

**ETNICIDAD Y RELIGIOSIDAD EN EL PUEBLO INGA DEL VALLE DE
SIBUNDOY**

Oscar Javier Pulido Ángel
Estudiante Maestría en Estudios Sociales

Directora: Magnolia Sanabria Rojas
Magíster en Etnoliteratura y
en Educación con Énfasis en Lenguajes y Literaturas

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS SOCIALES
MAESTRÍA EN ESTUDIOS SOCIALES
LÍNEA DE INVESTIGACIÓN: IDENTIDADES, MEMORIA Y ACTORES
SOCIALES

2015

**ETNICIDAD Y RELIGIOSIDAD EN EL PUEBLO INGA DEL VALLE DE
SIBUNDOY**

Trabajo de grado para optar al título de Magister en Estudios Sociales

Oscar Javier Pulido Ángel
Estudiante Maestría en Estudios Sociales

Directora: MAGNOLIA SANABRIA ROJAS
Magíster en Etnoliteratura y
en Educación con Énfasis en Lenguajes y Literaturas

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS SOCIALES
MAESTRÍA EN ESTUDIOS SOCIALES
LÍNEA DE INVESTIGACIÓN: IDENTIDADES, MEMORIA Y ACTORES
SOCIALES
2015

RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE

1. Información General	
Tipo de documento	Tesis de Maestría de Investigación
Acceso al documento	Universidad Pedagógica Nacional. Biblioteca Central
Título del documento	Etnicidad y religiosidad en el pueblo Inga del Valle de Sibundoy
Autor(es)	Pulido Ángel, Oscar Javier
Director	Sanabria Rojas, Magnolia
Publicación	Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2015, 115 p.
Unidad Patrocinante	Universidad Pedagógica Nacional
Palabras Claves	COLONIZACIÓN, RELIGIOSIDAD, ETNICIDAD, IDENTIDAD CULTURAL, PUEBLO INGA, VALLE DE SIBUNDOY, CARNAVALES, FIESTAS RITUALES, DISPUTAS POR LA MEMORIA.

2. Descripción
El propósito de la investigación se enmarcó en la comprensión de fenómenos socioculturales que trascienden y afectan la existencia y la cotidianidad del pueblo Inga principalmente del Alto Putumayo, ya que es desde este lugar donde se transmite la memoria ancestral del pueblo y de donde han emigrado miles de Ingakuna durante décadas hacia diferentes lugares de la geografía nacional y de los países vecinos, situación que si bien ha transformado la forma de vivir, no ha impedido que se continúen ejerciendo prácticas culturales que construyen identidad. Por ello, la investigación Etnicidad y religiosidad en el Pueblo Inga del Alto Putumayo, trazó una serie de objetivos que buscaban analizar la influencia de la religión Católica en la configuración de la identidad del pueblo Inga del Alto Putumayo, así como analizar la relación entre cristiandad y etnicidad que se presentan en el seno de esta comunidad. Con base en esto, se buscó reflexionar sobre la inmersión del cristianismo en prácticas rituales y espacios cotidianos del ser Inga, para con ello examinar de manera crítica la influencia del catolicismo y la cristiandad en la construcción organizativa de la comunidad a nivel político, económico y cultural. A medida que se fue avanzando en el trabajo de campo, los horizontes de la investigación se fueron transformando debido a que se encontró que el Kalusturinda, Atun Puncha, Kusui Puncha o día grande, del perdón, la reconciliación e inicio de un nuevo ciclo, podía constituirse en uno de los elementos centrales de la investigación, ya que este evento se organiza y evoca a partir de la recreación cultural del ser Inga, identificándose dentro del carnaval elementos sincréticos provenientes de la colonización religiosa católica

que se estableció sobre el territorio y que ha configurado en buena medida las relaciones del mundo Inga dentro y fuera de él.

Por otro lado, los procesos de colonización han insertado a la sociedad Inga dentro de lógicas occidentales que permean lo político, lo económico y lo cultural. Las entrevistas y observaciones realizadas en campo, permitieron la aparición de nuevo tópicos de análisis como la mega minería y los intereses de tipo macroeconómico que se presentan en la región, incluyendo las afectaciones que se han manifestado producto del conflicto armado interno de Colombia a la vida comunitaria y cultural del pueblo Inga, propiciaron la emergencia de nuevas categorías para el análisis, lo que permitió establecer una relación entre proyectos de desarrollo económico y colonización, pues este es un proceso inacabado y en constante cambio. Con este foco de análisis se incentivó la comprensión de nuevas resistencias a nivel cultural por parte del pueblo Inga que se vienen presentando en el territorio producto de los embates de proyectos extractivistas.

Sin embargo, al ser tan amplia la categoría de colonización del territorio se centró la mirada en la colonización con un componente religioso, para ello se elaboró un recuento histórico de las misiones religiosas que tuvieron presencia en el Alto Putumayo, tomando como referente la memoria colectiva e individual principalmente de los mayores y mayoras, así como textos de índole histórico que han tratado la temática, esto con el fin de evidenciar las repercusiones que a nivel cultural, el cristianismo y especialmente la iglesia católica ha tenido sobre la cosmovisión Inga.

Finalmente el análisis que se realiza del Kalusturinda desde la relación sincrética entre las cosmovisiones allí presentes tienen como objetivo reflexionar sobre la pervivencia del pueblo Inga a través de las resistencias culturales, así como los diálogos y aceptaciones culturales y sociales en su relación con la cultura mayoritaria.

3. Fuentes

Las fuentes más relevantes para la investigación fueron:

- Bahamón, M. (2014). *La Misión Capuchina en el Caquetá y El Putumayo 1893 - 1929*. Bogotá : Pontificia Universidad Javeriana.
- Bonilla, V. (2006). *Siervos de Dios Amos de Indios*. Cali: Universidad del Cauca.
- Estermann, J. (2014). *Cruz y Coca: Hacia la descolonización de la religión y la teología* . Quito: Abya Yala .
- Gómez, A. (2005). El Valle de Sibundoy: del despojo de una heredad. Los dispositivos ideológicos, disciplinarios y morales de dominación. *Anuario Colombiano de historia social y de la cultura*, 51-73.

- Gómez, A. (2010). *Putumayo. Indios, Misión, Colonos y Conflicto (1845-1970)*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Jacanamijoy, L. (2010). *Incidencia del Mito de la Amarun en la Preservación de la cultura del Pueblo Inga del Resguardo de San Andrés, Santiago Putumayo*. 2010: Universidad de Nariño.
- Rivera, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.
- Rocha, M. (2010). Piedemonte Amazónico: Inga y Kamentsä. En M. R. Vivas, *Antes del Amanecer: Antología de la Literatura Indígena de los Andes y la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá : Ministerio de Cultura .
- Tandioy, F. (1997). *Historia y Simbolismos de los carnavales Inga Y Kamentsa Del Valle de Sibundoy (Alto Putumayo)*. Pasto: Fondo para la promoción de la cultura y las artes del departamento del Putumayo.
- Torres, A. (2013). *El Retorno a la Comunidad*. Bogotá: El Búho.

4. Contenidos

La investigación Etnicidad y Religiosidad en el Pueblo Inga del Alto Putumayo se estructura en los siguientes Capítulos:

En el capítulo 1 se desarrolla un breve esbozo sobre la historia y la geografía del Valle de Sibundoy, así como de las poblaciones Inga de Santiago y San Andrés, para con ello caracterizar aspectos sociales a nivel cultural, político y económico, en la relación con la colonización del territorio y las dinámicas macroeconómicas que se han implementado y siguen teniendo vigencia sobre la región.

Para el Capítulo 2 se hace énfasis en la colonización religiosa del Alto Putumayo y las influencias que este proceso ha tenido en la identidad cultural del pueblo Inga, para ello se analizan diversas misiones religiosas a nivel histórico, ubicando las aceptaciones, resistencias y mestizajes, producto de estas relaciones.

Para el Capítulo 3 se centra la mirada en una de las celebraciones más importantes de la vida misma del pueblo Inga, el Kalusturinda o día grande del perdón y la reconciliación, poniendo de relieve la ritualidad que de este evento se desprende en una serie de disputas entre cosmovisiones enfrentadas, la herencia andina conjugada con lo amazónico y el pensamiento teológico cristiano, en una relación compleja de opuestos que se complementan. En este orden de ideas se debate sobre las nociones de carnavales, fiestas y rituales para posicionar esta celebración y de esta manera analizar las repercusiones que a nivel cultural, político y económico conlleva para el pueblo Inga este evento. Para ello se realizó una descripción de tipo etnográfico durante las celebraciones del Atun Puncha y el Bëtsknaté del pueblo Kamentsá, el cual al ser una fiesta que guarda similitudes con la celebración del pueblo Inga, mantiene una estrecha relación que se

evidencia en la participación y el intercambio cultural que sostienen estos pueblos dentro del Valle de Sibundoy.

4. Metodología

La investigación posee un enfoque cualitativo, que utiliza metodológicamente la etnografía para la interpretación y el análisis de la información recolectada con herramientas investigativas como el caso de la observación participante, los recorridos territoriales, los conversatorios y el diario de campo.

5. Conclusiones

El Kalusturinda como evento constitutivo y organizativo de la vida del pueblo Inga, fue asumido como tema central de la investigación con el fin de analizar la incidencia de la colonización religiosa en la construcción de la identidad Inga teniendo en cuenta las resistencias culturales y los diálogos con la cultura hegemónica a partir de unos usos de la memoria que transitan en la transmisión generacional, en las disputas y en los olvidos.

A nivel organizativo el pueblo Inga ha propiciado diálogos con la cultura mayoritaria producto de una herencia ancestral que establece mediaciones con los encuentros que se generan en su constante caminar. En esta medida, la adopción de aspectos culturales de pueblos amazónicos, andinos y de la herencia colonizadora europea y criolla, forjó una identidad cultural sincrética y mestiza al mezclarse con una identidad cultural proveniente del imperio Inca.

La colonización religiosa del Valle de Sibundoy, trajo para el pueblo Inga nuevas formas de relacionarse con la vida y el territorio, en las cuales se presentaron resistencias, tensiones y aceptaciones que pueden apreciarse en lugares de la vida cotidiana y en las celebraciones, conmemoraciones y fiestas rituales, como por el ejemplo el Atun Puncha, Kalusturinda o día grande, del perdón y la reconciliación acepciones que se le otorgan dependiendo del lugar en el que se ubique para referirse a este evento de suma importancia para los Ingakuna.

En esta celebración tienen lugar diversas memorias que se enfrentan de manera inconsciente, ya que por un lado incentiva la conmemoración de las resistencias y luchas culturales que como pueblo étnico ha efectuado frente a los procesos de colonización territorial tendientes a la homogenización. A su vez festeja la vida y las cosechas que la posibilitan, agradeciendo a Nukanchipa Alpa Mama por los alimentos otorgados. Por último, el carnaval promueve la superación de conflictos en la medida en que se enfatiza sobre la importancia de cerrar ciclos y perdonar, idea que es reforzada por la iglesia Católica en el marco de la fiesta ritual.

El catolicismo ha sido asumido por el pueblo Inga como una entidad necesaria en su vida cotidiana,

organizativa y ritual, muestra de ello es el empoderamiento designado por sus autoridades a nivel político y espiritual para legitimar por medio de actos rituales el gobierno propio, así como la utilización de elementos católicos en espacios rituales ancestrales, como el caso de las tomas de Ambiwaska, las curaciones o limpiezas y las ofrendas a la Alpa Mama.

El pueblo Inga como pueblo mediador y dinamizador de su cultura, ha generado mecanismos para salvaguardar una memoria ancestral que se alimenta con los aportes recogidos en su constante caminar. Esto le ha permitido resistir las visiones hegemónicas de progreso, desarrollo y civilización que se han construido por parte de las elites políticas y económicas que han dirigido el país, a partir de la colonización de territorios considerados de frontera como el caso del Valle de Sibundoy, territorio que en la actualidad se encuentra amenazado por proyectos Minero energéticos y de infraestructura de gran envergadura.

Elaborado por:	Pulido Ángel, Oscar Javier
Revisado por:	Sanabria Rojas, Magnolia

Fecha de elaboración del Resumen:	23	10	2015
--	----	----	------

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	10
CAPITULO I	
1. EL PUEBLO INGA EN MEDIO DE LOS ANDES	19
1.1 El Valle de Sibundoy: El Territorio Trascendiendo las Fronteras	20
1.2 Organización Social del Pueblo Inga	24
1.3 El pueblo Inga de Santiago y San Andrés	30
1.4 Dinámicas Territoriales	33
1.4.1 Luchas Por El Territorio	34
1.4.2 Conflicto Armado Colombiano y sus repercusiones para las poblaciones Indígenas del Putumayo	39
1.4.3 Proyectos de infraestructura y extractivos que se ciernen sobre la región: Impactos sociales y culturales	46
CAPÍTULO II	
2. ETNICIDAD Y RELIGIOSIDAD DEL PUEBLO INGA EN EL VALLE DE SIBUNDOY	52
2.1. La colonización religiosa del Valle de Sibundoy	56
2.1.1. La Misión Capuchina	58
2.1.2. Las Hermanas Lauritas	65
2.1.3. La Misión Evangelizadora Protestante	67
2.2. Resistencias y Tensiones A La Colonización	71
2.2.1. La tradición indígena frente a la colonización religiosa	74
2.2.2. Identidad y Comunidad en el Pueblo Inga	79

CAPÍTULO III

3. KALUSTURINDA KAUGSANKAMALLA, ATUN PUNCHA – UN CARNAVAL PARA EL VIVIR BIEN	82
3.1. Celebraciones, Conmemoraciones y Ritualidad en la Construcción de la Etnicidad	83
3.2. Fiestas Rituales: Una forma de recordar	89
3.2.1. Las disputas por la memoria en el carnaval	92
3.3. Etnografía del carnaval	94
3.3.1 Un Carnaval en honor al arcoíris	98
3.3.2 El carnaval y la construcción de identidad cultural y la memoria colectiva	100
3.3.3 Imágenes, iconos y símbolos en el carnaval	102
CONCLUSIONES	107
BIBLIOGRAFÍA	111

INTRODUCCION

En el año 2011, viajé por primera vez al departamento del Putumayo, trabajando como pedagogo en el marco del proyecto etnoeducativo del Pueblo Inga. Aquí pude participar de espacios culturales que resaltaban una cosmovisión que se movía dentro de un mundo que conjugaba lo andino y lo amazónico, con elementos propios de la religión católica. Durante mi estancia allí, pude constatar que la vida cotidiana estaba llena de ritualidades que parecían transitar en dos mundos, uno ancestral proveniente de una memoria colectiva transmitida de generación en generación y otro occidental, promovido desde los procesos de colonización del territorio y que ha tenido repercusiones en lo político, lo económico y lo religioso.

Estos elementos se hicieron más evidentes cuando participé por primera vez en el Atun Puncha, Kalusturinda o día grande, del perdón y la reconciliación en el año 2012. Junto con el equipo de Etnoeducación llegamos al Valle de Sibundoy para danzar y vivir el Kalusturinda, ya que si bien todos los Inga de los departamentos de Nariño, Cauca, Caquetá, Putumayo y en general en todas las regiones en donde habita el pueblo Inga, se celebra el Kalusturinda, es en Alto Putumayo en donde la fiesta, la conmemoración, la danza y el canto toman más fuerza, hecho que se explica con la visita o el retorno de los Inga que emigraron hacia distintas regiones durante las fechas de esta gran celebración.

De esta manera el tema del sincretismo empezó a cobrar fuerza para propiciar una investigación que diera cuenta de las transformaciones, resistencias y aceptaciones de cosmovisiones que se enfrentan, transmutan y dialogan dentro de la vida del pueblo Inga, sin embargo, al ir avanzando en la investigación, otros referentes conceptuales fueron apareciendo y la noción de Silvia Rivera Cusicanqui sobre lo mestizo (Vargas, 2014) y (Rivera, 2010) permitieron descubrir una amalgama más compleja en las relaciones cosmogónicas entre el mundo andino y el mundo occidental que se desprendían principalmente de los procesos de colonización. Allí, aparece la idea de lo ch'ixi para desprenderse un poco de las ideas iniciales sobre la fusión, lo híbrido y lo sincrético y darle paso al mestizaje como categoría que recoge las complejidades de dichas relaciones, la

cual se vislumbra como un "espacio intermedio en el cual deciden mancharse uno al otro sin dejar de lado la diferencia que está batallando en su subjetividad" (Vargas, 2014). No obstante la categoría de sincretismo guarda una relación con el mestizaje que señala Silvia Rivera, dado que sostiene una fuerza asimilativa como la que reviste el mestizaje, el cual ha sido reivindicado para referirse a un indigenismo que representa "todas las sangres" tal y como lo señalaba José María Arguedas (1964) en su novela homónima.

Con todo ello, uno de los puntos centrales para evidenciar este mestizaje fue la colonización del territorio, ya que producto de este suceso las relaciones culturales, políticas y económicas del pueblo Inga se han visto afectadas. Por ello se planteó un interrogante a partir de lo observado durante mi permanencia en el Alto Putumayo y principalmente con la participación en la fiesta más importante del pueblo Inga, el Kalusturinda o Atun Puncha.

¿Cuál es la influencia de la colonización religiosa en la configuración cultural e identitaria del pueblo Inga del Alto Putumayo?

En este orden de ideas, el propósito de la investigación se enmarcó en la comprensión de fenómenos socioculturales que trascienden y afectan la existencia y la cotidianidad del pueblo Inga principalmente del Alto Putumayo, ya que es desde este lugar donde se transmite la memoria ancestral del pueblo y de donde han emigrado miles de Ingakuna durante décadas hacia diferentes lugares de la geografía nacional y de los países vecinos, siendo Venezuela y Ecuador los principales receptores de dicha población y a nivel nacional la ciudad de Bogotá (Moreno, 2012), situación que si bien ha transformado la forma de vivir, no ha impedido que se continúen ejerciendo prácticas culturales que construyen identidad.

Para un primer momento y siguiendo la inquietud previamente planteada, se trazaron una serie de objetivos que buscaban atender el problema propuesto, estos estaban transversalizados por el papel de la religión Católica en la configuración de la identidad del pueblo Inga del Alto Putumayo, allí se pretendía realizar un estudio que analizara el rol de la religión católica en la construcción de su identidad, así como analizar la relación entre cristiandad y etnicidad que se presentan en el seno de esta comunidad, con base en esto se

buscaba reflexionar sobre la inmersión del cristianismo en prácticas rituales y espacios cotidianos del ser Inga, para con ello examinar de manera crítica la influencia del catolicismo y la cristiandad en la construcción organizativa de la comunidad a nivel político económico y cultural.

A medida que se fue avanzando en el trabajo de campo, los horizontes de la investigación se fueron transformando debido a que se encontró que el Atun Puncha Kalusturinda podía constituirse en uno de los elementos centrales de la investigación, ya que este evento se organiza y evoca a partir de la recreación cultural del ser Inga, identificándose dentro del carnaval elementos sincréticos provenientes de la colonización religiosa católica que se estableció sobre el territorio y que ha configurado en buena medida las relaciones del mundo Inga dentro y fuera de él.

