo Jesús se identifica como el Buen Pastor que abre la puerta del aprisco para sus ovejas, y también se identifica con la puerta: “Yo soy la puerta: quien entre por mí se salvará” (Jn. 10, 9); pero luego, durante la Última Cena afirmó: “Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie viene al Padre sino por mí” (Jn. 14, 5). Como se sabe la vida de Jesús fue de privaciones y sufrimiento hasta llegar al martirio en la cruz, de manera que “atando cabos” se tiene que si se sigue a Cristo es preciso caminar por una senda de padecimientos, de renuncia a gustos y lisonjas del mundo, abandonar la vida de pecado que generalmente se reduce a disfrute de placeres, opulencia e injusticia social. Esa forma de vida de Jesús, de mortificación renunciando a los gustos del mundo se sintetiza en la carta a los Hebreos cuando afirma: “Habiendo ofrecido [Cristo] en los días de su vida mortal oraciones y súplicas con poderosos clamores y lágrimas al que era poderoso para salvarle de la muerte, fue escuchado por su reverencial temor. Y aunque era Hijo, aprendió por sus padecimientos a obedecer” (Hb. 5, 7-8). Se entiende entonces que si Cristo es el Camino que lleva a Dios Padre, y es la Puerta Estrecha, entonces ese camino que tampoco es espacioso, está lleno de “espinas”, sacrificio, entrega, mientras que el otro camino, el ancho o la puerta espaciosa que lleva a un camino amplio lleno de placeres es el de la perdición, y es que el mismo Jesús había dicho: “Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame” (Lucas 9, 23), y en el libro de los Hechos de los apóstoles se lee: “Tenemos que pasar por muchas tribulaciones para entrar en el reino de Dios” (Hechos 14, 22). De modo que los **Dos Caminos** a los que se referían María Estefa y Evarista Jojoa, recordando que en un librito de su padre habían leído eso, representan dos formas de vida que conlleva a dos formas de retribución después de la muerte.

Por otro lado, siguiendo la misma línea de la concepción y creencia de los obonunqueños de que después del deceso lo que muere es el cuerpo pero no el alma, ellos tienen la convicción de que el fallecido continúa vivo en alguna parte, que desde el más allá están viendo a los vivos, que inclusive se dan cuenta cómo se comportan los familiares que quedaron del lado de “acá”, y a veces llegan a reprenderlos. Es así como en Obonuco utilizan **las Velas con que velaron al difunto** como instrumentos a través de los cuales el difunto protege a los vivos y sus propiedades, es decir, las velas son elementos numinosos con los que “convocan” a los muertos y hacen que espanten o causen terror a quienes tratan de robar o hacer daño a los familiares del difunto, por eso contaban en la Minga de Pensamiento que tomando una vela de las que se veló al difunto, se la coloca en un armario, o en una habitación, o se entierra en el terreno para cuidar el sembrado, entonces aunque quede la casa sola nadie logra entrar a hacer nada, y en las noches tampoco nadie puede llegar a robar al terreno, porque el alma del difunto está cuidando esa propiedad.

Respecto de los aparejos, accesorios y ornamentos con que se adereza o arregla el cuerpo del difunto, es preciso señalar que todos conllevan una significación particular. Así, por ejemplo, **la mortaja** o ropa con que se viste el cadáver, en el pasado inmediato se hacía con un hábito o túnica según el santo de la devoción o si el difunto había pertenecido a una cofradía o asociación especial, así, según los informantes, generalmente a las mujeres las visten con un hábito de la Virgen del Carmen, y a los hombres con hábitos de San José de color morado, claro que esto se hacía con más frecuencia en el pasado no muy lejano, porque en la actualidad por lo general se viste a los difuntos con un vestido o una ropa corriente, pero casi siempre se busca la mejor prenda, porque les interesa que el muerto se vaya “bien vestido”, porque va a comparecer ante el Juez Supremo.

