

PALABRA Y LETRA DEL PUEBLO AWÁ

PAULA ANDREA MORA PEDREROS

**UNIVERSIDAD DE NARIÑO
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
MAESTRÍA EN ETNOLITERATURA
SAN JUAN DE PASTO
2012**

PALABRA Y LETRA DEL PUEBLO AWA

PAULA ANDREA MORA PEDREROS

**Trabajo de grado presentado como requisito parcial para optar al título de
Magister en Etnoliteratura**

**Asesor:
Dr. Antonio Rimada**

**UNIVERSIDAD DE NARIÑO
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
MAESTRIA 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 1ro del Acuerdo No. 324 de octubre 11 e 1966 emanado del Honorable Consejo Directivo de la Universidad de Nariño.

Nota de aceptación:

Firma del presidente del jurado

Firma jurado

Firma jurado

San Juan de Pasto, Octubre de 2012.

RESUMEN

A partir del trabajo con la comunidad indígena Awá desde la implementación del programa de Licenciatura en Etnoeducación de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia UNAD se comenzó a trabajar sobre la vitalización de la comunidad y ello implicó su etnoliteratura, de ahí pensar en la situación problemática que desde la Maestría en Etnoliteratura pudiera contribuir al presente trabajo se enfatiza en el análisis del mito la Barbacha: origen del InkaAwá analizado desde la perspectiva de los imaginarios que se preocupa por el reconocimiento identitario de los recursos simbólicos presentes en el mismo. Es por ello que el ejercicio del trabajo investigativo se ha dividido en cuatro capítulos a saber

- I. Generalidades: presentación de la ruta investigativa
- II. Contexto de acción: ejercicio de indagación entre el saber hegemónico y el propio del pueblo Awá
- III. Contexto de la palabra: discusión teórica de los conceptos: palabra, mito, relato, discurso.
- IV. Contexto de los imaginarios: descomposición simbólica del texto para el análisis de los imaginarios identitarios.
- V. Contexto de visión: reflexión académica que a partir de las conclusiones permite una postura personal

ABSTRAC

From working with the Awa indigenous community since the implementation of Bachelor of Ethnic Education National Open University and Distance UNAD he began working on the revitalization of the community and this meant his ethnohistory, hence think about the problem situation that from the Master ethnohistory could contribute to this work is emphasized in the analysis of myth Barbacha: origin of InkaAwá analyzed from the perspective of the imaginary who cares about the identity recognition of symbolic resources present in it. That is why the exercise of investigative work has been divided into four chapters namely

- I. Overview: presentation of the research path
- II. Context of action: exercise of inquiry between the hegemonic knowledge and own the Awa people
- III. Context of the word: theoretical discussion of concepts: word, myth, narrative discourse.
- IV. Context for Imaginary: symbolic decomposition of text for analysis of identity imaginary.
- V. Context of view: academic reflection from the findings allows a personal position

CONTENIDO

	Pág.
1. GENERALIDADES.....	10
1.1 LA ACCIÓN PROBLEMÁTICA.....	13
2. CONTEXTO DE ACCIÓN: UN PUEBLO UNA VISIÓN	16
2.1 LA HISTORIA HEGEMÓNICA DEL INKAL AWÁ	16
2.2 PROCESO DE CONSTRUCCIÓN DEL INKAL AWÁ SUKINI KMTANA...	20
2.3 LOS PILARES DEL INKAL AWÁ	23
2.4 IMPORTANCIA DE LOS RELATOS EN LA TRADICIÓN CULTURAL DEL PUEBLO AWÁ.....	31
3. CONTEXTO DE LA PALABRA: LAS ARISTAS DEL CONCEPTO	33
3.1 PRIMER WWINTAKIN: PALABRA- DISCURSO	33
3.2 SEGUNDO WWINTAKIN: MITO-RELATO	37
3.3 TERCER WWINTAKIN: ETNOTEXTO-RELATO	45
3.4 CUARTO WWINTAKIN: RELATO SAGRADO	47
4. CONTEXTO DE LOS IMAGINARIOS	51
4.1 EL IMAGINARIO DE IDENTIDAD ENTRE LA PALABRA Y EL SÍMBOLO	52
4.2 LA HERMENÉUTICA DE LOS IMAGINARIOS DESDE LA REPRESENTACIÓN ARGUMENTAL	59
4.3 EL RELATO COMO FUENTE DE REPRESENTACIÓN SOCIAL EN LA CONSOLIDACIÓN DEL PUEBLO INDÍGENA AWÁ	71
CONCLUSIONES	76
BIBLIOGRAFIA	78
ANEXOS	81

LISTA DE FIGURAS

	Pág.
Figura 1. Mapa del territorio indígena Awá - UNIPA	17
Figura 2. Actividades de recolección.....	19
Figura 3. Organización UNIPA.....	23
Figura 4.	27
Figura 5. Estructura Isomórfica del origen según el relato	53
Figura 6. Estructura figurativa del relato sagrado “la Barbacha: origen del Inkal Awá”	55
Figura 7. Supraestructura del relato “La Barbacha: Origen del Inkal Awá”	61
Figura 8. Macroestructura “La Barbacha: origen del inkal- Awá”	63
Figura 9. Progresión temática “La Barbacha: origen del inkal- Awá”	64
Figura 10. Mapa argumental Caso 1.....	68
Figura 11. Mapa mental construido con líderes indígenas en el análisis del relato “la barbacha: origen del inkal-Awá”	73

LISTA DE ANEXOS

	Pág.
Anexo A. Estudio de caso 1	82
Anexo B. Imágenes de apoyo	83

GLOSARIO

Ashampa: primera mujer

Atim Awá_ primer hombre

Awapit: lengua del pueblo de los Awá

Barbacha: denominación de una planta epífita que crece en los árboles,

Inkal Awá: gente de la montaña

Katsa ti: árbol grande

Miti: árbol que camina

Titkaya: color negro

Unipa: Organización indígena participativa Awá

1. INTRODUCCIÓN

“todos estos relatos son para los indígenas la expresión de una realidad original, mayor y más llena de sentido que la actual, y que determina la vida inmediata, las actividades y los destinos de la humanidad”¹.

Todo pueblo, por su misma definición como conjunto cultural, organiza su cosmos, el lugar donde vive, determina e interpreta los fenómenos naturales, tiene un concepto de su imagen, de los hombres, de sus comportamientos; genera una idea de lugar y de tiempo, lo que constituye un estilo particular de ver el universo; realmente no es sólo una manera de percibir, es también una forma de vivirlo y de concebirlo. El significado de los símbolos está generalmente arraigado en el imaginario vinculado al proceso histórico y narrativo de la comunidad y pertenece por entero a su propia ordenación del mundo.

Desde éste ejercicio investigativo, el Pueblo Awá en su gestación como comunidad indígena ha dispuesto para nosotros un cúmulo de riquezas etnoliterarias, entre las cuales se cuentan con mitos vivos y una de éstas narraciones será fuente de análisis, con la intención de aprender conjuntamente y contribuir al pueblo en su ejercicio de identidad ancestral.

Para el pueblo Awá existe una diversidad de producciones narrativas, las cuales sirven para argumentar las formas de actuar en situaciones específicas, es decir contribuyen para *dar orden al orden dado* y con ello establecer las acciones cotidianas y los quehaceres de la vida que se desenvuelven entre el hacer y soñar, es por ello que han logrado sobrevivir y preservarse como pueblo y cultura, gracias a la transmisión de sus relatos, dándole igual categoría de vitalidad como los sonidos, olores, colores, los seres míticos cohabitan con ellos.

En concordancia con esta riqueza la investigación etnoliteraria se enfatizó en el análisis del relato sagrado *“La Barbacha: el origen del Inkal-awá”*, una narración que nos cuenta cómo surgió el pueblo y por supuesto como validan los Awá su existencia e identidad. De este relato se apropian consejos, normas, formas de actuar ante el territorio y que les han permitido preservarse en la selva húmeda tropical y en la mente de quienes lo viven como pueblo.

Para justificar este proceso investigativo es fundamental contemplar que en la tradición oral de un pueblo, se trasladan varios imaginarios y aún conexos conceptuales que nos permiten entender su importancia, al apropiarlos como metáforas de acontecimientos sociales, de realidades que enmarcan comportamientos y vivencias creadoras de significados:

¹ ELIADE, Mircea. Aspectos del mito. Bogotá: Kairos, 1999. p. 215.

“Los imaginarios son una forma de aprehensión del mundo y constituyen redes de significación y de sentido que integran toda la complejidad de la vida sociohistórica”²

Por lo cual es necesario hacer una reflexión sobre el impacto del relato fuente de investigación para el pueblo indígena Awá, desde la perspectiva de su identidad, considerando que una de las funciones de las narrativas, es la organización del pensamiento colectivo para darle significado y hacer explícitas las relaciones sociales. De esta manera el apoyo de la investigación contribuirá a consolidar de manera interna y evidenciar de forma externa, los principios básicos que acompañan la identidad: definir un “quienes” en forma dialéctica, según lo aporta Ricoeur³, entre la identidad *idem* y la identidad *ipse* y la importancia de los emisores primarios encargados de enunciar esta identidad narrativa y generar un imaginario propio.

Dicho de otra forma, comprobar aspectos como su vigencia e impacto en generaciones posteriores a los mayores, la posibilidad de evidenciar esa vitalización que asegura el pueblo Awá existe en este relato sagrado, es uno de los propósitos principales del presente texto, pero sobre todo el propiciar una herramienta de diagnóstico para seguir re-pensando su Etnoliteratura, debido a que el reposicionamiento del relato tiene como objetivo mantener el imaginario colectivo de identidad.

“... la construcción de sentido de vida mediante tejidos de imágenes y símbolos que envuelven la diversidad de prácticas sociales y le dan identidad a la vida social de los pueblos en su devenir histórico”⁴

La investigación, desde lo expuesto anteriormente, no sólo contribuye a la comunidad en su consolidación interna, además valida el concepto de etnoliteratura, como espacio de apertura de letras para quienes no la tienen o están excluidos del canon hegemónico, logrando que las instituciones involucradas la refieran como un antecedente de avance académico en la construcción continua de este concepto y literariamente visibilice nuevas letras y formas compositivas de los “otros” que hablan por “nosotros”.

La construcción del texto requirió una lectura conceptual de referentes que se asimilan al relato sagrado como es la amplia conceptualización que existe sobre el mito, “Muchos antropólogos conciben el mito como un relato sagrado de sucesos reales que tuvieron lugar en tiempos lejanos”⁵, trabajándolo desde diversas

² RODRÍGUEZ, Héctor. Ciencias Humanas y Etnoliteratura. Introducción a la teoría de los imaginarios sociales. Pasto: Universidad de Nariño, 2001. p. 92.

³ RICOEUR, Paul. Autobiografía intelectual. Buenos Aires: Nueva Visión, 1997. p. 108.

⁴ Ibíd.

⁵ GUNTZMANN, Rita. Mitología y realidad socio-histórica en El Hablador de Vargas Llosa. España: Universidad del País Vasco, 1992..p. 421.

posturas, con lo cual se propicia un enriquecimiento al corpus teórico de la línea mito y etnoliteratura, generando un espacio de discusión multidisciplinar que otorgan visiones distintas al *razonamiento* del relato sagrado

“... en sus ideas y relatos el simbolismo ocupa poco lugar, y en rigor, el mito no es una vana rapsodia, ni una sucesión de fantasías venidas al caso, sino una impropia y extremadamente importante fuerza cultural”

De igual manera en las siguientes páginas se trata de evidenciar un apropiación (en un sentido epistemológico) de una metodología alternativa que vincula letras e imágenes, recursos que captan la realidad simbólica que representa las dinámicas de identidad en un contexto específico, que nos demuestra sistemas sociales de prácticas que logran o no, perdurar en la memoria y en la vida de a quienes el relato a tocado. El uso de estos recursos metodológicos simplemente las evidencia a nuestro favor investigativo.

Coautores como Martha Ortiz, Gabriel Bisbicus, Rider Pai, Jose Miguel Bisbicus, contribuyeron enormemente a la visión propia del pueblo, al diálogo continuo y mediado a la posibilidad de reconocernos en un pueblo ancestral y en construcción.

1.1 LA ACCIÓN PROBLEMÁTICA

Para poder hablar de un objeto, población o grupo investigativo, existen varias alternativas, pero definitivamente la que permite reconocimiento es su propia voz, como lo expresa **Rider Pai** “los Awá tenemos palabra y letra, ahora vamos tener libro también y en nuestra historia siempre está el territorio”⁶, desde esta perspectiva, la voz del subalterno se enaltece, se evidencia y nos cuenta:

Los Awá somos hijos de la montaña; nuestros padres son dos barbachas, una blanca y una negra que se encontraban en un árbol ubicado en la cabecera y a la orilla del río chatanalpí, somos de la unión de las dos barbachas, de allí el nombre inkal Awá que traduce gente de la montaña o selva, y nuestra misión es cuidar la naturaleza⁷.

El pueblo Awá tiene muchas características enlazadas con sus necesidades prioritarias entre las cuales se encuentran: salud, educación, territorialidad, pero sobre todo está su gran capacidad de identidad, la cual inicialmente estaba vinculada actividades como la recolección de productos silvestres, caza y pesca. Además debido a la dificultad del terreno en el cual ellos habitan (selva tropical) el

⁶ Entrevista a estudiante de Licenciatura en Etnoeducación y miembro de la comunidad Awá Rider Pai. 10 de Noviembre de 2010.

⁷ PLAN DE VIDA AWÁ, 2004-2006. Citado en: sulin kamtam pit parattarit.

trabajo agrícola ha sido deficiente, ellos lo justifican como uno de los dones que ha sido escaso en la entrega dada por los seres míticos, esto desde el territorio implicó cambios significativos en la cantidad de espacio necesario para vivir y cultivar, por lo cual las distancias entre viviendas eran amplias, con lo cual garantizaba el sustento familiar; esta dispersión generó paralelamente espacios de comunicación particulares, ligados precisamente por el poder de la transmisión oral y la comunicación no verbal, dado que el respeto y la fuerza generados por la palabra y las señales se convirtieron en un trasmisor de conocimientos, que no sólo modificó los fonemas letrados que expresa un indígena visibles en su lengua el Awápit, también les permitió entender, como si se tratara de palabras, el lenguaje de los animales, las palabras de árboles y la selva, las señales del sol, lluvia y luna, símbolos de protección, advertencia o muerte.

Para los Awá no existen fronteras, por lo que históricamente les ha permitido encontrar lugares para desarrollar su vida en grupos familiares y actualmente en comunidades muy cercanas a nuestro contexto occidental, pero también como referente mitológico amplía el espectro de acción de los seres que les indican el “quehacer” como parte del territorio, seres, relatos sagrados, palabras de los mayores, que están vivos, pero que se adaptan a los cambios que surgen en su pueblo y revelando esos intercambios con nuevas comunidades.

Los fenómenos de violencia contemporáneos han afectado directamente al pueblo Awá, evidenciando fenómenos como el desplazamiento, cultivos ilícitos, lucha por los territorios y la incursión de grupos armados ilegales generadores de peligro; los anteriores protagonistas han disminuido la población indígena, pues ha costado la sangre de muchos, a quienes se honra a través de sus expresiones culturales, entre ellas sus relatos.

Por lo anterior surge como pregunta de investigación ¿Por qué en el relato sagrado “La Barbacha: origen del Inkal Awá” se representa el imaginario de identidad del pueblo Awá? En ese sentido el planteamiento del problema se encamina a justificar la continuidad y vitalidad del relato de origen del pueblo Awá, dentro de contextos asimétricos en el fortalecimiento de la identidad, refuncionalización y patrimonio etnoliterario.

El texto que está en sus manos desarrolla XX capítulos, más que ser un compilado requisito de opción de grado, es un escrito que revela de manera descriptiva una serie de informaciones y análisis que ha suscitado esta investigación. El primer capítulo ilustra la ruta teórico-metodológica abordada en la investigación. El segundo capítulo es un ejercicio de indagación y evidencia entre el saber hegemónico externo y el propio expresado por los indígenas de lo que es el pueblo Awá, un “ser” no sólo desde los números y la historia, un ser desde los relatos construyendo para nosotros el contexto de acción del Pueblo, evidenciando su visión. El tercer capítulo está dedicado a la discusión teórica de varios conceptos que permiten ligar la Etnoliteratura Awá a unidades conceptuales como:

palabra, mito, relato y aún como discurso. El cuarto capítulo descompone el relato “La Barbacha: origen del inkal-awá” para abordarlo desde el contexto de los imaginarios, en cuyo caso se tipifica algunas representaciones simbólicas que como imaginarios apoyan el deseo de identidad del Awá y que le permiten continuar la consolidación como pueblo. El quinto capítulo trabaja el contexto de visión, que como tal nos permite reflexionar desde la academia sobre el “futuro” que acompaña la vivencia del pueblo, conflictos armados, la influencia del poder y el dinero, el impacto de la religión se constituyen en disyuntivas que afectan la identidad de las nuevas generaciones y aquí hacemos un alto para discutir al respecto.

Como pueden evidenciar lo que está en sus manos es un texto reflexivo sobre un pueblo que es parte de nosotros mismos, sobre una construcción que también nos valida e incluye y sobre todo una exploración del mágico mundo que nos da realidad y vida: los relatos.

2. CONTEXTO DE ACCIÓN: UN PUEBLO UNA VISIÓN

“nosotros los Awá somos personas de la montaña que hemos logrado establecer una relación de vida ligada a la naturaleza, la cual se refleja en nuestras tradiciones de origen y en los rituales que mantenemos para estar en armonía con nuestro entorno vital: el territorio”⁸

2.1 LA HISTORIA HEGEMÓNICA DEL INKAL AWÁ⁹

El pueblo indígena Awá asociado en la Unidad Indígena del Pueblo Awá UNIPA, está integrado por 30.000 indígenas asentados en 33 resguardos legalmente constituidos, en un territorio que converge varios departamentos de Colombia y parte del norte de Ecuador, con una extensión aproximada de 610.000 hectáreas, de las cuales 480.000 están en Colombia y 116.000 en Ecuador¹⁰.

En el territorio colombiano se tiene mayor población en los municipios de Ipiales, Mallama, Ricaurte, Barbaocas, Roberto Payán, Samaniego, Santa Cruz, Guachavéz, Tumaco, en lo que refiere al departamento de Nariño. En el departamento de Putumayo se encuentran en los municipios de Puerto Asís, Valle del Guamuéz, San Miguel, La Dorada, Orito, Puerto Caicedo, Villa Garzón. En el Ecuador el arraigo territorial está a lo largo del río San Juan en localidades como Tobar Donoso, Chical, Jijón y Camaño, las cuales pertenecen a la provincia de Carchi; Alto Tambo, Mataje, Ricaurte Tululbí en Esmeraldas y en Imbabura lugares como Lita y Buenos Aires.

⁸ MANDATO DEL PUEBLO AWÁ, sukin kamtana pit parattarit. Unipa: 2011 p.12.

⁹ PLAN DE ORDENAMIENTO CULTURAL Y AMBIENTAL DEL TERRITORIO AWÁ- UNIPA. Crytical ecosystem. Publicado por Corponariño 2008. p. 12.

Figura 1. Mapa del territorio indígena Awá - UNIPA



Fuente. Organización UNIPA

La organización fue creada hace 22 años motivados por los problemas de colonización e invasión de las tierras de la familia indígena Awá de la Brava, quienes estaban en ese momento presionados por empresas productoras de aceite de palma enfrentando amenazas y engaños en la lucha por el territorio- el día 6 de junio de 1990 se constituye la Unidad Indígena del Proyecto Awá la cual es apoyada por organizaciones indígenas como FACAE, ONIC, CONAIE e instituciones locales como ICBF, La parroquia de Altaquer, Fundación FES, la Reserva natural de la Planada, posterior a este suceso y gracias a una reunión desarrollada en el Resguardo Awá de Alto Albí se cambió la nominación de la organización por Pueblo, quedando definitivamente como lo conocemos en la actualidad: Unidad Indígena del Pueblo Awá- UNIPA.

En 1998 las autoridades indígenas decidieron conformar la Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas Awá Organización Unidad Indígena del Pueblo Awá- UNIPA, como una entidad pública de carácter especial y con registro ante la Dirección de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior, mediante resolución No, 037 de 1998.

Al revisar la visión histórica occidental se encuentran citas como las que se enuncian a continuación que revelan indicios del pueblo, pero que finalmente sólo ellos podrán dar cuenta de la realidad de los mismos.

Uno de los primeros trabajos conjuntos con el pueblo fue realizado por el investigador Pedro Vicente Obando, al configurar el primer diccionario Awá que contempla el idioma propio Awápit y el español, en la reflexión inicial sobre el surgimiento del pueblo se enuncia “el origen del pueblo indígena Awá no está totalmente identificado, y existen varias teorías al respecto. Para algunos investigadores existe una estrecha relación con algunos grupos indígenas del norte del Ecuador. Otros autores encuentran similitudes con los Pastos y consideran a los Awá como una derivación de este pueblo indígena. La historia solamente señala que los cronistas citaron al Cuaiquer y consideran que su origen está relacionado con la Tribu Chibcha. Varios investigadores, entre ellos, Lehman, Jijón y Camaño, Ortiz, clasifican al Coaiquer hoy Awá, como un pueblo descendiente de la gran familia Chibcha, subgrupo Sindagua”¹¹

Como puede apreciarse en los referentes anteriores se especifica la forma de visión hegemónica, que no es la única y que vincula a este pueblo con otros grupos indígenas circundantes, proceso que poco a poco el pueblo Awá ha ido desmontando del imaginario colectivo a manera de reivindicación del nombre de autoadscripción que ellos mismos han tratado de recuperar.

Durante la colonia, los grupos de la región, denominados genéricamente como “Barbacoas”, fueron agrupados en “pueblos indios”, de acuerdo al modelo hispánico de poblamiento. La presión colonizadora de la región aumentó significativamente al convertirse esta zona en uno de los principales yacimientos auríferos y centros portuarios... situación que obligó a los indígenas a desplazarse fuera de su territorio tradicional. Su localización es uno de los ejes de comunicación entre el litoral y la meseta andina, ha influido significativamente en la conformación de su territorio, el cual se ha venido afectando por auges mineros, las guerras civiles, los procesos de colonización ganadera, maderera y cultos ilícitos, además de las grandes obras de infraestructura como la carretera hacia el mar.¹²

Con esto se dio gran énfasis a descartar la nominación previa y mal sustentada de “Coaiquer”¹³ dada por el lugar en el cual se asienta el pueblo, pues para el pueblo pasto esta expresión significa planicie, en la actualidad se asume a éste como un término despectivo. El pueblo Awá fundamenta su razón de existencia en su origen, la identidad y sabiduría que les da la autonomía en la selva y la montaña,

¹¹ OBANDO, Pedro Vicente. 1er Diccionario Awá “Wan Pit”. Pasto: Gobernación de Nariño, 2005. p. 9.