Por otro lado, los procesos de colonización han insertado a la sociedad Inga dentro de lógicas occidentales que permean lo político, económico y cultural. Producto de las entrevistas y observaciones realizadas en campo, aspectos como la mega minería y los intereses de tipo macroeconómico que se presentan en la región, incluyendo las afectaciones que se han manifestado producto del conflicto armado interno de Colombia a la vida comunitaria y cultural del pueblo Inga, propiciaron la emergencia de nuevas categorías para el análisis, lo que permitió establecer una relación entre proyectos de desarrollo económico y colonización pues este es un proceso inacabado y en constante cambio. Con este foco de análisis se incentivó la comprensión de nuevas resistencias a nivel cultural por parte del pueblo Inga que se vienen presentando en el territorio producto de los embates de proyectos extractivistas.

Sin embargo al ser tan amplia la categoría de colonización del territorio, se centró la mirada en la colonización con un componente religioso, para ello se elaboró un recuento histórico de las misiones religiosas que tuvieron presencia en el Alto Putumayo, tomando como referente la memoria colectiva e individual principalmente de los mayores y mayores, así como textos de índole histórico que han tratado la temática, esto con el fin de evidenciar las repercusiones que a nivel cultural el cristianismo y especialmente la iglesia católica ha tenido sobre la cosmovisión Inga.

Finalmente el análisis que se realiza del Kalusturinda desde la relación sincrética o mestiza entre las cosmovisiones allí presentes tienen como objetivo reflexionar sobre la pervivencia del pueblo Inga a través de las resistencias culturales, así como los diálogos y aceptaciones culturales y sociales en su relación con la cultura hegemónica.

El trabajo investigativo con el pueblo Inga buscó un interés genuino en conocer a la gente, dejando de cierta manera a un lado el problema y los objetivos de la investigación para centrar la mirada en lo que quería expresar la comunidad, incentivando de esta manera una filosofía de la práctica que permitió reconocer, comprender y hasta converger con el pensamiento del otro.

Lo interesante de esta perspectiva es la capacidad metodológica de romper con la rigidez científica y disciplinar, por eso la Investigación Etnicidad y religiosidad en el pueblo Inga del Alto Putumayo, dadas sus características, se enmarcó bajo el paradigma investigativo de orden cualitativo. La multiplicidad de elementos que lograron encontrarse a lo largo de la investigación permitió no solo hallar diferentes fuentes de análisis, sino a su vez propició la participación activa del investigador en situaciones, espacios y escenarios junto con actores sociales que fomentarían el análisis y la interpretación, situación que se presentó gracias a la experiencia de vida junto con el pueblo Inga, previa a la formulación de la investigación. En este sentido, las unidades de análisis de la presente investigación recogieron a grupos humanos, sectores sociales, comunidades e instituciones religiosas, que se encuentran enmarcadas en un espacio diverso, que dialoga y se contradice en una serie de relaciones históricas que han conformado costumbres, valores, normas y creencias. Por ello, se hizo pertinente utilizar el enfoque metodológico etnográfico, con dicho enfoque se buscó estudiar relaciones reguladas de la cultura Inga, haciendo énfasis en los espacios de la vida y el territorio ritualizados, así como en los diálogos y relaciones trazadas con otras formas de pensar, entender y comunicarse con el mundo.

El acercamiento analítico, interpretativo y relacional que permitió la etnografía, a partir del uso de mecanismos de recolección de información como el caso de la observación, hizo que se delimitara el contexto en donde se desarrolló el trabajo de campo, así como las acciones, sucesos y poblaciones observadas. Para tal fin, los diarios de campo permitieron

el registro de elementos difusos, constantes y presentes en los acercamientos a la cotidianidad y las prácticas rituales del pueblo Inga del Alto Putumayo, suscitando la comprensión de distintos puntos de vista tanto del investigador como de las poblaciones y sujetos observados.

Debido a que las interacciones sociales se cumplen bajo la coacción de estructuras sociales, el lenguaje utilizado y los signos verbales implementados dentro de la investigación atendieron a las lógicas culturales de la comunidad, esto con el fin de evitar una comunicación violenta o en términos de Pierre Bourdieu (1993), que se ejerza una violencia simbólica sobre los individuos entrevistados y “observados”. Por ello, la investigación se abrió hacia otros enfoques que actúan de manera conjunta, subjetiva y ubicada. Esto quiere decir, que lo metodológico, dentro de esta investigación, se concibió como un camino de ida y vuelta, en donde se analizaron, interpretaron y reflexionaron situaciones de la vida cotidiana, conversaciones desde diversos lugares¹ y miradas a los espacios de significación y representación cultural de la comunidad.

Este ejercicio investigativo implicó que el investigador se ubicara en el lugar del entrevistado, apuntando a obtener mediante el olvido de sí mismo como investigador social, una verdadera conversión de la mirada que se dirige hacia al otro, en aras de vivir y sentir el Kalusturinda y todos los espacios simbólicos y rituales que implica esta celebración para la vida cotidiana, haciendo que el comprender y explicar los fenómenos sociales que se investigaron, se percibieran en una estrecha relación. “Comprender y explicar son una sola cosa” (Bourdieu, 1999). “Lo más importante es que desaparezca la noción de objetos que la antropología construyó con relación a los sujetos sociales, que entendamos que no busca estudiar al ser humano como tal, construirlo como objeto de estudio, sino que lo que buscamos comprender, son los procesos, los fenómenos, los hechos socio-culturales, las distintas realidades, los diversos mundos que esos sujetos construyen y a los que se encuentran articulados” (Guerrero Arias, 2010, pág. 79).

¹Estos lugares se refieren a espacios y momentos de socialización que pueden darse en una conversación personalizada, grupal o hasta en redes sociales.

Ahora bien, la etnografía desde un enfoque abierto, expresa una ambigüedad metodológica que dista de ser un defecto, sino que por el contrario se constituye como una cualidad distintiva. Por ello, la falta de rigurosidad a nivel estructural (Guber, 2001, pág. 55) permite detectar diversas situaciones a nivel subjetivo, las cuales son expresadas y generadas en los universos culturales y sociales. Así la propuesta metodológica de esta investigación, desde las observaciones participantes y la posterior transcripción de las mismas en el diario de campo, constituyeron unas de las fuentes principales para dar respuestas a las preguntas de investigación, tomando como cimiento los referentes teóricos planteados en contraste con otros estudios. En este sentido, la aparición de categorías emergentes creó una posibilidad de incorporar nuevos elementos a la investigación, lo que permitió una mirada abierta a las situaciones encontradas en campo, generando una visión más profunda sobre la temática propuesta.

El lenguaje simbólico que no se hace evidente mediante el don de la palabra sino a partir del lenguaje no verbal, estableció uno de los elementos que permitieron una relación estrecha entre la investigación, el observador y el sujeto, en un espacio de interacciones constantes. Los investigadores "somos también agentes activos de los intercambios culturales y contribuimos indudablemente a transformar la etnicidad (...) a través de nuestras actitudes, comportamientos y respuestas" (Gabriel Cabrera, 1999, pág. 23), en últimas los investigadores somos interlocutores entre múltiples mundos, que con ayuda de otros investigadores, incluyendo a aquellos que hacen parte de la comunidad en las que se desarrollan las investigaciones se construye conocimiento mediante un proceso analítico y reflexivo.

La subjetividad es parte de la conciencia del investigador y al incluirla dentro de la observación participante se genera un medio ideal para realizar descubrimientos, en la medida en que permite examinar críticamente los conceptos teóricos. Parte del éxito de este enfoque investigativo radica en el planteamiento de entrevistas que apelen a ponerse en el lugar del entrevistado, para ello la investigación, propuso el diálogo y las conversaciones cotidianas, desde el arte de la no directividad, creando confianza como estrategia para recolectar información.

En esta medida, durante el trabajo de campo, los análisis de la información fueron posibles a partir de las entrevistas informales, observaciones participantes y no participantes, diálogos de saberes con los mayores y mayores poseedores de conocimiento ancestral e histórico, análisis de contenido de los símbolos presentes en la vida ritual y cosmogónica y por último, análisis de material fotográfico recabado durante el trabajo de campo. De esta manera la interacción con el medio en el que se desarrolló el trabajo investigativo, propició constantes cambios, el proceso no fue estático, pues los espacios para la recolección de información no establecieron un lugar fijo sino que por contrario extendieron los canales de comunicación, implementando redes que se vincularon con las tecnologías de la información y la comunicación, pues a través de llamadas y chat se mantuvo una constante comunicación con actores sociales claves dentro de la investigación.

A su vez, el diario de campo como proceso de organización mental, permitió recoger y sintetizar de manera organizada las observaciones realizadas en espacios cotidianos y de significación cultural, con base en ello, las principales observaciones tuvieron lugar en celebraciones, conmemoraciones, festividades y rituales del pueblo Inga, como el Kalusturinda o Carnaval del perdón, las ceremonias de Ambiwasca o tomas de Yagé, las reuniones alrededor de lugares tradicionales como la Tulpa o fogón, las mingas, los encuentros comunitarios y familiares, entre otros. Estos espacios de socialización son los más relevantes y característicos del pueblo, no obstante y como ya se mencionó, la incorporación de lugares no comunes se hizo necesaria, para alejar la posible mirada exótica sobre ciertas prácticas rituales, hecho que permitió observar de manera más detallada la cotidianidad misma de la identidad Inga, permeada por un sesgo religioso de corte católico y cristiano².

Las reflexiones al rededor de lo observado, recurrieron a los posicionamientos forjados a partir de las condiciones y saberes del pueblo Inga, en la medida en que se establecieron relaciones entre el investigador y la población estudiada. Con ello la investigación propendió por un análisis dado desde las diversas reflexividades recogidas en el trabajo de

² Si bien desde algunas vertientes Teológicas el catolicismo y el cristianismo son tomados como uno solo, al tener como base o fundamento a Cristo, las nociones son utilizadas para diferenciar la visión tradicional de la Iglesia Católica, con respecto al protestantismo.

campo, así la información recopilada y posteriormente analizada, conlleva a un ejercicio de contraste con los referentes teóricos.

En todos los capítulos se presentan una serie de relatos etnográficos producto del trabajo de campo y transcripciones de las entrevistas realizadas a lo largo de la investigación, que dan cuenta de las problemáticas abordadas y contrastan los fundamentos teóricos con los cuales fueron analizadas.

De esta manera para el Capítulo 1 se desarrolla un breve esbozo sobre la historia y la geografía del Valle de Sibundoy, así como de las poblaciones Inga de Santiago y San Andrés, para con ello caracterizar aspectos sociales a nivel cultural, político y económico, en la relación con la colonización del territorio y las dinámicas macroeconómicas que se han implementado y siguen teniendo vigencia sobre la región.

Por esta razón, se ha establecido como epicentro investigativo la sujeción existente entre colonización y religión, enfocada para este caso específico en la región del Alto Putumayo. La forma en cómo se desarrolla el capítulo, evoca los caminos de ida y vuelta de la Amarun de dos cabezas³, trayendo la palabra de la memoria y de la historia para analizar situaciones y aspectos del presente, por ello es recurrente encontrar una escritura no lineal que va y viene.

Para el Capítulo 2 se hace énfasis en la colonización religiosa del Alto Putumayo y las influencias que este proceso ha tenido en la identidad cultural del pueblo Inga, para ello se analizan diversas misiones religiosas a nivel histórico, ubicando las aceptaciones, resistencias y mestizajes producto de estas relaciones.

Para el Capítulo 3 se centra la mirada en una de las celebraciones más importantes de la vida misma del pueblo Inga, el Kalusturinda o carnaval del perdón, poniendo de relieve la ritualidad que de este evento se desprende en una serie de disputas entre cosmovisiones enfrentadas, la herencia andina conjugada con lo amazónico y el pensamiento teológico cristiano, en una relación compleja de opuestos que se complementan. En este orden de

³ La noción de Amarun la traigo a colación producto de las conversaciones y el trabajo realizado con el pueblo Inga en el marco de la expansión de su modelo de educación propia, ya que esta "expresa la idea de ida y regreso. Es un camino de eterno retorno y de renovación de la memoria" (Pueblo Inga, 2011, pág. 6).

ideas se debate sobre las nociones de carnavales, fiestas y rituales para posicionar esta celebración y de esta manera analizar las repercusiones que a nivel cultural, político y económico conlleva para el pueblo Inga este evento. Para ello se realizó una descripción de tipo etnográfico durante las celebraciones del Atun Puncha y el Bëtsknaté del pueblo Kamentsá, el cual al ser una fiesta que guarda similitudes con la celebración del pueblo Inga, mantiene una estrecha relación que se evidencia en la participación y el intercambio cultural que sostienen estos pueblos dentro del Valle de Sibundoy.

El mestizaje producto de cosmovisiones enfrentadas, pero que dialogan, se contradicen y se resisten, ha favorecido un proceso de diversificación cultural que dinamiza las formas de relacionarse con el territorio y con otros seres. Así, el pueblo Inga pervive bajo este panorama y transmite de generación en generación un saber cultural que se alimenta con el devenir de la historia en una conversación entre tradición, memoria e identidad cultural.

De esta manera el presente trabajo investigativo se ha preguntado por las relaciones socioculturales que se presentan en un territorio ancestral, el Valle de Sibundoy, haciendo énfasis en los vínculos y tensiones que se presentan en el territorio, producto de fenómenos como la colonización, la religión y la economía extractiva.

CAPÍTULO I

EL PUEBLO INGA EN MEDIO DE LOS ANDES

La llegada del pueblo Inga a territorio colombiano se remonta a los tiempos de uno de los últimos gobernantes del incanato, Huyna Capac, quien por vía militar llegó al territorio del Putumayo para dominar a los pueblos que allí habitaban, principalmente los Kamentsä. Por ello, hablar del Pueblo Inga es transportarse a un legado cultural heredado de los antepasados Incas que ha trascendido el tiempo y las fronteras políticas, dado que persiste una cosmovisión y un pensamiento como medio diferenciador de otros pueblos originarios, que bajo componentes andinos y cristianos han construido formas de relacionarse y entenderse con el mundo.

Para este capítulo, hacer hincapié en la historia y la geografía del Valle de Sibundoy, así como de las poblaciones Inga de Santiago y San Andrés, permite caracterizar aspectos sociales a nivel cultural, político y económico, en relación con la colonización del territorio y las dinámicas macroeconómicas que se han implementado y que siguen teniendo vigencia sobre la región. Para ello los aportes teóricos a nivel historiográfico sobre los procesos de colonización religiosa y sus repercusiones económicas y políticas (Gómez 2005, 2006, 2010; Bonilla 2006; Bahamón 2014; Córdoba (a) 1982; Córdoba (b) 2012) propiciaron los análisis sobre las dinámicas territoriales que han tenido lugar en el Valle de Sibundoy, dejando en evidencia la importancia del territorio dadas sus características geográficas, tanto para las poblaciones nativas como para los colonizadores que han llegado, incluyendo al pueblo Inga.

En la caracterización de la población, se tienen en cuenta miradas históricas que relatan la aparición del pueblo Inga en el territorio colombiano (Arango 2006; Rocha 2010), así como relatos míticos que sustentan y legitiman la memoria histórica de los Inga sobre su llegada y consolidación en el territorio (Jacanamijoy 2010; Tandioy 1997), teniendo en cuenta la organización social que se conforma a partir de los diálogos y tensiones que se presentan producto de dinámicas territoriales a nivel histórico y que se mantienen o se reconfiguran a partir de fenómenos que tienen afectaciones en lo político, lo económico y lo cultural, como el caso de la mega minería y el conflicto armado colombiano.

1.1 El Valle de Sibundoy: El Territorio Trascendiendo las Fronteras

El territorio del Valle de Sibundoy se ubica en el suroccidente de Colombia en las estribaciones del Macizo Colombiano, entre las montañas andinas de los departamentos de Nariño y Putumayo (Bonilla, 2006), en una región que se encuentra en medio de la cordillera de los Andes y que resulta ser un canal comunicativo con la selva Amazónica, de allí que se considere esta región como piedemonte amazónico, al limitar con las selvas tropicales del noroeste suramericano. De la misma manera el valle del Sibundoy es considerado parte de la gran cuenca hidrográfica del río Amazonas, dado que en la parte alta de éste se recogen todas las aguas que irrigan la llanura del Valle para luego desembocarlas en la parte media del río Amazonas, constituyéndose en un lugar estratégico para las diversas poblaciones que allí habitan, dada la enorme abundancia de sus tierras, producto de su ubicación geográfica.



Mapa 1 – Ubicación Geográfica Departamento del Putumayo y Valle de Sibundoy,
Fuente: Cartilla Putumayo, 2011.

El territorio Del Valle de Sibundoy se encuentra por encima de los 2000 metros de altura y a nivel topográfico posee una extensión de 526 km², es decir, unas 52.600 hectáreas de las cuales 8.500 corresponden a zonas planas y 44.100 a zonas de ladera y montaña, esta última caracterizándose por ser un espacio boscoso y frío que sobrepasa los 3000 metros de altura. El punto de máxima altura de la zona es el cerro Juanoy que alcanza los 3.630

msnm (Gobernación del Putumayo, 2011). Debido a esta conformación geográfica, la región del Valle del Sibundoy cuenta con varios pisos térmicos, desde el páramo hasta el clima templado, así mismo, varios ríos y quebradas bañan estas tierras, y sus suelos alimentados por la actividad volcánica cercana, favorecen un territorio de abundante fertilidad, que explicaría la riqueza natural que le permitió a pueblos aborígenes asentarse y desarrollarse política, económica y culturalmente.

"Los verdaderos regalos que la naturaleza le hizo son la fertilidad de sus suelos, alimentados de cenizas volcánicas, y la suavidad de su clima de 16 °C. No es de extrañar, entonces, que los nómadas que lo descubrieron en la edad precolombina hubieran sentado allí sus reales; de ellos parecen provenir las tribus Kamentsás, familias de agricultores que llegaron a desarrollar sistemas de vida y producción que sorprendieron a los primeros blancos que las visitaron" (Bonilla, 2006, pág. 55).

En el Valle de Sibundoy se encuentran las poblaciones de Manoy o como se conoce hoy en día Santiago, Colón, Sibundoy y Waira Sacha, hoy San Francisco, la mayoría de estas, fundadas con la llegada de las expediciones españolas y las misiones religiosas hacia mediados del siglo XVI, no obstante es hasta el siglo XIX que esta poblaciones comienzan a tomar relevancia nacional al constituirse en un paso fronterizo geoestratégico, impulsado por la explotación cauchera en la parte baja del departamento, lo que promovería la colonización de este territorio, dicha colonización vendría acompañada del sofisma de la civilización, del progreso y de la superioridad racial, y por ello el gobierno nacional de la época instó a la Iglesia Católica a que redujera y civilizara a las poblaciones indígenas del sur del país, espacio que ha sido considerado históricamente como salvaje e inhóspito.

Este momento histórico confluye con la segunda expansión de la iglesia Católica hacia América, acaecida para el último cuarto del siglo XIX y comienzos del siglo XX la cual:

“estuvo acompañada de una intención de romanización del Concilio Vaticano I que contrastaba con el avance de las ideas liberales y un relativo debilitamiento de la Iglesia, circunstancia que paradójicamente vio también el resurgimiento religioso (aumento de vocaciones, órdenes, peregrinaciones y misiones) y la marcha del esfuerzo evangelizador hacia la reserva poblacional de América Latina” (Cabrera, 2012, pág. 77).