Es importante destacar **El Cordón** que le colocan al difunto en el lado derecho, “que no le vaya a faltar... debe ser de color blanco y colocado en forma de rosa... en el lado derecho”, dijo Evarista Jojoa. ¿Por qué blanco y para qué? Se infiere que en los aparejos y accesorios con que los vivos arreglan a sus muertos conllevan un contraste para enfrentar, apaciguar, aliviar y facilitar el paso de los fallecidos de la vida a la muerte y, sobre todo, propiciar el buen tránsito en el mundo de los muertos. Pues bien, se debe tener en cuenta que existe la concepción de que el mundo de los muertos es “el mundo de las sombras” como afirma Cazeneuve, será porque la vida “del lado de acá” se da bajo la luz del sol, y cuando alguien nace se dice que “sale a la luz”, “es dado a luz”, y al morir el difunto ya no mira con los ojos carnales esa luz solar, tiene cerrados los ojos y “está en sombras”; pero, considero que la contextualización sombría con que se ambienta a la muerte se debe a que se ubica en el misterio, en el terreno de lo desconocido, ignorado, que escapa a la explicación racional, allí no opera la luz de la razón, porque lo de la muerte es “otra realidad”, “una cosa distinta”. De modo que **el cordón** que se coloca al difunto es como una estela de luz, una arma de luz, una espada de luz (o de fuego) que atraviesa las tinieblas, que le permite al

difunto “ver” en el mundo de las sombras; como arma le sirve al alma para que ahuyente las insidias o espíritus malignos que tratarán de interponerse en su camino, es decir, es un arma de luz que le permite abrirse paso por entre los “males” que se le puedan presentar, especialmente de uno, el Mal mismo, el Maligno, Satanás o el Diablo, conocido también como el Príncipe de las Tinieblas, quien estará al asecho de las almas que apenas zarpan del mundo de los vivos o mundo de la luz. El Mal, así con mayúscula, o el Maligno, le sale al camino al alma en la forma de una fiera, concretamente un León que pretende devorar al recién llegado, según afirmó María Estefa Jojoa una de las informantes, “-¡Ah, sí!, porque el león desque sale al encuentro ¿no?, y entonces para que lo deje pasar, desque es que les amuestran ellitas [las almas] el cordón en la mano para que las deje pasar”. No cabe duda de que esa representación del Mal con un León, que en el mundo de los vivos se conoce como el Rey de la Selva pero que en el mundo de las sombras se homologa con el Príncipe de las Tinieblas, tiene su base en la Biblia, en la 1ª Carta de San Pedro cuando advierte: “Sed sobrios, estad despiertos: vuestro enemigo, el diablo, como león rugiente, ronda buscando a quien devorar; resistidle firmes en la fe” (1Pe. 5, 8-9). De modo que atendiendo a ese llamado y advertencia del príncipe de los apóstoles, los dolientes en Obonuco colocan al lado derecho del cuerpo del muerto un cordón blanco para pasar sin contratiempos en el mundo de las sombras.

Considero que el “cordón blanco” se puede asimilar igualmente como un nuevo cordón umbilical, que conecta al difunto con la fuente de la nueva vida o de la otra forma de vida, es un cordón de luz con que atraviesa las sombras para llegar a ver la nueva luz, el nuevo día, la nueva vida. Además, como decían las hermanas María Estefa y Evarista Jojoa, ese cordón debe “ir colocado en forma de rosa... en el lado derecho”, en lo que se significa la consolidación de la fe, porque para ese nuevo nacimiento, en la otra vida, si el alma fue devota y amante de la Virgen María, ella, la Madre de Jesucristo, la Madre de Dios y Madre de los creyentes, la estará esperando; y que el alma del difunto se arma con la fe en María se ve representado en **la forma de rosa** que se le da al cordón. La rosa, sobre las demás flores, es símbolo de amor, y la rosa blanca es símbolo de pureza que contrasta con la impureza inherente a la muerte. No hay que olvidar, además, que la comunidad de Obonuco es de una fuerte devoción y piedad mariana, que tienen entre sus oraciones favoritas el Santo Rosario, la plegaria mariana por excelencia, y precisamente el rosario es la principal oración rezada y repetida continuamente durante la noche del velorio del difunto, y, en las letanías, entre las muchas alabanzas a María, hay una salutación o jaculatoria, que en sí es una advocación de María Santísima, en que se la llama Rosa Mística, es decir, Rosa del Misterio o Misteriosa, ¿y acaso el cordón blanco en forma de rosa no es una rosa mística?, y la Iglesia Católica dice que el rosario es una “corona de rosas”. O sea que, con la fe y el poder de María Santísima en la mano, la almita del difunto no puede ser atacada por el diablo, porque la Virgen doblega a Satanás.