¹² ACNUR. Los pueblos indígenas de Colombia en el umbral del nuevo milenio. Bogotá: Departamento Nacional de Planeación de Colombia, 2006. p. 304.

¹³ CERÓN, Benhur. Los Awá-Kwaiquer. Un grupo indígena de la selva pluvial del pacífico nariñense y el noroccidente ecuatoriano. Quito: Abya – Yala, 1988.

la gran biodiversidad de su territorio, esto es debido a que para ellos todo lo que existen dentro de él hace parte integral de su cosmovisión.

El pueblo en su mayoría está dedicado a las actividades recolección de productos silvestres, la pesca y la caza, lo que genera una alta tasa de desempleo. La dispersión e las viviendas es uno de los factores característicos y está relacionada con la tenencia de las tierras que se emplean para el cultivo de productos agrícolas, el sostenimiento de animales domésticos los sitios de pesca.

Figura 2. Actividades de recolección



Fuente. Organización UNIPA

Existen objetos de gran significancia para el pueblo Awá como la marimba, la cual hace parte de los rituales de la comunicad, ambienta las reuniones y asamblea del mismo. La vivienda es la representación de la cosmogonía Awá (como se ilustrará más adelante) son construidas con hoja de bijao o palma, parees y pisos de maderada y se edifican encima de la superficie terrestre más o menos a unos 50 o 100 cm, los techos son amplios a fin de generar espacio de ventilación y no afectar de forma significativa con la humedad del territorio.

Familiarmente los Awá están constituidos por el núcleo familiar primario, ancestralmente conciben a los mayores como sus autoridades, esto quiere decir, padres, tíos y abuelos, quienes tienen el don del “consejo” y son quienes dirimen los problemas internos; en la crianza de los hijos implementan muchos de sus principios de estilo de vida saludable para estar en armonía con la naturaleza.

En el campo de la salud en 1999 crean su propia Institución Prestadora de Servicio de Salud Indígena IPSI la cual es administrada de forma autónoma y responde a las políticas nacionales y a los criterios culturales y tradicionales del pueblo Awá.

En este breve recorrido se ha contemplado grosso modo la visión externa generalmente popularizada sobre el pueblo Awá y algunas de sus prácticas internas.

2.2 PROCESO DE CONSTRUCCIÓN DEL INKAL AWÁ SUKINI KMTANA

Entender lo que es un pueblo sólo es posible desde la expresión del mismo pueblo, sólo su voz propia puede ser la que refiera el norte que otros a través de la historia, la observación, la investigación han ilustrado, pero que jamás podrá sustituir el contar propio.

Los awá somos hijos de la montaña; nuestros padres son dos barbachas, una blanca y una negra que se encontraban en un árbol ubicado en la cabecera y a la orilla del río chatanalpí, como de la unión de las dos barbachas, de allí el nombre de inkal Awá que traduce gente de la montaña o selva y nuestra visión es cuidar la naturaleza¹⁴

Los Awá somos una misma realidad: lo que suceda a la montaña le sucede al Awá; no podemos vivir el uno sin la otra. Somos gente de la montaña o selva, somos inkal Awá. Fundamentalmente nuestra razón de ser, nuestro origen e identidad, nuestra sabiduría y nuestra autonomía en la montaña, en la biodiversidad del territorio¹⁵.

Para el pueblo Awá las prácticas y relaciones con la naturaleza enmarcan su origen, es ella quien representa lo que está dentro o fuera de su territorio y por supuesto es la sostenedora de su pervivencia, gracias a la convivencia con los seres y espíritus que la habitan. Es por eso que ellos enmarcan como habitantes de este territorio selvático a los árboles *ti*, animales *katpa*, ríos *pí*, gua *kuazi*, lluvia *atú*, nubes *wanish*, sol *pa*, trueno *ipa*, y seres espirituales que acompañan sus prácticas, sus sueños, su vida en todo momento: la vieja *kuankua inkua* ó *amparenkua*, el duende *Astarón* ó *katsa pakait*, el animal lagarto *tiskalla*. Todos ellos vinculados en una sola realidad, en la vivencia del inkal Awá.

Los Awá son personas que han establecido relaciones de vida con la naturaleza, tangibles en sus tradiciones de origen, en sus rituales, en su territorio.

¹⁴ Ibíd., p. 8.

¹⁵ MANDATO EDUCATIVO DEL PUEBLO INDÍGENA AWÁ. 2010. p. 11.

Al llamarnos inkal Awá o gente de la montaña, no sólo describimos nuestro origen y relaciones históricas y culturales con el territorio que habitamos, sino que nos encontramos en íntima convivencia con otros habitantes de la montaña y del universo como *Pi Awá* (gente del río), *Put Awá* (gente de la loma), *ishkum Awá* (gente del humo), *inkua Awá* (gente del viento), *Ip Awá* (el temblor), *Inkal Ambat* (tío grande o Astarón), *Ippa* (Abuelo tueno)...¹⁶

En el proceso de consolidación del pueblo es fundamental referenciar el posicionamiento que tiene la cosmovisión como fuente reguladora de los principios, creencias, saberes, consejos y por supuesto las sanciones que esto deriva en el no cumplimiento de los mismos. Los mayores son los encargados de transmitir las historias de vida de los ancestros quienes con su sabiduría ilustran la presencia de los seres terrenales y no terrenales. Cada uno de los espíritus cuenta con un relato que le apoya en su quehacer, que narra su espacio, origen y función.

Las historias son la base fundamental del pueblo o indígena Awá porque allí están las normas y leyes de origen que garantizan la pervivencia y la resistencia y recrean los conocimientos ancestrales, transmitidos de generación en generación¹⁷.

De esta forma los aspectos culturales son las raíces que sostienen el árbol de la vida de los Awá, no sólo enrutan las huellas de sus ancestros, además les mantienen vivos a través de la savia de la palabra y en sus hojas logran el equilibrio con la naturaleza y los espíritus, un equilibrio ambientado con la vitalidad del viento que transmite estos saberes y permite que el ciclo se regenere.

Así como existe claridad sobre la acción de la narración en la forma de actuar para el pueblo Awá, existen consideraciones que deben articularse con el mundo hegemónico en el cual ellos se desenvuelven; espacios como la legislación y jurisprudencia nacional, que a partir de 1991 gracias a la Constitución Nacional generó un cambio significativo en la política indígena pasando de un sistema basado en asimilación e integración a un sistema pluralista y participativo, que respeta y acepta las comprensiones de mundo distintas a la occidental, reconociendo los derechos y valores que le permiten a estos pueblos desarrollarse con autonomía.

Dicho reconocimiento tiene objeto especial en el rescate de la diversidad cultural en pro de su protección y fundamentado en la gran variedad de identidades étnicas, merecedoras de un trato equilibrado y respetuoso como parte de la consolidación de país. Esta exigencia vislumbra una democracia más inclusiva y participativa que de alguna manera asegura la coexistencia de los pueblos indígenas y la preservación de sus tradiciones e historia.

¹⁶ Ibíd.

¹⁷ Entrevista Gabriel Bisbicus. Líder indígena y representante UNIPA - 2009

Por lo tanto protección y reconocimiento so derechos constitucionales, de ellos se deriva el derecho a la identidad, la cual permite una visión dual; por un lado una atención colectiva que permite la protección constitucional de las comunidades tradicionales logrando su desarrollo cultural, por otro lado, una visión individual que se enfatiza en cada miembro de la comunidad indígena, que permite que como individuo pueda auto reconocerse, dentro y fuera de su territorio con principios de respeto y reconocimiento de su cosmovisión¹⁸.

“El derecho a la identidad cultural, como un derecho que se deriva del principio a la diversidad étnica y cultural especificado en el artículo 7 de la constitución, ha sido concebido como un derecho fundamental a de las comunidades indígenas y por lo tanto un derecho de naturaleza colectiva. El mencionado derecho se materializa, entre otras manifestaciones en la medida en que las comunidades que no ostentan los valores culturales y sociales de la sociedad mayoritaria puedan ejercer sus derechos fundamentales de acuerdo con su propia manera de ver el mundo. Ello implica que también los individuos que pertenece a una comunidad indígena puedan expresarse y auto determinarse de acuerdo con su cosmovisión cultural dentro y fuera de sus territorios”

Internacionalmente el pueblo indígena Awá ha contado con gran respaldo de organismos como OIT y las Naciones Unidas en temas como salud y educación, como fuente primigenia que garantiza la calidad de vida del indígena pero sobre todo la preservación de sus saberes y prácticas, se cita entre los convenios desarrollados el No. 169 de la OIT (Ley 21 de 1991).

Ligado a los preceptos anteriores de legislación, el pueblo Awá contempla una noción de justicia propia, aparada en figuras como el Gobernador quien es el representante de la comunidad, propicia los acuerdos cuando existen problemas al igual que la preservación de la Ley de la Montaña.

El cabildo indígena radica su poder en el bastón de mando que les confiere un valor espiritual de sabiduría delegado por los Mayores del pueblo Awá. Este bastando de mando es espiritualidad en sí mismo, y preserva la defensa del territorio, se elabora de árboles como el quende, chontaduro y guaita, con un braza de largo y dos pulgadas de grueso. El bastón ejemplifica la defensa de la vida, por lo cual se convierte en un símbolo de autoridad tradicional.

Al llegar a este punto la organización UNIPA durante 22 años ha alcanzado gran madurez organizativa, en infraestructura, atención de necesidades básicas primarias, educativas; es así como su proceso de construcción es incesante y vigente.

¹⁸ COLOMBIA. Sentencia T778 de 2005. MP Manuel José Cepeda Espinosa

Figura 3. Organización UNIPA



Fuente. La presente investigación

2.3 LOS PILARES DEL INKAL AWÁ

Para el pueblo Awá existen cuatro pilares, los cuales funcionan a manera de analogía con la estructura básica de su vivienda “para nosotros *sattiampara* (cuatro pilares) son los que sostienen nuestra casa; para ello se corta una viga, que es enterrada y al salir a la superficie, se deja un espacio entre el suelo (tierra) y el piso para seguir la construcción de la casa”¹⁹

El primero de ellos es la **LEY DE ORIGEN**, ella garantiza la permanencia cultural del pueblo indígena pues se configura como el principio de la existencia espiritual que construye y regula la armonía del mundo espiritual y la vida de los Awá en el territorio, permitiendo el reconocimiento de lo que es el Inkal Awá en su forma de pensar, actuar, relacionarse con su entorno. Esta ley no sólo regula en los espacios de vida, si aún en el mundo de los muertos.

El orden y principio de todo lo existente en nuestro mundo, es la Ley de Origen la cual se expresa en nuestro pensamiento. La Ley de Origen no es una construcción de los hombres, es un Ley y Orden Universal natural, que debemos respetar, conocer e investigar. A su vez ella debe ser dinamizada a través de la educación y la organización social, por esta razón debe ser respetada y preservada por medio de las tradiciones culturales ancestrales de nosotros los indígenas Awá²⁰

La ley de origen se constituye en un *pensamiento integral* que funciona como articulador de la vida del indígena Awá expresando su ideología y las dinámicas de aprendizaje propio. En ella están los actores que la preservan y practican como

¹⁹ Ibíd., p. 8.

²⁰ Ibíd.

los médicos tradicionales, los mayores, y por supuesto las prácticas ancestrales que estos actores vitalizan para mantener el equilibrio social y cultural del pueblo. Existen cuatro principios²¹ que son visibles en las formas de relación del pueblo Awá con los diferentes seres y organizaciones:

a. El respeto hacia los seres espirituales; este primer principio de la ley enmarca los límites, características, relaciones, pero ante todo los permisos que deben solicitarse a los dueños de animales y territorios.

Los espirituales aplicaban la ley. Nosotros estábamos sometidos a la ley de ellos. Si no respetamos pues nos morimos. Pero ellos no matan con puñales sino como espíritu, un mal espíritu pesado. Si no respeta donde vive el duende, nos come el espíritu²²

b. El respeto a la montaña y todos los seres de la naturaleza: entre las acciones enmarcadas en este principio de la Ley se encuentran la de amasar, pedir permiso constantemente, no tomar más de lo necesario, respetar los límites de los lugares sagrados, atender las señales de la naturaleza, escuchar lo que dicen los seres de la montaña como la barba, árboles, plantas medicinales, insectos y animales.

La Montaña... donde están los árboles más grandes, sirve para la cacería, armar trampa. Sitio conservado para hacer cacería y dentro de la montaña está el agua con la que nos alimentamos y nos sirve de vitaminas. También en la montaña chillan pájaros, guatín, sonido de agua y nosotros nos sentimos contentos para ir conversando con los compañeros. Es como escuchar música de la montaña Awá²³

La montaña no es sólo selva, como concepto integra lo material y lo espiritual, vincula a los seres que en ella habitan, la montaña es en sí mismo un ser con espíritu y materia, ella actúa como ente sagrado pues asume muchas condiciones de divinidad, a través de sus “palabras” (sonidos) enseña al pueblo. La vida en la montaña es el mayor tesoro para el Awá pues genera su sustento, sin embargo también genera temor, por eso regula a través de los consejos que da a los mayores.

c. El respeto a los mayores y autoridades: en la capacidad de escucha radica uno de los valores más preciados de los Awá, no son personas que expresen verbalmente mucho, su don de palabra está dada en el silencio y en la capacidad que han desarrollado para escuchar la naturaleza y la palabra del Mayor, la forma

²¹ Como puede apreciarse ya en varias de las concepciones expuestas sobre el pueblo Awá, el número cuatro es su regulador, más adelante aparecerán otros espacios y aún más dentro de los relatos que validan este punto, muchos de los mismos indígenas tienen mayor claridad sobre la concepción abstracta de éste número que cualquier otro, su sistema está medido en torno a él más que a un sistema decimal.

²² Expresión de Rosalba Pai en talleres de encuentro. 2009

²³ Expresión a partir de entrevista de la estudiante de Etnoeducación Martha Ortiz. 2010

de dar a entender que esta palabra fue comprendida es aplicando los consejos que ellos dan.

Los mayores aconsejaban que no se destruyeran las montañas, decían que eran sagradas, que habían animales, madera bejucos... según los mayores dicen que relacionarse con la montaña debe únicamente andar por sus propios linderos... el mayor me dijo una vez que cuando vaya a montaña grande lleve ajos para comer y evitar el peligro de los espíritus; sino hacer una cruz²⁴

Los consejos son las unidades que equipan de normas a una sociedad, para el pueblo Awá se configuran en lo patrones de comportamiento que a través de la transmisión oral los regulan, no siempre se cumplen pero se constituyen en directrices éticas que permiten una buena relación con la naturaleza, con su esencia la montaña y ellos como seres humanos.

d. Respeto a la familia y a las demás personas Awá: la familia para el pueblo Awá es la unidad que orienta los aprendizajes y permite aprender a interactuar con la naturaleza (enseñar-aprender-enseñar) pues en ella los niños desde muy pequeños aprenden el origen y características culturales de su pueblo, las actividades de sus padres y Mayores, las cuales son transmitidas inicialmente en Awápit alrededor del fogón, acompañados de la marimba y los alimentos tradicionales; en el núcleo familiar se distribuyen las tareas del día siguiente, como la pesca, la casa y la recolección. La mujer Awá se levanta muy temprano para preparar los alimentos y empacar el avío de los hombres que salen de caza o pesca y las niñas, entre tanto, comienzan a tejer la *higra*, canastos, sombreros. En toda esta rutina se enseña a los niños la importancia de no acusar, no insistir, no regañar a la mujer ni a los hijos, no emparentarse entre familiares cercanos.

A las tres de la mañana, la mujer Awá se levanta a cocinar y, a partir de ahí, todos se levantan para reunirse de nuevo alrededor del fogón con el fin de preparar los alimentos para comer en la mañana y llevar el avío del medio día. Se habla en nuestro idioma Awápit sobre los sueños, la familia, las tradiciones, historias, peligros y consejos para tener en cuenta²⁵

En complemento a estos pilares está la *unidad* se que configura como la forma de ser, saber y hacer como indígena, los elementos contenidos en esta unidad son el territorio, la cultura y la autonomía.

El primero de ellos **territorio** es el lugar donde se funda la historia del pueblo, ahí se articulan los elementos de la naturaleza, la vida y la apropiación cultural en relación armónica con la madre tierra y la presencia de los ancestros en sus

²⁴ Comentario del estudiante y líder indígena Rider Pai, en entrevista. 2010

²⁵ Comentario de José Miguel Bisbicus. Estudiante de Etnoeducación, líder del proyecto de educación 2009.

prácticas y caminos. El territorio supera la expresión geográfica o física, se vincula más al sentido que pueda dar la geografía humana. “la incidencia que tiene en el estudio del paisaje la idea de la especificidad de los lugares en función de las experiencias que asocian con él los individuos y grupos que los habitan. Por esta vía es posible dotar al estudio del paisaje de nuevas dimensiones simbólicas y culturales y concebirlo como un paisaje experiencial, holístico, sentido de todas las dimensiones, incluso en la temporal”²⁶. Por lo tanto el concepto de territorio está ligado a la construcción identidades, a la lucha de las reivindicaciones éticas y culturales. El espacio actúa como un territorio emocional, un lugar que envuelve al sujeto, que lo evalúa y constituye a partir de los recursos que contiene y la forma cómo actúa o plantea su acción sobre ellos. De lo anterior se desliga la incidencia del territorio en el funcionamiento del indígena Awá, relacionado con esa presencia efectiva, inmediata y proveedora.

El indígena Awá sin su territorio no es Awá, hace parte fundante de su cultura, de su formación, de la manera como una madre se integra a su hijo desde el vientre, el territorio enseña, regula, orienta y abastece. Como hijos de la selva los indígenas Awá se comunican atendiendo los consejos de los Mayores, de esta manera se genera un respeto con su espacio vital.

Para complementar la unidad se encuentra la **cultura** como la esencia que identifica a los Inkal Awá. En ella están los saberes *pianmika*, en conjunto con las prácticas ancestrales que desde la Ley de Origen han sido construidas, aprendidas y transmitidas, de esta forma el pueblo aprende los valores y consejos a partir de los relatos que se adquieren desde el seno familiar.

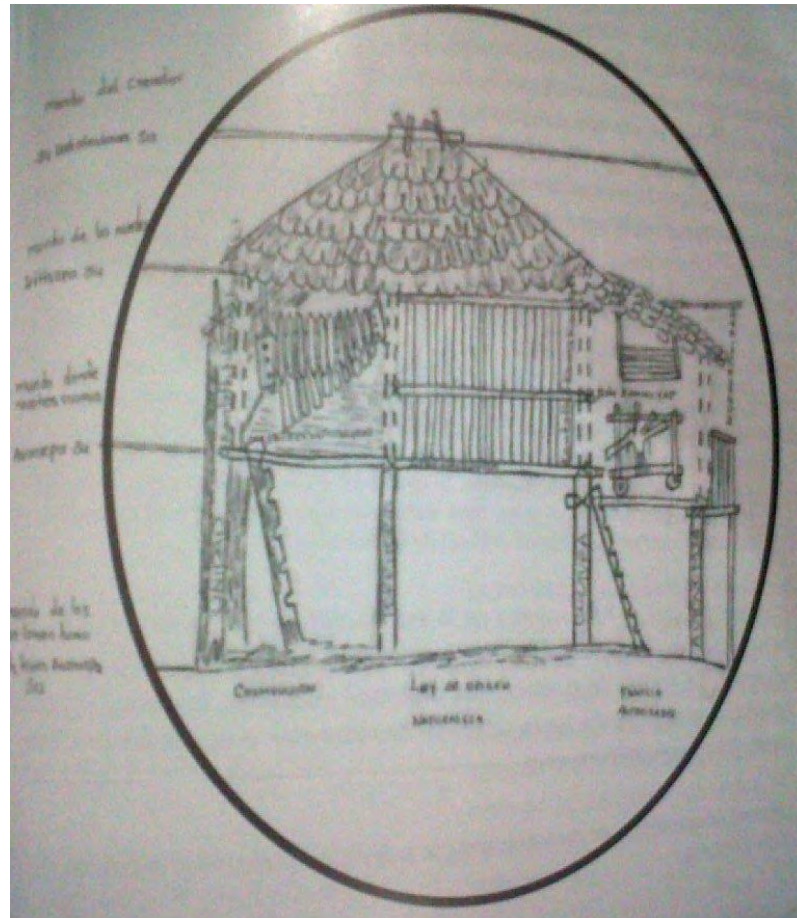
Somos dueños de una cultura y una identidad, un pensamiento propio que define una forma de ver y de vivir nuestro mundo, unas costumbres y un idioma que los mantenemos como patrimonio ancestral y que nos identifica como pueblo y nos diferencia de otros. Nuestros valores culturales y conocimientos los transmitimos de generación para la pervivencia de nuestro ser indígena²⁷

La cultura se basa en el conocimiento de éstos saberes ancestrales, el respeto del pensamiento propio, pero todo esto requiere de estrategias para lograr apropiación de la cultura, la continuidad de la misma y la vitalización entre las nuevas generaciones de las enseñanzas dadas por los Mayores. El segundo pilar del inkal Awá es la **COSMOVISIÓN** y en ella logra concebir el mundo, la forma de imaginarlo y recrearlo en el plano real, aquí el número cuatro establece la unidad de medida del cosmos, regula las matemáticas propias y los mundos que existen: el mundo de abajo, el mundo donde vivimos Awá Su, el mundo de los muertos y el mundo del creador.

²⁶ GARCÍA BALLESTEROS, Aurora. Geografía y humanismo. Barcelona: Oikos-tau., 1992. p. 69.

²⁷ Plan de Salvaguarda étnica del pueblo indígena Awá. 2010 p. 59.

Figura 4.