A la par durante estos años las misiones protestantes también dirigieron su mirada hacia Latinoamérica (Padilla, 2008), sin embargo encontraron gran cantidad de obstáculos para ejercer con libertad su labor evangelizadora, dado que existieron gran cantidad de restricciones a nivel judicial, cultural y económico, presentándose en algunos casos la expulsión de extranjeros que intentaran promover el protestantismo en territorios dominados históricamente por la religión Católica, así como la estigmatización por parte de sectores católicos al considerarlos destructores de la unidad nacional y de promover la extranjerización de la cultura (Bastian, 1990). Razones como esta propiciaron la dominación política y cultural de la Iglesia Católica en el territorio Colombiano, principalmente en los territorios de frontera.

El Valle de Sibundoy ha sido considerado desde tiempos precolombinos como un territorio de frontera, dado que el pueblo Inga intercambiaba plantas medicinales y otros bienes con pueblos del piedemonte amazónico como por ejemplo los Siona, Korebaju, Kofanes, Murui-Muinane, entre otros, haciendo evidente los principios de complementariedad y relacionalidad presentes en la cosmovisión andina y que expresa por lo tanto un amplio conocimiento del territorio y la forma en cómo el pueblo Inga se relaciona con la madre tierra y otros pueblos y seres.

Con la llegada de los españoles muchos de los canales de comunicación fueron utilizados por los misioneros para adentrarse en la selva y ejecutar su labor evangelizadora sobre los pueblos amazónicos. La evangelización ha estado acompañada de imaginarios civilizatorios y de progreso, de tal manera que cuando el gobierno delega a la Iglesia Católica la tarea educativa, está pensando en sacar del “atraso” cultural a los pueblos originarios, los cuales son catalogados como salvajes, ya que persisten en mantener costumbres y prácticas que van en contravía del progreso y la productividad económica, situación que se hace evidente en la actualidad, con el Plan Nacional de Desarrollo⁴, en donde se proponen mega proyectos que tienen una concepción netamente desarrollista declarados de “Utilidad Pública e interés social” (Departamento Nacional de Planeación, 2014), lo que dificulta la lucha jurídica de las personas que se vean afectadas por este tipo

⁴ Para observar las concepciones gubernamentales sobre la minería y el territorio puede consultarse: <https://www.dnp.gov.co/programas/transportes/Paginas/Transporte-v%C3%ADas-comunicaciones-energ%C3%ADa-miner%C3%ADa-e-hidrocarburos.aspx>

de actividades en sus territorios, siendo el Valle de Sibundoy uno de los tantos lugares afectados por la política desarrollista colombiana.⁵

Dada su cercanía con la ciudad de Pasto, el Valle de Sibundoy, se constituyó en un lugar indispensable para las futuras expediciones al bajo Putumayo y a la Amazonia Colombiana, de allí la importancia de desarrollar esta zona primero como Prefectura Apostólica (Bahamón, 2014, pág. 76) para que las autoridades eclesiásticas pudieran ejercer un control efectivo en el territorio y posteriormente como Vicariato⁶ y de esta manera impulsar la conversión religiosa en toda la región, dado que al Estado colombiano promulgó decretos y leyes que reflejaban el interés de “civilizar” a los salvajes, “con el fin de garantizar la soberanía nacional en aquellas regiones fronterizas donde era escasa la injerencia del Estado” (Gomez, 2005, pág. 52). La efectividad de la colonización y la reducción de las poblaciones indígenas por parte de la Iglesia, hicieron que el Alto Putumayo y la población de Sibundoy, se transformaran en una zona de alta influencia religiosa, situación que ha trascendido y que es motivo de análisis en posteriores párrafos.

Cabe señalar que hasta la década de 1980 las poblaciones del Valle de Sibundoy fueron constituidas como municipios, otorgándole un estatus que le permite adquirir recursos de orden nacional; dentro de estos municipios funcionan conjuntamente otras entidades territoriales especiales como lo son los cabildos indígenas y un resguardo indígena ubicado en San Andrés, cuya población no tiene el estatus de municipio.

⁵ La consulta previa, mecanismo utilizado para frenar si era necesario los avances de compañías mineras sobre territorios ancestrales se ha visto afectada, dado que con la creación de la Agencia de Minas por parte del Ministerio de minas se centralizó la posibilidad de otorgar permisos y licencias ambientales, quitándole la capacidad de actuar a las Corporaciones Autónomas Regionales sobre este tipo de situaciones.

⁶ La prefectura Apostólica de Mocoa – Sibundoy, más conocida como prefectura del Caquetá fue creada el 20 de diciembre de 1904 bajo el control de la diócesis de Pasto, y fue elevada a Vicariato el 31 de Mayo de 1930, pero no sería sino hasta el 8 de febrero de 1951 que se dividiría la prefectura del Caquetá en tres circunscripciones eclesiásticas, el Vicariato Apostólico de Sibundoy, el Vicariato Apostólico de Florencia y la Prefectura Apostólica de Leticia. Finalmente para el año de 1999 el Vicariato de Sibundoy es elevado a Diócesis, nombre que conserva en la actualidad. Ver: la página de la Diócesis Mocoa-Sibundoy <http://diocmocoasibundoy.org/resena-historica> y la página de la Conferencia episcopal de Colombia <http://www.cec.org.co/iglesia-colombiana/historia>.



Fotografía 1 – Panorámica del Valle de Sibundoy, al fondo las poblaciones de Santiago, San Andrés y Colon, Archivo Personal, 2012

1.2 Organización Social del Pueblo Inga

Después de los procesos de conquista y colonización de los territorios ancestrales Inga, la fragmentación de su pueblo no se hizo esperar, debido a que se iniciaron éxodos para huir de la violencia ejercida sobre estos. Este hecho generó un resquebrajamiento de las formas organizativas, cosmogónicas y de vida misma de estos pobladores, no obstante las resistencias que surgirían en defensa del territorio y de las formas de relacionarse y entenderse con su entorno, constituirían la base fundamental para construir un concepto cercano desde ciertas posturas teóricas de algo denominado comunidad, pues históricamente las luchas y exigencias de los pueblos indígenas en América Latina principalmente, tienen sus cimientos en lo comunitario.

En el caso concreto del pueblo Inga, la defensa de sus tradiciones ancestrales, del territorio y lo que cosmogónicamente es representado simbólicamente en sus rituales, suponen una oposición a la hegemonía del capital, de allí radica su interés en incorporar formas organizativas de orden comunitario y de tipo local, a través de su organización política, fundamentada en los cabildos y resguardos en donde son elegidos de manera autónoma Taitas gobernadores y alguaciles.

No obstante cabe resaltar que esta forma organizativa responde a estructuras políticas de control de orden colonial y que su elección es legitimada mediante celebraciones rituales como el caso del refrescamiento de los bastiones de mando por parte del obispo durante el posicionamiento de los nuevos gobernadores que se hace anualmente. Con esta bendición y el *Uairrachi* (Sahumerio), se busca “alejarse del bastón de mando las malas energías, para que la autoridad que lo posea ejerza su mandato con armonía y autoridad durante el año de cabildo” (Jacanamijoy V. , 2014). A su vez la elección del Taita gobernador esta mediada por unos requisitos que el postulante debe cumplir, dentro de los que cabe destacar, estar casado por la iglesia católica y que su esposa pertenezca al pueblo Inga, lo que permite observar el estrecho lazo que a nivel cultural ha trazado el pueblo con la iglesia Católica.

A pesar de ello, desde estos espacios de poder también se han gestado luchas y exigencias sociales en defensa de los valores culturales y de la tierra, las cuales se presentan desde prácticas sociales, culturales y políticas comunitarias, que reactivan vínculos sociales y comunitarios que se vieron afectados por la colonización y la evangelización, dos sucesos estrechamente relacionados (Bonilla, 2006) y (Gómez, 2005), y que tienen eco en la actualidad, en una serie de tensiones, legitimaciones y resistencias.

El pensar en comunidad para el pueblo Inga implica transitar en diferentes formas de pensar y actuar, que ponen en cuestión principios propios de la racionalidad instrumental,⁷ como el caso de las resistencias frente a proyectos de gran escala que se ciernen sobre la región a nivel de infraestructura vial y extracción, como lo son la construcción de la variante y la mega minería, dos iniciativas que responden a una lógica desarrollista que percibe beneficios para la mayoría en detrimento del bienestar para una minoría, en este caso étnica.

Por ello, estos cuestionamientos a este tipo de racionalidades, han respaldado una forma de ver a las comunidades indígenas, quienes han sido tomadas como ejemplo de resistencia comunitaria desde diversas investigaciones y escritos teóricos que resaltan el valor organizativo y constitutivo de los pueblos originarios, el enorme número de producción

⁷Edgar Morin va a hacer un llamado de atención sobre la atrofia de la razón que implica esta falsa racionalidad y las consecuencias a nivel ambiental, económico y cultural (Morin, 1999)

académica que puede encontrarse a nivel antropológico, sociológico, lingüístico, historiográfico, demuestran la fascinación sobre los pueblos originarios y lo que de ellos se desprende, desde sus propuestas, exigencias, crisis, apuestas y retos.

En este orden de ideas, la presencia histórica de pueblos indígenas en el territorio de los Andes, como el pueblo Inga, permiten una pervivencia cultural que se define a partir de ciertos rasgos característicos que se remontan a los ayllus⁸, estos son:

"a) la propiedad colectiva de un espacio rural que es usufructuado por sus miembros de manera individual y colectiva; b) una forma de organización social basada especialmente en la reciprocidad y en un particular sistema de participación de las bases; y c) el mantenimiento de un patrón cultural singular que recoge elementos del mundo andino" (Torres, 2013, pág. 149)

Estas formas de pensarse y entenderse en comunidad van a posibilitar la persistencia cultural y la supervivencia física de diversos pueblos ubicados en la región andina, en donde el mantenimiento de aspectos como la lengua, la filosofía, la espiritualidad y formas de organización tradicionales serán elementos esenciales para su resistencia frente a los embates colonizadores que han pretendido incorporar a los pueblos indígenas a proyectos de orden nacional o global, utilizando sofismas tales como la ciudadanía, la identidad nacional y el catolicismo - cristianismo.

La comunidad es convocada por las autoridades para hacer defensa de su territorio cuando este es amenazado por pretensiones de orden Macro económico como el caso de los proyectos de extracción y de infraestructura que se presentan actualmente en el territorio ancestral Inga y Kamentsa, proyectos que tienen su cimiento en la lógica desarrollista del capitalismo (Gujarro, 2011) y que pretenden insertar en la economía nacional a las poblaciones y territorios que se consideran poco productivos en detrimento de formas ancestrales de relación con el territorio y la vida misma.

⁸Es una forma de comunidad familiar extensa originaria de la región andina con una descendencia común que trabaja en forma colectiva. La Palabra proviene del quechua o aimara que son lenguas andinas.

En estos espacios comunitarios, se evidencian aspectos rituales e identitarios que los sustentan, así la música, la chicha y los atuendos acompañan las mingas, los encuentros de palabra y reflexión, las celebraciones y las conmemoraciones como el caso del Kalusturinda. Allí se reivindica a la comunidad y se da espacio para entablar lazos de fraternidad entre los pueblos y el territorio.

Cabe anotar que muchas de las formas organizativas consideradas en la actualidad como propias y/o tradicionales, no son más que adopciones de las jerarquías y estructuras de control impuestas durante la colonia, tal y como se puede evidenciar en las prácticas de la llamada justicia propia en donde el uso del cepo y el látigo a la hora de castigar ciertas conductas dentro de algunas poblaciones incluyendo a los Inga, sigue siendo común. Esto se debe a que durante la colonia los europeos aceptaron las formas de organización comunitarias (ayllus) que se poseían en territorio andino, lo que implicó la implementación y aceptación de ellas para el control de la población nativa, haciendo uso de instrumentos de castigo utilizados por los europeos por parte de las autoridades tradicionales, en aras de ajusticiar y controlar al pueblo. Hoy en día en las casas-cabildo se puede apreciar el látigo junto a un crucifijo como símbolo de la justicia tradicional en diálogo con la justicia y el poder divino católico.

Es así como la constitución de cabildos y resguardos generaron reductos que permitieron establecer un control más efectivo por parte de las autoridades coloniales y posteriormente estatales, sin embargo este hecho no impidió que dentro de estos reductos se establecieran estrategias que permitieran la resistencia cultural por parte de los pueblos indígenas, por lo tanto las figuras comunitarias que pervivieron tienen un estrecho vínculo con el sistema administrativo colonial. "La consolidación del sistema de comunidad debe entenderse así como la formación de un reducto económico, social y cultural que permitía a la población indígena preservar rasgos tradicionales de la sociedad andina: organización social, lengua, tecnología, creencias y valores" (Torres, 2013, pág. 150).

Ahora bien, con el fin del virreinato y la llegada de la república, las lógicas comunitarias implementadas por las instituciones coloniales se transformaron, permitiendo la liberación de la comunidad, y que por lo tanto estas evolucionaran de manera diferenciada, dando

como resultado la aparición de numerosas exigencias y demandas que se fundamentaban en la diversidad y pluralidad cultural de los cientos de pueblos que habitan el territorio Latinoamericano.

Es así como a pesar de los rasgos comunes que caracterizan a estas comunidades, como por ejemplo el control de un espacio físico, el mantenimiento de una forma comunal y la preservación de rasgos socioculturales, se generan distinciones cosmogónicas y filosóficas, que van a repercutir en la forma de resistir, de aceptar y de luchar en contra de las dinámicas económicas, políticas y culturales que se cernían sobre ellos.

No obstante, la vida comunal dentro del pueblo Inga, esta mediada por un principio de reciprocidad característico de un grupo cerrado, en donde los lazos de parentesco y de pertenencia van a estructurar la organización interna. Para ello, los Inga tuvieron que organizar estrategias de resistencia que siguen mediando las luchas y reivindicaciones actuales. Dichas estrategias pasan por la defensa del territorio, así como el afianzamiento del tejido social desde los lazos y valores comunitarios y su organización ha sido necesaria para soportar los constantes embates de los que han sido testigos desde hace más de cinco siglos. Así se manifiesta en la conciencia de varios pobladores de Santiago y San Andrés:

“...Es como esa muestra de poder que se tiene todavía de esa organización que todavía aquí existe, y dentro de esa organización está el cabildo como la máxima autoridad, entonces a través de ellos se muestra el poder, pues de lo que es como cabildo [...]”
(Entrevista No. 1 - 02/03/2014, Santiago, Putumayo).

Desde todo ámbito formativo se va construyendo la organización social del pueblo Inga, al implementar la estructura social del cabildo en los espacios de formación formales tal y como lo comenta una niña en la manera en cómo fue escogida como gobernadora de su institución educativa, teniendo como referencia las típicas elecciones escolares, que replican el ejercicio de la democracia en el ámbito escolar, pero con la diferencia de que quienes eligen son las autoridades tradicionales y educativas, que en ocasiones resultan ser las mismas, tal y como sucede en la Institución Iachai wasi Carlos Tamabioy:

“A mí me escogieron, o sea los profesores se pusieron de acuerdo, tenían tres personas que iban a ser gobernadores y si la primera decía que no, hicieron como antes los mayores lo hacían, ...llevando un agrado a donde iban a pedir la mano para la gobernadora, entonces vinieron a mi casa todos los profesores, el gobernador y los demás profesores de las demás sedes, y me dijeron que si yo les podía colaborar en este año a ser la gobernadora de la institución Ichai Wasi Carlos Tamabioy, y pues como yo ya fui gobernadora, entonces yo les dije que bueno, que yo podía en este año colaborarles.” (Entrevista No. 2 - 02/03/2014, Santiago, Putumayo)

De esta manera, para los Inga la base de su unidad social es la familia, la cual se puede ver reflejada, convocada y replicada en la constitución del cabildo, teniendo en cuenta que esta forma organizativa no es propia, pero que adopta elementos clásicos de los ayllus andinos, “los padres y abuelos son el eje principal para transmitir valores, ellos son los encargados de formar personas dispuestas a trabajar responsablemente con el desarrollar una comunidad al servicio de todos” (Jacanamijoy L. , 2010, pág. 23). Lo comunitario desde esta visión se viene forjando con la transmisión generacional promovida por la estructura familiar, situación que puede encontrarse en la palabra de consejo de los mayores y mayores, los actos simbólicos y rituales y las celebraciones y agradecimientos. La organización política tiene un estrecho vínculo con lo social en la medida en que este poder político administra y organiza las relaciones de parentesco y el territorio.

El pueblo Inga a partir de la transmisión generacional, renueva la memoria de su identidad cultural, esto a pesar de sus constantes migraciones a lo largo de la historia, situación que puede verse reflejada en el uso de la lengua en espacios cotidianos, así como ciertas prácticas rituales y tradiciones que continúan realizándose a pesar de habitar áreas urbanas (Moreno, 2012). Esto no ha impedido el fortalecimiento de lazos comunitarios, ya que si bien es fundamental retomar el territorio como parte constitutiva de la cosmogonía Inga, el caminar por los iachachii ñambikuna (camino del conocimiento) ha sido la característica que ha acompañado a los Inga desde su pasado ancestral incaico. Por ello el desplazamiento hacia cascos urbanos no ha sido impedimento para mantener su identidad, pues el territorio se lleva dentro de sí, dado que en el caminar, el Inga va encontrando formas de entenderse desde y por fuera de su contexto en una serie de caminos de ida y vuelta, en donde se retorna al cusco (ombligo), una vez que se ha aprehendido, explorado e

intercambiado experiencias. En otras palabras el Inga, a partir de ese caminar constante propende por hacer evidente “desde miradas interiores, individuales y colectivas; a manera de espejo que refleja lo vivido como ideal a alcanzar, como proyección que cohesiona y prepara para andar espiritual y físicamente los “iachai ñambikuna” o caminos de conocimiento.” (Pueblo Inga , 2011, pág. 48)

1.3 El pueblo Inga de Santiago y San Andrés

Para el caso de esta investigación la mirada se centra sobre uno de los pueblos indígenas que habitan la región del Valle de Sibundoy, el Pueblo Inga el cual se dice que es descendiente directo de la antigua Civilización Inca, sin embargo existen múltiples versiones sobre el origen y la llegada de los Inga a la región.

Una de las versiones establece que los Inga eran un grupo de avanzada colonizadora del imperio Inca, el cual en sus continuas expansiones territoriales sometía pueblos a través de la vía militar, de esta manera los Inga “cumplían la misión de “resguardadores” de las fronteras para impedir la sublevación de las tribus sometidas al tributo” (Arango, 2006). Sin embargo una de las características de la conquista y la colonización Incaica era que se respetaba la cultura de los pueblos colonizados, con el objetivo de aprender sus costumbres y cosmovisión y así fomentar su cultura. Este hecho difiere de la mirada clásica de los Imperios, ya que una entidad imperial tiende a imponer la cultura y la cosmovisión hegemónica en una clara muestra de homogenización cultural.