La mención del Santo Rosario como oración principal en el rezo durante el velorio, lleva a recordar cómo al preparar a las personas a bienmorir, según testimonio de doña María Evarista Jojoa, rezandera de difuntos en Obonuco, se suele invocar al Arcángel San Miguel para que le ayude al alma del que está muriendo a hacer su viaje por el más allá sin dificultades, librándolo de los atropellos del diablo, es que hay que tener en cuenta que si en el mundo de las sombras está el Príncipe de las Tinieblas al asecho de las almas, entonces San Miguel Arcángel es el oponente a su medida, pues es el Capitán de los Ejércitos Angélicos, el que ordena y dirige a los seres de luz, de modo que custodiados por las plegarias a San Miguel Arcángel las personas pueden morir en paz y transitar por el mundo de las sombras.

Ahora bien, entre los arreglos y aderezos en la habitación donde se vela al difunto se cuenta las cortinas, las velas y lámparas que rodean el ataúd, y las imágenes de Cristo Crucificado y el cuadro de la Virgen del Carmen. Se compone así una especie de altarcillo en la pared a la cabecera del difunto, y claro, aparecen Jesús y María porque Jesucristo a través de su muerte en la cruz redimió a la humanidad y rescató a los hombres de la condena eterna por el pecado, y la Virgen del Carmen es la mediadora ante Dios de las almas del purgatorio, y en la imagen de esta advocación, de la Virgen del Carmen, aparece María cargando al Niño Jesús, acompañada de ángeles visitando el Purgatorio de donde saca almas para llevarlas al cielo. En el altarcillo se colocan al fondo cortinas blancas y moradas o negras, representando el blanco la pureza, la purificación del alma por los sacramentos (confesión, comunión y extremaunción), y el morado o negro representan el luto, el dolor por la partida del difunto al mundo de las sombras. El morado es color de la noche que está a punto de despuntar el alba, cuando el cielo se torna color lapislázu, o sea que conlleva la esperanza de la aurora, del despuntar del nuevo día, la llegada del sol, es noche pero ya se viene el día, es la aurora que anuncia el nuevo día. Además, según informara doña Evarista Jojoa, cuando no se reza o se hacen pausas durante el velorio, se cubren las imágenes de Jesús Crucificado y María con una tela morada, y se descubren cuando se va a rezar, esto representa el duelo por el difunto, que es similar a lo que la Iglesia Católica acostumbra a hacer en Semana Santa, que desde el Jueves Santo en la tarde o noche, cuando se conmemora la última Cena y es preso Jesús, hasta el día de la resurrección o domingo de Pascua, se cubren las imágenes de santos y advocaciones de Jesús y María con telas moradas simbolizando el duelo y luto por la tragedia de Jesús. Las luces, velas y/o lámparas simbolizan a Cristo, pues él es la Luz del mundo, y quien cree en Él aunque haya muerto vivirá eternamente.

Fuera de la habitación del velorio, en la casa, sobre todo en la puerta principal o en una ventana se suele colocar **una corona morada**, amarrada con cinta negra o morada, simbolizando que en esa casa hay o ha habido muerto, los peatones al ver la corona saben inmediatamente que allí ha fallecido alguien recientemente, eso es como un aviso, como dar la noticia, y la gente aunque no haya conocido al difunto al pasar por allí se santigua y eleva una plegaria por el difunto, es que la

sola presencia del color negro o morado delata la muerte, alguien se ha ido al mundo de las sombras y ello ocasiona temor, sobrecogimiento, respeto.