Fuente. La presente investigación

El primero de ellos es el **mundo de abajo** donde viven los *ishkun* Awá, son gente que se alimenta del humo de las comidas y habitan debajo de la tierra. En este mundo los espíritus son todos iscum, dueños de animales como el armadillo y el chicho, la hormiga y la ardilla, en la expresión de los Awá, se alimentan de humo y aunque cocinan los animales y productos como plátano, no los consumen sólo los huelen “anteriormente este mundo era pura selva, pero hay otra historia habían dos personas que buscaban armadillo, dos hermanos iban todos los días de cacería encontraron en la montaña la cueva del armadillo ellos empezaron a excavar la cueva con un palo entonces resulta que el armadillo no se dejará alcanzar y ellos escarbaron todo el día cuando menos pensaron ellos como el armadillo y la tierra cayeron a otro mundo, resulta que ellos quedaron sorprendidos porque allá las gentes eran bajitas, buenas gentes, llamaron allá tenían preparado zapallo armadillo, cocinaban de todo bastante en ollas de barro,

cuando al sacar la olla el indígena esperaba que iban a comer”²⁸ Este mundo creado para los animales que construyen cuevas en la tierra, es una manera de exigir respeto hacia ellos, pues no se conciben sólo como seres vivos comestibles sino como seres organizados con hogares, formas de cultivo y sostenimiento, seres que interactúan con sus propios lenguajes.

La visión de este mundo enmarca interesantes simbologías sobre los relatos que la sostienen, entender el tamaño, y las características físicas de los de abajo (sin ano) y de sostenimiento (comen humo) establece un sistema de creencias que genera prácticas con el manejo de los recursos y la naturaleza.

El **mundo en que vivimos** o *Awá su*, es el segundo mundo, en él habitan los humanos, pero también otros seres que parte de los Awá, como árboles, considerados parte del origen del Awá; los animales, que son los Awá que se convirtieron y otros seres vivos que comparten ríos y montaña, al igual que los seres espirituales y que ocupan lugares sagrados.

Para los Awá la tierra tiene 4 lados, en articulación a la numeración ya comentada en la cosmovisión, el sol fuerte, el sol débil, la luna y las estrellas; todos estos actores son personas que andan con luces de mayor o menor intensidad. En el *Awá Su* las estrellas pueden caer a la tierra como en una lluvia por la noche, y al amanecer pueden recoger en la “flor de Dios”, aquí el agua se convierte en fuente curativa para los ojos enfermos.

En complemento a estos dos mundos existen el **mundo de los muertos** *irituzpa su* el tercero de los mundos “según cuentan algunos mayores de la comunidad, es otro territorio donde vamos a descansar. Los muertos viven reunidos en su propia casa cada uno tiene su fogón, así viven todo el tiempo”²⁹ Los Awá expresan en sus consejos que no es bueno salir solo de noche, porque en éste mundo es de día cuando en el *Awá Su* es de noche, y así puede alguien bajar del mundo y vestirse como uno de los del mundo de la tierra. Los animales que son comunicadores entre el segundo y tercer mundo son el gavián y el buitre.

El cuarto mundo es el **mundo del creador** *skatmikwa su*, o taita, quien creó la naturaleza y todos los seres que dan vida al segundo mundo. Para el pueblo Awá los acompañantes del creado que es uno más de su pueblo, son los niños muertos sin condenar que se han convertido en ángeles, en este mundo superior se trabaja, siembra, cosecha.

Uno de los relatos más llamativos que ilustra el comportamiento del creador o Dios está dado en una disputa con el Diablo:

²⁸ Narración por parte del líder indígena Rider Pai. 2009

²⁹ Ibíd.

En un principio no existía nada. Después nació una hierba y de esa planta nacieron Dios y el diablo; cuando nacieron andaban conociendo el mundo. Después pensaron que así como nació el mundo, vacío, no era bueno. Luego se sentaron de frente ellos dos y comenzaron a hacer la tierra. Cuando Dios hizo la tierra el diablo hizo las peñas, luego el diablo quería hacerse dueño de todo. Entonces ellos se pusieron a pelear, el diablo tenía una escopeta para matar a Dios y Dios le dijo: tírame y el diablo le disparó, cuando le disparó, Dios cogió en la mano los plomos. El diablo no pudo matar a Dios. Dios cogió la escopeta y le disparó al diablo y él tampoco murió, pero no pudo coger en la mano los plomos como Dios, sino que los plomos pasaron por un lado. Dios le dijo:- como no pudiste agarrar los plomos, perdiste. Entonces el diablo no pudo hacer dueño de todo el mundo³⁰

Como puede apreciarse el comportamiento del ser creador es más humano y más vinculado a las prácticas del indígena Awá, pero se ampara en una visión cristiana que enmarca muchos de los relatos de la Etnoliteratura del pueblo.

No es mucha información que existe de estos dos mundos, debido a que los Awá han entrado en ellos sólo en sueños y como tal no es válido crear narraciones no vividas, esto aminoraría la vigencia y credibilidad de los relatos.

Continuando con los principios que rigen al pueblo Awá aparece el tercero de ellos, la **familia y autoridades** el respeto por estas dos instancias fundamenta la estructura organizativa del pueblo Awá, las prácticas culturales evidencian la búsqueda del bien familiar y el respeto común, prueba de ello está dado en su lengua el Awápit, en la cual no existen insultos, pues no se requieren, fue creada con el sentido del diálogo y el encuentro. El bien se busca comunitariamente, pues actúan y piensan en colectivo, sus enseñanzas y costumbres preservan el principio del cuidado y convivencia con la naturaleza y los seres que en ella habitan.

Entre las prácticas que validan este ejercicio se encuentran la cacería, pesca, siembra, los trabajos de minga, que fortalecen a la comunidad y preservan su sentido solidario.

“Desde la casa se debe enseñar a respetar a todos. La educación empieza de la casa y de sus padres y en segundo lugar la educación debe ser de los profesores”³¹

El último de los pilares que sostienen la construcción del pueblo Awá es la **NATURALEZA**. El Awá se siente descendiente del mundo vegetal. Pues la

³⁰ PLAN DE ORDENAMIENTO AMBIENTAL Y CULTURAL DEL TERRITORIO INDÍGENA AWÁ. CEPF. 2005. Pag. 45

³¹ Madre Awá del resguardo Hojal la Turbia. 2010

mayoría de sus creaciones están amparadas en ésta concepción uterina. El territorio es creado a partir de un árbol.

La historia del árbol grande tiene que ver con el descubrimiento de las semillas para sembrar los alimentos y tiene que ver con el origen de los animales. También con los diferentes tipos de tierra del territorio Awá. El frijol claramente se fue descubriendo a partir de la tumba del árbol grande. El frijol era la comida de la vieja, quien no quería que derribaran el árbol. A algunos de los Awá les dio por comer pepas amargas, a otros pepas dulces, a otros pepas ácidas y de allí surgieron por ejemplo animales como guatín, conejo, aves como el tucán o paletón que fue el más afanado pues llegó a comer y vomitó y hasta ahora vomita después de comer; el pilmo que es una ardilla voladora, era un awá que tuvo que subirse a cortar el bejuco del cual estaba colgado el Árbol Grande del cielo. Las frutas buenas cayeron en las partes buenas y el frijol cayó en las partes Vegas. La parte del tronco cayó por el Sábalo y toda esa parte de la costa.. Las ramas que tenían frutos cayeron en la parte de arriba. Por eso la tierra de la costa es mala para sembrar y el producto no dura, en cambio la parte de arriba es buena para sembrar. La historia del Árbol Grande nos muestra que Awá corresponde aquí, es decir que nosotros no venimos del Ecuador, no venimos de Panamá, sino que eso fue aquí, el territorio desde un principio estaba allí. Fue en estos terrenos, en este sitio donde derivaron el árbol, un árbol que era tan alto que alcanzó a cubrir todos los resguardos, en Vegas, en Ricaurte, Tumaco, en Barbacoas, pero no con nombres sino que fue en estos terrenos, en este sitio.³²

En este territorio que no tiene la misma extensión que el ancestral, surge el Awá agricultor, en la relación que logra con la naturaleza y la distinción de los tipos de tierra que puede utilizar, evidencia aquí una evolución de un nómada a un agricultor establecido. Para los awá no sólo tiene importancia la naturaleza en la esencia de lo que son: montaña, en lo que atesoran: territorio, sino en cada uno de los componentes que los relacionan con otros awá como animales y árboles. “El árbol es igual que gente, unos dan sangre, agua, otros son raíz, veneno, ese es su espíritu bravo, es fuerte, ellos nos están ojeando y si no los tocamos está bien, si tocamos a ellos están bravos, como una persona”³³

Como toda sociedad en contextos culturales el pueblo indígena Awá ha desarrollado para relacionarse con su medio ambiente una serie de relatos que le permiten rescatar el conocimiento. De estas historias se ha valido el pueblo Awá para socializar entre sus descendientes el “deber ser” como actos de comportamiento y reglas que hacen parte de su vida dentro del territorio, en respeto a la montaña y a lo que ellos son.

Estos relatos se validan como hechos reales, pues cada una se constituye en narraciones que sucedieron y que *alguien* que sobrevivió, en ocasiones

³² Narración de Gabriel Bisbicus. Presidente UNIPA. 2009.

³³ Comentario del líder indígena Segundo Pai, 2004.

únicamente con ese fin, para contarla. De éstos relatos se derivan los consejos y saberes que se configuran en creencias para transmitirse de generación en generación y que le han permitido al pueblo Awá subsistir a pesar de las adversidades de violencia, destierro, matanzas, en su territorio: la selva.

2.4 IMPORTANCIA DE LOS RELATOS EN LA TRADICIÓN CULTURAL DEL PUEBLO AWÁ

Los relatos o historias son considerados como los mecanismos perfectos para la transmisión de los saberes y consejos del pueblo Awá, de esta manera permiten consolidar las creencias que arraigan su cosmovisión, la forma de narrarlos está amparada en los espacios de vivencia de la familia, aquí el relato se reconstruye tomando cuerpo entre los niños que comienzan a asimilar su escucha y entre los Mayores que valoran la riqueza de los detalles que les han dado los seres espirituales comunicándolos a través de la lengua el Awápit la cual es el puente de vínculo entre el mundo propio y el espiritual. “La oralidad es la garantía de convivencia, transmite, comunica enseña, transforma y prolonga resistencia en la montaña”³⁴

Es a través de la palabra que el pueblo Awá no sólo transmite y comunica ideas, le sirve para propagar “conocimientos” que se asumen con respeto y son poderosos, además les ha enseñado a leer las otras formas de comunicación que les brinda la naturaleza, como los *ruidos que avisan*, identificados por los diferentes cantos de aves (domésticas y silvestres) así como por el tipo de gruñido, chillido o siseo de los animales de la selva o domesticados. También por las *señales que se ven* en los fenómenos como la lluvia o la puesta de sol, la niebla, las estrellas, el crujir de los árboles y la hierba, del a misma forma la observación de los animales que pueden significarles riesgo u oportunidad, escasez o abundancia de alimentos, protección o peligro, es decir, todo un complejo de conocimiento que integra la percepción e interrelación³⁵ que tienen sobre la flora y la fauna.

Es por ello que el empleo de la palabra se puede convertir en un instrumento que incluso puede llegar a perturbar y causar la muerte, de ahí que se utilice con cautela. Igualmente sirvió durante muchos años como elemento de resistencia y aislamiento, permaneciendo viva por los relatos de sus Mayores, que, no obstante, continúan siendo la pauta en el que se derivan los consejos y los conocimientos, porque estas narraciones no son historias, son normas de conducta, donde la

³⁴ PROYECTO ETNOEDUCATIVO AWÁ. 2003-2004.

³⁵ Se considera como una relación de inocencia hacia la naturaleza. No una relación de amo y esclavo como establece los principios de la modernidad y que según Heidegger y la escuela de Frankfurt se convierte en una dialéctica de la dominación, visiones contemporáneas que convierten a la naturaleza en una esclava.

“palabra” es un vínculo que establece 200”³⁶ que permite y fundamenta una relación entre el “narrador” y los “oyentes”.

En varios de los apartes de este capítulo se ha justificado como para el pueblo Awá la protección de sus prácticas tradicionales, al igual que la comunicación con los espíritus, los seres superiores y la naturaleza permiten en las nuevas generaciones arraigar su identidad como forma de lucha ante la aculturación occidental. Esta perspectiva asume al relato y la forma de transmisión como una de las estrategias que permiten salvaguardar la sabiduría indígena tradicional.

Estos conocimientos que han mantenido los mayores son los que como pueblo indígena nos han permitido pervivir a través de la práctica de nuestros usos y costumbres y del aprender mirando, caminando y haciendo de generación en generación. El contacto con la sociedad no indígena ha generado que algunas de nuestras costumbres se estén perdiendo, porque algunos mayores y jóvenes poco valoramos y practicamos, desconociendo la importancia de seguir fortaleciendo la comunicación con los espíritus de la naturaleza que existen en nuestro entorno para garantizar nuestra pervivencia como pueblo indígena³⁷

Lo anterior permite que los relatos se conviertan en la mejor experiencia de prolongación de los saberes ancestrales, de la identidad como pueblo Awá, hijos de la selva. El narrar prolonga en las nuevas generaciones las raíces y huellas del pueblo, la convivencia y la armonía, la continuidad del equilibrio con la naturaleza, con los mundos; la validación de sus principios y pilares, la preservación de sus sitios sagrados.

³⁶ LOPEZ, Austin. Los Mitos del Tlacuache: caminos de la mitología Mesoamericana. Alianza México: Editorial Mexicana, UNAM. 2000.

³⁷ BISBICUS, Gabriel y PAI, José. Paí, Rider. Comunicación con los espíritus de la naturaleza para la cacería, pesca, protección, siembra y cosecha en el pueblo indígena Awá de Nariño. UAIIN. 2010 p. 13.

3. CONTEXTO DE LA PALABRA: LAS ARISTAS DEL CONCEPTO

*Según los mayores dicen, se relacionaban con la montaña respetando la ley de la montaña, o sea, h habido una ley, no dejaban entrar demasiado en la montaña porque había como ruidos, o sea el Astarón y la Vieja. Esta ha sido la ley para que no terminen los animales, es el respeto, eso era lo antiguo, por eso yo escribí aquí la Ley de la Montaña.
Palabra de mayores³⁸*

3.1 PRIMER WWINTAKIN: PALABRA- DISCURSO

Entender en el ejercicio del lenguaje la conceptualización de nominaciones tan simples desde su formación gramatical y tan complejas desde su condición semántica, es el propósito primordial en la discusión teórica de este capítulo, cada wwintakin (concepto) es parte de la dinámica que fundamenta la construcción etnoliteraria del pueblo Awá, contemplando a sus relatos como espacios de construcción “sacra”³⁹. Es precisamente en ese primer ámbito conceptual que la discusión da inicio: la palabra y cierra con el último referente de la enunciación anterior, el relato.

La palabra como unidad de construcción del lenguaje se constituye a partir de la enunciación, en todas las dimensiones que está pueda suscitar, es ella misma generadora y parte del discurso. Al concebir la palabra como concepto se logra: explicar y refractar la realidad, la primera acción justifica la discursividad que “articula, repite y crea intersecciones”⁴⁰, la segunda logra generar una visión de mundo.

La palabra como significación cuenta con un arraigo histórico que es parte de la misma lucha nocional que el concepto ha logrado “siempre hay porciones o trozos de componentes de otros conceptos que respondían a otros o suponían otros planos presentes en éste concepto”⁴¹. Ahora bien dos condiciones son consecuentes a esta significación: la modificación de la palabra como concepto nos demuestra el contacto que tiene con otras palabras y conceptos “Cada concepto remite a otros conceptos, no sólo en su historia, sino en su devenir o en sus conexiones actuales que a la vez pueden ser tomados como conceptos actuales. (...) y ellos se extienden hasta el infinito y, como creados, nunca se

³⁸ PLAN DE ORDENAMIENTO AMBIENTAL Y CULTURAL DEL TERRITORIO INDÍGENA AWÁ. CEPF. 2005. p. 57.

³⁹ El capítulo aborda esta afirmación en la parte final dedicado a la discusión que el relato tendría desde su predicación: tradicional, comunitario, oral o sagrado.

⁴⁰ DELEUZE, Gilles. Qué es la filosofía. Barcelona: Anagrama, 1999. p. 21.

⁴¹ Ibíd., p. 23.

crean a partir de la nada”⁴² y la derivación del mismo, lo cual garantiza el vínculo que logre la palabra con otras y la apropiación significativa de ellas.

El ofrecimiento de la palabra es bastante significativo, nos genera información sobre el mundo y contenidos que tienen trascendencia para una comunidad, los significados que poco a poco se articulan de forma reticular en su cúmulo de saberes propios y a partir de ellos la palabra genera atributos y proximidades simbólicas a través de su nominación o caracterización.

En el capítulo anterior se mencionó la importancia que tiene para los Awá la palabra como acto de enunciación con carácter asertivo y positivo, por eso la inexistencia de “insultos” como lo comentan ellos mismos, porque como tal conciben al acto “ilocutivo”⁴³ como fuente de apoyo comunitario; el atributo asignado a sus propias palabras está dado por su funcionalidad: información y respeto, de tal manera el Awá “habla” o se pronuncia en la medida en que entrega una declaración que se convierte en testimonio de respeto.

“Nuestros Mayores, desde la Ley de Origen y la relación armónica con la naturaleza, han manifestado su palabra mediante su voz, consejos y vivencias dentro del territorio. Es ahí donde se desarrolla el proceso *kamtatki kamna kamtatkit* (enseñar-aprender-enseñar) en nuestro territorio nos comunicamos, vivimos y convivimos en armonía”⁴⁴

Walter Ong instruye sobre la importancia del uso de la palabra en la nominación de los objetos, un acto que confiere poder a estas naturalezas “El hecho de que los pueblos orales comúnmente, y con toda probabilidad en todo el mundo, consideren que las palabras entrañan un potencial mágico está claramente vinculado, al menos de manera inconsciente, con su sentido de la palabra como, por necesidad, hablada, fonada y, por lo tanto, accionada por un poder”⁴⁵ para el pueblo Awá gracias a la apropiación de su lengua el Awapit, ha permitido establecer características especiales en la nominación de los seres espirituales y seres de la naturaleza o “los espirituales”, dando vitalidad a cada uno de los entes que acompañan la vida cotidiana del indígena; entre cuales pueden ejemplificarse:

“las palabras de los Mayores nos enseñan quienes viven con nosotros en la selva...

⁴² Ibíd.

⁴³ Van Dijk nos ilustra que en este tipo de acto la “intensión” del emisor es fundamental, efectivamente para la comunidad el plano inicial de la transmisión de la información es superado por el plano de la revelación que asegura el propósito del relato y que dadas las características del emisor (autoridad indígena) logra trascendencia.

⁴⁴ Ibíd., p. 8.

⁴⁵ ONG, Walter J. Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra. México: Fondo de Cultura Económica, 1999. p. 3.

- El Astarón, Ambarengua, Pi Awá, Ip Awá, Irawa son espíritus muy fuertes, hay que tener cuidado, respetar la vida de los seres que habitan nuestro territorio, todos, inclusive a los espirituales.
- China attim: cuida y ayuda a controlar el territorio y los animales. Además conversa con el espíritu invisible tipih inkua; se vuelve monte y no deja ver a las personas.
- Pilt inkua: ve y defiende al Astarón y a tipih inkua.
- Piras awa (kuiyap): gente de agua, dueño de la selva. Cuando llora empiezan a caer gotas de agua.
- Inkal pamika: dueño de la selva, de los animales, las aves y los peces.
- Malaire: es muy bravo. Tanto que cuando ve a un Awá lo enferma inmediatamente.
- Pi Awá: es un ser espiritual como una persona que vive en el agua. Cuida y protege a los seres que habitan dentro y fuera del agua.
- Ippa Awá: antes eran personas, pero se convirtieron en espíritus, para proteger a los seres vivientes de la madre Tierra.
- La mujer trueno: vive encerrada en la peña cuidando y protegiendo los lugares sagrados que enriquecen la naturaleza, favorece la continuidad.
- El hombre trueno pampa: vive controlando el territorio y armonizando los lugares sagrados que enriquece la madre Tierra desde una loma más alta.
- Put o ip Awá: gente de loma, gente temblor.
- Inkua Awá: es un espíritu que vive en el aire alimentando, dando vida y oxígeno a los seres que habitamos en esta tierra.
- Inkal Awá: somos hijos de la selva, vivimos en la selva, cuidamos, protegemos, defendernos, comunicamos, construimos, relacionamos y mantenemos el equilibrio y la armonía.
- Irawa: persona fallecida de la selva que cuida. Protege a sus familiares, comunica, construye y resiste ante los espíritus de la naturaleza”

El poder de la palabra se adquiere en su enunciación, mediado por la vitalización que la lengua propia permite, logrando mediar la tradición con la razón, de forma que los conocimientos, saberes, consejos y sueños se apropiaran, se aprenden y se respetan. La palabra Awapit reconoce el diálogo y la formulación de acuerdos en cada uno de los espacios sagrados. Al respecto Durand contempla el siguiente análisis “... la palabra humana, es decir, de la lengua que nace, surge del genio de la especie, que es a la vez lengua y pensamiento”⁴⁶ desde esta acepción el pensamiento contempla la cosmovisión del Pueblo Awá.

En acuerdo con lo anterior, la organización de estas palabras da surgimiento a la frase, “el menor segmento que es de modo perfecto o integral, representativo del

⁴⁶ DURAND, Gilbert. La imaginación simbólica. Buenos Aires: Amorrortu, 1964. p. 79.

discurso”⁴⁷, de manera tal, que en esta frase, compuesta por cada una de esas palabras, se reproduce el marco cultural de una sociedad, ligado de forma directa a su lengua; por lo tanto la percepción de los sujetos se forma a partir de éstos elementos básicos. Sus desarrollos arraigan las construcciones semánticas y fonéticas, dando evidencias de su connotación de mundo o cosmovisión, para el caso del pueblo Awá, en palabras propias: “kamtatki kamma kamtatkit”⁴⁸

Continuando con el análisis previo, la palabra como unidad generadora y la frase como enunciador del discurso propio, se convierten en un relato⁴⁹, pues como lo ilustra Barthes, el relato les permite entender que existe un conjunto de frases que generan una idea de discurso (enunciación) ante un auditorio: el mismo pueblo; de tal manera que cada acto ilocutivo del pueblo Awá hace parte de la configuración de su pensamiento y se convierte en un espacio de reconstrucción continua, no sobre la semántica, sino sobre las dinámicas de distribución de los saberes. En sí mismo el relato evidencia los modos de pensamiento comunitario, las prácticas asumidas como pueblo indígena y las formas en las cuales se “vuelve a decir” y con ello a hacer. Prueba de esta acción circular se encuentra uno de los actos más significativos del pueblo Awá: el compartir con la familia el alimento.