Según esta versión, los Inga llegaron al Valle de Sibundoy en una de sus tantas incursiones colonizadoras a nuevos territorios, sin embargo a su llegada les fue cerrada la ruta de regreso a territorio Incaico por parte de los pueblos a quienes pretendían conquistar, dentro de los que cabe destacar los Pastos, Quillasinga, y Kamentsá, siendo estos últimos pobladores actuales del Valle, pero ubicados principalmente en el municipio de Sibundoy. Este hecho generó que este grupo de conquistadores y colonizadores, tuvieran que asentarse en la región y transformarse en pioneros y fundadores en tierras que no hacían parte oficial del imperio Incaico, instaurándose de esta manera principalmente en el territorio actual de Santiago. Además de este hecho, los Inga no pudieron continuar con su

expansión territorial debido a que durante este periodo llegaron los españoles a este lugar por lo que los Inga

“...fueron sometidos a la derrota y conquista de los españoles en cabeza de Francisco Pizarro hacia el año de 1532. Después de esta fecha los Inga redujeron el proceso migratorio en la selva del Perú y se asentaron en el alto y bajo Putumayo, unos se quedaron en el Valle de Sibundoy pero otros, más tarde, migraron hacia el interior de Colombia y hacia el exterior” (Moreno, 2012)

De esta manera los Inga se formaron como grupo étnico a partir del expansionismo Inca sobre las poblaciones que iban encontrando en el camino en una suerte de mestizaje cultural, generando el intercambio de poblaciones de una región a otra, lo que recibía el término de Mitimaes⁹, esto con el objetivo de garantizar el control sociopolítico en las regiones colonizadas. Este hecho explicaría en buena medida la cantidad de celebraciones y rituales a lo largo de Ecuador, Perú, Bolivia y Colombia con grandes similitudes en diversos pueblos indígenas a pesar de sus diferencias geográficas.

En cuanto a los Inga de San Andrés la versión sobre su origen se recubre bajo un manto de mística, tal y como lo señala el mito del *Amarun* de dos cabezas el cual “vive en las voces de los Inga de San Andrés y que marca la identidad de los hijos de la *amarun* o sobra de *amarun*, como se conocen entre los Inga del Alto Putumayo.” (Jacanamijoy L. , 2010, pág. 15)

Sin embargo el relato «Chayajsamudosí canchi uranigmanda» (Llegamos desde abajo) de Lázaro Mojomboy narrado a Stephen Levinsonh a principios de la década de 1970 (Rocha, 2010, pág. 50) cuenta sobre migraciones desde el río San Miguel de Sucumbíos, a través del río Putumayo o Balsayacu, lo que los vincularía con grupos indígenas de la Amazonia ecuatoriana, muchos de los cuales fueron adoctrinados por medio del quechua, una vez implantada como lengua franca para la evangelización. Sea cual sea el hecho histórico del asentamiento de los Inga de San Andrés, la cuestión es que socialmente se les ha

⁹Según Lizbeth Jacanamijoy los Mitimaes eran prisioneros de guerra que se ponían al servicio de la civilización Incaica como personal de avanzada dentro de sus conquistas militares y expansionistas.

considerado Ingakuna¹⁰ impuros o por lo menos no descendientes directos de la civilización incaica, lo que denota cierto estatus social para los Inga de otras latitudes.

En todo caso, debe considerarse que los españoles avanzaron desde Perú y Ecuador con un gran número de indígenas quechua-hablantes a su servicio (yanaconas), razón por la cual las familias lingüísticas¹¹ de la región son similares aunque con diferentes acentos dejando entrever sus orígenes diversos. Ahora bien, el quechua o “lengua del inga” fue introducida entre los grupos aborígenes amazónicos como parte de las políticas de las misiones católicas coloniales con el propósito de facilitar la evangelización y la asimilación de los “naturales”, “infieles” y “neófitos” (Gomez, 2006, pág. 148).

Los españoles a su llegada encontraron una serie de poblaciones diferenciadas culturalmente en relativa paz, sin embargo las divisiones entre el pueblo Inga y los Kamentsä se incrementaron a causa de las misiones religiosas que llegaron a la zona, pues propiciaron las diferencias históricas para evitar cualquier foco de resistencia frente a la dominación político-militar española.

En definitiva los Ingakuna de Santiago y San Andrés se han afirmado por una memoria histórica que los envuelve en el mito, memoria y mito se encuentran para dar cuenta de una identidad cultural que perdura a pesar de los embates culturales, políticos y económicos. Los Inga de Santiago que recuerdan el pasado cultural Incaico desde el mito de la unión de la partes de Tupac Amaru, descuartizado en la plaza de Cuzco al generar una resistencia militar a la dominación española, les permite tomar conciencia por el territorio y luchar por este. "La creencia en los descendiente incaicos pervive, para muchos Túpac Amaru no ha muerto, sus cenizas están vivas, se cree que bajo tierra los miembros despedazados de Túpac Amaru están buscándose, juntándose para volver, para liberar a su pueblo." (Jacanamijoy L. , 2010, pág. 87).

¹⁰ El sufijo kuna dentro de la gramática Inga y quechua, es utilizado para pluralizar y/o aglutinar. En este caso Ingakuna se utiliza para referirse a personas del pueblo Inga en plural, ya que la terminación castellana en s para pluralizar, no es aceptada por los y las líderes del Pueblo Inga de los departamentos de Nariño, Putumayo, Cauca y Caquetá.

¹¹ El misionero y lingüista Marcelino de Castellví clasificó el quichua hablado en el área en tres secciones: el inga putumayeno, hablado principalmente en el Sibundoy; el inga caqueteño, hablado en Mocoa y el alto Caquetá; y el inga napeño, que ubica en el río Guamuéz y medio Putumayo hasta el pueblo de La Concepción, cerca de las bocas del Cauca yá (Gomez, 2006, pág. 150).

Por su parte, para los habitantes de San Andrés a partir del mito del Amarun es posible “que un pueblo tenga vida [...] y que cada uno de sus habitantes mire con respeto, la tradición que produjo lo que ahora son, una comunidad activa en sus creencias, arraigada a su mitología, que se profesa en cada uno de ellos y que prospera en su gran devenir histórico” (Jacanamijoy L. , 2010, pág. 101).

En ultimas, el mito no solo dota de sentido la existencia del pueblo Inga, sino que sirve como legitimador de prácticas culturales y rituales que mantienen viva la memoria cosmogónica del pueblo, con ello la comunidad:

"al conocer el mito, se conoce el 'origen' de las cosas y, por consiguiente, se llega a dominarlas y manipularlas a voluntad; no se trata de un conocimiento 'exterior', 'abstracto', sino de un conocimiento que se 'vive' ritualmente, ya al narrar ceremonialmente el mito, ya al efectuar el ritual para el que sirve de justificación; (...) de una manera o de otra, se 'vive' el mito, en el sentido de que se está dominado por la potencia sagrada, que exalta los acontecimientos que se rememoran y se reactualizan". (Eliade, 1991, pág. 13).

El mito como instrumento evocador de la memoria histórica del pueblo Inga, le permite a este afirmarse en el territorio, el cual desde lo cosmogónico es denominado ancestral al conferirle una significación y un valor al estar allí, viviendo, existiendo y con este sentido se recorre y se defiende.

1.4 Dinámicas Territoriales

Si bien los anteriores párrafos se han caracterizado por realizar un recuento histórico de cómo se ha configurado el territorio y las poblaciones que allí habitan y ponen sus sentires y existencias en este, la investigación busca trasladar la mirada hacia el presente resaltando las diferentes dinámicas culturales, económicas y políticas que se ciernen sobre el territorio, ubicando el Valle de Sibundoy y al pueblo Inga en medio de las tensiones sociales.

Putumayo, es un departamento que por su ubicación geográfica cuenta con gran diversidad biológica y cultural, la cual se complementa con la variedad mineral de su suelo, por lo que ha sido un territorio de amplio interés nacional e internacional en materia de extracción, de

tal suerte que para el caso de este trabajo investigativo se buscó dilucidar las influencias de este tipo de actividades extractivas a partir del vínculo con otro tipo de actores sociales como lo es el caso de las misiones religiosas y su autoridad y dominio dentro de las poblaciones indígenas, no obstante este tema será motivo de profundización a partir del siguiente capítulo.

El pueblo Inga desde su cosmovisión concibe el territorio como un espacio que debe ser escuchado, sentido, en donde se reencuentran con sus caminos ancestrales -ruku ñambikuna-, a partir de allí se renueva memoria de sus cochas, (lagunas) montañas, bocas de amarun, los wakachidu kaugsaikunamanda, es decir lugares de vida, de respeto, de reencuentro o restablecimiento de conexiones con lo secreto, con los espíritus, con energías que equilibran o desequilibran (Pueblo Inga, 2013). Por ello como ocurre con prácticamente todo pueblo originario, sin territorio no hay vida, así el pueblo sea nómada, semi-nómada o andariego, como el caso de los Inga, el territorio se constituye en parte vital de su ser y existencia. Sin este prácticamente el vínculo cultural se transgrede y se rompe, situación que explica el desorden en la organización social y desmembramiento comunitario a partir de la división y desglose de sus territorios ancestrales, ya que si bien muchos de los asentamientos del pueblo Inga fueron de una data reciente¹², las relaciones que se generan con el territorio son trascendentales, situación que es afectada producto de los proyectos extractivos sobre los asentamientos de los pueblos indígenas.

1.4.1 Luchas Por El Territorio

Las primeras incursiones extractivas sobre el territorio del Putumayo se presentan desde mediados del siglo XIX, donde el auge de la extracción de quina y posteriormente de caucho promueve la aparición de compañías que reclutan mercenarios para persuadir de manera voluntaria o forzada a cientos de poblaciones indígenas que habitaban el sur del país. La actividad extractiva en la región comienza a transformar las dinámicas paisajísticas y económicas, siendo el Valle de Sibundoy un canal comunicativo de suma importancia entre el piedemonte Amazónico y los enclaves comerciales de Pasto y sus

¹²Los asentamientos más antiguos del pueblo Inga en territorio colombiano datan de hace apenas cinco siglos, producto de las raíces culturales y los vínculos que se le endilgan con la civilización incaica.

alrededores, a su vez Mocoa a raíz de la extracción de quina se transformó en un centro regional de comercialización y acopio de esta planta medicinal, trayendo consigo el aumento poblacional de este pueblo en muy pocos años. “Mocoa pasó de tener 370 habitantes en 1849 a un poco más de 3.500 en 1867” (Restrepo, 1985).

Este aumento poblacional generó un desplazamiento cultural de la población indígena oriunda de esta región, que a su vez vio cómo se reactivaban formas de exclusión social heredadas de la colonia, pues la perpetuación de la visión del indígena como salvaje, pagano y sin alma, permitió el resurgimiento de formas de esclavitud y genocidio sobre los pueblos indígenas del piedemonte amazónico y de algunas regiones andinas. La casa Arana, famosa por sus terribles “cacerías” de indios, produjo entre 1900 y 1906 en el área de Putumayo de supuesta propiedad de esta empresa 1’853.897 kilos de caucho (Pineda, 2005), notable cifra alcanzada con un régimen de esclavitud, en donde el uso del cepo, las flagelaciones, las hambrunas y los trabajos forzosos llevaron a la muerte a más de 40.000 indígenas (Gobernación del Putumayo, 2011), situación que afectó indirectamente al Valle de Sibundoy, pues a su territorio arribaron cientos de Ingakuna y de otros pueblos nativos que huían de las regiones bajas del Putumayo y de la amazonia, lo que perturbó el tránsito y el intercambio tradicional de semillas y plantas medicinales con otros pueblos.

La demanda de caucho amazónico principalmente por Inglaterra quien controló la comercialización mundial de este producto hasta finales del siglo XIX hasta que fue reemplazada por Estados Unidos, generó la necesidad de poseer gran cantidad de personal para su extracción, por tanto “la obtención de una abundante mano de obra fue condición imprescindible para la expansión de la empresa cauchera, tanto en la producción y manipulación del látex, como en el transporte de la bola de goma de la unidad productiva al puerto de embarque y posteriormente a la ciudad” (García, 2001, pág. 596).

Para estas décadas, el Putumayo experimentó la “peruanización” de la región, ya que las autoridades peruanas en cabeza del empresario peruano Julio Cesar Arana, actuaron sobre este territorio esgrimiendo el argumento de la defensa de la soberanía peruana frente a las supuestas pretensiones colombianas, además de ayudar “en la civilización de las bárbaras poblaciones que en ella se encontraban radicadas” (García, 2001, pág. 593). Bajo esta

premisa se cometieron uno de los crímenes más atroces en nombre de la civilización y por ello la profesora Pilar García Jordan (2001) de la Universidad de Barcelona, asocia este genocidio con el episodio oscuro del Congo que denuncia Joseph Conrad en su famosa novela *"El corazón de las tinieblas"*, en donde se impone la avaricia colonial europea sobre la humanidad llevando a las poblaciones nativas al exterminio, al ser consideradas inferiores y por tanto podían ser tratadas como un mercancía mas.

Este oscuro episodio de la historia latinoamericana sobre el largo genocidio a las poblaciones nativas del continente, constituye uno de los ejemplos que sustentan el enfoque ideológico de la supuesta superioridad racial y cultural de los blancos y la sociedad occidental, lo que permite legitimar la usurpación, la exclusión y el sometimiento, de las población indígenas consideradas inferiores y salvajes. Y es que

“la elite criolla de intelectuales que protagonizó la articulación de ideologías nacionales y regionales de la historia, cultura e identidad basó su discurso fundacional en nociones occidentales de racionalidad y progreso, y utilizó la dicotomía occidentalista entre civilización y barbarie para reclamar una herencia racial y civilizadora moderna en oposición a los supuestamente barbaros y atrasados (tanto racial como genéricamente) ‘otros’ dentro de sus naciones y región (indios, negros, campesinos, obreros, mujeres pobres)”. (Lao-Montes, 2003)

Este enfoque ideológico permitió que los territorios indígenas se declararan baldíos por los gobiernos de turno, aumentando la expropiación y usurpación de miles de hectáreas que serían entregadas a la explotación, la deforestación y los monocultivos, en aras del anhelado progreso prometido por el proyecto moderno. Además se promovió una imagen sobre el indígena que permitió el retorno a la esclavitud mediante métodos coercitivos muy violentos, como el uso indiscriminado del “látigo, los cepos, encadenamiento en lugares visibles, el semi-ahogamiento frente a los parientes de las víctimas, la violación de las mujeres en presencia de sus esposos y de sus hijos, la mutilación de partes del cuerpo, la incineración con kerosene de indígenas vivos y el fusilamiento” (Dominguez, 1990, pág. 198).

No obstante el progreso pretendido por las elites colonizadoras no llegó a los denominados territorios de frontera, dado que estas zonas fueron usurpadas primero por las misiones religiosas quienes desempeñaron un papel crucial en la división y parcelación de tierras y posteriormente entregadas a gamonales y terratenientes colonizadores quienes se hicieron de grandes extensiones de tierra impulsando en ellas grandes monocultivos dedicados a la producción de productos atípicos del piedemonte amazónico, trayendo consecuencias medioambientales que continúan afectando el territorio en la actualidad, incluyendo el problema de los cultivos ilícitos que alimentan la problemática del narcotráfico, lo que va cambiando los patrones culturales de la población Inga, especialmente de los resguardos de Santiago y Tambillo, ubicado al nororiente del Valle de Sibundoy y en donde tuvieron lugar las principales explotaciones quínicas del Putumayo:

"Porque contra un mundo indígena donde la palabra viva en los labios era la fuente mayor de legitimidad, aquí se impuso de tal manera la letra escrita que muy significativamente los títulos de propiedad terminaron llamándose, en un tono casi bíblico, 'la escritura' ¿de qué podía valer la propiedad garantizada solamente por la palabra y por la costumbre ante el poder notarial de 'escritura' y su tremenda capacidad de legitimar el robo y la usurpación?" (Ospina, 2013, pág. 13)

El problema del despojo de tierras ha sido una constante en el territorio colombiano, en donde la parcelación propició el surgimiento de pequeños minifundios los cuales durante las constantes violencias y conflictos rurales fueron arrebatados por gamonales y grandes terratenientes que se enquistaron en la política regional, situación que tiene eco en la actualidad. Para el caso concreto del Alto Putumayo fueron los colonizadores religiosos quienes fomentaron un sistema de hacienda con sus clásicas características de inequidad y exclusión (Gómez 2005, 2006, 2010).

Es así que con la primera oleada extractiva de quina y caucho durante las primeras décadas del siglo XX, “el Putumayo sufrió la destrucción incontrolada de sus bosques [...] y la destrucción incontrolada de patrones culturales con arraigo milenario” (Gobernación del Putumayo, 2011, pág. 8). Cabe señalar que la economía extractiva por lo general tiende a empobrecer a la región en donde se sucede, ya que “drena los factores productivos que

permiten desarrollo. Por un lado salen de la región los recursos de la tierra y, por otro lado, salen los recursos de trabajo” (Bahamón, 2014, pág. 31).

A lo largo del siglo XX los proyectos extractivos han afectado al departamento, siendo la quina y el caucho los primeros productos en tener gran acogida en los mercados internacionales, debido a la gran demanda que se generó en los periodos de las guerras mundiales, no obstante estas bonanzas fueron con el tiempo reemplazadas por otras, teniendo gran acogida a partir de la segunda mitad del siglo XX la expansión de monocultivos para la productividad agropecuaria, la extracción de combustibles fósiles y los cultivos ilícitos.

En la actualidad los proyectos minero energéticos que se ciernen sobre la región y los cultivos ilícitos¹³ en el marco del conflicto político armado colombiano, son los que han puesto de nuevo sobre la mesa las afectaciones culturales, políticas y económicas a las comunidades indígenas. Para el Valle de Sibundoy específicamente, los intereses en hidrocarburos se encuentran en fases de exploración¹⁴, sin embargo, en cuestión de explotación de minerales la situación cambia, ya que producto de su cercanía a formaciones volcánicas, este lugar es rico en diversos minerales, principalmente en “oro de tipo filón o de aluvión (el cual) se encuentra asociado a rocas metamórficas” (Gobernación del Putumayo, 2011, pág. 33) y el cual es extraído de las cuencas de los ríos San Pedro y San Francisco que irrigan buena parte del Valle de Sibundoy. Según cifras del Distrito Minero del Putumayo se extrajo aproximadamente durante el año 2010, 6000 gramos de oro mensualmente en el Valle de Sibundoy.

Por otro lado, algunos materiales como grava y piedra son extraídos no solo de los ríos San Pedro y San Francisco, sino también de los ríos Quinchoa y Cascajo, los cuales alimentan

¹³ Si bien dentro de los informes de organizaciones como la Fundación Paz y Reconciliación (2014), no señalan la presencia de cultivos de uso ilícito en el valle de Sibundoy, sí llama la atención sobre el departamento del Putumayo, como la zona más comprometida sobre esta problemática. No obstante según pobladores de la vereda Vichoy perteneciente al municipio de Santiago, hacia lo alto de las montañas entre los departamentos del Nariño y Putumayo, existen cultivos de amapola, los cuales se conectan con el territorio de Aponte

¹⁴ Según Corpoamazonía los recursos minerales potenciales en el Alto Putumayo son cobre, mármol, titanio, caliza, diatomitas, mica y oro, siendo este último mineral el que tiene mayores pretensiones por la multinacional Anglo Gold Ashanti, a quien se le han otorgado contratos y concesiones mineras para su explotación (Fundación Paz y Reconciliación, 2014, pág. 53).

las chagras y abastecen los pueblos Inga de Santiago y San Andrés. Desafortunadamente, de estos lugares se extrae la mayor cantidad de este material para construcción y así proveer al departamento del Putumayo, situación que ha generado sobre-explotación y a su vez deterioro ambiental.