Vale la pena hacer mención a **las viandas** con que se acompaña el velorio, o también como se termina el rezo del novenario, es decir en la novena noche de rezo continuo, el novenario son nueve días o noches que se reza por el muerto y por eso se llama novenario. Según las informantes, antiguamente no se acostumbraba dar comidas ni nada por el estilo, pero luego entró la costumbre de dar comida a los acompañantes, y en la actualidad ya poco se acostumbra a dar comida porque en estos tiempos en las salas de velación no acostumbran eso, solo dan tinto o aromáticas; además ya poco se reza el novenario, lo que se hacen son triduos de misas y no más. Pero bueno, donde todavía acostumbran a dar comida se hace esto como una forma de rememorar al difunto, se come en nombre del difunto, es una especie de comunión, y así como Cristo dijo, “hagan esto en memoria de Mí”, también al reunirse los dolientes, familiares y amigos para rezar y también comer, ello se hace recordando al muerto. No es que hayan platos especiales, no, simplemente dan sopa y seco, la abundancia y variedad de platos depende de la capacidad económica de los familiares del difunto, sin embargo la gente relaciona la comida con el muerto, tan es así que si dan poco y comida sencilla la gente luego habla diciendo “malo estuvo el muerto”, como echándole la culpa al difunto por la calidad de comida que dan los vivos, y claro también se alaba al muerto cuando se sirve bastante y hay carne, pollo y cuy o cerdo. Aquí se aprecia un contraste entre la tristeza por la partida de un ser querido y a la vez se da un clima festivo porque la comida reúne y alegra a las personas, pero claro, porque es tiempo de duelo no pueden bailar, simplemente disfrutar la comida en silencio, es duelo, tiempo de muerto, muchos también toman aguardiente, pero no hay algarabía.

Esto de servir comida durante el velorio o en la noche del acabo del novenario, o incluso algunos suelen dar comida el último día del triduo de misas, es como una secuela o rezago de la costumbre ancestral de los quillacingas, según narran los cronistas de la conquista y de la colonia, que cuando moría alguien, un principal, se enterraban con el muerto comidas, víveres, bebidas y armas junto con otras personas, ahora no se hace eso, ya no se entierran alimentos con el muerto pero si se reúne la gente para rezar por el muerto y en su memoria darles de comer y beber, entonces, como se dijo, la comida y bebida en los velorios y novenarios es una especie de comunión por el muerto.

Cuentan los informantes, especialmente durante la Minga de Pensamiento, que hasta hace unos veinte años todavía se vio cómo al morir un niño o niña, los dolientes y familiares armaron una fiesta con comida, trago y baile, lo cual se explica sencillamente porque creían y creen que al morir un menor de edad su alma inocente no pasa por el Purgatorio sino que llega al Cielo directamente, porque se convierte en angelito, entonces eso es motivo de alegría y no debe ser ocasión de dolor y tristeza.

En cambio, la muerte de personas adultas genera una tristeza que suele durar largo tiempo, y el dolor que como sentimiento de muerte se denomina “duelo” se expresa o exterioriza en lo que se conoce como **el luto**, el cual se muestra o lleva en la ropa. Generalmente quienes han perdido a un ser querido llevan ropas oscuras, preferentemente negras, simbolizando que alguien cercano ha partido al mundo de las sombras, y como dolor no pueden participar de fiestas ni eventos alegres. Esto se refleja con más intensidad en las viudas, mujeres a quienes se les ha muerto el marido o esposo, y durante un año deben guardar “luto riguroso”, y al cabo de un año, o al cumplirse un año del fallecimiento del esposo, marido o compañero tiene lugar lo que se conoce como **levantamiento del duelo o acabo del luto**, que se hace en una noche, en la primera mitad, desde las seis de la tarde hasta las doce de la noche se reza en memoria del muerto, y a partir de la medianoche se declara el fin del duelo y luto de la viuda, en que se le hace quitar la ropa oscura y se le hace vestir prendas de color, preferentemente se le hace vestir ropa de color rojo, en el pasado era follón o follado rojo, y claro, al levantarse el impedimento de disfrutar la vida normal la viuda es invitada a bailar y se prende la fiesta. Es que en esto sucede como afirma Jean Cazeneuve: “Estas purificaciones anuales suelen dar lugar a verdaderas fiestas”¹⁸².