Ancestralmente nuestras familias eran de carácter extenso, en aquellos tiempos se debía obediencia al mayor de la familia y los problemas se resolvía con ellos. Los mayores eran los encargados de ejercer el control social, solucionar los problemas internos, aconsejar sobre el comportamiento de los niños y adultos, decidir sobre la resolución de los conflictos internos... todo esto se hacía alrededor del fogón cuando la mujer Awá sirve los alimentos y todos comparten antes del anochecer, al desayuno los mayores y los niños comparten sus sueños para contar las enseñanzas de los espíritus y así acompañar un nuevo día de trabajo⁵⁰

La narración que se suscita en estos espacios, valida la información que en ella se esté enunciado; el carácter de autoridad dado a la familia, permite que comunitariamente exista ese criterio y por lo tanto se supera la “conversación” como acto sin transcendencia a la “narración” como acto de inclusión identitaria. Todorov contempla a la narración como la forma en la cual se orientan los escenarios de vida y en sí mismo se generan prácticas enseñadas⁵¹; es fundamental aclarar aquí que este escenario no está ausente de temporalidad, la cual será fundamental en la discusión de las nominaciones concebidas en éste capítulo; desde la situación planteada, el presente es la unidad temporal en la

⁴⁷ MARTINET, A., «Reflexiones sobre la frase», en “Lenguaje and society”, Copenhague, Mélanges Jansen, 1961, p.113 (citado por R. Barthes).

⁴⁸ Enseñar para aprender a enseñar

⁴⁹ Ibid., p. 34.

⁵⁰ TALLER DE SOCIALIZACIÓN MANDATO EDUCATIVO DEL PUEBLO INDÍGENA AWÁ. 2010

⁵¹ TODOROV, Tzvetan Las categorías del relato literario. En “Análisis Estructural del Relato”, México: Ediciones Coyoacán, 1999.

cual la narración de actos como: consejos, saberes, conocimientos y sueños se recrean.

El sueño es el principal catalizador y fuente de comunicación con los seres espirituales; por medio de él se manifiestan las cosas buenas y las malas; se sabe cuándo se debe cazar y cuándo no; cuándo conviene pescar, etc. El hecho de desatender esta comunicación pone en peligro a la persona que los ignora, a su familia, y a la comunidad en general. De ahí que el castigo sea social.

Los sueños también tienen gran importancia al momento de interpretar signos, por ejemplo el viento, el agua turbia del río, la neblina, las nubes rojas en el firmamento, el frío, el trueno, el temblor, la lluvia, etc.; guiados por el conocimiento ancestral de los mayores.

“A partir de las historias que se cuentan sobre eventos ocurridos en la montaña o selva se han configurando unos consejos que los mayores dan para el manejo del medio ambiente selvático”⁵²

Al analizar conceptualmente los términos: palabra, frase, narración, historia, se encuentra en común el ejercicio de trascendencia que cada uno de ellos o la articulación de los mismos obtiene, esto es la configuración de un discurso con gran “legitimación” sobre el pueblo, con un sustento oral y dinamizado en la lengua propia “La dinámica del discurso humano, y en este punto nos parece decisivo, se desarrolla bajo el signo de la oralidad”⁵³ en la cual, la interrelación entre el enunciador y la audiencia permita una comunicación continua; aquí el discurso, desde la condición de escucha, también logra intercambios, a partir de la interacción activa de los oyentes, a fin de lograr esa significancia, en una estructura de participación compartida. De tal manera que el conjunto de enunciados derivados en cada una de estas unidades narrativas⁵⁴ estructura las prácticas sociales del pueblo Awá, no sólo para comunicarlas, sino igualmente para vitalizarlas, consiguiendo que éste tipo de relatos adquieran una condición jerárquica distinta, establecida por el carácter de “respeto” que se les ha consagrado y como lo considera el análisis crítico del discurso: éste haga parte de la práctica social, pues en sí mismo implica un nivel ideológico que reconoce la identidad de la comunidad que lo genera.⁵⁵

3.2 SEGUNDO WWINTAKIN: MITO-RELATO

La relación entre mito y humanidad es innegable, desde la misma formación como seres sociales ha permitido que la estancia del mito haga parte de su

⁵² Ibid.

⁵³ LIENHARD, Martín. La Voz y su Huella: Escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988). Mexico: Casa de las Américas, 1990. p. 60.

⁵⁴ Palabra, frase, narración, historia.

⁵⁵ Teorización a partir de los aportes de Van Dijk en entrevista concedida el 20 de septiembre de 2012 en el Congreso Nacional del Diálogo- Aled.

formación cultural, configurando en el individuo las estructuras de pensamiento que desde la norma o desde el consejo le han acompañado. Las interpretaciones del mito desde su significado son pluridiversas, por lo cual su definición será parte de la reflexión de diferentes cuerpos conceptuales, quienes lo señalan indistintamente como un relato o como un complejo de creencias. Así mismo se le concibe como una forma de expresar y captar un tipo específico de realidad o simplemente como una forma de discurso⁵⁶.

Una reflexión inicial basada en la etimología de “mito” a la luz de la visión occidental implica un parentesco directo con la cultura griega *mytos*, aquí se realiza un vínculo inmediato con “*logos*”; al respecto existen consideraciones muy llamativas que ayudarían en la disertación de éste texto. Por una parte Duch, Lluís aporta “el *logos* designa la palabra como pensada, significativa y argumentadora y se refiere a la palabra de la reflexión y de la discusión; y el mito, a la forma como la palabra se relacionaría con aquello que ha de suceder o ha sucedido, es decir, el mito indicaría la palabra reveladora de la divinidad”⁵⁷ de igual manera Vernant complementa la definición de mito y *logos* que es igual de significativa “en griego *mytos* designa un discurso formulado y pertenece al orden del *legin* –decir- y no contrasta, en principio, con los *logoi* -lo que es dicho- y los *mythoi* pueden llamarse también *hieroi logoi*- discursos sagrados”⁵⁸ es posible entonces que entender la visión arcaica del mito, pone en consideración la comunicación directiva entre los individuos y los seres míticos (dioses), por lo cual la enunciación o poder de la palabra esta validado en la convivencia inmediata y verdadera con éstos seres míticos, pero como es sabido por nuestra tradición filosófica, esta “era del mito”, desde la cultura occidental fue transformándose a una “era del *logos*” gracias a las contribuciones filosóficas que plantearon la necesidad de este paso “A partir de ese momento se produjo la paulatina *transformación* del *logos*, que pasó de mera representación a concepto y a cuya mutación contribuyeron, años después, el descubrimiento de la escritura fonética, la invención de la moneda acuñada y las técnicas de la geometría y astronomía”⁵⁹ No obstante, sí partimos del concepto “los mitos son narraciones sagradas que tratan de seres sagrados, de héroes semidivinos y del origen de todas las cosas, normalmente por mediación de esos seres sagrados”⁶⁰; diremos que forman parte de un “sistema total de prácticas y creencias religiosas”, que adquieren “significado” a través de la dinámica del

⁵⁶ Al respecto se puede revisar el trabajo de Alfredo López Austin: Los mitos del tlacuache: caminos de la mitología mesoamericana, incluido en la bibliografía, en el que hace un recuento del concepto, desde diversos enfoques teóricos.

⁵⁷ OCHOA, Juan Carlos. Mito y Chamanismo: el mito de la tierra sin mal. Barcelona: Universidad de Barcelona, 2002. p. 13.

⁵⁸ VERNANT, Jean Pierre. Mito y sociedad en la Grecia antigua. Madrid: Siglo XXI, 1994. p. 171.

⁵⁹ MOREY, Miguel. Los Presocráticos –del mito al *logos*–. Pp. 12-19. En: OCHOA, Juan Carlos. Mito y Chamanismo: el mito de la tierra sin mal. Barcelona: Universidad de Barcelona. 2002. p. 19.

⁶⁰ THOMPSON, Stith. The Folktale. New York: Driden, 1946.

contexto cultural que los sustenta, debido a que “el mito refleja metafóricamente los acontecimientos que suceden a los individuos y al grupo”⁶¹

Entonces la dinámica del mito está íntimamente ligada a la realidad del grupo que la conserva dado que:

El mito conjuga el pasado, el presente y el futuro dentro de una totalidad simbólica que unifica la diacronía y la sincronía. De allí que la plasticidad del mito, es decir, su capacidad de incorporar nuevos mitemas referidas a la cambiante realidad cultural, social y política, es la que hace posible conectar el quehacer simbólico de una cultura con sus variables situaciones contextuales⁶²

Desde esta perspectiva mito es una realidad social en la que se cruzan distintos órdenes causales, por ello puede identificarse como: “objeto ideológico, como texto, como una vía particular de transmisión de cultura o como un recurso de conservación de la memoria colectiva”. El aspecto que unifica y le da peso a la trascendencia final de las narraciones míticas es el vínculo de relaciones sociales que se establece entre los seres humanos por el acto de la palabra⁶³

De forma paralela es innegable el aporte que Eliade genera a la definición de mito, el cual le otorga una mirada más fenomenológica, concediendo un carácter más intelectual a esta discusión gracias al peso que delega en la significación que el mito evidencia de lo real.

“el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los «comienzos». Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha adquirido existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es, el relato de una «creación»: se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a ser. El mito no habla de lo que ha sucedido *realmente*, de lo que se ha manifestado plenamente. Los personajes de los mitos son Seres Sobrenaturales. Se les conoce sobre todo por lo que han hecho en el tiempo prestigioso de los «comienzos». Los mitos revelan, la actividad creadora y desvelan la sacralidad (o simplemente la «sobre-naturalidad») de sus obras”⁶⁴

En suma estas consideraciones conceptuales sobre el mito, establecen el carácter complejo de su definición, ligado precisamente a su impacto sobre la realidad

⁶¹ TURNER, Víctor. “Mito y Simbolismo”, en Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales. Madrid: Aguilar, 1975. p. 133.

⁶² LEVI-STRAUSS, Claude. Antropología Estructural. Buenos Aires: Eudeba, 1968. p. 189.

⁶³ LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. los Mitos del Tlacuache: caminos de la mitología Mesoamericana. México: Alianza Editorial Mexicana, UNAM, 2003 Pp.103-104.

⁶⁴ ELIADE, Op. Cit., p. 7.

cultural en la cual se gesta, desarrolla y transmuta. Para efectos de la caracterización del mito es importante considerar todas estas aproximaciones conceptuales, pues grosso modo puede exponerse que el mito en su misma concepción revela acontecimientos primigenios y están vinculados a seres míticos o seres maravillosos como enuncia Eliade, los cuales están ausentes del mundo de la cotidianidad, las categorías: tiempo (pasado lejano y fabuloso) actores (seres maravillosos) relator (narrador con autoridad) son esenciales en esta concepción, pero serán los puntales de distinción para los relatos del pueblo Awá.

Para el pueblo Awá, hablar del relato “La Barbacha: origen del inkal-Awá” es descartar la visión mítica que el texto pueda tener, este argumento se sostiene en las tres distinciones mencionadas anteriormente y que serán explicadas en mayor detalle. Desde la condición del tiempo la lejanía del texto es injustificada, no se concibe un “tiempo mítico” o lejano, todo lo contrario la recreación del relato válida a cotidiano las narraciones que se suscitan en los espacios sagrados, de forma tal que “la Barbacha” está en este presente en y con ellos, el relato es a-temporal, no tiene visión de pasado sino total vigencia del presente.

Desde nuestra cosmovisión las historias de origen y los espíritus dan cuenta de que todos los seres y componentes de la naturaleza están relacionados con el hombre y las voluntades propias en las diferentes esferas del mundo Awá, como los dueños de animales, árboles y demás seres de la montaña y están protegidos mediante señales, sonidos, ruidos, avisos, normas y castigos. Las historias revelan los acuerdos vigentes y existen para mantener el equilibrio con nuestro territorio y con los seres espirituales que habitan ahí, en una relación de *respeto*.⁶⁵

La segunda distinción está enmarcada en el papel de los actores, a los cuales desde la concepción del mito se les considera “seres divinos” o “antepasados míticos” que en la configuración del origen han contado con el beneplácito de poderes sobrenaturales para dar consecuencia al acto de creación, desde ésta perspectiva, Eliade otorga una distinción muy ligada a la concepción religiosa. Para el caso del pueblo Awá, estos *espirituales* están con ellos en una proximidad posible entre *actores-espacio* gracias a la comunicación directa; los seres *espirituales* tienen total credibilidad de existencia para el pueblo, en tal medida utilizan varios puentes de encuentro como: señales de la naturaleza, indicios en el camino y los sueños.

Los espíritus que viven en la montaña, y especialmente los dueños de algunos animales de cacería, como los marranos o las aves grandes; los propietarios de algunas plantas o frutos como la guayaba o el plátano maduro o los amos de sitios sagrados como los charcos grandes o las chorreras, también hacen cumplir su propia Ley⁶⁶

⁶⁵ BISBICUS, Op. Cit. p. 32.

⁶⁶ Ibíd.

El sueño es el principal catalizador y fuente de comunicación con los seres espirituales; por medio de él se manifiestan las cosas buenas y las malas; se sabe cuándo se debe cazar y cuándo no; cuándo conviene pescar, etc. El hecho de desatender esta comunicación pone en peligro a la persona que los ignora, a su familia, y a la comunidad en general. De ahí que el castigo sea social. Los sueños también tienen gran importancia al momento de interpretar sig-nos, por ejemplo el viento, el agua turbia del río, la neblina, las nubes rojas en el firmamento, el frío, el trueno, el temblor, la lluvia, etc.; guiados por el conocimiento ancestral de los mayores.⁶⁷

La evidencia del pueblo Awá a través de la realización de los talleres, cursos académicos, trabajo de campo y otras estrategias que hicieron parte de la investigación, permitió determinar que los seres espirituales no están en un tiempo primigenio, ni únicamente en épocas de inicio de su cultura, están desde que el Awá está, son parte de sí mismos y ellos del ser espiritual, eso justifica que muchos han sido antiguos Awá que se transmutaron por acciones distintas como funcionalidad o castigo.

El acercamiento a la última distinción: relator, genera una instancia de poder muy significativa para el pueblo Awá, la narración del relato puede ser asumida por cualquiera de las autoridades que fundamentan la organización indígena, esto es:

Las autoridades tradicionales, representadas por los Médicos Tradicionales, Sabedores, Mayores y Mayoras, son quienes tienen el conocimiento cultural. Ellos ejercen la autonomía y el poder orientador, encabezando los procesos educativos ancestrales de nuestro pueblo Awá de la mano de ellos y demás autoridades como gobernadores, Alcaldes Mayores, Alguaciles, Fiscales, se fortalece la identidad, basados en nuestra Ley de Origen y Ley de la montaña que sustenta los 4 pilares fundamentales de nuestro pueblo: Unidad, Territorio, Cultura y Autonomía⁶⁸

Evidencia de lo anterior es el mando conferido en ellos para la transmisión de las historias que acompañan al pueblo, ellos cuentan con el “poder” de verdad sobre la narración, pero sobre todo con la responsabilidad de continuar el legado de educación propia. Ahora bien, todo este acondicionamiento cultural hace reflexionar sobre los principios de religiosidad que el pueblo Awá considera, Eliade, en su compilado investigativo, llama la atención sobre el impacto de los niveles arcaicos del “mundo sobrehumano” los cuales entregan saberes axiológicos a partir de los seres divinos, para el caso del pueblo Awá su religión está amparada en dos normatividades que les sostienen de forma integral desde la cultura y la organización política: La ley de la Montaña y la Ley de Origen; cabe mencionar que gran parte de su carga ritual está vinculada al catolicismo gracias a la incursión de misioneros en épocas anteriores.

⁶⁷ Ibid., p. 43.

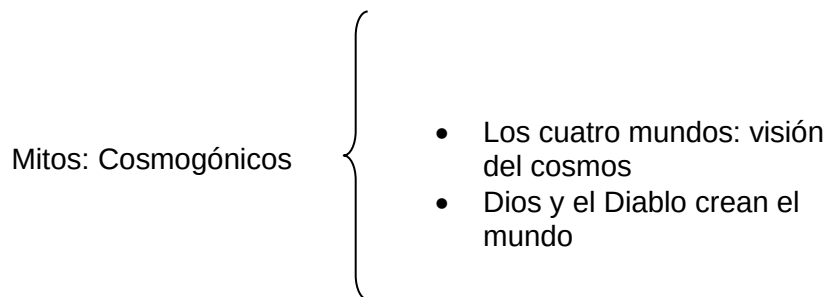
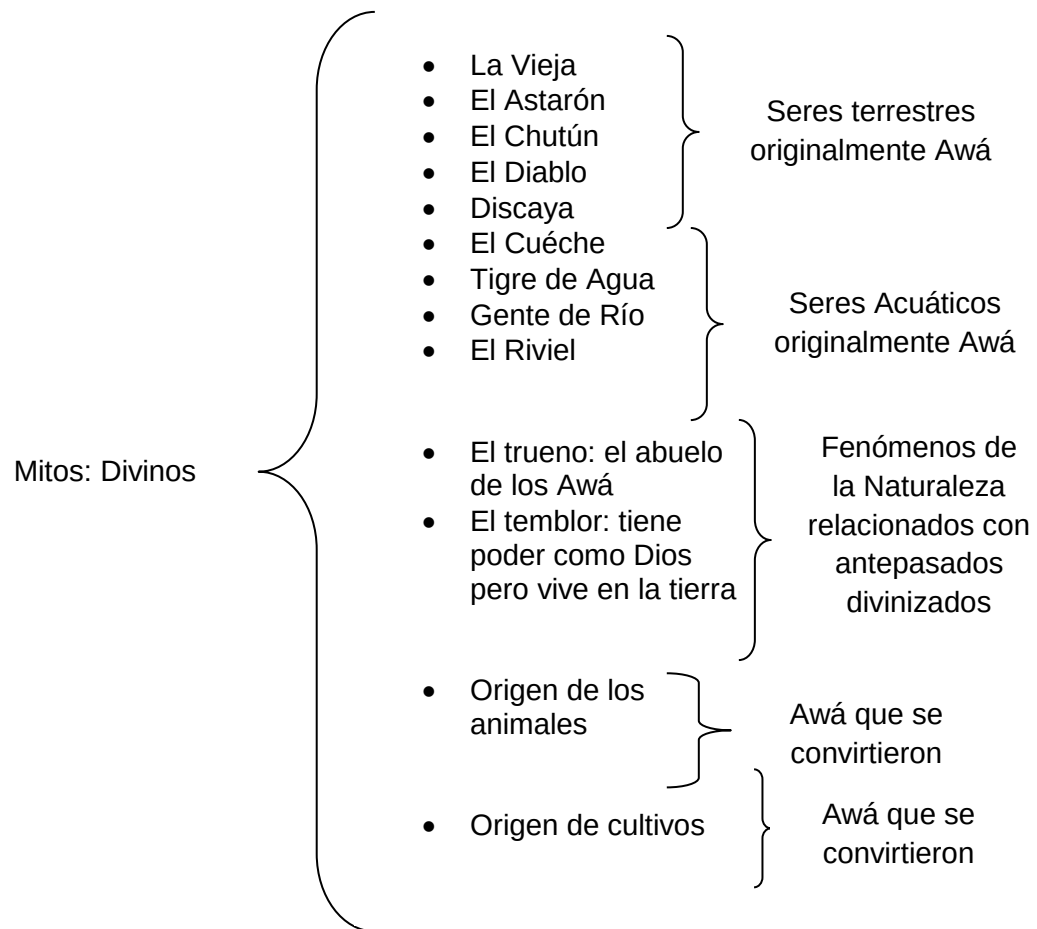
⁶⁸ Ibid., p. 11.

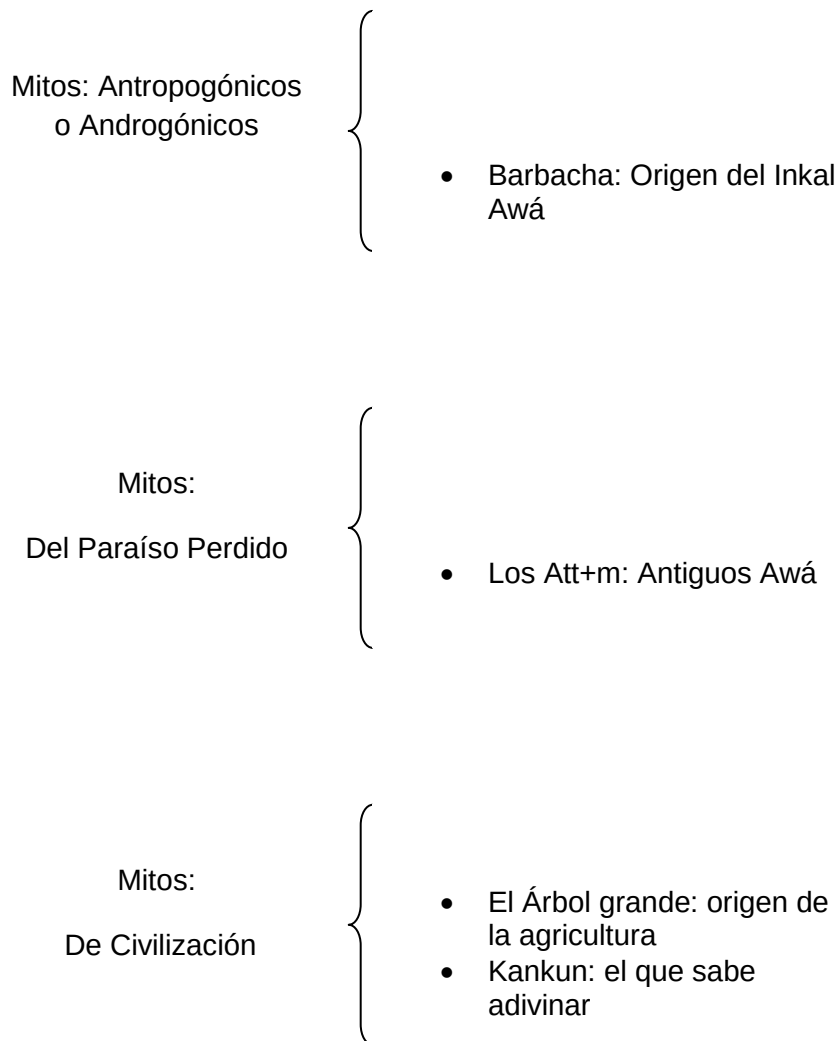
En el ejercicio investigativo y exploratorio sobre la distinción de los relatos como mitos vivos, arrojó uno de los resultados más significativos: la construcción de una taxonomía, que sí bien está orientada desde referentes canonizados, se convirtió en una experiencia de construcción conjunta con los líderes indígenas, en lo referente a los proyectos de educación propia; por lo cual se inició una categorización preliminar de los mitos compilados por integrantes de la UNIPA, con el fin de facilitar su posterior análisis desde un enfoque multidisciplinario, los resultados iniciales dieron lugar a las siguientes categorías⁶⁹:

- Divinos; que narran el origen de los antepasados divinizados o los seres sobrenaturales.
- Cosmogónicos: referidas al origen del mundo o de sus partes y que dan cuenta de la transformación del caos en cosmos.
- Antropogónicos o Androgónicos: que explican el origen de la humanidad o de su recreación a partir del entorno ecológico, de materia inanimada o fragmentos del cuerpo del Dios.
- Del Paraíso perdido: en los que se relata un originario estado de beatitud perdido por alguna culpa, dando origen a la enfermedad, la injusticia, los peligros, el hambre, la opresión y la muerte
- De civilización: que tratan del origen de los bienes culturales y las instituciones sociales. Origen concebido siempre como donación o revelación⁷⁰.