1.4.2 Conflicto Armado Colombiano y sus repercusiones para las poblaciones Indígenas del Putumayo

A nivel nacional, el Putumayo ha estado en medio de tensiones de todo orden (social, político, económico y cultural) dado al carácter de frontera que tiene esta región, aspectos como el del conflicto armado político y social de Colombia se complejiza, ya que allí existen múltiples campamentos de la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia -FARC-EP-, agrupación que ha venido enfrentándose con el Estado Colombiano desde el año 1964, y que ha operado en diferentes regiones del país, siendo el bloque sur la unidad que opera en la región del Putumayo (Centro Nacional de Memoria Historica, 2014). Esta es una zona de constantes enfrentamientos entre el ejército colombiano y la guerrilla, a su vez ocasionalmente se presentan atentados a la infraestructura extractiva y militar, siendo afectada a su vez en la mayoría de ocasiones la infraestructura de orden civil, como el caso de carreteras, acueductos y malla eléctrica.

En este sentido, los ataques de la guerrilla contra la economía extractiva, principalmente a la infraestructura que hace parte del negocio petrolero, es la más atacada de todo el país, según el tercer informe de la Fundación de Paz y Reconciliación para el departamento del Putumayo, ya que en este se resalta que se presentaron para el año 2013 entre enero y noviembre, 123 acciones en contra de la infraestructura petrolera (Fundación Paz y Reconciliación, 2014). A su vez, el negocio del narcotráfico abunda en la zona, el cual ha sido utilizado en las últimas décadas por parte de la guerrilla de las FARC, para financiar su levantamiento armado. No obstante este lucrativo negocio ha generado la aparición de nuevos actores vinculados con gamonales regionales quienes los han contratado como mercenarios para defender sus intereses económicos, los cuales implican el desplazamiento y apropiación de tierras.

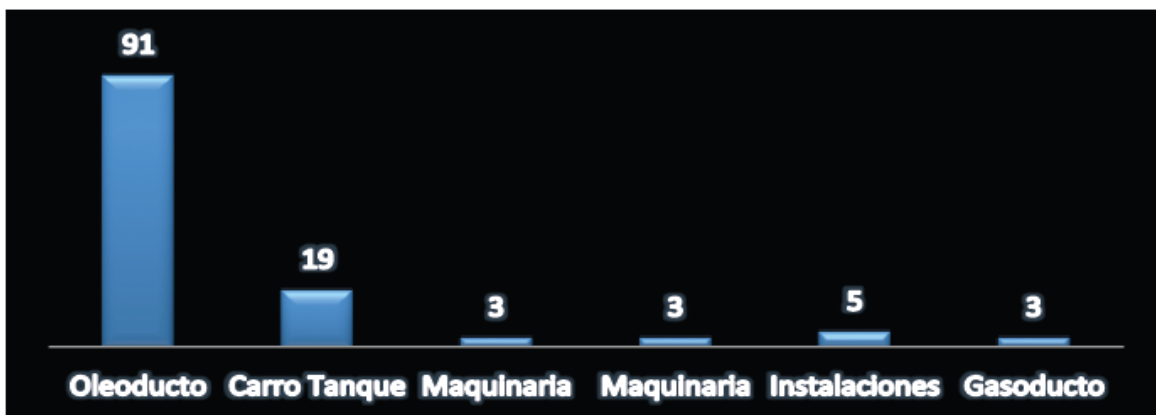


Gráfico 1 – Acciones de Las FARC contra la infraestructura petrolera Enero-Noviembre 2013, Tomado de Informe Putumayo de la Fundación Paz y Reconciliación, 2014.

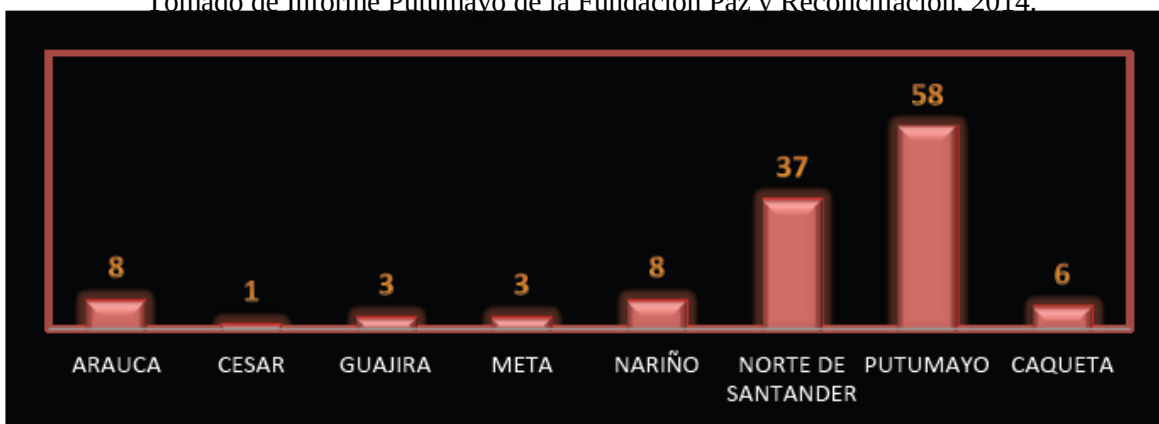


Gráfico 2 – Acciones de Las FARC contra la infraestructura petrolera discriminada por de departamento Enero-Noviembre 2013, Tomado de Informe Putumayo de la Fundación Paz y Reconciliación, 2014.

Hacia el año 1996, el gobierno nacional comienza a ejecutar planes administrativos para contrarrestar los llamados cultivos ilícitos en el Putumayo, en este año se inician fumigaciones a gran escala sobre todo el departamento, hecho que generaría notables protestas de sectores indígenas y cocaleros, dado que se presentaba un desconocimiento por parte del gobierno nacional sobre las afectaciones a nivel cultural, alimenticio y de salud que generaban estas fumigaciones.

Para el caso concreto de la población Inga del Valle de Sibundoy, estas fumigaciones han afectado fundamentalmente su soberanía alimentaria y el intercambio de semillas con las poblaciones Inga y de otros pueblos que habitan el Medio y Bajo Putumayo. Hay que recordar que para el Pueblo Inga, la Chagra se constituye en su fuente de alimentación y de medicina, en donde las existencias que se encuentran allí se entrelazan de manera armónica en un aparente desorden, pero dentro de este caos hay un orden biodiverso vinculado

estrechamente con su cosmovisión. Por ello cuando se afecta una parte de la Chagra por ejemplo la planta de coca, se está afectando toda la Chagra, sin embargo, es importante señalar que en el Alto Putumayo no se encuentran cultivos de coca, no obstante el departamento del Putumayo si muestra aumentos sustanciales en la reaparición de cultivos de uso ilícito (Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito UNODC , 2014).

"Según el Sistema Integrado de Monitoreo de Cultivos Ilícitos, en 2007 en la región habitada por los Inga, se detectaron un total de 15.835 hectáreas de cultivos de coca, de los cuales el 94% (14.813) corresponde a los municipios afectados en el departamento de Putumayo y el 6% restante a los municipios colindantes, con 669 hectáreas en Piamonte (Cauca) y 353 en San José del Fragua (Caquetá)" (Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH, 2009, pág. 10).

Producto de las protestas de los sectores indígenas frente a las fumigaciones masivas sobre su territorio, como retaliación, incursionan las Autodefensas Unidas de Colombia AUC, “trayendo consigo una ola de violencia sistemática, lo que incremento la tasa de desplazamiento y homicidios” (Fundacion Paz y Reconciliación, 2014, pág. 10), situación que se agrava hacia 1998 en donde el paramilitarismo desarticula las principales fuentes económicas de las FARC vinculadas con la coca, utilizando para ello masacres, homicidios selectivos, ejecuciones públicas y amenazas, siendo los municipios del Bajo Putumayo los que verían incrementar las cifras de homicidios y desplazamiento, dejando a esta región como uno de los escenarios principales del conflicto armado colombiano.

"La presencia de grupos armados ilegales en el departamento de Putumayo tiene directa relación con la existencia de recursos naturales, entre otros el petróleo y la coca, así como su condición de frontera internacional de 186 kilómetros, de los cuáles 118 colinda con Ecuador y 68 kilómetros con Perú. Es por ello que, de cierta manera, la región de Putumayo y sus municipios colindantes con presencia Inga, ha estado permanentemente asediada por una fuerte presencia de grupos armados ilegales que se disputan el control de la zona, pues la utilizan más como una zona de retaguardia y ven en ésta un corredor estratégico hacia la frontera y el Pacífico nariñense" (Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH, 2009, pág. 11).

Hacia el año 2000 se inicia el Plan Colombia con el gobierno de Andrés Pastrana (1998-2002), tomando al departamento del Putumayo como laboratorio de guerra “debido a que gran parte de los cultivos de Coca para producción de pasta base se encuentra en el departamento” (Fundacion Paz y Reconciliación, 2014, pág. 11). De esta manera con el apoyo económico y militar de los Estados Unidos se incrementa la presencia de las Fuerzas Armadas en las cabeceras municipales en asocio con fuerzas paramilitares quienes ejercerían control en estas poblaciones, mientras que las FARC vienen a ejercer control territorial en los caseríos y áreas rurales del departamento.

Las disputas territoriales entre paramilitares y guerrilla y los enfrentamientos contra el ejército nacional se incrementarían para el año 2001, generando graves afectaciones para las poblaciones indígenas, quienes sufrieron al igual que otros sectores civiles la desconfiguración de su organización social al ser asesinados por el Bloque Central Bolívar de las AUC diversos líderes y miembros de comunidades, con el argumento de una supuesta lealtad hacia la guerrilla.

Para el 2002 se implementa la política de Seguridad Democrática, la cual incursionó a partir de la aplicación de tres fases, a saber:

1. Buscar la recuperación por parte de la Fuerza Pública de aquellos lugares donde su ausencia ha permitido el libre desplazamiento y accionar de las organizaciones “terroristas” y del narcotráfico.
2. Mantener el control territorial con unidades de soldados regulares profesionales, soldados campesinos y carabineros, así como estructuras de apoyo de la Fiscalía.
3. Consolidación de este control con la participación activa y permanente de las entidades del Gobierno y otras ramas del poder responsables en el logro de la seguridad como el sistema judicial y los ministerios. (Fundacion Paz y Reconciliación, 2014, pág. 12).

De esta manera con la aplicación de esta política gubernamental, la fuerza pública incrementó su presencia en lugares en donde antes no lo hacía, o por lo menos no efectivamente, incluyendo el departamento del Putumayo. En medio de ello las fuerzas armadas demandó el apoyo de la población civil, pero al no encontrarlo se iniciaron mecanismos de presión, tales como “maltratos físicos, el acantonamiento de las tropas en

bienes civiles, los hurtos en las propiedades de la población y señalamientos contra los moradores por supuesta colaboración con la guerrilla” (Fundación Paz y Reconciliación, 2014), razón por la cual las poblaciones indígenas y mestizas tuvieron que denunciar estos atropellos, acarreando desde entonces estigmatizaciones a los líderes que no han colaborado con las fuerzas armadas.

Cabe anotar que en el Valle de Sibundoy la relación entre Fuerza Pública y pueblo Inga también ha tenido sus altibajos, dado que las protestas y manifestaciones que se han presentado en contra de diversos proyectos administrativos y de infraestructura, les ha costado a la población indígena, la estigmatización y señalamientos sobre sus vínculos políticos e ideológicos, así como su rechazo al supuesto desarrollo y progreso que les traería la construcción de Infraestructura vial y la incursión de mega proyectos mineros, tal y como lo denuncian los pueblos Inga y Kamëntsa al referirse a su existencia y permanecía en el territorio:

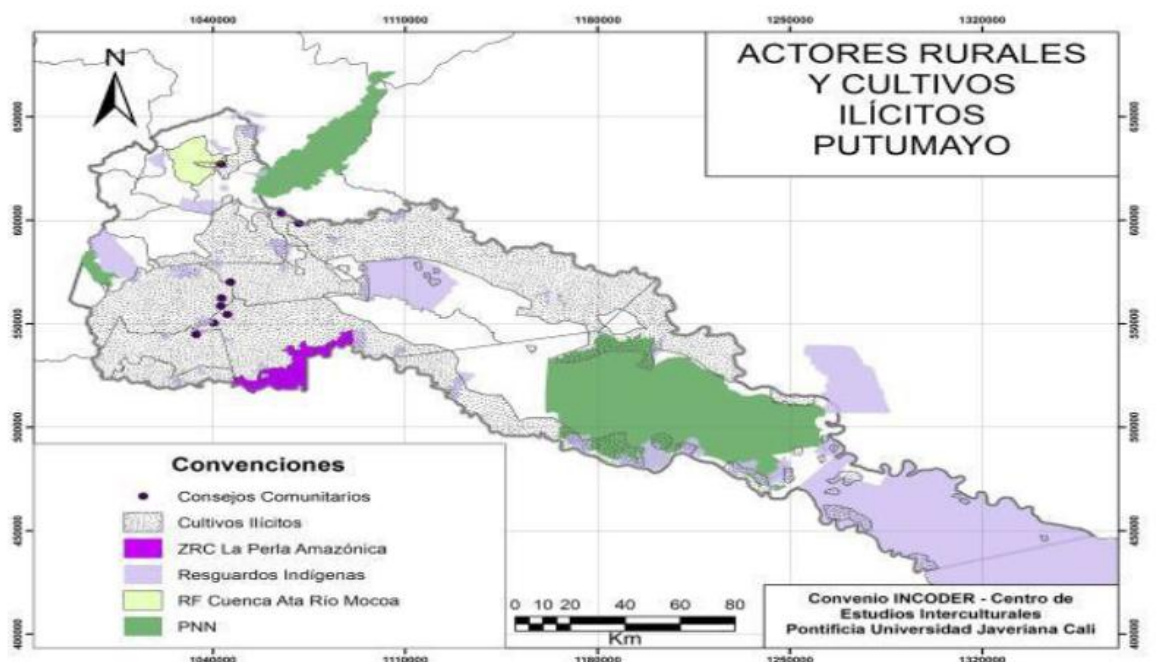
La violación de nuestro Territorio Ancestral que se encuentra en situación de alto riesgo, debido a la irresponsabilidad del Estado colombiano mediante sus instituciones. En este caso el Ministerio del Interior y de Justicia, a través de la Dirección de Etnias y Asuntos Indígenas dando un concepto de NO EXISTENCIA de los Pueblos Inga y Kamëntsa como ocupantes milenarios del territorio Ancestral Carlos Tamabioy. (Observatorio de Conflictos Mineros en América Latina OCMAL, 2010)

Hacia el año 2003, se inicia la aplicación de la segunda fase del Plan Colombia, en esta ocasión bajo el gobierno de Álvaro Uribe, presentándose un incremento presupuestal desmedido para el aparato militar, en donde se fortalecen a nivel armamentístico, logístico y táctico las fuerzas militares. Para este año se van a bombardear indiscriminadamente poblaciones civiles a lo largo y ancho del departamento del Putumayo y se incrementa el pie de fuerza en las regiones a través de la construcción de bases militares en territorios ancestrales, como el caso de la base militar en el resguardo Cofán de Santa Rosa del Guamuéz. Con ello también se da apertura a la incorporación de las poblaciones indígenas dentro del servicio militar obligatorio, como soldados campesinos, es decir una fuerza irregular que recibe entrenamiento y doctrina militar.

En este mismo sentido se crea el Plan Patriota, con el fin de mitigar la influencia ejercida por las FARC en diversas regiones del departamento principalmente áreas rurales. Esto incrementa el desplazamiento hacia cabeceras municipales y ciudades pues el ejército se ubica en medio de la población civil, además de la consolidación a sangre y fuego del control territorial por parte de las AUC, quienes aprovechan el repliegue de las FARC para apropiarse de las vías del narcotráfico.

No obstante para el 2006 las AUC se desmovilizan, generando un clima de paz que daría paso a “proyectos de biopiratería transnacional y expropiación de territorios indígenas que quedan para sistemas de conservación / Parques naturales, ecoturismo, servicios ambientales y privatización de las fuentes de agua” (Fundación Paz y Reconciliación, 2014, pág. 14). Al mismo tiempo se presenta un incremento vertiginoso en las solicitudes para la adjudicación de títulos mineros, al igual que en las tasas de desplazamiento y homicidios, lo que hace evidente el fracaso rotundo en el proceso de desmovilización de las AUC, dado que combatientes disidentes se reagruparon para el surgimiento de organizaciones delincuenciales como el caso de Los Rastrojos, quienes ejecutaron acciones contrainsurgentes y de limpieza social.

Ahora bien, el desplazamiento de comunidades indígenas y campesinas del Putumayo no solo se dio por la vía coercitiva de las armas, también se efectuaron compras de territorios a un precio muy bajo por parte de las Águilas Negras y Los Rastrojos, quienes aprovecharon la quiebra del departamento del Putumayo causada por la caída de la captadora ilegal de dinero DMG, para adquirir territorios de campesinos e indígenas que lo perdieron todo, pues la bonanza cocalera de la región había promovido la inversión de grandes sumas de dinero en la captadora ilegal. Estos territorios serían utilizados por estas agrupaciones paramilitares para los cultivos ilícitos y así reactivar el negocio del narcotráfico.



Mapa 2 – Ubicación Resguardos Indígenas y zonas de Influencia de cultivos ilícitos,
Fuente: Fundación Paz y Reconciliación, 2014.

En el año 2010 se da inicio al Plan Consolidación, que resulta ser la tercera fase del Plan Colombia en donde se da

“un reforzamiento del pie de fuerza del ejército. Reforzando la Brigada de Selva No. XXVII con sede en Mocoa; se dota con tecnología de punta la Base Naval del Sur, que despliega el control sobre los ríos Caquetá, Putumayo y parte del río San Miguel. Se consolida el Batallón Domingo Rico en el municipio de Villagarzón, donde también se establece la Base Antinarcóticos y se adecúa el aeropuerto Militar” (Fundación Paz y Reconciliación, 2014, pág. 17).

Con esta nueva inyección de capital para el aparato de defensa se ha venido presentando desde el año 2011, un auge de la explotación minera en el departamento del Putumayo, por lo que el departamento es declarado como distrito especial minero, trayendo significativas consecuencias para la población del Putumayo, pues con la adjudicación de títulos mineros, se ha venido invirtiendo en la apertura de nuevas rutas e infraestructura vial para el paso de vehículos pesados que son custodiados por fuerzas de seguridad privada, lo que ha incrementado la militarización, incentivando con ello la prostitución, el alcoholismo, la violencia intrafamiliar, la violencia de género, entre otras problemáticas sociales en el seno

mismo de las comunidades indígenas, quienes observan como los jóvenes prefieren trabajar en la petrolera o en la mina que trabajar y proteger la tierra de sus ancestros.

Una de las problemáticas que han venido denunciado los pueblos indígenas del Putumayo, incluido el pueblo Inga es la constante militarización del territorio, la cual viene acompañada de la actividad extractiva, lo que ha significado un deterioro significativo de la situación humanitaria en la zona, pues no solo los impactos que se generan con la llegada de la explotación minero-energética afectan a las poblaciones indígenas y campesinas, sino que esta se ve estigmatizada por los miembros del ejército quienes ven a los opositores de la extracción como aliados o simpatizantes de la guerrilla, aumentando peligrosamente las posibilidades de violaciones a los derechos humanos (Colectivo de Comunicación Territorio Tamabioy, 2015).