En el levantamiento de duelo o acabo de luto, el color rojo representa el retorno a la vida normal de la viuda, porque es que, como se dijo, el negro y los colores oscuros (azul y café) denotan que su familiar, su esposo ha viajado al mundo de las sombras, y de ese ambiente sombrío también es partícipe su esposa, la viuda, entonces durante el año de duelo su vida está opacada, oscurecida, ensombrecida por la tristeza, por el dolor. Pero entonces en la noche del levantamiento de duelo, en la primera mitad, de las seis a las 12 de la noche, se da el último ocaso, el último crepúsculo sombrío, y desde la medianoche se preludia y se recibe el nuevo día, el despertar a una nueva vida, se cambia el negro por el rojo, entonces regresa la vida, el amor; el rojo es sangre, vida, es fuego, amor, sol que también es vida, es color, fiesta, alegría y se arma el baile. Si el negro es como cerrar los ojos a la luz, cerrarlos al día, dormirse en la noche, el rojo es abrirlos al día, mirar el sol, recibir el calor y apreciar el colorido de la vida de la naturaleza, es que inclusive la sangre al coagularse se hace negra, por eso el rojo es fuerza de vida, es la sangre corriente, dinámica que da calor al cuerpo, el rojo es como el sol en el cuerpo, la sangre, la vida. Así el color rojo, y los demás colores, como los del arco iris, son purificadores de la muerte. El levantamiento del duelo y del luto por el color es purificación de la viuda para reiniciar una nueva vida, y así se retorna a la cotidianidad normal sin los atropellos de la muerte como evento misterioso, numinoso, que inquieta, angustia y espanta; no, se quita el negro y se muestra el rojo, la vida, porque en ello se simboliza que a pesar de la muerte, la vida continúa.

¹⁸² Cazeneuve, Op. cit., p. 100.

CONCLUSIONES

Ha sido muy interesante involucrarse en los comportamientos y actitudes de pensamiento y acción de los habitantes de Obonuco en torno a la muerte, por cuanto permitieron verificar cómo en la comunidad campesina de este corregimiento perteneciente al municipio de Pasto se encuentran todavía algunas costumbres funerarias que estuvieron muy arraigadas en el pasado y que poco a poco se han ido olvidando y hasta han desaparecido.

Los imaginarios funerarios en Obonuco han sido trastocados por la incursión de modos citadinos por la llegada de empresas prestadoras de servicios funerarios y por disposiciones de la jerarquía eclesiástica, de la diócesis de Pasto a través de los párrocos que se han sucedido en los destinos espirituales de la comunidad, de ahí que han desaparecido costumbres como el rezo del novenario, reemplazado por el de la celebración de tres misas o misas por el difunto; durante el velorio ya no acostumbran a colocar un vaso o una chuspa con agua debajo del finado o del féretro; la costumbre en el pasado tan arraigada de dar comida en distintas etapas funerarias (después del traslado, en la misa de quince días, de tres meses, de seis meses y al año) va desapareciendo; el arreglo decorativo ya no se hace como en el pasado, sino según las empresas prestadoras del servicio funerario.

Ritualidades y expresiones culturales funerarias que se dieron en el pasado, como la velación de un niño fallecido en medio de fiesta, baile y aguardiente, se ha suprimido, y de igual manera el levantamiento del luto o vestir de negro como exterioridad del duelo por el difunto, especialmente en el caso de las viudas y viudos, que se conocía como el acabo de luto, también ha desaparecido; es que ya no se acostumbra a guardar rigurosamente el duelo con el uso de ropa negra, de modo que ya es cosa de folclor pasado, materia de sainete o representación de carnaval aquello de que para el levantamiento del luto rezaban media noche y la otra media noche hacían fiesta, haciéndole quitar a la viuda la ropa negra y vestir ropa de color, con fiesta, música, baile y licor.

En la exploración de las prácticas funerarias en Obonuco, se encontró que de las costumbres ancestrales, indígenas, de los quillacingas no queda prácticamente nada, se ha dado una ruptura total. Si de pronto un vestigio de ello sería la forma de sepultar a los muertos, mediante enterramiento o inhumación, hasta eso se ha perdido, porque curiosamente en Obonuco no se entierran los muertos, allí se depositan los cuerpos en bóvedas, que obviamente no es enterrar, es decir, ahora en Obonuco los cuerpos se depositan sobre la tierra, pero no dentro de ella, encontrándose debajo de esta práctica la desaparición absoluta de la concepción de la tierra como madre, porque al no enterrar a sus muertos entonces la sepultura ya no tiene la connotación de retornar al espacio intrauterino o a la matriz de donde se salió.