⁶⁹ De acuerdo a las taxonomías establecidas por Alicia Barabas y Kattia Chinchilla, incluidas en la bibliografía de este trabajo.

⁷⁰ BARABAS, Alicia M. Utopías Indias. Movimientos socio religiosos en México. México: Enlace Grijalbo, 1987.





La construcción de ésta taxonomía fue producto del trabajo de los líderes y estudiantes del programa de la Licenciatura en Etnoeducación vinculados a la UNIPA e indígenas Awá, como parte de uno de los talleres adelantados en la investigación. Ahora bien esta clasificación supera la acción informativa, debido a que contribuye de manera significativa una apropiación de las distinciones ya detectadas entre mito y relato, expresadas en categorías como: vigencia, temporalidad, espacialidad, actores y relator.

En concordancia con lo anterior es fundamental especificar los elementos concordantes entre mito y relato, en acuerdo con varias de las definiciones postuladas en este capítulo. La primera y la más significativa es la reactualización del mito “La rememoración y la reactualización del acontecimiento primordial ayudan al hombre *primitivo* a distinguir y a retener lo *real*. Gracias a la continua

repetición de un gesto paradigmático, algo se revela como *fijo y duradero* en el flujo universal. Por la reiteración periódica de lo que se hizo *in illo tempore* se impone la certidumbre de que algo *existe de una manera absoluta*⁷¹ La existencia del relato está dada en la cadena que se genera para su transmisión, la preservación de los estados comunicativos ancestrales es uno de los patrimonios más valiosos del pueblo Awá, el contacto con la familia como unidad formadora inicial garantiza esta acción de vitalización en el relato. Otro elemento es la enseñanza a partir del ejemplo “El mito garantiza al hombre que lo que se dispone a hacer *ha sido ya hecho*, le ayuda a borrar las dudas que pudiera concebir sobre el resultado de su empresa”⁷², la transmisión de los saberes, consejos, conocimientos y revelación de sueños tiene significancia pues orienta el quehacer cotidiano del indígena Awá, desde acciones tan comunes como la caza, a tan significativas como el diálogo con los seres espirituales de la montaña.

A partir de las historias que se cuentan sobre eventos ocurridos en la montaña o selva se han configurando unos consejos que los mayores dan para el manejo del medio ambiente selvático...Respetar los seres espirituales, los mitos, el árbol grande y la cosmovisión que se transmite de generación en generación. Si no los respetamos, nos dan enfermedades...Si no saludamos a las plantas medicinales, escupiéndolas, entonces se dice que la planta nos ojea, produce granos, chanda y todo eso...⁷³

Todo lo anterior respalda la concepción de la narración indígena como relato que comparte aportes míticos, pero que se sostiene como una unidad con vigencia actual, con presencia continua de los *espirituales*; con gran contenido de sacralidad, una condición que el mito vivenció en los inicios de la civilización occidental, en aquellos mitos arcaicos, los cuales gracias al paso de la racionalización, comenzaron a desvincularse.

3.3 TERCER WWINTAKIN: ETNOTEXTO-RELATO

En la disertación anterior que motiva la distinción vinculativa entre relato y mito, es fundamental dar espacio a una de las conceptualizaciones más contemporáneas: asumir los relatos del pueblo Awá como etnotexto, lo cual implicó una revisión detallada de los alcances del concepto, y aquí surgió la primera confluencia de ésta exposición, al concebir al relato como etnotexto.

“Se trata, ante todo, de un relato; y como relato es una performance en cuya realización se opera una restitución de procesos de conocimiento. También, como performance, el etnotexto implica un alto grado de ritualización, tanto en el plano de su adquisición transmisión, como en el de la interpretación. También, a

⁷¹ Ibíd., p. 42.

⁷² Ibíd., p. 67.

⁷³ Ibíd., p. 31.

diferencia del texto letrado, este se enriquece, muta y negocia constantemente en un diálogo dinámico⁷⁴ tiene completo acuerdo con el sentido de los relatos que se dinamizan en el pueblo Awá con las variables que han sido objeto de discusión en el acápite anterior.

Pero los puntos en acuerdo no terminan aún, al igual que se hacía la relación con la categoría conceptual de mito en uno de los roles importantes que acompañan dicho proceso, es decir el relator; en el caso del etnotexto, la validación del enunciador, no está amparada en la visión hegemónica del mito, es sorprendentemente concordante con lo que expresa el pueblo Awá “Su autoridad depende de la comunidad. Ni siquiera del relator chamán, que funge como portavoz e intérprete pero no como fuente de autoridad”⁷⁵ Así como se expresó anteriormente la capacidad de narración está dada en el comunitario para varios de los roles que participan de forma activa dentro de los Awá.

La funcionalidad del etnotexto es otro de los acuerdos evidenciados, para el caso del relato en la comunidad, la implicación ha sido muy clara: permite la transmisión de sus saberes, conocimientos, consejos y sueños que orientan las normas y leyes regentes para el I Awá, con la claridad en cada uno de ellos, están enmarcados en el plano de la “realidad viva” y no en la construcción de narraciones ficcionarias “No se muestra como un texto de lo imaginado como artificio, sino de lo conocido... Se trata de un texto útil y de función pragmática, con lo que se aparta también de la tradición occidental: el relato “sirve” y guía las conductas, al poseer altos Contenidos taxonómicos, pragmáticos y axiológicos”⁷⁶ desde esta contemplación opera la eficacia del relato, debido a la aplicación, en la vida cotidiana, de sus principios, designando el respectivo carácter de veracidad de cada uno de ellos.

Y se ha llegado al punto de discutir un poco sobre esos principios que legitiman el relato o podríamos decir la muy cercana concepción de etnotexto, para la comunidad Awá. En la aplicación de los consejos que se ha mencionado en reiteradas ocasiones, se encuentran también involucradas las sanciones, como el efecto que se obtiene al no respetar dichos principios enunciados por los Mayores o autoridades indígenas, aparecen las enfermedades “Es importante ver cómo, en su mayoría, las enfermedades se originan por incumplimiento de normas culturales y por el comportamiento de las personas con los espíritus de la naturaleza”⁷⁷ de esta manera el castigo se convierte en uno de los parámetros que no sólo garantiza el cumplimiento del mandato sino que evidencia la existencia

⁷⁴ NIÑO, Hugo. El etnotexto como concepto. Bogotá: Universidad Distrital de Bogotá “Francisco José de Caldas”, 2000. p. 3.

⁷⁵ Ibíd.

⁷⁶ Ibíd.

⁷⁷ Ibíd.

real del mismo, el control cultural está mediado por acciones tan directas como éstas:

Si tumbamos esas montañas tocamos el espíritu malo de las plantas, que nos va a castigar y a poner enfermedad; nos va a ojear, nos caerá fiebre y otras enfermedades y habrá gran perjuicio. Eso lo sabemos los antiguos médicos tradicionales...Si tumbamos los árboles grandes que tienen barbacha, entonces no lloverá, porque allí vive la mamá de la lluvia. Se pueden secar los ríos, las quebradas, las lagunas y nos podemos morir nosotros también...No todos los árboles se pueden utilizar para leña pues algunos pueden dañar la vista o puede enfermarse uno si los parte, a veces echan humo fuerte...⁷⁸

Continuando con la contrastación relato-etnotexto, pasamos al plano de la expresión estética enunciativa, es aquí donde el relator como el contexto en el que actúa, son fundamentales; la capacidad de negociación, participación dentro del mismo, ha sido una de las discusiones con los líderes indígenas, ¿cuántas versiones del relato existen?, lo interesante de esta aproximación es que la simpleza con la cual está construido cada uno de los relatos, por las condiciones que la acción oral y que Ong, reconocía previamente en la conformación de éste tipo de expresión oral a partir de unas características puntuales; permite que el relato mantenga una estructura básica común, pero que como toda narración oral sea dinámica, expuesta en un performance construido por quien será su relator “Se trata de un producto altamente intertextualizado y negociado”⁷⁹ Al igual que en la disertación anterior, el relato tiene muchos elementos en común con el etnotexto, mucho más aproximados que la misma definición de mito. La aproximación teórica a éste concepto, garantiza la expresión de la historia en la lengua propia, justificando la capacidad de ser enunciada por los miembros de la comunidad con un sentido pragmático que le vitaliza y legitima.

Es fundamental, para dar cierre a este capítulo, abordar la conceptualización misma de “relato” y lograr así un eje conceptual que de soporte a la construcción de las historias desde la tradición oral del pueblo Awá.

3.4 CUARTO WWINTAKIN: RELATO SAGRADO

Abordar el análisis de estos conceptos, implica la distinción conceptual que ellos involucran, en apartes anteriores se ha dado claridad a la concepción del relato en relación con otros conceptos, pero otorgar esta “adjetivación” implica una connotación que requiere la distinción epistemológica de lo “sagrado”. Inicialmente éste concepto direcciona su funcionalidad a la capacidad de transcendencia dada al mundo, haciendo claridad sobre la apropiación interpretativa del concepto, la cual está ligada a subjetividades de cada cultura.

⁷⁸ Ibíd.

⁷⁹ Ibíd., p. 4.

De forma inicial un concepto hegemónico establece que lo sagrado “es el carácter que ha sido sacralizado, por un sistema de creencias, una religión”⁸⁰, de esta aproximación conceptual inicial podría entenderse que lo sagrado está dado por la cultura que lo genera, para el caso propio, es el pueblo Awá quien otorga la sacralidad gracias a su sistema de creencias, elaborado a partir de los relatos que acompañan su cotidianidad, logrando que el enunciado tenga poder sobre el “creer” de quien lo enuncia y lo recibe, más allá de la carga de saberes que están involucrados en él.

De esta forma no es extraño que la tradición oral evidencie la representación cultural de los contextos, intereses o necesidades del pueblo, la cosmovisión regula esta interacción y el narrador la vitaliza en una cadena interpretativa continua y rotatoria de acuerdo a cada narrador, lo cual permite lograr un sin número de representaciones, pero que en común nos dan cuenta de la identidad cultural del pueblo. “el reposicionamiento de un relato dentro de una comunidad- a efectos de un nuevo narrador- tiene como objetivo sostener la ilusión de la identidad cultural, como si fuera un todo orgánico y contribuir a su imaginación colectiva”⁸¹ una identidad sostenida en la cosmovisión Awá, artífice de la mediación del relato, permitiendo la configuración de éste como un instrumento que sujeta e involucra dos mundos “lo sagrado impregna lo cotidiano.. rito y vida doméstica son todo uno... todo acontecimiento presente debe encontrar su explicación en el pasado, debe estar ritualizado para ser integrado a lo cotidiano, porque lo cotidiano también es ritual”⁸².

La relación que establece el encuentro de estos mundos está directamente concebida en la dupla: cultura-naturaleza, es aquí donde el principio de sacralidad adquiere una connotación distinta pues se configura como “religión de la naturaleza” su existencia individual y colectiva está fundamenta en la relación directa con ella, y como se ha enunciado previamente, para el pueblo Awá dos normatividades están directamente vinculadas a respaldar esta afirmación: la Ley de la Montaña y la Ley de Origen.

El hombre primitivo crea una sacralidad en el orden de la Naturaleza, a partir de la concepción animista de que todos los seres tienen ánima, y que da lugar al respeto a la Naturaleza y a una Religión de la Naturaleza y que origina una dependencia en comunión íntima con la potencia mística y poderes, que, a través de ritos, oraciones, ceremonias, invocaciones y mitos, es mediada por el respeto y el sentimiento a la Naturaleza.⁸³

⁸⁰ REAL ACADEMIA DE LA LENGUA. 2010

⁸¹ SIPIVAK, Gayatri. Estudios de la subalternidad. Deconstruyendo la historiografía”University of Illinois. 1997

⁸² GNUTZMANN, Op. Cit., p. 427.

⁸³ LÉVY-BRUHL, Op. Cit., p. 60.

Dicha proximidad otorga una condición religiosa, debido a que establece una relación con el contexto, con ello sacraliza a las expresiones y prácticas que surgen de este contacto: consejos, saberes, conocimientos, ritos y sueños, los cuales son comunicados a través de los relatos que median la tradición oral del pueblo Awá, verbalizados por medio de un referente fonético ineludible: su lengua propia, el Awapit, es este código lingüístico el encargado de configurar las instancias de poder. El acto de la palabra no sólo relaciona sino que direcciona al pueblo construyendo objetos ideológicos de interacción cultural y legitimizando su uso como principio de identidad.

Según las historias y la cosmovisión, la naturaleza es la vida misma. En torno a ella giran nuestra existencia y nuestra pervivencia, porque la madre tierra nos brinda la alimentación diaria. Por su parte, la medicina tradicional es el medio que se practica para la curación y el alivio de las dolencias. Por ello, la defensa del terri-torio y el fortalecimiento de la identidad cultural Inká Awá son prioritarias y se convierten en una lucha permanente.⁸⁴

Por otro lado, el relato dinamiza un diálogo con los seres espirituales y de la naturaleza, un diálogo que aplica en dos dimensiones; la primera establece una dinámica de encuentro espiritual connotado como acto sagrado o perdurado en un lugar sagrado, así el indígena Awá se comunica con estos seres a partir de los sueños, los indicios de la naturaleza o las manifestaciones de estos “espirituales”

Los espirituales, como se les ha llamado al conjunto de seres que habitan la montaña, y en los que creemos fuertemente, aparecen, miran, gritan, chillan, tocan bombo y marimba, golpean algunos árboles bambudos y con sus acciones producen mucho miedo, el espanto, la locura, la enfermedad o la muerte. Ellos son vigías de las reglas y hacen que se cumplan. No son pautas escritas en códigos, no son estrictas: se deducen de las historias que han contado quienes han sobrevivido porque las sufrieron en carne propia. Los espirituales se comen a los hombres, los pedacean, los ojean, los espantan, los enferman, los enduendan, les producen miedo porque se atrevieron a cazar animales en exceso, a pisar o al bañarse en los lugares sagrados o porque pasaron e ignoraron los límites conocidos⁸⁵

De igual manera existe el diálogo interpersonal, dicho espacio permite que el indígena Awá interactúe en contexto con otros indígenas, y él como autoridad relata estos sucesos, en: la familia, las mingas, las asambleas, para derivar de ellos las normatividades que regulan al pueblo “Los consejos muchas veces van unidos a una historia y no se cuentan sin haber relatado el suceso... No hablamos de ordenanzas rígidas y escritas como las que se encuentran en los códigos occidentales, por ejemplo el Código Penal. Nos referimos a una Ley que está compuesta por esas formas cotidianas de hablar entre nosotros, como las que

⁸⁴ Ibíd., p. 31.

⁸⁵ Ibíd., p. 45.

usamos cuando les contamos historias a los niños; como los sucesos que le ocurren a una persona y llega a narrarlos, así como por los consejos dados por los padres o abuelos a los hijos, o los que dan los mayores cuando hay un problema, y/o cuando los líderes hacen una consulta”⁸⁶

Todo lo anterior justifica al relato como un etnotexto que construye y reconstruye la cosmovisión del pueblo Awá, de manera que confirma la religiosidad a través de lo no visible, pero si creíble, sosteniendo el orden natural, el equilibrio entre los mundos para la preservación de la identidad.

⁸⁶ Ibíd.

4. CONTEXTO DE LOS IMAGINARIOS

*Mirar es recorrer con los ojos lo que está ahí;
pero conocer es buscar lo que no está ahí.
José Ortega y Gasset.*

La apropiación de saberes siempre estará mediada por estrategias metodológicas que conducen su relación entre mundo por aprender y mundo académico, entre la teoría y la práctica; de esta forma este capítulo se preocupa por una triada que está concentrada en la categoría de los imaginarios, un contexto que se referencia a partir de tres grupos, tres métodos y tres enfoques que dan complementariedad a la visión de un relato sagrado.

Desde el sentido anterior, la primera de las triadas contempla la relación al grupo de intelectuales que han construido saber académico en la perspectiva de un método analítico etnoliterario, un espacio de interpretación que valida la voz del otro. La segunda triada vincula a los “otros” como agentes interpretadores del discurso indígena, los otros que desde su mirada occidental y con el apoyo del método hermenéutico abordan los imaginarios que son visibles desde esta matriz. La última de las triadas está constituida por los actores principales de la investigación: el pueblo Awá, ellos desde su óptica presentarán la interpretación que alude al relato apoyados en las estrategias que el método etnográfico aporta, en enfoque para estos últimos actores se fundamenta en la representación social, concordante con su visión: un Awá un pueblo.

Como puede apreciarse tres actores, tres métodos y tres enfoques articularán la pléyade de teorías, interpretaciones y saberes que gracias a los imaginarios pueden entrecruzarse. Para esto, el primer paso es presentar el relato objeto de investigación e insumo de contribuciones diversas.

LA BARBACHA: ORIGEN DEL INKAL AWÁ⁸⁷

En la antigüedad no existía gente, solo árboles con barbacha, animales y aves. Había un árbol grande que tenía bastante barbacha negra colgada en sus ramas. Ésta fue creciendo en el árbol hasta que llegó a la tierra, transformándose poco a poco en hombre Awá.

El primer hombre fue de nariz larga y hombre grande.

⁸⁷ LLANO RESTREPO, María Clara. La ley de la Montaña. Informe para el plan de ordenamiento cultural y ambiental del territorio indígena Awá. Municipios de Barbacoas y Tumaco, Nariño, Colombia. Documento elaborado para la Unidad Indígena del Pueblo Awá-UNIPA en convenio con Critical Ecosystem Partnership Fund-CEPF. 2005 p. 29.

El hombre vivió mucho tiempo solo y trabajaba, cuidaba de los animales, así vivió hasta que se hizo viejo, canoso, arrugado, ya había vivido mucho tiempo, sólo era casi más oscuro que mestizo, del color del Awá del monte.

Este personaje sólo comía frutas de un árbol “*akal Kih*”. Este primer hombre se llamaba “*China Attim*”.

Entonces quiso Dios que este señor no estuviera solo e hizo aparecer de una barbacha más blanca a una mujer *ashampa*, muy bonita y joven, y le preguntó a esta joven si quería vivir con él y ella respondió que sí, al igual que él respondió que sí. Así quedaron viviendo ellos juntos.

La mujer tenía sed, cogía barbacha y tomaba. Luego miró una quebrada y allí encontró un cangrejo. Éste se metía en la cueva, la mujer luego lo cogió. La mujer ordenó al hombre para que cogiera un cangrejo que se encontraba en Chatanalpí. Cuando el cangrejo vomita, hace crecer el río, esto porque el cangrejo tiene sus cuevas y allí conserva el agua para los demás seres. La quebrada se secó.

Al tiempo llegaron a tener un niño que les acompañaba y les ayudaba mucho con todo trabajo. Luego en una noche oscura tuvieron una niña. Los dos hijos hicieron procrear la población, pero como los árboles miraban esta gente cuando querían tener relaciones sexuales se escuchaba una voz. “ya lo miré”. Todo esto porque los árboles cuidaban todas las acciones.

Los árboles en esa época se comunicaban entre ellos. Hoy también se comunican, por eso no se pueden machetear porque son “personas” y sangran como el tangará, el sangrarlo, el chino. Luego apareció Dios y dijo que los árboles ya no tengan sangre que queden como en la actualidad son: árboles sin sangre, sangre de drago, mangare, mancha ropa.

Las semillas sólo eran pepas. Dios realizaba recorridos entre todas las familias y lo que la gente le pedía, al otro día amanecía lleno de lo que había pedido...luego se fue aconsejando a las familias para que vivan bien.

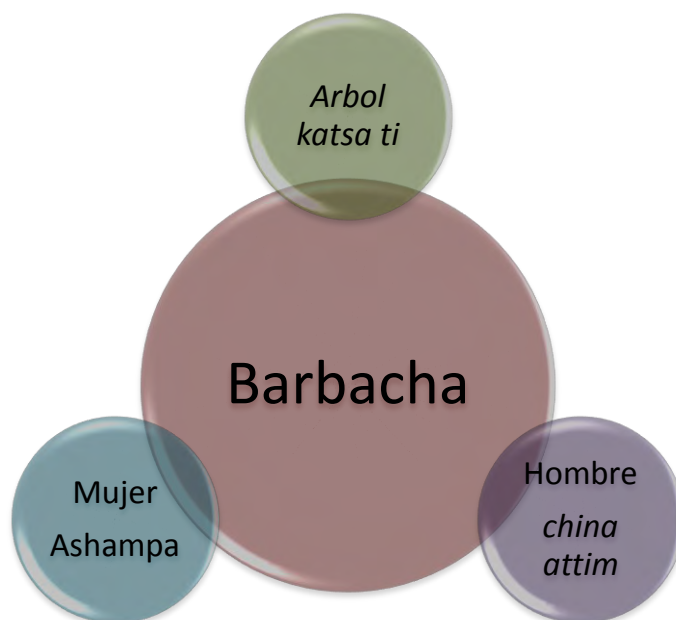
4.1 EL IMAGINARIO DE IDENTIDAD ENTRE LA PALABRA Y EL SÍMBOLO

Cada época dibuja a partir de un cúmulo de imágenes la realidad; éstas, llamadas metáforas, construyen el tejido simbólico a partir de las diversas narrativas que cuentan los saberes ancestrales y propician los espacios de convivencia social. En cierta medida, la comunidad de origen bosqueja una organización a partir de los tiempos y lugares recreados en la tradición oral. Esta capacidad metafórica permite que la construcción derivada logre la *animación* y *exaltación* de todos los símbolos que están expuestos. Desde aquí el relato es *enviado al mundo* para ser adaptado, interpretado, aceptado, arraigado de formas múltiples y modificado a partir de la capacidad interpretativa de sus interlocutores.