1.4.3. Proyectos de infraestructura y extractivos que se ciernen sobre la región: Impactos sociales y culturales

Como se ha venido reseñando, el departamento del Putumayo históricamente ha estado vinculado a las dinámicas de explotación y extracción de recursos. Las elites nacionales han constituido un imaginario en torno a ello, haciendo evidente su importancia para la economía nacional pero sin las ganancias positivas de las regalías producto del trabajo extractivo.

Y es que una economía extractiva “aunque tiende a producir crecimientos explosivos de población en las fases dinámicas de la producción, este se hace a costa de la población autóctona que tiende a desaparecer o, luego, migra junto con los extractores en los periodos de crisis” (Dominguez, 1990, pág. 10). Bajo este panorama a nivel gubernamental se están planeando una serie de proyectos que buscan extraer las riquezas que se encuentran en el suelo del Putumayo.

De esta manera el Departamento Nacional de Planeación en el marco de la política pública *Visión Colombia II Centenario 2019*, y el plan de Desarrollo 2011-2014 (Defensoria Del Pueblo , 2014) ha propuesto una serie de proyectos que desde la visión gubernamental buscan generar desarrollo y crecimiento económico a nivel nacional, pues desde allí se está

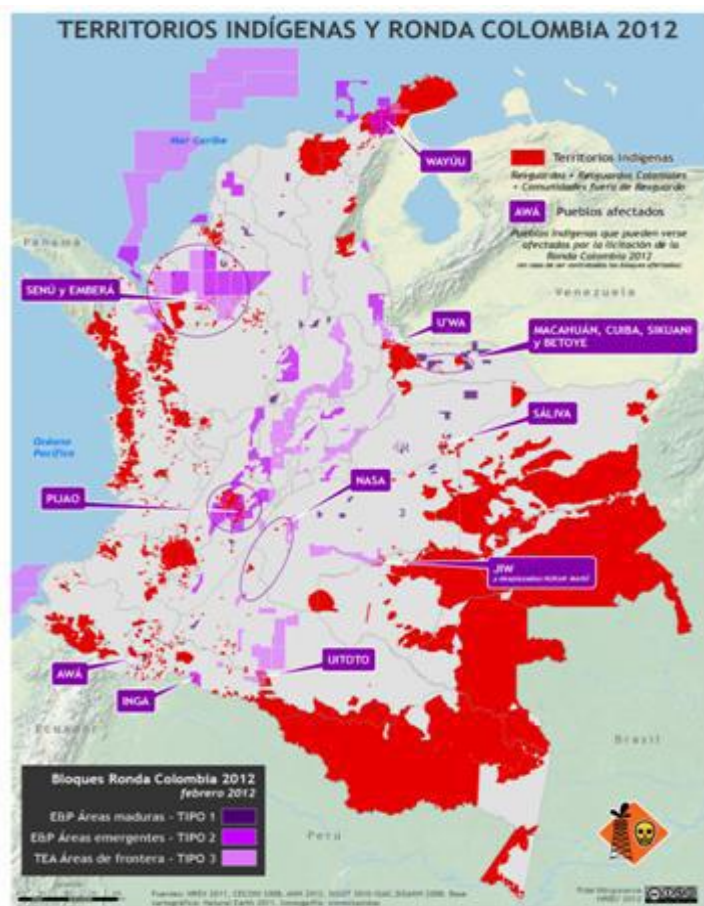
promoviendo la construcción o mejoramiento de infraestructura vial que permita integrar regional, nacional e internacionalmente el departamento del Putumayo y en si a toda esta región fronteriza.

Es así como se han propuesto diversas obras de integración vial, como el caso del Eje Amazonas, en cuya área de influencia están los departamentos de Nariño, Putumayo y Amazonas y que busca comunicar Tumaco con Belem Do Pará (Brasil). A su vez el proyecto de integración fronteriza entre Colombia, Perú y Brasil, denominado Eje Amazónico IIRSA¹⁵, busca mejorar la conexión fluvial y terrestre, teniendo como áreas de influencia el Putumayo y el Amazonas.

Uno de los proyectos que se encuentra involucrado dentro de esta integración regional es la construcción de la variante San Francisco – Mocoa, la cual se encuentra dentro de la reserva forestal de la cuenca alta del río Mocoa, dicha variante atraviesa uno de los sitios sagrados del Pueblo Inga "Amarun Ñambikuna" o camino de la anaconda ancestral, por lo que desde hace años se han opuesto a su construcción. Sin embargo, los argumentos del progreso y el desarrollo han venido haciendo mella dentro de las autoridades tradicionales y desde el año 2012 se han firmado permisos para el inicio de las obras. Además este proyecto es considerado ambientalmente perjudicial y dañino dadas las características ecosistémicas de la zona.

Dentro de las justificaciones del gobierno nacional para darle viabilidad al proyecto, se encuentran principalmente la apertura económica de la región del Alto Putumayo con Nariño, permitiendo la conexión terrestre del centro del país con la Amazonía. Sin embargo dentro de los dictámenes que han hecho los consultores del Plan Básico de Manejo Ambiental de Reserva Forestal (PBMAS) del BID, se encuentran diversos impactos negativos, dentro de los que se destacan:

¹⁵ La Integración de la Infraestructura Regional Suramericana (IIRSA) es una iniciativa surgida en 1994 en la primera cumbre presidencial de las Américas con el objetivo de integrar económicamente a Suramérica a través de proyectos de gran envergadura.



Mapa 3 –Territorios Indígenas a nivel nacional y Pueblos afectados por la minería, Fuente: Defensoría del Pueblo Regional Putumayo, 2014

1. El Incremento en las tasas de deforestación
2. El Incremento en la tala ilegal de especies maderables.
3. El Incremento en la extracción ilegal de fauna y flora.
4. La Conversión de ecosistemas naturales a usos agrícolas o pecuarios (aumento de la frontera agrícola).
5. El Incremento en la demanda de recursos naturales locales y regionales.
6. El Desplazamiento de pobladores locales sin título de propiedad sobre la tierra.
7. El Incremento en la inmigración a la zona de influencia del corredor.
8. La Concentración de la tierra por parte de personas ajenas a la

- región.
 9. El Incremento en los precios de la tierra a lo largo del corredor y su área de influencia directa.
 10. Aumento de prácticas y dinámicas económicas insostenibles en la región, especialmente como consecuencia de la inmigración.
 11. Establecimiento de actividades productivas insostenibles de mediana y gran escala.
- (Defensoria Del Pueblo , 2014, pág. 15)

En este orden de ideas, el Departamento Nacional de Planeación está promoviendo el aprovechamiento ecosistémico que ofrece la región amazónica, a través de “la expansión de la frontera agrícola, el impulso de la investigación e innovación para aprovechar económicamente la biodiversidad y el conocimiento y prácticas culturales – étnicas” (Defensoria Del Pueblo , 2014, pág. 3). Sin embargo, el pueblo Inga, en conjunto con otras

agrupaciones indígenas han venido denunciando ante entes nacionales e internacionales, la prohibición del uso de semillas tradicionales, lo que impide el intercambio de estas y la recreación de las chagras biodiversas. Dicha prohibición esta mediada por decretos como el 970 de 2013, que pretenden regular el uso de semillas que no se encuentren patentadas y certificadas por entidades reconocidas internacionalmente. A su vez la expansión de monocultivos dentro de territorios ancestrales pone en peligro la soberanía alimentaria del pueblo Inga y otros pueblos, pues el uso de pesticidas, herbicidas y fungicidas químicos ha venido desgastando la tierra. A su vez impacta las formas de vivir del pueblo Inga, ya que se alteran las relaciones con Nukanchipa Alpa Mama.

Por otro lado, los proyectos Mineros en el Alto Putumayo han tenido como característica la omisión del derecho a la consulta previa, pues el gobierno Colombiano en cabeza de “la Agencia Nacional de Hidrocarburos (ANH), el Instituto Colombiano de Desarrollo Rural INCODER y la firma de licencias ambientales inconsultas por la Corporación Autónoma para el desarrollo Sostenible del sur de la Amazonía Colombiana CORPOAMAZONIA” (Observatorio Nacional de Paz, 2012), ha propiciado la violación de los derechos constitucionales y ancestrales de los pueblos indígenas del Valle de Sibundoy, dado que se han otorgado permisos de exploración sobre 18.000 hectáreas aproximadamente y entregando en concesión “7 áreas para la extracción minera de cobre, oro, zinc, molibdeno y níquel en territorios de alta riqueza ambiental, donde nacen los ríos Putumayo, Mocoa, Guamuez, entre otros” (Defensoria Del Pueblo , 2014, pág. 17).

Los títulos mineros otorgados a las múltiples transnacionales, benefician a la multinacional canadiense Kedadah S.A, a la multinacional Anglo American PLC y a la Transnacional AngloGold Ashanti. La Anglo American PLC inició desde el año 2012, exploraciones para la extracción de cobre en un proyecto de minería a cielo abierto dentro del resguardo Inga de San Andrés, exploración que se hizo sin el proceso de consulta previa y sin aviso a las comunidades. Además el uso de la Fuerza Pública para custodiar a los funcionarios de la multinacional, permite cuestionar el accionar de esta institución en la protección de los derechos de las poblaciones vulneradas, pues intervino para desplazar a la población Inga de la vereda el Cedral. (Colectivo de Comunicacion Territorio Tamabioy, 2015).

Las consecuencias ambientales de la actividad de exploración y extracción no se han hecho esperar, ya que para el caso de la Anglo American PLC, se ha dado apertura a un cráter de extracción lo que ha contaminado el aire y las fuentes hídricas adyacentes a este, las cuales bajan hacia la cuenca baja del Putumayo.

Por su lado a la Anglo Gold Ashanti se le han otorgado 22 concesiones de oro, plata, cobre y níquel, todo ello en el marco de la construcción de la variante San Francisco – Mocoa, viéndose afectadas las poblaciones de Santiago, Colón, San Francisco y Villa Garzón. Este proyecto denominado Iniciativa de



Imagen 1 –Concesiones mineras Variante San Francisco – Mocoa, Fuente: Colectivo de Comunicación Territorio Tamabioy, 2012.

Infraestructura Regional para Sur América IIRSA, Eje Putumayo Proyecto Ancla Variante San Francisco – Mocoa, se le ha presentado a las comunidades como un proyecto de inversión social del Estado, "cuando en realidad es un proyecto del Banco Mundial para la extracción sistemática de recursos naturales (petróleo, agua, minas, conocimiento tradicional, riqueza natural)" (Observatorio de Conflictos Mineros en América Latina OCMAL, 2010).

Por esta razón, el pueblo Inga del Valle de Sibundoy ha venido realizando diversas movilizaciones para exigirle al gobierno nacional que cese la adjudicación de títulos mineros a las mencionadas transnacionales, así como a la venideras y que respete el derecho ancestral sobre el territorio tal y como lo estipula la actual legislación colombiana, con el fin de salvaguardar la identidad cultural que otorga el vínculo ancestral con el territorio.



Fotografía 2 – Movilizaciones para rechazar proyectos mineros en el Valle de Sibundoy, Santiago, Putumayo, Autor: Lizbeth Jacanamijoy , 2015.

Desde hace más de un siglo el gobierno colombiano ha venido otorgando concesiones para “promover la colonización y la civilización de los salvajes” (Bahamón, 2014, pág. 37). El panorama pudo haber cambiado, la legislación también, pero los principios que determinan nuestra relación con la naturaleza y con los otros parecen mantenerse, el dios dinero sigue gobernando incólume sin que nadie pueda oponerse, ahora la locomotora minero energética es la que quiere pasar por encima de poblaciones indígenas y campesinas, por lo que se hace imperante que a partir de la resistencia cultural los pueblos indígenas protejan el territorio que los ha visto nacer y morir.

CAPÍTULO II

ETNICIDAD Y RELIGIOSIDAD DEL PUEBLO INGA EN EL VALLE DE SIBUNDOY

Lo étnico ha sido utilizado para distinguir al "otro", es decir aquel que desde occidente se considera diferente al pensamiento y tradición euro céntrica con el fin de encasillarlo bajo un componente racial que privilegia exclusiones, racismos y xenofobias (Giddens, 2000). La etnicidad se ha construido narrativamente a partir del rol ejercido por misioneros, agentes del imperio, entes gubernamentales y antropólogos quienes ayudaron a construir la noción del "otro" como "mecanismo de poder para marcar, asignar y clasificar al 'otro' e imponer regímenes coloniales" (Ulloa, 2004). Bajo este panorama se generó la naturalización de la dominación racial y colonial que tuvo grandes repercusiones en la consolidación de un imaginario sobre lo indígena asociado a lo salvaje, primitivo, irracional, violento y peligroso (Torgovnick, 2004), idea que ha prevalecido tal y como se evidencia en el discurso homogenizador de los medios masivos de comunicación, quienes sin ningún reparo encasillan a los pueblos indígenas como "grupos homogéneos de 'buenos salvajes'", (Garavito, 2015) desconociendo la diversidad cosmogónica de sus tradiciones, rituales y formas de entender y relacionarse con la vida.¹⁶

Sin embargo la construcción discursiva de la categoría etnicidad también ha permitido en las últimas décadas reposicionar los imaginarios sobre los pueblos indígenas, en la medida en que se han presentado transformaciones en las concepciones sobre lo indígena en el ámbito nacional, tal y como se puede observar en la legislación indígena que se ha desarrollado en función de los intereses de los pueblos originarios¹⁷. No obstante, hay que resaltar que a pesar de la diversa legislación para asegurar los derechos fundamentales de

¹⁶ El programa Séptimo Día del Canal Caracol durante tres emisiones los días 26 de Julio, 2 y 9 de agosto del año 2015, acusó a diversos pueblos indígenas de tener nexos con grupos ilegales, así como de fomentar y promover la corrupción dentro de las entidades territoriales autónomas por parte de sus líderes y la falta de justicia en casos de delitos presentados en sus territorios. Para profundizar la mirada sobre este hecho puede consultarse <http://www.las2orillas.co/septimo-dia-acusa-los-indigenas-de-tener-nexos-con-la-guerrilla/> y <http://cms.onic.org.co/2015/08/el-programa-septimo-dia-de-la-cadena-caracol-sobre-el-movimiento-indigena-un-reportaje-ideologico-al-servicio-de-intereses-politicos-de-la-extrema-derecha/>

¹⁷ Dentro del marco jurídico mas importante en materia de legislación indígena se encuentran la ley 21 de 1991, el decreto 1088 de 1993, el decreto 804 de 1995, el decreto 2164 de 1995, los decretos 1396 y 1397 de 1996, el decreto 1320 de 1998 y los decretos 1952 y 1953 de 2014.

los 102 pueblos indígenas en Colombia, las estigmatizaciones, violaciones y violencias físicas y/o simbólicas continúan presentándose en contra de estos pueblos. En medio de estas dificultades, la interrelación entre sociedad, entes gubernamentales y academia con respecto a los pueblos indígenas ha tenido un avance en el reconocimiento de sus conocimientos, prácticas culturales y reivindicaciones identitarias, el marco jurídico de derechos, las investigaciones académicas desde diversas disciplinas y el aval social a prácticas culturales ancestrales son evidencia de ello.

La etnicidad desde esta óptica se configura como noción diferenciadora con respecto a una cultura mayoritaria, pero con la cual converge y se retroalimenta. Esto quiere decir que lo étnico se abre paso en un mundo que se pretende homogéneo, pero que dadas las resistencias culturales se diversifica y complejiza, estimulando la aparición de mestizajes en un espacio social, cuyas cosmovisiones y principios filosóficos se oponen pero que en esencia se complementan. Este principio de dualidad complementaria es elemental para entender la estrecha relación entre religiosidades y ritualidades encontradas, ya que desde el pensamiento filosófico andino la relación entre opuestos permite la existencia y la correspondencia. "Cada ente y cada acontecimiento tiene como polo opuesto un complemento como condición imprescindible para ser 'completo' y poder existir y actuar." (Estemermann, 2014, pág. 67)

Po ello el papel ejercido por la Iglesia Católica y en las últimas décadas por las iglesias cristianas protestantes dentro de la vida cotidiana de la comunidad y los cambios visualizados a lo largo del tiempo sobre las relaciones políticas, espirituales, económicas y culturales bajo la influencia de la visión cristiana sobre el mundo Inga, ha propiciado la aparición de nuevas formas de relación del pueblo Inga dentro y fuera de la comunidad, situaciones que pueden percibirse en las concepciones que se tejen al rededor de su memoria y su identidad cultural. Lo anterior puede evidenciarse en la incorporación de ciertas ritualidades que se van adentrando en la conciencia colectiva del pueblo Inga, transformando u olvidando prácticas rituales así como su significado.

"La creencia se va por tantas cosas que han pasado, entonces también la creencia se va yendo, ahorita uno que se ponga a hacer eso (rituales), lo tratan hasta de loco, y van a decir que este qué, ahorita ya estamos en la época moderna o la contemporánea, le dicen de todo, entonces, por ahí esa

práctica si se perdió del todo, totalmente, y dentro de lo que es el Kalusturinda también decían que antes el que llevaba la bandera, llevaba el kulki, el collar de monedas que dice mi mamá que al son del paso, del baile, eso iba sonando e iba dando aviso de que tocaba arrancar con la festividad. Eso ahorita no hay, todo eso de las banderas ahorita si acaso miras unos cuantos, pero antes si cargaban un resto con las banderas, iban cargando además de banderas la mayoría de las mujeres, de las señoras dicen que sabían tocar muy bien lo que era la loina o la dulzaina, si?, y ahorita como es, no sé si es por lo difícil o por no poder adquirir el instrumento, ahora todo el mundo es como por el bombo, el bombo como es mas facilito de andar golpeando... (Entrevista No. 1 - 02/03/2014, Santiago, Putumayo).

Las representaciones simbólicas sobre ciertas prácticas rituales se ven transformadas en la medida en que agentes colonizadores, como misiones religiosas, empresas y transnacionales, instauran memorias que se van adentrando en el imaginario colectivo. Por ello buena parte de los jóvenes Inga están saliendo del territorio con la intención de no regresar (Moreno, 2012), en búsqueda de horizontes que se alejan de la vida comunitaria y ritual del pueblo Inga.

Las fronteras culturales se movilizan y cambian de lugar, dinamizadas de acuerdo a las visiones de mundo que se entrecruzan, producto de las colonizaciones sobre territorios ancestrales, como lo señala el pueblo Inga desde sus múltiples relatos sobre su llegada y consolidación dentro del territorio del Valle de Sibundoy, en donde se declaran descendientes del imperio Inca, como un pueblo en movimiento y en constante migración, (Ministerio de Cultura, 2010). Sin embargo dentro de los relatos de mayores y mayores, el componente religioso cristiano marcado por la evangelización y el trabajo misional de diversas órdenes religiosas que tuvieron influencia en la región, pone de manifiesto su pasado colectivo dentro del territorio, por ello el análisis histórico de la colonización del Alto Putumayo que realizan pensadores como Augusto Javier Gómez (2005 y 2006), y Víctor Daniel Bonilla (2006), hace hincapié en la influencia de la religión Católica y cristiana protestante a la hora de imponer posturas hegemónicas a las comunidades indígenas, dados los sesgos ideológicos y los prejuicios con los que llegaron las misiones religiosas a esta zona en aras de extirpar toda lo que se considerara idolatría y en el proyecto de llevar la "civilización" a territorios considerados inhóspitos y peligrosos.