Un hecho indiscutible e innegable, es el consistente en que todos los imaginarios funerarios en cualesquiera de sus formas (rituales, creencias, actitudes, percepciones, rezos entre otros), son de procedencia netamente cristiana, y particularmente de la religiosidad católica, con profunda práctica devocional mariana, e incluso en el pasado era mucho más acentuada esta práctica, por cuanto el rezo del rosario mariano se hacía en latín con letanías y todo.

En fin, si ha existido en Obonuco unas costumbres funerarias tradicionales, éstas han sido de corte netamente cristiano católico, tradiciones que se dieron desde la misma llegada de los españoles, cuando se inició el proceso profundo de transculturación, en que la teogonía indígena fue reemplazada por la fe católica.

El proceso de campesinización del indígena del pasado, del quillacinga asentado en Obonuco al campesino de hoy, explica la transformación de las costumbres y prácticas funerarias que se han tenido hasta el presente, en que se aprecia cómo la comunidad es campesina porque es totalmente dependiente de la ciudad de Pasto, el centro más próximo, para su desenvolvimiento socioeconómico, de ahí que en las prácticas funerarias también han continuado incorporando elementos y criterios conductuales propios de la ciudad y de la vida moderna.

BIBLIOGRAFÍA

AFANADOR, Claudia. Estudio sobre los Pastos. Pasto : UDENAR, 1994.

BACHELARD, Gaston. El agua y los sueños. México : Fondo de Cultura Económica, 1978.

CERÓN SOLARTE, Benhur. De pueblos de indios a suburbios de Pasto. En : Manual Historia de Pasto. Vol. VIII. San Juan de Pasto : Academia Nariñense de Historia, 2006.

CIEZA DE LEÓN, Pedro. Crónica del Perú. La crónica del Perú. 3 ed. Madrid : Espasa-Calpe, 1962.

DURAND, Gilbert. Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Madrid : Taurus, 1981.

FOSTER, George. Las culturas tradicionales y los cambios tecnológicos. México : Fondo de Cultura Económica, 1980.

GÓMEZ JURADO FORERO, Álvaro. Proceso de fundación y poblamiento hispánico de Pasto. En: Manual Historia de Pasto. Vol. I. San Juan de Pasto : Academia Nariñense de Historia, 1996.

GRANDA PAZ, Osvaldo. Arte rupestre Quillacinga y Pastos. Pasto : Ediciones Sindamanoy, 1984.

HERRERA ENRÍQUEZ, Enrique. Los poblados del valle de Atriz. II Parte. En : Manual Historia de Pasto. Vol. III. San Juan de Pasto : Academia Nariñense de Historia, 1999.

HOOYKAAS, Eva María. Áreas lingüísticas de Nariño. En : GROOT DE MAHECHA, Ana María y _____. Intento de delimitación del territorio de los grupos étnicos Pastos y Quillacingas en el altiplano nariñense. Santafé de Bogotá : Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales-Banco de la República, 1991.

JUBAINVILLE, H. D'Arbois de. El ciclo mitológico irlandés y la mitología céltica. Barcelona : Edicomunicación, 1986.

ORTIZ, Sergio Elías. Las comunidades indígenas de Jamondino y Males. Pasto : Imprenta Departamental, 1935.

------. Orígenes de la ciudad de Pasto. En : Boletín de Estudios Históricos de la Academia Nariñense de Historia. Pasto : Imprenta Departamental, 1945.

RODRÍGUEZ GUERRERO, Ignacio. Estudios históricos. Pasto : Imprenta Departamental, 1946.

RODRÍGUEZ ROSALES, Héctor. Mitos-Ritos y simbolismos funerarios. Pasto : Instituto Andino de Artes Populares IADAP-NARIÑO, 1992.

TRIANA, Miguel. Por el sur de Colombia. Bogotá : Prensa MEN, 1950.

WOLF, Eric. Los campesinos. Barcelona : Labor, 1982.

ZÚÑIGA ERASO, Eduardo y CHAVES, Milcíades. Resguardo de la cuenca interandina. Pasto : Imprenta Departamental, 1985.

ZÚÑIGA ERASO, Eduardo. Los incas en el sur de Colombia –Época Prehispánica. Pasto: Imprenta Departamental, 1984.

------. Los Quillacingas. En : Manual Historia de Pasto. San Juan de Pasto : Academia Nariñense de Historia, 1996.