Cuando el indígena Awá “habla” construye un cúmulo de expresiones comunicativas que produce una transición desde la narración del relato a la figuración de un código social, como se ha enunciado anteriormente, esos procesos carecen de una determinación de tiempos de origen, o lugares no existentes, lo que suscita aquí “contar” el relato es una reconciliación y reconocimiento con el cosmos que sostiene los cuatro mundos del pueblo Awá, una contribución a su sentido cultural comunitario.

Abordar la distinción epistemológica de *imaginario* nos conduce a varios autores que consolidan el vínculo interdisciplinario que la academia y la reconstrucción teórica formulan; el primero de ellos es Durand quien lo aborda desde una perspectiva más antropológica, con lo cual facilita su comprensión: “un trayecto antropológico, o sea el incesante intercambio que existe en el nivel del o imaginario entre pulsaciones subjetivas y asimiladoras y las intimidaciones objetivas que emana del medio cósmico y social”⁸⁸ construir una acción reflexiva en torno a la propuesta de Durand advierte la determinación de una imagen concéntrica, un símbolo central, con varias significaciones isomórficas.

Figura 5. Estructura Isomórfica del origen según el relato



Fuente. La presente investigación

Esta representación nos recuerda la estructura arquetípica del origen de la existencia humana, tangible en otras civilizaciones, de ésta forma contamos con

⁸⁸ DURAND, Gilbert. La imaginación simbólica. Buenos Aires: Amorrortu, 1964. p. 43.

tres símbolos de gran significación social: árbol, hombre y mujer. Dentro de este marco se configura el primero de los imaginarios de identidad; la nominación de estos tres referentes simbólicos la establece: “la palabra dada...posee la acepción más general de identidad”⁸⁹ esta nominación dada por la lengua propia encierra en sí misma su concepción de otredad.

Para la concepción etnoliteraria es esencial concebir la importancia de los símbolos y los imaginarios que ellos configuran socialmente: “el simbolismo y los imaginarios sociales se constituyen en los elementos de relación e integración de las prácticas materiales, sociales y espirituales, al hombre en su ser social- ser síquico- ser histórico y cultural”⁹⁰ la significación del relato revela como aparece el primer Awá hombre y mujer, justificando la aparición del pueblo o parte de él en la unión de sus dos hijos, bajo esta distinción se clasificó dentro de los mitos antropogónicos o andragónicos, expuesto en el capítulo anterior en la Taxonomía producto de la investigación.

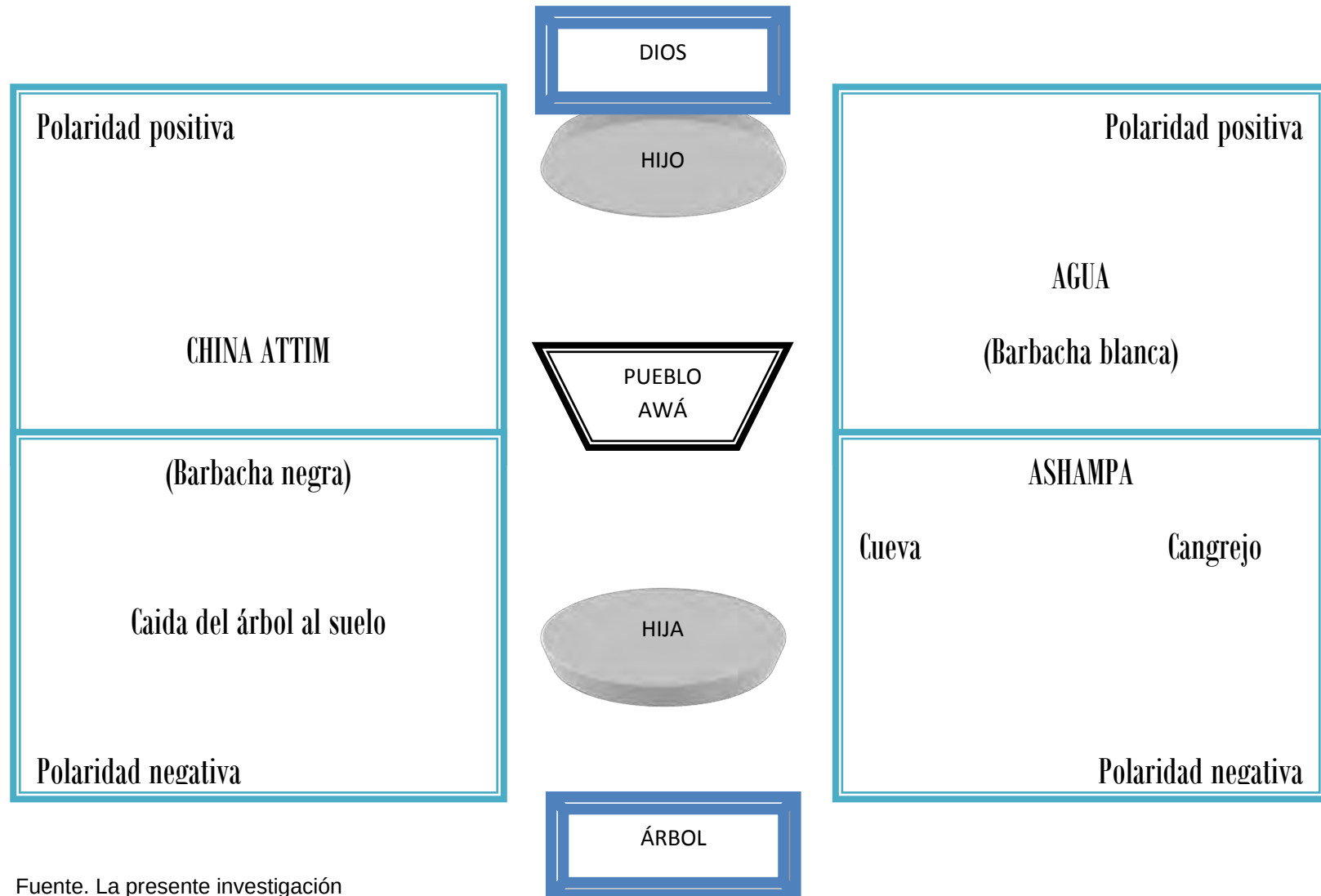
“Durand igualmente sostiene la existencia de una estructura de símbolos (clasificación isotópica) que permite un análisis mucho más sistemático, sin abordar la complejidad del diacronismo discursivo”⁹¹; de esta manera el símbolo no remite de forma directa a un sentido sino, logra instaurarlo a partir del significado y el juego de iconografías que le acompañan. A continuación se representa la estructura analítica del relato a partir de la teorización de Durand.

⁸⁹ Ibíd., p. 162.

⁹⁰ RODRÍGUEZ, Op. Cit., p. 22.

⁹¹ Ibíd., p. 381.

Figura 6. Estructura figurativa del relato sagrado “la Barbacha: origen del Inkal Awá”



Fuente. La presente investigación

Ahora bien, identificar cómo el imaginario (s) de identidad es posible en el relato *La Barbacha: origen del Inkal Awá* implica consolidar un constructo analítico, posible sólo desde la Etnoliteratura: "...se presenta como una propuesta más que enriquece la complejidad de las ciencias humanas para el estudio e interpretación de la diversidad de las producciones culturales, y amplía, de esta forma, el espectro de conocimiento de las producciones insospechadas del *homo symbolicus*"⁹².

Para dar paso al análisis desde la orientación metodológica etnoliteraria se evidencia como gran aporte a Durand, quien dará soporte a la estructura analítica derivada de su tipología de imaginarios, presente en el texto *Las estructuras antropológicas del imaginario: introducción a la Arquetipología General*, es claro concebir que otro de los aportes de la Etnoliteratura consiste en su funcionalidad como puente con las ciencias sociales a fin de lograr trascendencia a partir de los sustentos de existencia de un pueblo como el Awá: "la Etnoliteratura tiene la función de enlace entre las ciencias sociales y humanas, de trascender la oposición entre la realidad social y la ficción humana, e inscribe su quehacer en los intersticios de los imaginarios socioculturales no sólo para el conocimiento de su historia efectiva y de su genealogía, sino también para el ejercicio legítimo de los pueblos de crear y recrear el sentido de su existencia"⁹³

La figura anterior, revela un sistema muy complejo de imaginarios presentes en el relato, en primera instancia encontramos símbolos de polaridad positiva como: Hombre, hijo, agua, quienes hacen el ejercicio de introducir en el relato y complementar la acción de creación. Por otra parte tenemos símbolos de polaridad negativa: el primero más representativo es la mujer, quien efectivamente en un "acuerdo" se vincula al hombre, pero la condición que nos ilustra Durand, es finalmente un protagonista de caída, en este caso la mujer genera una *condición* que se convierte en una orden para el hombre, sobre dos símbolos también de polaridad negativa: cueva y cangrejo, producto de esta acción, está por supuesto el castigo, la pérdida del agua que es vital en la cosmovisión indígena y más al ubicarle como símbolo positivo.

Es interesante que en la estructura figurativa que genera el relato sagrado, puede apreciarse la intervención Divina, ésto se comparte con otros mitos de origen: "dios mago, y el iraní *ahura*, "dios supremo", opuestas a Teotates, el dios de la masa, del todo social, el dios nocturno y feminoide. Este esquema separador se duplica, de algún modo, en el mismo seno de la divinidad mayor de la teología funcional, porque el Gran Dios ... es Mitra, el soberano benévolo sacerdotal"⁹⁴ para el caso del relato en análisis, el Dios creador es unitario, lo cual devela la

⁹² Ibíd., p. 62.

⁹³ Ibíd., p. 78.

⁹⁴ DURAND, Gilbert. *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid: Ed Taurus, 1982. p. 144.

influencia del catolicismo en los estados iniciales de formación del pueblo, pero además es un Dios que provee la compañía al hombre Awá, como ocurre en el mito de origen del cristianismo. Sin embargo no son las manos del creador las que articulan a los dos padres del pueblo, sino que es la Barbacha que entrega y como acción de caída, según lo que expone Durand parte de la polaridad negativa, da un fruto; para el pueblo Awá la conceptualización estará dada más en la visión de reproducción de un mundo de la naturaleza más que en una acción mediada por el impacto negativo de esta acción, referencia el vínculo directo entre naturaleza y Awá, por jerarquía se deduce que el primer Awá pertenece más a ella que a Dios. Es fundamental aclarar aquí que la Barbacha tiene un estado de polaridad negativa pero es la representación directa de un símbolo teoriomorfo, pues ella sólo surge, en el plano real, en selvas de alta pluviosidad, asociando al indígena a un territorio específico de surgimiento.

Por último, y no menos importante, está el símbolo del árbol, el cual es también parte de los metarelatos universales en varios espacios de creación, las condiciones que devela este árbol lo conducen a ser un proveedor de absolutamente todo, inclusive de la compañía de otro humano, pero en relato aparece una distinción importante de otra funcionalidad del árbol: “pero como los árboles miraban esta gente cuando querían tener relaciones sexuales se escuchaba una voz. “ya lo miré”. Todo esto porque los árboles cuidaban todas las acciones”⁹⁵ estos compañeros de los Awá y antiguos Awá, son protectores y comunicadores de las situaciones que ahí se viven, tienen una acción de apoyo comunitario y no de control, son parte esencial de su propia naturaleza como *hombres de la montaña*, Durand amplió considerablemente el análisis de este símbolo que también está presente en varias civilizaciones: “El árbol-columna viene a estructurar la totalización cósmica ordinaria de los símbolos vegetales mediante un vector verticalizante”⁹⁶ por lo cual es un puente de comunicación entre un mundo espiritual y el mundo vigente, sin dejar de existir, debido a que como materia puede ser palpado y contemplado, y en conjunto crear un diálogo de palabras que permite que siempre le acompañe y aconseje, considerando la humanización de éste árbol: “por su verticalidad, el árbol cósmico se humaniza y se convierte en símbolo del microcosmos vertical que es el hombre”⁹⁷.

Para finalizar la descripción del esquema que ilustra la estructura figurativa del relato es fundamental concebir el nacimiento de dos seres en conjugación de estos símbolos, y de tal importancia que el surgimiento de ellos permite que el principio de *identidad* sea asociado a la creación de un pueblo: “Al tiempo llegaron a tener un niño que les acompañaba y les ayudaba mucho con todo trabajo. Luego en una noche oscura tuvieron una niña. Los dos hijos hicieron procrear la

⁹⁵ Ibid., p. 59.

⁹⁶ Ibid., p. 65.

⁹⁷ Ibid., p. 351.

población”⁹⁸ este surgimiento también está muy relacionado con otras estructuras de metarelatos como el cristiano, la visión de generación de parejas primigenias, es así como este relato comparte con los mitos de origen su propósito al revelar los elementos simbólicos cosmogónicos.

Todos estos símbolos: nicomorfos (noche, oscuridad, mujer, cueva, negro); teriomorfos (aves, cangrejo, barbacha) son representaciones de las propiedades humanas, que permiten evidenciar el anhelo de explicación por lo desconocido, y que están vigentes en el imaginario dando sentido a un acto real, que es compartido de forma comunitaria y comunicativa; todo esto configura la más estrecha relación entre ser humano e imaginar al humano.

De acuerdo a lo anterior, es importante tener en cuenta que relacionar los imaginarios con los principios identitarios de la comunidad que los genera, es reiterativo en varias apreciaciones conceptuales: “las imágenes, los símbolos expresan el movimiento del espíritu den su infinita capacidad creadora de sentido de la vida individual y colectiva; constituyen territorios imaginarios que crean *realidades* y que en su dinámica y relación con el funcionamiento social”⁹⁹ concebir el pensamiento propio como acto de reconstrucción de identidad es un principio que ha caracterizado varias de las luchas caudillistas en Latinoamérica. Ricoeur¹⁰⁰ orienta la existencia de dos tipos de identidades: identidad-idem e identidad-ipse, la apreciación de Ricoeur es supremamente valiosa pues correlaciona el sí del otro distinto del sí, incluye al otro entre lo distinto y lo diverso, lo señalado demuestra una relación dialéctica entre el sí mismo como otro, desde el relato se percibe como la existencia del primer Awá está ligada a una condición de quehaceres comunitaria, que sólo logra significancia en la creación de la mujer Awá, es en ella que el complemento de acción y el acuerdo se genera: “le preguntó a esta joven si quería vivir con él y ella respondió que sí, al igual que él respondió que sí. Así quedaron viviendo ellos juntos”¹⁰¹ desde este primer acuerdo de vínculo como pareja se deriva el compromiso social que consolida al pueblo Awá y su precepto de acuerdo y diálogo constante. Sólo en la condición de otredad la identidad adquiere sentido y autenticidad. Teóricos más pertinentes a análisis etnoliterario ya validan la relación directa entre identidad y Etnoliteratura: “El quehacer de la Etnoliteratura pretende aproximarse a las raíces de los pueblos para encontrar aquello que defina y explique nuestro estar en el mundo desde la terca pregunta por nuestra identidad”.

Desde la multiplicidad que nos permite la Etnoliteratura y la visión taxonómica de los imaginarios que como fuentes figurativas nos ilustran como los contenidos

⁹⁸ Ibíd., p. 59.

⁹⁹ Ibíd., p. 23.

¹⁰⁰ RICOEUR, Paul. Sí mismo como otro. Barcelona: Siglo XXI. Traducción Agustín Neira, 1996. p.12.

¹⁰¹ Ibíd., p. 59.

simbólicos a partir de las metáforas que consolidan un modelo de mundo y un modelo de vida, con la capacidad de recrear la proyección comunitaria, metáforas que se convierten en la expresión de quienes están silenciados en un estado a-temporal o en una distancia no considerada: el pueblo Awá.

4.2 LA HERMENÉUTICA DE LOS IMAGINARIOS DESDE LA REPRESENTACIÓN ARGUMENTAL

La segunda triada tuvo su origen en el desarrollo de un ejercicio argumentativo por lo cual vinculó como método el hermenéutico abordado desde dos perspectivas complementarias, la primera en el análisis del discurso crítico que gracias a los aportes de teóricos con Van Dijk permiten la lectura de un discurso, elemento que fue enunciado en el capítulo III, para distinguir en él varias estructuras y macroestructuras; y el segundo es un análisis a partir del desarrollo de un taller con el software Dígalo, cabe mencionar que en esta triada, la población objeto no es el pueblo Awá, sino personas externas que en el desarrollo del proceso investigativo trabajaron como docentes del grupo de líderes o conocedores de su formación, aquí era fundamental indagar sobre el imaginario que vinculaba la estructura argumentativa del relato sagrado con la visión del pueblo, con su reconocimiento identitario.

A partir de estos sentidos, se revisa la existencia de una tendencia hegemónica de reflexión analítica, a fin de lograr un ejercicio investigativo de cotejo con la realidad que vive la comunidad en un contraste continuo entre sus prácticas y saberes con los visionados desde la mirada externa. Para el pueblo Awá su cosmovisión es parte de su naturaleza y ésta de su propia vida, una vida que a partir de las letras llega a *nosotros* como no indígenas, pero que gracias a la lectura nos permite un giro lingüístico que reintrepreta la acción social, que reconoce proyecciones, valores, experiencias humanas, porque definitivamente “no hay hechos, hay interpretaciones”¹⁰²

El concepto vinculador de esta triada es el imaginario como fuente que articula el lenguaje y la interpretación, los dos vinculados a la acción directa del discurso y la generación de una serie de significados y significantes que se evocan en la socialización de estos códigos lingüísticos. Por ello es cardinal concebir al lenguaje como generador de esquemas lógicos, en los cuales se devela el pensamiento, la creación y las creencias, en el juego de la enunciación los “otros” los “ajenos” logran ingresar a la esfera de la semántica reconociendo otro contexto letrado y válido.

Abordar los referentes anteriormente expuestos obliga a ligar en primera instancia al análisis crítico del discurso, la posibilidad que ofrece este tipo de análisis se

¹⁰² NIETZSCHE, Frederic. Aforismos. México: Ed. Trillas, 2000. p. 50.

fundamenta en las diversas relaciones que se establecen entre los distintos elementos que forman parte de un texto, un texto considerado unidad, que en su forma construyen relaciones lógico-semánticas, de forma que la organización devela el pensamiento de quien las formula, pero también de quien las interpreta. Es fundamental aclarar que un texto se constituye en discurso cuando se presenta en un contexto, es decir cuando existen “escenarios” que dinamizan lo que expresa un relator ante una audiencia.

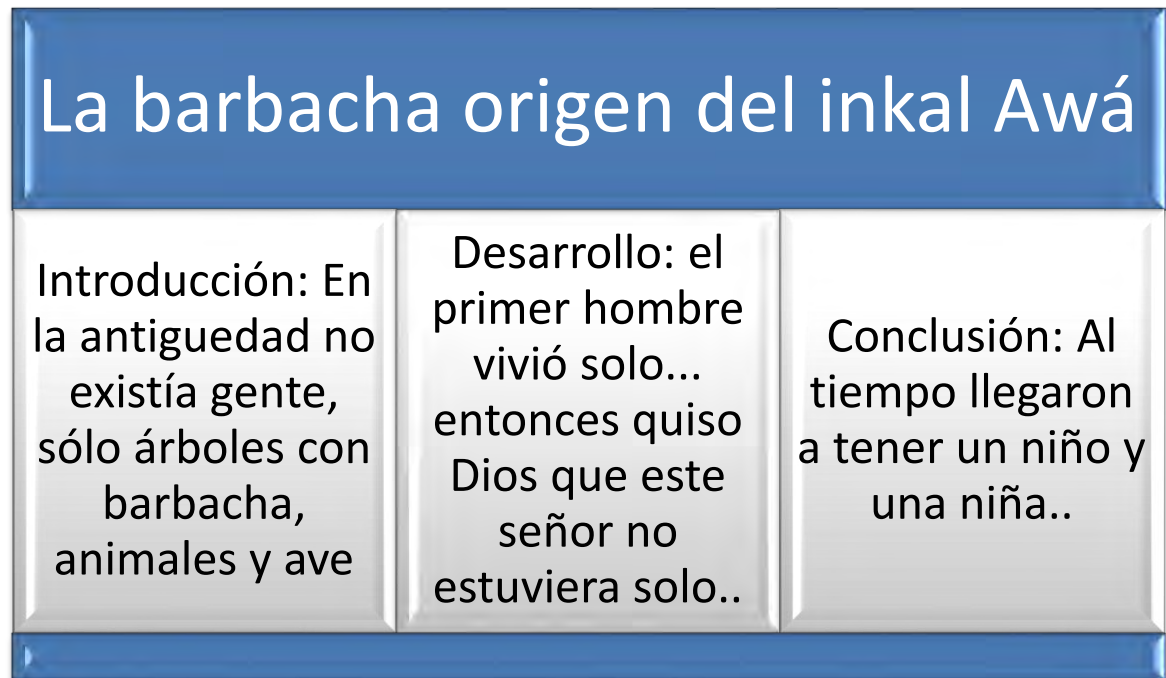
Cabe distinguir que la enunciación de este discurso desde la oralidad justifica una serie de características que son especiales, las cuales están determinadas por su estructura verbal, para el caso de éste tipo de mediación, el entorno de respuesta inmediato configura un espacio y tiempo que fundamenta la comunicación; en la oralidad influyen de forma notable los elementos prosódicos como las pausas, la entonación y el acento que propicia el relator; unos elementos paralingüísticos que contemplan las vocalizaciones, gesticulación general del cuerpo y manejo de distancia entre los interlocutores.

Ahora bien, estas características no son iguales en la construcción del mismo texto de forma escrita, este se convierte en un nuevo discurso que aborda sus propias categorías, la primera de ellas es a consideración del carácter universal de ese conocimiento, al generársele una condición de abordaje temático cultural, y por supuesto al utilizar signos de puntuación enmarca las unidades de lectura que él contiene.