No obstante, la imposición de posturas religiosas y espirituales ocurren en medio de tensiones y contradicciones, en relación con otras percepciones que difieren de las que intentan imponerse. Lo étnico, que sería el elemento diferenciador, cobra relevancia en la medida en que contradice y dialoga con perspectivas y visiones de mundo que intervienen en las relaciones sociales, políticas y económicas de los habitantes del Valle de Sibundoy y del pueblo Inga.

De esta manera el Pueblo Inga va re-significando su pasado para configurar el presente, por lo tanto los retos de la memoria sobre las rupturas y las continuidades generacionales que se viven en la vida cotidiana de la comunidad son muchas. Ella (la memoria) permite resistencias culturales que cuestionan los modelos civilizatorios modernos, a su vez se evidencian nuevos lugares de enunciación sobre los cuales dialogar con otras culturas, y por último, la forma en cómo se asume la transmisión de las significaciones culturales, permite la reapropiación de un pasado identitario avasallado, con el fin de promover la movilización política de las nuevas generaciones.

En este caso la memoria es utilizada como campo de renovación y construcción continua, en donde se evidencia un espacio de confrontación política entre memorias enfrentadas. "No hay memorias ingenuas, la memoria tiene una finalidad, un poder, en tanto reconstruye el pasado para hacer que se oiga su voz acallada por diversas circunstancias, por ejemplo, para exigir reparación a la exclusión" (Vásquez, 2011, pág. 23). Durante décadas la voz del pueblo Inga fue acallada por una memoria hegemónica que se instauró en el imaginario colectivo de la región y en general en toda Colombia, producto de más de un siglo de dominación cultural por parte de un proyecto de nación que se basaba en los principios modernos de la civilización pero con las contradicciones de una fe única. De esta manera, Colombia abonó el camino para la exclusión, el racismo, la intolerancia y el irrespeto por los derechos de los ciudadanos (Ospina, 2013) y una de las grandes culpables de esta situación fue la iglesia católica asociada con el Estado, el cual estaba cooptado por elites tradicionales y gamonales regionales que se empeñaron en desarrollar un país homogéneo desde el eurocentrismo, bajo una sola religión y un solo idioma.

2.1. La colonización religiosa del Valle de Sibundoy

La colonización de los territorios del sur de Colombia, entre ellos el Putumayo, ha estado vinculada con la religión católica, debido a que "el Estado delegó en la Iglesia y particularmente en las misiones católicas la administración de los indios, designados jurídicamente como 'salvajes' en virtud de su incapacidad para ejercer sus funciones como tal en aquellas regiones aun no integradas al ámbito económico y sociocultural de la Nación" (Gómez, 2005), de allí su relevancia y su vigencia como institución que regula y establece comportamientos y sentires individuales y comunitarios. La iglesia afirma que los procesos de evangelización en territorios indígenas han tenido un componente de acompañamiento social que ha respetado el trasegar cultural y organizativo de los pueblos indígenas, de tal suerte que en la actualidad el elemento comunitario hace parte de las formas de entenderse y relacionarse con los pueblos indígenas (Vallejo, 1987).

No obstante desde relatos y narraciones de la misma comunidad¹⁸ y textos históricos que tratan el tema de la colonización y la evangelización de territorios indígenas (Arocha, 1985; Bonilla, 2006; Estermann, 2014; Gómez, 2005 y 2006; Jacanamijoy, 2010) es recurrente encontrar los vejámenes a los que fueron sometidos los nativos americanos, bajo la premisa de estar convirtiéndolos a la verdadera religión y salvando sus almas. Para el caso concreto del Valle de Sibundoy y el pueblo Inga, las repercusiones de dicha conversión han traído grandes consecuencias de orden cosmogónico y cultural, pues el ser Inga no se entiende por fuera del mundo cristiano, sino que por el contrario dota de sentido las ritualidades y espacios en donde la identidad Inga y la comunidad se hacen presentes.

Sin embargo lo anterior debe comprenderse desde una mirada amplia y diversa, ya que si bien las imposiciones culturales por parte de las instituciones religiosas regularon la vida cotidiana del pueblo Inga, esto se presentó en medio de tensiones y disputas por la memoria (Leiva, 2005), memoria que se fue construyendo a partir de diversos lugares de enunciación, como por ejemplo los rituales, las conmemoraciones, las festividades, las

¹⁸ Las entrevistas realizadas a Maura Jacanamijoy, John Jairo Jacanamijoy, Milena Tandioy, José Jacanamijoy y Mercedes Cuatindioy, dejan entrever que dentro de su memoria se encuentra presente el relato de sus mayores alrededor de las actuaciones de la iglesia Católica y de la misión religiosa en la evangelización del territorio, ya que si bien se consideran fervientes católicos son consientes de la violencia ejercida sobre sus abuelos o padres.

homilías, las misas, entre otros, lo que propició una memoria mestiza y sincrética, plausible en las relaciones trazadas entre colonizadores, misioneros y pueblos indígenas (Kamentsá e Inga).

A partir de la conquista y colonización del territorio del Putumayo, diversas órdenes religiosas han pasado por este territorio con el fin de evangelizar y “civilizar” a las poblaciones indígenas que allí habitaban. Esto se hacía bajo la premisa racial y cultural de una civilización superior, lo cual de entrada colocaba a “la identidad religiosa de los pueblos ‘descubiertos’ [...] (como) ‘pagana’, es decir: una herejía sujeta a la idolatría y por tanto, contraria a la ortodoxia católica” (Estemermann, 2014, pág. 13), hecho que justificaría todo tipo de vejaciones en contra de las poblaciones indígenas.

Sin embargo frente a la barbarie justificada desde el supuesto salvajismo y falta de humanidad de los pueblos originarios, aparecen posturas teológicas desde el paralelismo o yuxtaposición religiosa, en donde los misioneros con su labor evangelizadora desde una visión netamente cristiana, son conscientes de la imposibilidad de una cristianización pura, hecho que genera en lugares como el Valle de Sibundoy una suerte de Birreligiosidad o doble fidelidad por parte de los pueblos Inga y Kamentsä. Esto se debe a que “la religiosidad andina es inclusiva y abierta a un enriquecimiento mutuo, una espiritualidad micro-ecuménica que no se orienta ni en textos canónicos ni en el dogma” (Estemermann, 2014, pág. 15).

De todas formas dentro de las tensiones religiosas que se van a presentar en el Valle de Sibundoy se podrán encontrar postulados teológicos que van desde la negación total de la tradición y cultura andina hasta el diálogo inter-religioso. Es posible encontrar que personas vinculadas directamente con la iglesia Católica (sacerdotes, religiosas, obispos, etc.), son convocados a las tomas de Ambiwaska, a bailar Kalusturinda, a tomar "asuita" (Chicha) y a bendecir los bastones de mando de las autoridades tradicionales, en medio de las conciliaciones y diálogos que establecen tanto los Inga como las instituciones clericales entre ellos, procesos que se gesta de manera inconsciente. Lo católico se incluye en la tradición andina, y lo andino se incluye en la tradición católica.

Por otro lado, Ingakuna convertidos al cristianismo protestante, dejan de participar en espacios culturales, dado que pastores y líderes religiosos absortan a sus feligreses a que no participen de estas actividades pues tienden a ser asociadas con el demonio. "Hoy en día, iglesias evangélicas neo-pentecostales y de vertiente fundamentalista intentan recuperar lo que la iglesia católica en el siglo XVII no había podido hacer" (Estemermann, 2014, pág. 24), situación que tuvo lugar a partir de la llegada a la región de distintas órdenes religiosas, de acuerdo a la visión y al trabajo misional desempeñado por estas y que tenía como objetivos principales la extirpación de idolatrías y el encausamiento hacia la "civilidad", lo que tuvo enormes repercusiones en las relaciones culturales del pueblo Inga que se expresaban en la vida comunitaria y cotidiana, pues la relación con Nukanchipa Alpa Mama tuvo que encontrar otros medios y mecanismos para ser expresada. En posteriores párrafos se analiza este tema.



Fotografía 3 – Bendición de bastones de mando, Sibundoy, Putumayo, Archivo personal, 2014

2.1.1 La Misión Capuchina

La orden de los Hermanos Menores Capuchinos tiene sus orígenes en otra compañía religiosa, de las más antiguas dentro del mundo católico, los Franciscanos, razón por la cual conservan rasgos distintivos de esta orden, como por ejemplo la devoción por la soledad, la pobreza radical y el trabajo evangelizador con sectores pobres. La orden franciscana llegó al Valle de Sibundoy hacia el año de 1547, reportan que gracias a su

incursión evangelizadora en el territorio del Putumayo se debe “la cristianización de inganos y kamsas” (Córdoba A. , 1982). Sin embargo por diversas circunstancias las distintas órdenes religiosas¹⁹ que tenían la función colonial de evangelizar y civilizar a las “tribus salvajes” de la región del Caquetá y Putumayo, fueron expulsadas por los gobiernos liberales de mediados del siglo XIX, producto de un incremento anticlerical por parte de estos sectores gubernamentales, quienes veían a las misiones con desconfianza pues representaban estructuras de la antigua colonia en donde extranjeros se entrometían en asuntos de la política nacional y que a su vez apoyaban a fuerzas conservadoras.

No obstante para la década de los 80 del siglo XIX, llega el periodo gubernamental conocido como la Regeneración, en donde los misioneros vuelven a hacer parte fundamental de la política nacional al ser considerados portavoces de la civilización, de tal suerte que en el año de 1887 el Estado colombiano firma con la Santa Sede un concordato que establece privilegios a todas las órdenes religiosas católicas, por lo que las congregaciones expulsadas retornan al país, incluyendo la hermandad de los Capuchinos, quienes llegan al Valle de Sibundoy hacia el año de 1893.

De esta manera “el concordato de 1887 y el convenio de misiones de 1902 [...], encargó a las comunidades religiosas algunas atribuciones de gobierno y la evangelización de los sitios de frontera de Colombia” (Córdoba J. , 2012), otorgándole la potestad de la educación como mecanismo para llevar la civilización, poniendo especial énfasis en el componente religioso para lograr este fin, el cual respondía a un proyecto de las elites nacionales en donde los valores cristianos se vinculaban estrechamente con la civilización occidental y europea²⁰, “la república de Colombia dio un paso más hacia la consolidación de un Estado moderno al integrar extensos territorios de la periferia donde había tenido poca o nula presencia, para incorporar con sus pobladores a la vida política, económica, social y cultural de la nación” (Córdoba F. , 2012, pág. 44). Con ello, las misiones en

¹⁹ Dentro de las órdenes religiosas que se encontraban en Putumayo y Caquetá y que fueron expulsadas por los gobiernos liberales se encontraban Jesuitas, Franciscanos, Dominicos y los padres carmelitas. Cabe anotar que en Centroamérica, Ecuador y España también algunas congregaciones religiosas fueron expulsadas incluyendo la hermandad de los Capuchinos, hecho que explica el antiliberalismo promulgado desde las doctrinas de estas órdenes.

²⁰ Frente a estas aseveraciones cabe resaltar la postura radical del Papa Benedicto XVI, quien establece que la teología cristiana es inherente a la civilización occidental, es decir, que sus raíces se encontraban en la filosofía helénica.

general, pero especialmente la misión capuchina, desarrolló un especial interés por territorios de frontera, dado que veían en su labor la transformación de un universo cultural considerado salvaje e inferior (Gómez, 2005) el cual debía estar sujeto a las transformaciones "del entorno, de las mentalidades y las ideologías" (Córdoba J. , 2012), que los misioneros dispusieran.

La misión capuchina con su llegada al Valle de Sibundoy implementó “la educación escolarizada [...] como un sistema de cristianización, civilización e integración, por lo que se excluyó y discriminó el conocimiento propio, la cultura, se despojó de la tierra y los Inga se convirtieron en subyugados de la religión católica, relegando muchos de los valores que se manifestaban en el pueblo” (Jacanamijoy L. , 2010, pág. 26). A su vez “los capuchinos ejercieron métodos misioneros tradicionales como las expediciones, la reducción de indígenas (y) la celebración de sacramentos” (Bahamón, 2014, pág. 7).

La educación para los capuchinos fue un espacio de suma importancia para lograr instaurar el pensamiento que ellos requerían dentro de la población Inga, pues consideraron que esta “era la herramienta más efectiva para reformar a los niños, ya que estos eran más dóciles que los adultos” (Bahamón, 2014, pág. 58). Sin embargo en los primeros años de implementación de la escuela los mayores y mayores se resistieron a enviar a sus hijos a las escuelas, pues veían en ello la pérdida de sus principios y valores culturales, en palabras de ellos “pensaban que se iban a volver blancos yendo a la escuela” (Bahamón, 2014, pág. 60). Es por ello que en la actualidad dentro de las eucaristías²¹, pero especialmente durante las misas programadas en eventos especiales como el Kalusturinda, el obispo y los sacerdotes hacen hincapié en la importancia de la palabra de los mayores, pues los niños de ese entonces son los mayores de hoy en día, y por ende son los que mantienen los principios dogmáticos implantados en ese entonces, como se hace evidente en el relato del taita José Jacanamijoy:

²¹ Durante el Clestrinye - Bëtsnaté, del pueblo Kamentsä y el Atun Puncha - Kalusturinda del pueblo Inga, en Sibundoy y Santiago respectivamente, el obispo de Sibundoy exhorta a las nuevas generaciones a que obedezcan la palabra de los mayores, ya que producto de la evangelización cristiana, se ha promovido una herencia cultural que sustenta y mantiene vigente la tradición cultural en la relación entre cosmovisión Inga y Catolicismo.

“Pues para mi entiendo, la evangelización ha sido muy maravillosa, pero a la brava no a la buena, no?, porque para nosotros en sí, nuestros antepasados nos contaban que teníamos nuestros dioses propios, nos trajeron el Cristo crucificado, para mí está vivo, para mí está igualito que antes, pero en sí no nos enseñaron la realidad de la santa palabra de Dios, hoy en día leo la Biblia, ellos si saben pero la mayoría de nosotros indígenas no sabemos que es la palabra de Dios, vamos a la misa como animalitos de costumbre, pero no sabemos quién es Pablo, quién es Lucas y quién es San Pedro, que cosa tan triste, es triste para mí, como le parece” (Entrevista No. 13 - 05/03/2014, Santiago, Putumayo).

Dentro de las estrategias de evangelización tradicionales, se podían encontrar algunas acciones estandarizadas dentro de las excursiones de los misioneros capuchinos, como el caso de “la enseñanza de algunas nociones elementales del cristianismo, la expurgación de prácticas no cristianas y (...) los sacramentos, especialmente el bautismo” (Bahamón, 2014, pág. 53). Ya dentro de la práctica escolar el contenido religioso se vinculaba estrechamente con las estrategias utilizadas durante la evangelización, ya que durante toda la jornada escolar los rezos y oraciones católicas eran constantes, así como el uso del castellano como elemento fundamental para “civilizar”.

“...cuando se iba a las escuelas, dicen las mayores, que allá les prohibían el idioma, incluso las maltrataban por hablarlo, entonces hay unas madres que por no tener esa experiencia con los hijos, entonces ellos dicen que les empezaron a enseñar el español para que cuando lleguen a la escuela no tengan ese mismo problema, entonces estos muchachos o sea, esa nueva generación, ya no se les está enseñando y ahí se comienza como a... a quedarse como en eso, en ese temor de que me discriminen por el hecho de hablar así, porque decían que era vulgar y todo eso, entonces, ese es el temor, el temor de que te digan algo” (Entrevista No. 1 - 02/03/2014, Santiago, Putumayo).

Ahora bien, según el contexto se utilizaba la cosmovisión indígena para fomentar el entendimiento de la nueva doctrina, como el caso de la prevalencia de uno de los dioses sobre los demás, para señalar la importancia de la creencia en un solo dios. Ejemplos como este se encuentran a lo largo del proceso de mestizaje cultural y religioso en donde elementos tanto andinos como católicos son incorporados dentro de los espacios rituales cristianos o Inga.

Es así como fiestas religiosas como las de la virgen, semana santa y navidad, fueron utilizadas para congregar a la comunidad y de esta manera ir incorporando dentro de la mentalidad Inga la religión católica, sin embargo, los significados de estas fiestas, así como de nociones fundamentales de la cristiandad como el caso de Dios, alma y espíritu, fueron re significadas según las tradiciones andinas²².

Con la llegada de Fray Fidel de Montclar y la apertura de la prefectura del Valle de Sibundoy (Bahamón, 2014), los métodos misioneros cambiarían un poco en la medida en que la misión se estableció permanentemente en el territorio, es decir que la evangelización no se hacía esporádicamente cuando el sacerdote o misionero visitaba a las comunidades,

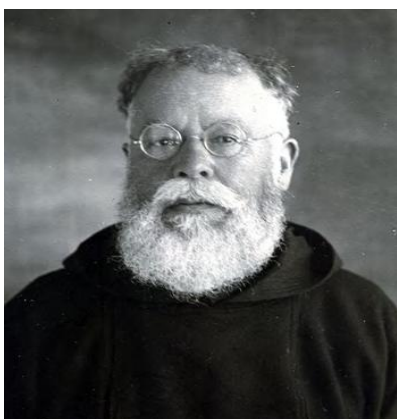


Imagen 2 – Fray Fidel de Montclar, Fuente: Cartilla Putumayo, 2011

sino que se radicó en medio de las fundaciones, con el fin de colonizar territorios y de paso “civilizar” a los "salvajes" para lograr el progreso del país, tal y como lo afirmaba el marco jurídico de la época, especialmente la ley 89 de 1890, la cual reglamentó la actividad misionera en Colombia y determinó la manera como debían ser gobernados los salvajes que fueran reduciéndose a la vida civilizada (Congreso de Colombia, 1890).

De esta manera, el Valle de Sibundoy se transformó a finales del siglo XIX y principios del XX en un enclave de suma importancia para la misión capuchina, en donde la fundación de pueblos se constituyó en uno de los medios utilizados para la ampliación de la frontera colombiana y la defensa de la frontera interna. Bajo la prefectura apostólica, la construcción de carreteras y de escuelas se expandió vertiginosamente, esto con el fin de incorporar económica y políticamente a la región del Putumayo y sus pobladores indígenas, incentivando la colonización por parte de pobladores “blancos”²³, dado que la

²² Dentro de la tradición filosófica andina la Chakana es el símbolo que representa la red universal que relaciona y articula todo, en este sentido, Dios es considerado la chakana de las chakanas, en la medida en que se vincula con la omnipresencia del Dios cristiano. (Estemermann, 2014, pág. 171).

²³ “El término blanco no se uso en el sentido de pureza racial inexistente en Colombia, (...) sino como sinónimo de civilizados, es decir, de criollo, en ocasiones con alto porcentaje de sangre indígena, que ha asimilado las costumbres de la cristiandad hispánica” (Bonilla, 2006, pág. 118). Este término sirvió de base para fundamentar un proyecto de nación vinculado a la hispanidad y la colonia, por parte de una élite que se

misión veía en la mezcla racial, una buena alternativa para la extirpación de las costumbres salvajes, tal y como lo señalaba Montclar "Para civilizarse necesitan los indios del contacto del blanco; en su comunicación aprenden prácticamente sus usos y costumbres, que, por malas que sean, son de civilizados, y por consiguiente menos repugnantes" (Bonilla, 2006, pág. 168).