Bajo orientaciones como las expuestas por teóricos como Van Dijk ¹⁰³, se contempla el análisis de los siguientes conceptos: Supraestructura, esta corresponde a las parte que conforman un texto o *esqueleto*, como tal es una estructural global con independencia en el desarrollo de su contenido. Para el caso del relato se configura de la siguiente manera

¹⁰³ VAN DIJK, T. y KINTSCH. Estructuras y funciones del discurso. Barcelona (España): Ediciones Paidós, 1993. p. 30.

Figura 7. Supraestructura del relato “La Barbacha: Origen del Inkal Awá”



Fuente. La presente investigación

Como puede apreciarse tres momentos configuran la supraestructura develados de la siguiente manera:

Introducción:

- Ubicación temporal del relato: en la antigüedad.
- Características del contexto de inicio del relato:
 - Inexistencia de los seres humanos: no existía gente
 - Existencia de la naturaleza: sólo había árboles con Barbacha
 - Existencia del mundo animal: animales y aves
- Enunciador del árbol generador.
- Surgimiento del primer hombre Awá: el primer hombre fue de nariz larga y hombre grande

Desarrollo:

- Remembranza de ciclo de vida del primer Awá: el hombre vivió solo y trabajaba, cuidaba de los animales, así vivió hasta que se hizo viejo, canoso, arrugado, ya había vivido mucho tiempo
- Comparativo del primer Awá: era casi más oscuro que el mestizo, del color del Awá de monte.

- Forma de alimentación importante: sólo comía frutas del árbol *akal kih*
- Cambio de estado del primer Awá: entonces quiso Dios que este señor no estuviera solo
- Interacción femenina: la mujer tenía sed, cogía Barbacha y tomaba. Luego miró una quebrada y allí encontró un cangrejo. Éste se metía a la cueva, la mujer luego lo cogió. La mujer ordenó al hombre para que lo cogiera...

Conclusión:

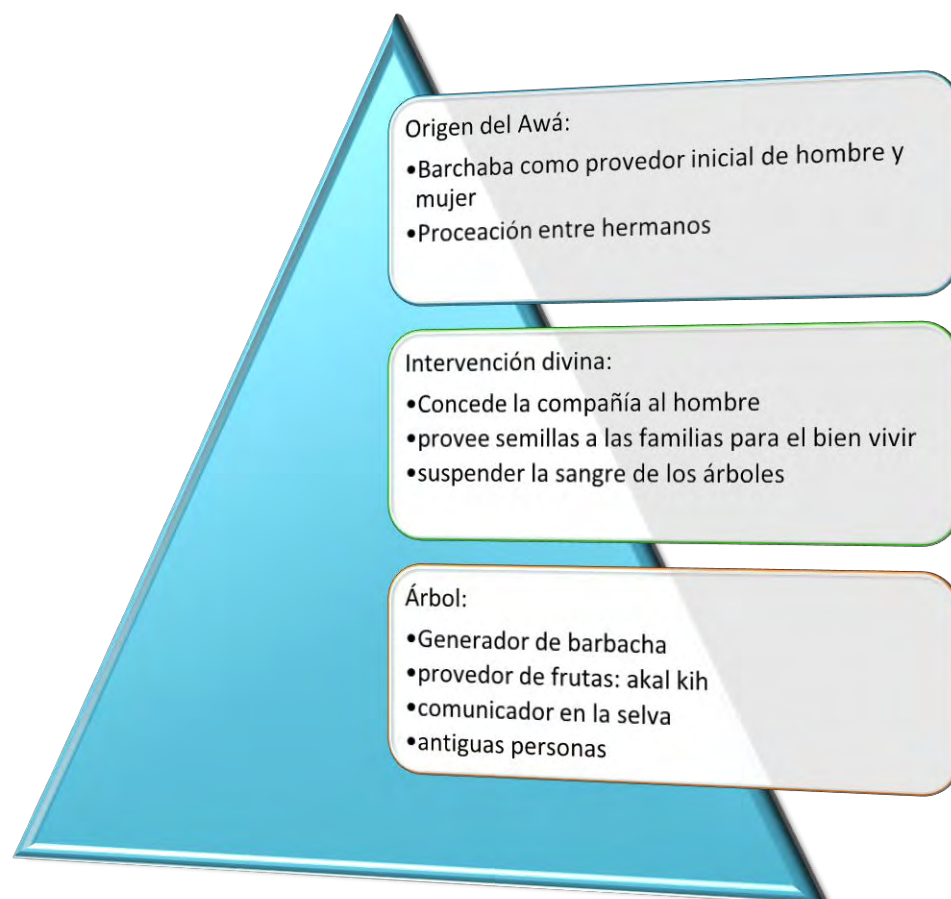
- Aparición de la descendencia: al tiempo llegaron a tener un niño que les acompañaba y les ayudaba y luego en una noche oscura tuvieron una niña. Los dos hicieron procrear la población
- Caracterización de los árboles: los árboles en esa época se comunicaban entre ellos, hoy también se comunican...
- Intervención divina cambio de características de los árboles: Luego apareció Dios y dijo que los árboles ya no tengan sangre que queden como en la actualidad son: árboles sin sangre, sangre de drago, mancha ropa.
- Provisión divina como recolector: Dios realizaba recorridos entre todas las familias y lo que la gente le pedía, al otro día amanecía lleno de lo que había pedido.

Lo anterior genera una panorámica inicial de la característica del texto, a fin de detectar la coordinación de las ideas, en el etnotexto se reconoce una desconexión de las ideas ubicada en el desarrollo, en una de las características expuestas a la mujer se relata que ella “coge” al cangrejo, sin embargo más adelante se enuncia la orden que emite sobre el hombre para que lo tome con respectivo desenlace, aquí existe falta de claridad sobre el “tomador” del animal sagrado.

Continuando con el análisis y la ruta propuesta se encuentra la macroestructura como aquel: “denominador común que describe una serie de macroposiciones en un episodio general”¹⁰⁴, como tal este concepto orienta la esencia del etnotexto, la tesis o el referente que le da coherencia al mismo. Existen tres tipos de macroestrategias para identificar esta macroestructura: la adjunción, particularización y especificación, producto de este ejercicio se presenta la macroestructura del etnotexto:

¹⁰⁴ Ibíd.

Figura 8. Macroestructura “La Barbacha: origen del inkal- Awá”



Fuente. La presente investigación

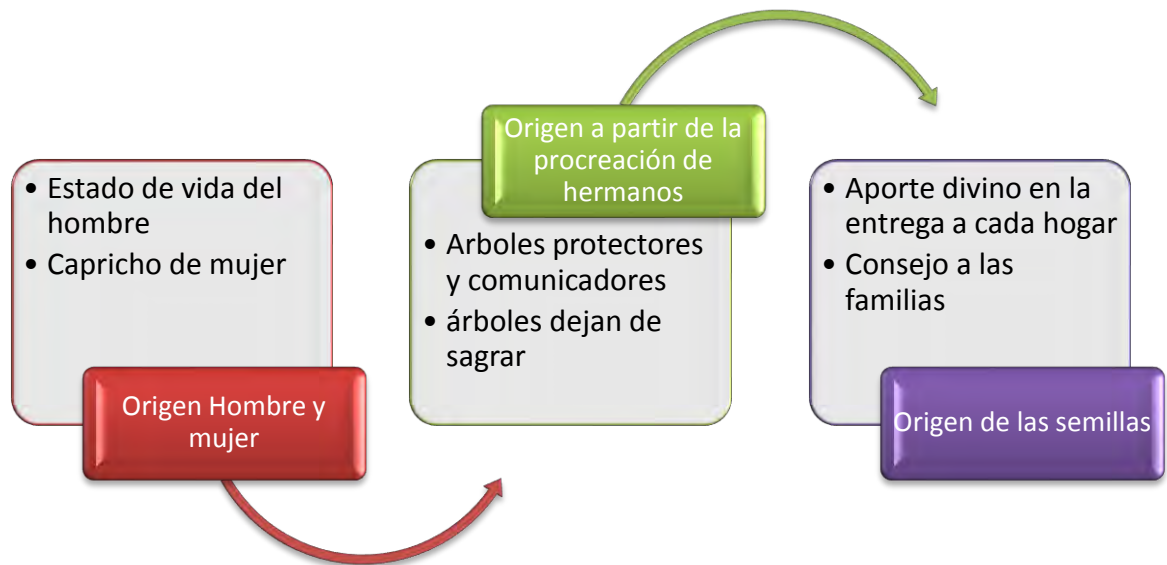
La organización jerárquica nos evidencia como siendo un etnotexto de origen la primera proposición de dominio es el surgimiento del pueblo en dos condiciones enmarcadas una por la intervención divina y la otra por acción humana. En secuencia a lo anterior aparece como segunda proposición jerárquica la intervención divina, pues en el etnotexto Dios figura de maneras distintas pero igualmente logra giros semánticos muy valiosos: creación de mujer desde la misma barbacha originaria, su detención de fluido vital nominado *sangre*, con los árboles y por supuesto el cierre del relato dedicado a la provisión. Para finalizar esta estructura de poder el árbol se convierte en la unidad temática final, el cual cumple cuatro funciones como establece el gráfico.

De lo anterior se puede evidenciar que la progresión temática, es decir la forma en que se encadena, interacciona el etnotexto o lo que otros referentes han denominado como “tema-remata”¹⁰⁵, es ramificada, pues si bien tiene una línea

¹⁰⁵ Ibíd.

temática dominante: origen, se ramifican otros temas de forma complementaria como se ilustra a continuación.

Figura 9. Progresión temática “La Barbacha: origen del inkal- Awá”



Fuente. La presente investigación

Los anteriores elementos permiten delimitar el modelo del contexto: “la representación mental de la situación comunicativa se hace con un modelo mental específico que llamamos modelo de contexto o simplemente contexto. A diferencia de la situación social, el contexto no es algo *externo* o visible o fuera de los participantes, sino algo que construyen los participantes como representación mental”¹⁰⁶ entender este modelado implica reconocer la forma de pensamiento de una sociedad y como ella es capaz de validar sus propios conocimientos a partir de la réplica de este modelo mental o por el contrario abandonar sus prácticas pues el modelo como tal no tendría ya vigencia.

Es necesario clarificar que el modelo del contexto tiene características subjetivas e individuales, pues a partir de un modelo mental social, en la apropiación de los sentidos por los contextos definidos se crea el propio modelo, lo cual permite que sea dinámico, a fin de que en la situación que se genere el modelo de contexto el discurso también puede ser modificado.

¹⁰⁶ VAN DIJK, Teun. Algunos principio de una teoría del contexto. Bogotá, Colombia: Revista latinoamerica de estudios del discurso. ALED, 2001. p. 72.

Sin embargo en el etnotexto *la Barbacha: origen del inkal-awá* encontramos una estructura mental relevante: el origen del indígena está dado en el contexto de la naturaleza como primera instancia pues justifica su interacción con la selva. La Barbacha es un musgo que se encuentra en las ramas de los árboles de zonas húmedas y crece significativamente hasta colgar de éstos árboles; por lo tanto valida el nacimiento del Awá en el contexto de montaña selvática de las características biológicas del territorio en el cual se encuentra el pueblo, de esta forma el modelo mental arraiga: hijo de la montaña, hijo de la selva, hijo de la vegetación, hijo del musgo, hijo del agua.

Para dar hilo a este modelo de contexto, entra aquí la población objeto de este aparte, el elemento que completa la triada: los “otros” quienes a la luz de su visión occidental conocieron el relato a partir de un estudio de caso, para el cual se utilizó el software *Dígalo* como recurso argumental, antes de abordar el análisis del mapa como tal conocíamos un poco del software y su vínculo con el desarrollo investigativo para delimitarlo gracias a la tecnología.

Los medios tecnológicos se han constituido en gran parte de nuestra vida, en acciones cotidianas que alimentan la mayor parte de la recreación, pero desde la perspectiva educativa aún tienen un amplio cambio de generación, *Dígalo* ilustra el avance de los procesos de argumentación-razonamiento, a partir de la transferencia de productos concretos en espacios de construcción colaborativa. Esta herramienta logra una representación gráfica, en tiempo real, aún ¹⁰⁷ en los cuales dicha “representación” ilustra un ambiente lingüístico creado a través de un espacio argumental¹⁰⁸ en el cual se representan: discusiones, negociaciones, conversación, soliloquios, a través de medios virtuales que suscita el internet o la intranet, esta representación se reconoce como “mapa argumentativo” el cual nos muestra la forma como los participantes presentan sus diálogos de forma progresiva.

El ambiente tiene una plataforma creada que se sustenta por el apoyo de herramientas del software que no sólo se visualizan sino que se soportan por una funcionalidad y esto es la ontología, conjunto de categorías argumentativas que le dan usabilidad a los diálogos que faciliten la intención de lo que desea expresarse: argumento, idea, contra idea, pregunta, comentario, explicación, información, hipótesis, creadas a partir de formas geométricas con el apoyo de conectores como son flechas e íconos.

“Todo este proceso no puede estar sólo fundamentado en el uso de un software, es por ello que responde a una estrategia pedagógica muy significativa, que contempla la preparación del acto pedagógico desde unos saberes previos a un

¹⁰⁸ LOTMAN, I.M. El símbolo en el sistema de la cultura. En revista *Forma y Función*. Bogotá, 2002. p. 98.

proceso de acomodación”¹⁰⁹, en la primera parte el diseño del caso es fundamental, una guía orientadora que a través de solución de un problema, propicia en los participantes la discusión, aquí el norte siempre estará orientado a la importancia de generar una “PREGUNTA EFECTIVA”¹¹⁰ aquí el papel del grupo que los diseña y el reconocimiento del contexto es fundamental, pues sólo ellos pueden realmente responder a las motivaciones de sus participantes, a sus necesidades y darle el hilo conductor a la discusión, aquí podemos mencionar a uno de los participantes más importantes en el espacio argumental: EL MODERADOR, persona encargada de liderar, orientar, retomar un guía.

Desde la argumentación **DIGALO** está orientado por el modelo de Toulmin, basado en una propuesta sistemática de la argumentación, pero que en la “acomodación” colombiana las categorías como : claim (tesis o proposición), data (datos que la apoyan), warrant (garantía que establece la relación válida entre datos y tesis), backing (soporte a la garantía), rebuttal (restricción al soporte), qualifier (expresión para mostrar el grado de seguridad del argumento), pueden ser modificadas, con el debido reconocimiento inicial de la ontología expresada anteriormente¹¹¹.

“Entre los aportes generados por el principal colaborador del proyecto y creador del ambiente **DIGALO**, la Universidad Hebrea de Jerusalén, sustentan en sus investigaciones usando el sistema las siguientes hipótesis Schwarz y Glassner”¹¹²

- La argumentación debe ser iniciada por tareas apropiadas y soportada por el tutor
- La argumentación ayuda a construir conocimiento
- Los procesos argumentativos y productos son sensibles a la motivación de los participantes
- La representación de la argumentación beneficia la construcción de conocimiento.

Bajo éstas características se abordó un estudio de caso con 6 docentes del programa de Licenciatura en Etnoeducación de la Universidad Nacional Abierta y

¹⁰⁹ La teoría constructivista justifica la importancia del reconocimiento de los saberes previos y los saberes cotidianos, generando espacios de resignificación o acomodación de la información recibida, Autores como Ausubel, Savery, Duffy apoyan el proceso.

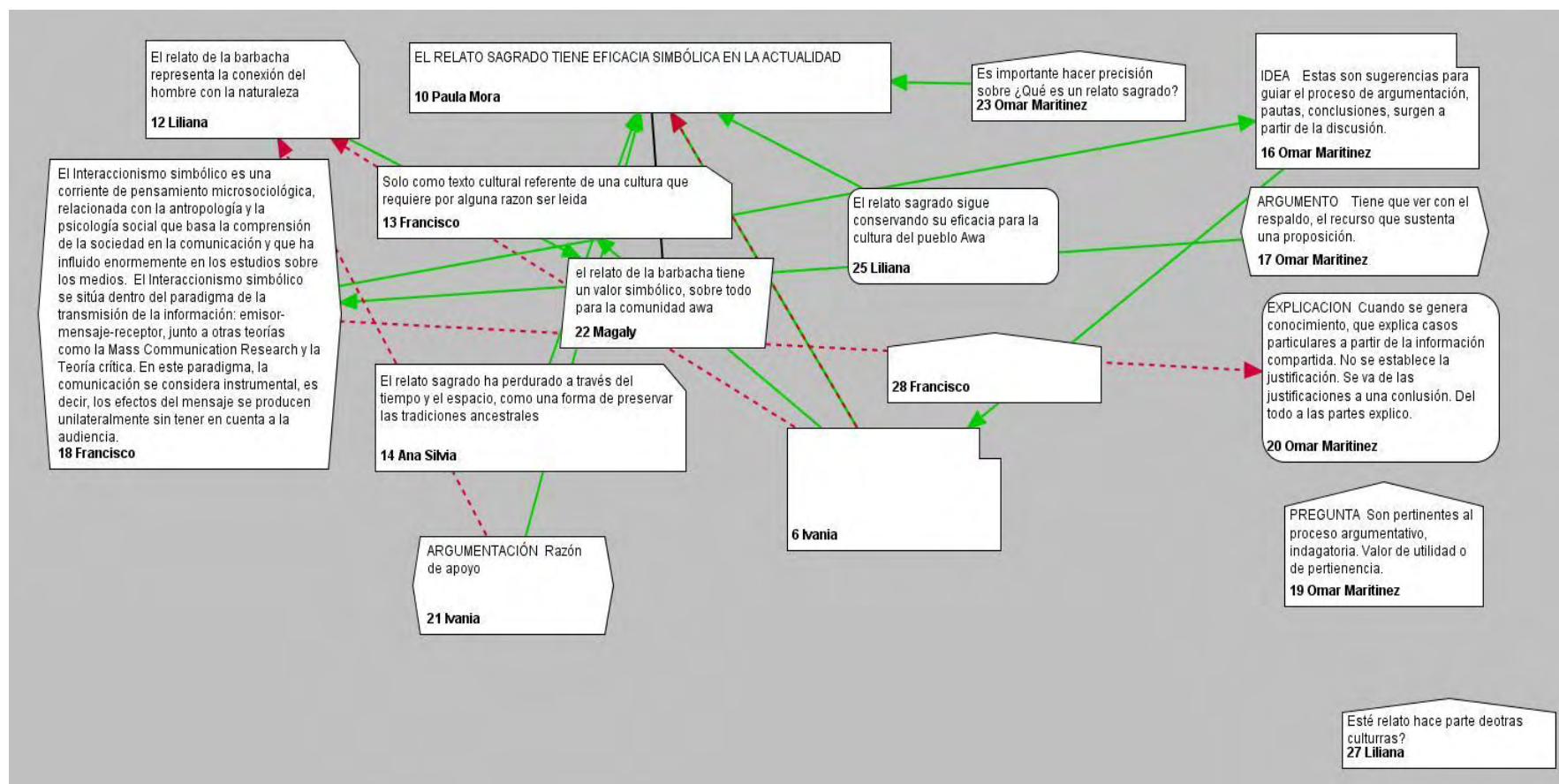
¹¹⁰ Como se cita en el texto de Dígalo, 2008, o una pregunta “fructífera”.

¹¹¹ Por principio pedagógico se reconoce bien, que no puede modificarse aquello que aún no se ha estudiado o manejado. Y el uso de una ontología permita elaborar mejor las ideas. Schwarz y Glassner.

¹¹² SCHWARZ, Baruch y GLASSNER, Amnon. “Designing CSCL argumentative environments for broadening and deepening understanding of the space of debate”, The Hebrew University of Jerusalem. 2003.

a Distancia UNAD, quienes bajo las características de su desempeño están en contacto directo con los líderes indígenas del pueblo Awá y por supuesto con los saberes que en el proceso de formación de la licenciatura se han ido desarrollando.

Figura 10. Mapa argumental Caso 1



Fuente. La presente investigación

El mapa argumental arrojó los siguientes análisis en relación con el modelo contextual:

- Francisco¹¹³:
 - Su contexto está mediado por una interpretación académica del relato sustentando uno de los conceptos que serían objeto de análisis: interaccionismo simbólico.
 - Establece un vínculo inicial con la pregunta generadora al nominarlo: texto cultural, por el carácter de quien lo genera y quien le entrega la razón de lectura y entendimiento
- Omar Martínez¹¹⁴
 - Desde su subjetividad es el primero que establece una pregunta de gran valor teórico y fundamental para una discusión secuencial: ¿qué es un relato sagrado?
 - Descentra su discusión al pasar a una acción más de contestación operativa sobre la usabilidad de la herramienta, es decir se focaliza sobre la forma y no el fondo
 - Argumenta que el relato debe ser descompuesto para poder analizarlo en una acción deductiva.
- Liliana¹¹⁵
 - Realiza un cuestionamiento fundamental sobre la correlación del relato con otras culturas, sin embargo no lo vincula a ningún otro argumento o idea, ni recibe respuesta.
 - Establece una de las ideas más significativas en el análisis del relato: representa la conexión del hombre con la naturaleza
 - Genera una conclusión frente a la pregunta pues para ella el relato si tiene que ver con eficacia simbólica del pueblo Awá, pero no establece mayor justificación.
- Ana Silvia¹¹⁶:
 - Genera una conclusión que está ligada al principio, que ella como académica le establece a *eficacia simbólica*, la perduración del tiempo valida esta unidad y lo vincula con las prácticas ancestrales, también demostrando una visión occidental y hegemónica de la connotación de mito.

¹¹³ PORTILLA, Francisco Javier. Docente Escuela de Ciencias de la Educación UNAD.

¹¹⁴ Docente Asistente de la Escuela Ciencias Sociales Artes y Humanidades de la UNAD.

¹¹⁵ LOZANO, Liliana. Docente Escuela de Ciencias de la Educación UNAD.

¹¹⁶ SILVIA DÍAZ, Ana. Docente Escuela de Ciencias de la Educación UNAD.

- Ivania¹¹⁷
 - No generó aporte significativo al mapa argumental

Desde la estructura del mapa se devela:

- Mayor interacción por dos agentes Omar y *Francisco*
- Se emplearon todas las formas ontológicas del software: información, argumento, pregunta, comentario, idea y explicación
- Escasa participación del moderador para no alterar el espacio de discusión
- Existen preguntas sin resolver
- Existen ontologías sin relación por ausencia de conectores
- El 80% de las conexiones se realiza en apoyo a la ontología seleccionada.
- Muchos de ellos utilizan ideas cuando realmente sobre la ontología deseaban ubicar argumentos. (37%)

El estado hermenéutico de contrastación de relato sagrado o el etnotexto permite clarificar que a la luz de los “otros” como externos a la comunidad genera una serie de creencias que son parte de su representación ideológica frente a una comunidad que no es la propia, sin embargo se genera el reconocimiento sobre la identidad del pueblo Awá, de manera que factores como: experiencia (por el contacto profesional con la comunidad) la lectura de los productos propios del pueblo y capacidad de inferencia les permite evidenciar que efectivamente este relato está ligado a lo que son como origen y como proceso como parte de la naturaleza, idea que es recurrente en la visión externa y a la luz de la interpretación del relato, y concordante desde el análisis académico y, como se observará más adelante, con los líderes indígenas.

La reiteración de elementos del modelo mental, demuestra la eficiencia que los relatos sagrados tienen para quienes son oyentes, independientemente de su pertenencia o no a la comunidad, esto es posible a que dentro de esta estructura de enunciación se evidencia unas representaciones sociales, en otras palabras modelos mentales compartidos, lo interesante de éste ejercicio es que la declaración de la representación social sólo debe hacerse a quienes la desconocen, pues por dominación discursiva las personas vinculadas a la comunidad la van adquiriendo en su proceso formativo dentro de ella, de esta forma la representación social garantiza la constitución de ideologías, a continuación analizaremos la trilogía que parte desde el mismo pueblo Awá.

¹¹⁷ CAICEDO, Ivania. Docente Escuela Ciencias Sociales Artes y Humanidades de la UNAD

4.3 EL RELATO COMO FUENTE DE REPRESENTACIÓN SOCIAL EN LA CONSOLIDACIÓN DEL PUEBLO INDÍGENA AWÁ

Para terminar este capítulo, se ha considerado dejar al factor de mayor importancia en el desarrollo del análisis, la triada que articula la implementación de la etnografía como método, con el grupo de líderes indígenas Awá, para evidenciar el impacto que tiene el etnotexto como fuente de presentación social y legitimación de la misma.

Entender que el mundo es una interpretación de representaciones intersubjetivas, es comprender la participación de los imaginarios sociales: “lo imaginario es un espacio envolvente de la materialidad empírica y la condición humana en toda su complejidad espiritual, y se expresa a través de: 1. Fuerzas múltiples que atraviesan el enrejado de las formas de la conciencia, de la subconsciencia y de la inconsciencia, de las que hablara Sigmund Freud. 2. La relación fantástica del hombre con la naturaleza para admirarla, invocarla, recrearla o conjurar “las fuerzas” sobrenaturales. 3. La necesidad de construir referentes imaginarios de tiempos inmemoriales –*in illo tempore*- de los cuales hablara Mircea Eliade. 4. Elementos culturales referenciales básicos: sígnicos, imágenes y símbolos para la interacción y convivencia comunitaria. 5. Producciones de significaciones y de sentidos del mundo de lo sagrado, de lo profano y de sus relaciones y finalmente, mediante las diversas formas comunicativas, estilos y géneros discursivos...”¹¹⁸ entendido de esta forma los imaginarios sociales construyen una representación social, que fundamenta la realidad del mundo cotidiano, del mundo de la vida, una función ordenadora y transmisora de la relación entre indígena-comunidad-experiencia y de ahí la capacidad de significación logra un vínculo con quien la asume (eficacia) a partir de los símbolos que el relato (para este caso) ha generado.

El paso de estos imaginarios a una representación social, es posible en la medida que éstos se convierten en el producto social de la realidad comunitaria, cuando el pueblo Awá es capaz de tipificar las acciones, pensamientos y formas interactuantes en el relato sagrado y vincular conocimientos ancestrales, con el principio de poder que sólo ellos pueden instituirle. Dicho conocimiento complejo sobre su propia cosmovisión se vuelve cotidiano a la luz de una *historia* que es transmitida por las autoridades, por los mayores a fin de volverlo más cotidiano, comprensible y de ésta forma declara la organización aceptada, legitimada en construcción continua.

Las representaciones sociales son posibles gracias a los imaginarios sociales los cuales: “no son elementos de contemplación, sino que producen deseos,

¹¹⁸ RODRIGUEZ, Op. Cit., p. 88.

actitudes, prácticas y, en fin, todo tipo de conductas necesaria las redes de significación y de sentido en su vida comunitaria”¹¹⁹

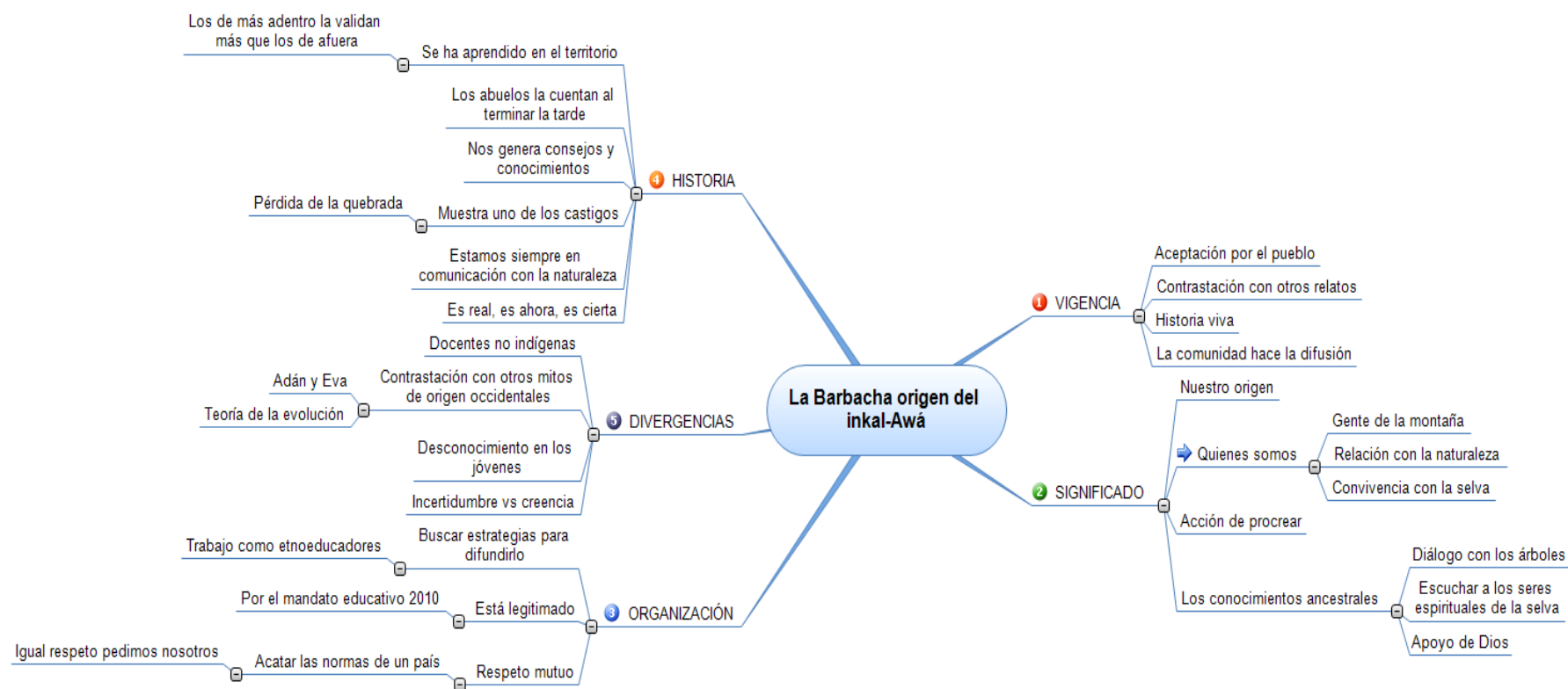
Para analizar este proceso los actores principales de su propia significancia, el pueblo Awá expresaron sus interpretaciones del relato sagrado gracias a un segundo estudio de caso realizado en las instalaciones del colegio Ibatama con los líderes indígenas estudiantes de la Licenciatura en Etnoeducación de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia, el cual es presentado a partir de un mapa mental. Todo esto posible gracias al aporte de la etnografía, la cual tiene como propósito en el desarrollo de su acción metodológica: “...el fortalecimiento y recuperación de la identidad cultural de las comunidades, y de otra a partir del reconocimiento de las realidades locales inscritas en los marcos nacional y global”¹²⁰

Lo anterior orienta el análisis a partir de un instrumento como lo es: el mapa mental, el cual demuestra, desde el campo comunitario los elementos visualizados por ellos en el relato sagrado, de esta forma podemos acercarnos a la descripción cultural *in situ* con la población como poseedora de su historia.

¹¹⁹ *Ibíd.*, p. 91.

¹²⁰ MÓDULO DE ETNOGRAFÍA. Universidad Nacional Abierta y a Distancia. 2009. p. 5.

Figura 11. Mapa mental construido con líderes indígenas en el análisis del relato “la barbacha: origen del inkal-Awá”



Fuente. La presente investigación

El instrumento anterior permite conocer el impacto del relato de primera fuente, directamente con la población a partir de la voz de sus líderes, esto implica que:

- Vigencia: existe total aceptación sobre la institucionalización del relato, para ellos este etnotexto está vigente, pues no es palabra muerta, sino enunciada por sus mayores lo cual permite que siempre se busquen alternativas de difusión, sólo en el conocimiento del relato se garantiza la transmisión de los saberes ancestrales. Uno de los líderes manifestó la importancia de la relación que tienen los relatos entre sí, la cadena enunciativa que para este caso aplicaría al relacionarlo con otros relatos como: el árbol grande (katsa ti), el trueno, la vieja de la Barbacha.
- Significado: esta categoría es fundamental, en la medida en que expone lo que para ellos tiene sentido del relato, la primera y más asertiva respuesta es que narra su origen, lo que son por lo tanto evidencia su relación imprescindible con la naturaleza, nacen de ella a ella se deben, igualmente como han nacido de ella, en ella se procrean, por eso los árboles se convierten en sus aliados; igualmente expresan que el relato evidencia conocimientos ancestrales sobre animales a preservar como el cangrejo, elementos vitales a cuidar como el agua y un elemento llamativo, su relación con Dios, un ser que apoya, cuida al pueblo Awá, pero que hace parte de su cosmovisión no como ser supremo piramidal, sino como un Awá más.
- Organización: esta categoría surgió a partir de los comentarios reiterativos de los indígenas, quienes validan muchas de sus producciones con lo que UNIPA ha ido configurando, esto evidencia no sólo la importancia de configurarse *oficialmente* como organización, sino el asumir con respeto las dinámicas estatutarias externas, como esperan se respete su propia configuración, que lejos de ser enjuiciada debe ser primero conocida, dinamizada, dialogada, pero no vulnerada. Se enuncia que el relato está consagrado en los mandatos educativos, documento legitimizado mediante resolución 001 del 25 de septiembre del 2010 en Asamblea General del Pueblo Indígena Awá, con la participación de tres organizaciones: Unipa, Camawari, Acipap y 38 gobernadores indígenas.
- Divergencias: por supuesto que el relato genera muchas inquietudes, la primera de ellas está en que muchos jóvenes no han conocido el relato pues la incursión de la educación propia es un proceso reciente, de ahí que la mayoría de las informaciones sobre el origen del ser humano sean apropiadas por dos referentes hegemónicos institucionalizados en la educación occidental: mito cristiano y mito de evolución (Darwin), de esta forma se aprecia que los saberes de otros se han impuesto a los propios, y aquí uno de los líderes justifica con gran énfasis que cada pueblo tiene derecho al reconocimiento de su origen, éste es el origen del pueblo Awá, que si bien aún no es reconocido

por todos, es parte del proceso de reconstrucción identitaria que se está desarrollando. Lo anterior justifica la dualidad a la cual se enfrenta el indígena cuando conoce ya el relato, ¿qué tanto de él es cierto? o ¿qué incertidumbre puede generar?, aquí entender que si existe un principio de fe cristiana, para el Awá el principio está en la creencia de sus mayores, por lo tanto la palabra enunciada por ellos se configura en acción verdadera.

- Historia: por último en la revisión de estas categorías se indagó por la linealidad narrativa que ilustra el relato sagrado para hacer contrastación con los análisis anteriores, efectivamente enunciaron que la historia se conoce mucho más en los indígenas de “adentro” que en los que ya tienen contacto con el mundo occidental es decir los de “afuera” teniendo como medida la selva, dicha narración es contada por los abuelos lo que determina el apropiar conocimientos y saberes ancestrales, y que por supuesto, vitaliza el relato pues se asume como una realidad, es por ello que el Awá hace caso a los consejos que se derivan de éste relato como de otros, pues en él enuncian también los castigos, para el caso puntual la pérdida de la quebrada por tomar un animal. Se reitera que el Awá tiene sentido en su territorio, en su selva, a partir de la comunicación con la naturaleza.
- Todo lo anterior permite aunar los análisis anteriores a la luz de la voz propia, el relato sagrado representa uno de los componentes institucionales del pueblo Awá, y como tal ha sido establecido en sus mandatos educativos, representa quiénes son y de dónde vienen, dando claras luces sobre su identidad: Hombre de la montaña, hombre de la selva.

CONCLUSIONES

El valor de la oralidad para el pueblo Awá representa un recurso de preservación de su cosmovisión, la expresión de un “yo” comunitario en procura de consolidar su identidad.

La oralidad se configura como arte y como proceso etnoliterario en la medida en que es convertida a letra para otros, a fin de lograr evidenciar desde el canon hegemónico el valor que el propio canon del pueblo ya ha reconocido.

El relato sagrado o etnotexto *la Barbacha: origen del inkal-Awá* reconoce el origen del pueblo y evidencia de forma simbólica, argumental, discursiva los imaginarios de identidad que lo representan y lo validan.

El pueblo Awá a través de sus principios, mandatos, Ley de Origen y Ley de la Montaña, legitima sus relatos como espacios de recreación de los saberes, conocimientos y consejos que sus autoridades transmiten, dándole el carácter de *sacralidad* desde los principios de la veracidad, cumplimiento y asimilación de castigo cuando no existe el respeto y acatamiento.

Adentrarse en el mundo Awá implica reconocer su vínculo directo con el territorio y su interacción primigenia con la naturaleza.

La preservación, difusión y apropiación de los relatos que configuran la Etnoliteratura Awá, garantiza la eficacia simbólica que logren con las futuras generaciones, las cuales serán responsables por el norte de la organización.

La legitimación del mito tiene un sustento ideológico que se adentra en el imaginario identitario del pueblo Awá, debido a que el relato objeto de investigación es un recurso etnoliterario avalado por las autoridades y organización del pueblo, sin que aún sea reconocido por todos los demás cabildos, y grupos Awá, pero si es el inicio de la consolidación que desarrolla la organización UNIPA.

La Etnoliteratura logra su mayor aporte en el desarrollo de investigaciones que permitan apoyar el estudio de los imaginarios sociales, de forma que evidencian, para este caso, los rasgos de identidad del pueblo Awá.

RECOMENDACIONES

Introducir nuevas dinámicas etnoliterarias para el rescate de la cultura propia en las comunidades indígenas, específicamente en la comunidad Awá.

Generar espacios comunicativos en los cuales se visibilicen éste tipo de aportes académicos que contribuyen a visibilizar la cultura, identidad y recursos etnoliterarios de grupos indígenas de nuestra región.

BIBLIOGRAFIA

ACNUR. Los pueblos indígenas de Colombia en el umbral del nuevo milenio. Bogotá: Departamento Nacional de Planeación de Colombia, 2006.

BERGER, H y LUCKMANN, T. La construcción social de la realidad. Buenos Aires: Amorrortu, 1984.

BARABAS, Alicia M. Utopías Indias. Movimientos socio religiosos en México. México: Enlace Grijalbo, 1987.

BONFIL BATALLA, Guillermo. Pensar nuestra cultura. México: Ensayos Alianza Editorial, 1991.

CAMPS, Anna. Aprender a escribir textos argumentativos: características dialógicas de la argumentación escrita. Revista comunicación, lenguaje y educación. Bogotá: s.n. 1995.

CASTORIADES, Corenlius. Ontología de la creación. Bogotá: Ed: Ensayo y error: 1997.

CERÓN, Benhur. Los Awá-Kwaiquer. Un grupo indígena de la selva pluvial del pacífico nariñense y el noroccidente ecuatoriano. Quito: Abya – Yala, 1988.

CORNEJO POLAR, Antonio. Escribir en el Aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas. 2aED. Lima: Paperback edition, 2003.

DE GROOT, Reuma; MALDONADO, Luis y DRACHMAN, Raul. Dígalo Argumentación en ambientes digitales de educación. Bogotá: Universidad Nacional Abierta y a Distancia, UNAD, 2008.

DURAND, Gilbert. La imaginación simbólica. Buenos Aires: Amorrortu, 1964.

_____. Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Madrid: Ed Taurus, 1982.

ELIADE, Mircea. Aspectos del mito. Bogotá: Kairos, 1999.

_____. Mito y realidad. Bogotá: Labor, 1996.

GARCÍA BALLESTEROS, Aurora. Geografía y humanismo. Barcelona: Oikos-tau., 1992.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. Todos tienen cultura: ¿Quiénes pueden desarrollarla? Conferencia para el seminario sobre cultura y desarrollo, en el Banco Interamericano de Desarrollo. Washington: s.n. 2005.

GNUTZMANN, Rita. Mitología y realidad socio-histórica en El Hablador de Vargas Llosa. España: Universidad del País Vasco, 1992.

LIENHARD, Martín. La Voz y su Huella: Escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988). Mexico: Casa de las Américas, 1990.

LLANO RESTREPO, María Clara. La ley de la Montaña. Informe para el plan de ordenamiento cultural y ambiental del territorio indígena Awá. Municipios de Barbacoas y Tumaco, Nariño, Colombia. Documento elaborado para la Unidad Indígena del Pueblo Awá-UNIPA en convenio con Crytical Ecosytem Paternship Fund-CEPF. 2005.

MELGAR BAO, Ricardo. La Etnoliteratura entre dos mundos imaginados: de las cenizas de la tradición afroperuana a las miles de la novela. México: Ciberayllu, 2002.

MIGNOLO, Walter. Teoría del texto e interpretación de textos. Instituto de Investigadores Filológicas. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.

_____. Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica. En: Interdisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad el poder. Perspectivas desde lo andino. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Ediciones Abya Yala, 1986.

NIÑO, Hugo. El etnotexto como concepto. Bogotá: Universidad Distrital de Bogotá "Francisco José de Caldas", 2000.

_____. Descanonización de textos literarios y etnográficos, en Etnopoesía del agua: Amazonía y Litoral Pacífico, Colección Primera Puerta. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1997.

OCHOA, Juan Carlos. Mito y Chamanismo: el mito de la tierra sin mal. Barcelona: Universidad de Barcelona, 2002.

ORTIZ, Fernando. Hermenéutica y transculturalidad. Propuesta conceptual para una deconstrucción del "multiculturalismo" como ideología. En: Revista Nómadas. No. 42, Bogotá, 2005.

OBANDO, Pedro Vicente. 1er Diccionario Awá "Wan Pit". Pasto: Gobernación de Nariño, 2005.

ONG, Walter J. Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.

RODRÍGUEZ, Héctor. Ciencias Humanas y Etnoliteratura. Introducción a la teoría de los imaginarios sociales. Pasto: Universidad de Nariño, 2001

ROJAS, Axel Alejandro. Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina.P. Bogotá: Unicef, 2006.

SILVA, Armando. Imaginarios Urbanos. Bogotá: Tercer Mundo, 1993.

THOMPSON, Stith .The Folktale. New York: Driden, 1946.

TURNER, Víctor. “Mito y Simbolismo”, en Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales. Madrid: Aguilar, 1975.

VAN DIJK, T. y KINTSCH. Estructuras y funciones del discurso. Barcelona (España): Ediciones Paidós, 1993.

VAN DIJK, Teun. Algunos principio de una teoría del contexto. Bogotá, Colombia: Revista latinoamerica de estudios del discurso. ALED, 2001.

VERDUGO PONCE, Jorge. Sobre el canon y la canonización de la narrativa en el siglo XX. Pasto: Universidad de Nariño, 2004.

VERNANT, Jean Pierre. Mito y sociedad en la Grecia antigua. Madrid: Siglo XXI, 1994.

ANEXOS

Anexo A. Estudio de caso 1

DISEÑO DE CASO 1 LA BARBACHA: ORIGEN DEL INKAL AWÁ Trabajo de prueba

Grupo: Docentes UNAD

27 de mayo

1. VIDEO ¿Quiénes SON LOS AWÁ?
2. LECTURA DEL RELATO SAGRADO
3. PANEL: OPINIÓN DE LOS MITOS
4. EXPLORACIÓN (15 MINUTOS) : MITOS ANTROPOGÓNICOS- PRESENTACION (5MINUTOS)
5. PANEL: LO ENCONTRADO
6. TRABAJO CON DÍGALO
7. ¿EL RELATO SAGRADO PRESERVA SU EFICACIA SIMBÓLICA EN LA ACTUALIDAD?
8. MAPA ARGUMENTAL

Estudio de caso 2

ESTUDIO DE CASO 2

Grupo: Estudiantes (etnoliteratura- colegio resguardo)

Fases:

1. Sensibilización sobre la mitología y origen de las grupos humanos- exposición verbal
2. Lectura del relato sagrado
3. Panel de discusión:
 - a. Qué importancia tienen los mitos?
 - b. Que se entiende por relato?
 - c. Como contribuyen a la comunidad los mitos?
 - d. Qué significado tiene el relato sagrado: la Barbacha origen del inkal-Awá?
 - e. Aun conserva la eficacia el relato?
4. Hacer lectura del texto: la Etnoliteratura entre dos mundos imaginados” Ricardo Melgar Bao- teniendo en cuenta los dos textos, escriba en una redacción muy corta pero con al menos con al menos tres razones, respuesta a las siguientes preguntas
 - a. La etnoliteratura es un referente de expresión cultura del pueblo awà?
 - b. Consideran que el pueblo Awá tiene una Etnoliteratura?
 - c. Qué tanto impacto tiene el mundo externo al pueblo Awá sobre su concepción etnoliteraria?
5. Generar un panel de socialización donde cada persona que opine diga su nombre primero para la grabación- ¿por qué es útil el mito de la Barbacha origen del inkal awá?
6. Considera usted necesario hacerle una modificación al relato mítico? O conoce otra versión?, favor comentarla.

Anexo B. Imágenes de apoyo



Sangre de Drago