No obstante los conflictos que se suscitarían en los años venideros entre colonos e indígenas, hace cuestionar la pertinencia de esta estrategia de la prefectura para incorporar a la población indígena a las dinámicas económicas y políticas de la nación. La mezcla cultural y racial no tuvo los resultados esperados, dado que los prejuicios culturales generaron divisiones y no intercambios, la fundación de San Francisco, pueblo en el que solo habitaban “blancos” es muestra de ello. A su vez la división de espacios claves para la vida religiosa como la iglesia y el cementerio fomentaron la segregación en el territorio del Valle de Sibundoy, situación que se intentó cambiar con la fundación de Colón, en donde la población colona convivía dentro de la comunidad Inga, sin embargo las malas costumbres que querían extirparse con la llegada de la población “blanca”, no desaparecieron sino que por el contrario emergieron nuevos conflictos entre colonos, misioneros e indígenas, principalmente por la expropiación ilegal y fraudulenta que ejercían tanto misioneros como colonos sobre los territorios de la población indígena, que sería condenada al minifundio y a la servidumbre rural (Bonilla, 2006, pág. 175).

La labor que desempeñó la prefectura apostólica adoptando funciones administrativas como la fundación de nuevos pueblos, la petición de tierras para carreteras, la construcción y mantenimiento de estas y el manejo de recursos económicos, y al mismo tiempo la regulación de la vida cotidiana y la reglamentación de los comportamientos que debían ser socialmente aceptados a través de la administración de la justicia, así como su participación en la vida política²⁴, dejaron a esta institución clerical como la entidad gubernamental principal para ejercer todas las funciones administrativas políticas,

sentía heredera de una tradición española y que propició el menosprecio por cualquier expresión cultural indígena, afro descendiente y campesina.

²⁴ La mayoría de frailes capuchinos participaron abiertamente en política, utilizando medios coercitivos para instar a la población indígena a que eligiera políticos del partido conservador, además que desde los atrios y pulpitos se enfrentaron contra el liberalismo.

policivas, judiciales y culturales en todo el Valle de Sibundoy y buena parte del Putumayo y Caquetá.

Por otro lado los misioneros capuchinos a la hora de desempeñar su labor evangelizadora pudieron constatar los atropellos y abusos de los caucheros sobre las poblaciones indígenas, no obstante aunque hubo declaraciones sobre este tema por parte de algunos misioneros como el caso de Antero de Morentin²⁵, no se presentaron denuncias formales, sino más bien un silencio cómplice que promovió la colaboración con algunos caucheros, pues “esta colaboración estuvo vinculada al agrupamiento de indígenas con fines evangelizadores y de esta manera mantenerlos como mano de obra para la extracción del caucho” (Taussig, 2002, pág. 461). De hecho para lograr este resultado, la flagelación y el uso del cepo, fueron utilizados como un “dispositivo ideológico, disciplinar y moral de dominación con el fin de producir en los indígenas un continuo pánico, escarmiento y temor como fórmula para mantener cautiva y bajo su control a la población indígena” (Gomez, 2005, pág. 60).

Con la llegada de la economía extractiva y la misión capuchina consolidada como prefectura, se transformaron las relaciones culturales, políticas y económicas que había establecido el pueblo Inga entre ellos y otros pueblos del piedemonte amazónico, sin embargo a pesar de ello el conocimiento curativo a través del uso de la Ambiwaska y otras plantas, resistió efectivamente las constantes persecuciones de los doctrineros, manteniendo rituales, mitos y cosmogonías que se fueron fusionando con la tradición católica (Conversación con Lizbeth Jacanamijoy 03/03/2014, Santiago, Putumayo). En la actualidad, el pueblo Inga expresa su cultura a través de la medicina, los rituales, el idioma, la cosmovisión y el territorio, a pesar de que se hayan refundido en el tiempo los elementos culturales que sustentan la vida cotidiana y no se sepa con exactitud que se conserva por herencia ancestral o por imposición española o de la iglesia o del Estado. Sin embargo, espacios como la tulpa, las celebraciones y la chagra permiten el reencuentro y la cohesión de la "gran familia Inga" (Pueblo Inga , 2011, pág. 101)

²⁵ Este fraile capuchino decía en su diario de viaje: “(...) llegamos a la agencia de caucho que tiene don Leónidas Ramírez en un punto llamado Luzón- Playa. (...) llegamos a una ranhería de indios de Santa Rosa llamado Achote-Bocana. Se hallaban los indios en este punto entregando el sudor de su frente a un cauchero blanco, por un precio sumamente bajo” (Serra, pág. 435).

2.1.2. Las Hermanas Lauritas

La Congregación misionera de María Inmaculada y Santa Catalina de Sena, más conocida con el nombre de su fundadora la beata y ahora santa, Laura Montoya²⁶, inicio actividades misionales en el departamento de Antioquia, específicamente en Guapa, a principios del siglo XX. Dentro de los documentos escritos por Laura Montoya pueden encontrarse grandes alusiones a un nuevo ideal misionero que aunque mantiene la línea tradicional de las misiones religiosas bajo el precepto de la salvación de almas, es posible entrever un cambio en las formas de evangelizar y adoctrinar a las poblaciones indígenas.

El trabajo misional de Laura Montoya es promovido por la encíclica *Lacrymabili*, promulgada por el papa Pio X el 7 de junio de 1912, la cual declaraba “...para poner remedio a la miserable condición de los indios” (Mesa, 1999, pág. 132), documento que estaba dirigido al arzobispado y obispado de toda América Latina, y que se vería reflejado en la difusión de múltiples decretos de orden gubernamental en Colombia, como por ejemplo el caso del decreto 138 del 11 de Noviembre de 1914, el cual enfatizaba en la idea de “atender de modo eficaz a la reducción, evangelización y civilización de las tribus indígenas y a la enseñanza de indios” (Mesa, 1999, pág. 161).



Imagen 3 – María Laura de Jesús Montoya Upegui,
Fuente: <http://www.lafm.com.co/>, 2013.

De esta manera se inicia la labor evangelizadora de esta congregación religiosa que tenía puntos encontrados con respecto a la ortodoxa misionera de otras órdenes religiosas, pues los métodos de catequizar a los indígenas partían de lo que ella llamaría “entender la

²⁶El proceso de canonización de la Madre Laura tuvo su culminación en el año 2013, después de pasar por los estados jerárquicos posteriores a su fallecimiento para que pudiera ser declarada santa, el proceso es el siguiente: 1). Sierva, en donde se le condecora por sus acciones a lo largo de su vida; 2). Beata, se eleva a este estatus por su vida al servicio de dios en la salvación de almas 3). Santa, cuando se comprueba después de diversos debates teológicos, la realización de milagros.

sicología india” (Montoya, 1953), que implicaba la entrega de regalos y la agrupación de los indígenas en sitios establecidos como fundaciones a partir de la construcción de una capilla y una escuela, todo ello bajo la premisa del buen trato, hecho que difería por completo de los métodos utilizados por otras órdenes religiosas.

A pesar de estas notables diferencias a la hora de evangelizar y en la concepción del indígena como un ser con alma, la deducción ideológica de que este seguía siendo un salvaje se mantenía tal y como queda registrado en los diarios misioneros sobre la experiencia de Laura Montoya con sus hermanas de congregación durante la fundación de Dabeiba en 1914; “las hermanas están impresionadas: no habían visto indios, su hablar como en pelea y la fama que llevan de solapados y vengativos” (Montoya, 1962). Este tipo de visión va a generar a lo largo de la vida de Laura Montoya y como ideal misionero la importancia de catequizar y educar bajo los preceptos civilizatorios cristianos.

En cuanto al Valle de Sibundoy los religiosos son los que han dirigido la educación escolarizada, desde que se establecieron allí las distintas órdenes religiosas. Para el caso concreto de la congregación de María Inmaculada y Santa Catalina de Sena, el Valle de Sibundoy constituye un lugar de suma importancia dada su ubicación geoestratégica, por ello es utilizado como enclave misionero, no solo para esta congregación sino también para otras misiones católicas, como el caso de las madres franciscanas, las salesianas y los padres carmelitas. “Del 31 de mayo de 1939 hay una carta suya (Laura Montoya) dirigida al señor presidente don Eduardo Santos para pedirle dos hectáreas de terreno en el Valle de Sibundoy, Putumayo, en orden de establecer en punto tan estratégico un centro de excursiones misionales” (Mesa, 1999, pág. 767). Gracias a esta ubicación es posible la expansión de la labor misionera de esta congregación hacia el Ecuador, hecho que se vería concretado en el año 1942 en Otavalo.

De esta manera la misión religiosa de las Hermanas Lauritas enfocó sus esfuerzos evangelizadores en la enseñanza de la lectura y escritura del castellano a través de la catequesis, no obstante es “desde el año 1961 hasta el 2004 (que) la comunidad de las hermanas Lauritas asumen la coordinación administrativa de la educación y posteriormente se entrega la dirección al vicariato apostólico de Sibundoy y a partir de 2005, el padre

Arturo Salas opera como rector de la Institución Educativa Intercultural Madre Laura” (Jacanamijoy L. , 2010). Cabe resaltar que bajo la administración del mencionado sacerdote, la aplicación del Modelo Etnoeducativo del Pueblo Inga no ha sido posible, por lo que no se está cumpliendo con la legislación que ampara a las poblaciones indígenas sobre la posibilidad de decidir la educación propia bajo sus preceptos culturales, como lo resaltan los decretos 804 del año 1994 y el 2005 del año 2011.

Esta denuncia fue hecha por la líder comunitaria y etnoeducadora Ginna Cuatindioy, quien hacía parte de la sede etnoeducativa rural Indipaiaku y que se vio afectada por el cierre de la misma, así como los niños Inga de San Andrés, quienes no están siendo atendidos por un modelo de educación propia que responda a sus necesidades como pueblo étnico. El 28 de Febrero de 2012, el equipo de Etnoeducación radicó una tutela para hacer visible el caso ante el Juez Promiscuo del Circuito de Sibundoy. Sin embargo al parecer la tutela no prosperó, dado que la institución etnoeducativa continua cerrada.

El legado evangelizador de la Madre Laura persiste en la actualidad, su presencia en comunidades indígenas sigue siendo fuerte, sin embargo en el Valle de Sibundoy operan de manera limitada, con presencia principalmente en el ámbito educativo, a su vez desde este lugar se forman hermanas misioneras que son enviadas hacia lugares que por lo general se ubican en sitios remotos de las selvas del Caquetá, Vaupés y Guainía, tal y como lo señala una de las hermanas de la congregación, “las hermanas somos de campo, siempre estamos caminando constantemente y le pedimos a la Santa Madre Laura el milagro de llevar la palabra de Dios a los lugares más alejados del mundo”. (Charla Hermana Magdalena 28/09/2014, Resguardo Korebaju Agua Negra, Milán, Caquetá).

2.1.3. La Misión Evangelizadora Protestante

Con la firma del concordato con el vaticano a finales del siglo XIX por parte del gobierno conservador colombiano, se le otorgaron a la iglesia católica una gran cantidad de dadas económicas y la potestad en el monopolio no solo de la educación sino también del dogma y el credo religioso, impidiendo la entrada a cualquier otra manifestación religiosa principalmente el protestantismo y las iglesias pentecostales.

Sin embargo las reformas liberales de los años 30, llevaron al país a una tímida apertura hacia el laicismo, el cual sería aprovechado por las iglesias pentecostales para asentarse en territorio nacional. A partir de allí, se inicia un proceso de evangelización primero en las grandes ciudades y después llevado a áreas rurales principalmente por el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), quienes comienzan a estudiar las lenguas de diversos pueblos indígenas, para traducir a su dialecto La Biblia, textos religiosos y de índole ideológica que busca condenar las costumbres tradicionales (Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), 2010).

Los orígenes del ILV "están íntimamente ligados con la Wycliffe Bible Translator (WBT), agrupación religiosa que nuclea a varias sectas fundamentalistas que, además de traducir la Biblia a casi todos los idiomas y dialectos del mundo, se encarga de su difusión, el financiamiento de sus programas y el reclutamiento de misioneros" (Vásquez P. , 1989). Las formas de actuar de los misioneros extranjeros del ILV se han replicado en todo el continente americano, así como en África, Oceanía y el Sudeste Asiático. Esta se caracteriza por permear a habitantes de los lugares en donde actúa la misión con las bases ideológicas del ILV, esto con el fin de que cumplan el rol de alfabetizadores, y de esta manera "constituir las avanzadas locales en la conversión de los indígenas a un cristianismo protestante genérico" (Agence Latino-Americaine d'information, 1978).

A su vez las actuaciones de Sofia Müller en contra del indigenismo y la indianidad, al implantar en el seno mismo de la tradición y costumbres ancestrales prácticas propias de la civilización occidental a partir del uso del dialecto propio, generó una campaña etnocida sin precedentes, tal y como se puede apreciar en su pensamiento al referirse sobre las culturas indígenas:

"Destruir las culturas?, qué más quisiera yo!, embriaguez y bailes salvajes. Ya se sabe que bailar conduce a la inmoralidad. Esos idiotas estaban con todas brujerías. Los hombres acostumbraban a beber y bailar toda la noche, luego se iban a los bosques a cometer sus indecencias" (Entrevista de David Stoll con Sofía Müller. Bogotá, Diciembre de 1975). (Chaparro, 1987, pág. 280)

Y es que una de las características principales de la misión evangelizadora pentecostal es la de la negación total de todo principio cosmogónico de los pueblos indígenas, estigmatizando para el caso del pueblo Inga las ceremonias de Ambiwaska y la asistencia a prácticas rituales como el Atun Puncha o Kalusturinda. Por lo tanto la estrategia de la negación total no es asunto del pasado, sino que por el contrario se mantiene vigente en la medida en que las congregaciones neo-pentecostales "ofrecen una válvula de escape a las frustraciones de las clases inferiores y de situación económica y social, además proporciona la oportunidad de pertenecer a una comunidad adhesiva y a un conjunto de valores que propician la organización personal de la vida de sus miembros" (Meneses, 2005, pág. 376).

La misión evangélica tiene como característica hacer “templos” dentro de la misma comunidad, utilizando una casa familiar y unas cuantas sillas plásticas, se puede iniciar la congregación, en contraste con la iglesia católica en donde era de suma importancia construir capillas como espacio de adoración y de sacralización de la fe, lo que dificultaba en un principio acercar a las poblaciones indígenas al espacio físico de la sacristía.

Una vez constituidos estos sitios de congregación, se inician campañas de extirpación de idolatrías, en donde se comienza a prohibir el uso del idioma propio, la prohibición de la música popular y los bailes propios, a su vez los rituales que son satanizados y asociados con fuerzas demoniacas, y la prohibición de toda bebida alcohólica incluyendo la chicha o *asuita*, como es denominada por el pueblo Inga esta bebida tradicional. “El resultado es un lavado de cerebro mental y una reprogramación de los valores y códigos culturales y religiosos” (Estemermann, 2014, pág. 24), que propician la desaparición de valores culturales ancestrales pues son deslegitimados a través de nuevas prácticas rituales y culturales, asociadas en este caso al culto sectario cristiano y a unas visiones homogéneas de la vida y el mundo, fundamentadas en la civilización occidental.

Bajo esta óptica las iglesias pentecostales y neo-pentecostales²⁷ se alzan como uno de los bastiones de la civilización occidental (Ezcurra, 1984) y como proyecto de mantenimiento

²⁷ Algunos sectores teológicos marcan la diferencia entre el pentecostalismo y el neo-pentecostalismo a partir de su origen histórico y de su organización eclesial, en esta medida “las iglesias pentecostales surgen a

del statu quo, de tal suerte que en el Consejo de Seguridad Latinoamericano a partir del “documento de Santa Fe” se propone como estrategia política y cultural la “expansión de iglesia evangélicas fundamentalistas de EE.UU. en América Latina” (Selser, 1988) con el fin de evitar la propagación de movimientos de izquierda vinculados principalmente con las propuestas de la teología de la liberación.

En conclusión la política prohibicionista bajo el sofisma de civilizar a las poblaciones indígenas, ha adoptado nuevos mecanismos de extirpación de idolatrías, ya que las poblaciones indígenas han dejado de ser catalogadas como salvajes, por parte de las misiones religiosas principalmente pentecostales, este hecho constituye actualmente un medio de extirpación y homogenización cultural más efectivo, situación que ha venido creciendo paulatinamente en el Valle de Sibundoy y áreas cercanas, trayendo consigo la división de los lazos comunitarios e identitarios, ya que los indígenas conversos comienzan a desdeñar de su cultura, a dejar de hablar en su lengua propia y dejar de ritualizar su vida cotidiana desde la cosmovisión, pues se suple por otras como su forma de vestir²⁸, de pensar, de consumir y de actuar.

Bajo la evangelización protestante, Cristo no puede adoptar asociaciones andinas como históricamente se han presentado en el sincretismo religioso católico, sino que la visión de este es pura e individual, lo que desestructura y fragmenta el pensamiento Inga, Cristo ya no es asociado con *Wiraqocha* o *Dios de la vara*, sino que es observado como el salvador desde la concepción más clásica del cristianismo. Con ello la gente deja de trabajar en la chagra, pues como el fin de los tiempos está cerca no es necesario ritualizar la vida a través de la siembra, no solo de la tierra, sino también de la palabra que se transmite de generación en generación trayendo consigo rupturas culturales que se pueden percibir a la hora de participar de los eventos comunitarios, presentándose en algunos casos el alejamiento parcial o total de sus raíces identitarias, tal y como sucede en el caso de Edilma Tandioy quien a pesar de ser una líder Inga de su comunidad se había alejado de

principios del siglo XIX en los EE.UU., mientras que las iglesias neo-pentecostales empiezan a expandirse a partir de mediados del siglo XX también en los EE.UU” (Estemermann, 2014, pág. 88).

²⁸Para las mujeres el uso de la falda larga y camisas no escotadas y para los hombres el uso de pantalón de paño y camisa dentro del pantalón se ha constituido en un medio de identificación con su congregación. No obstante algunas iglesias Pentecostales han venido dejado estos principios de castidad y no lo ven como un elemento central dentro de su dogma.

las ceremonias de Ambiwaska por los miedos infundidos desde la iglesia protestante, ya que el pastor de su congregación les había prohibido participar en este tipo de rituales al asociarlas con entidades demoniacas. (Conversación con Edilma Tandioy, Diciembre 2011, Mocoa, Putumayo).

2.2 Resistencias y tensiones a la colonización

Dentro de las diferentes manifestaciones culturales y religiosas que son practicadas por el pueblo Inga, como el caso del Kalusturinda, se evidencian contradicciones y disputas que tienen grandes repercusiones en el pensamiento ancestral y comunitario, así como en las relaciones organizativas y políticas que se desarrollan en el territorio. De esta manera los sentidos y significados de ciertas ritualidades y celebraciones cambian a partir de las resistencias, de los diálogos, de las relaciones que se establecen cotidianamente con el entorno y otros seres.

A nivel filosófico y cosmogónico²⁹, el pueblo Inga ha venido formando a través de los años memorias sobre lo acontecido con ellos en el territorio del Alto Putumayo. Desde el punto de vista cristiano por ejemplo, los procesos de evangelización han posibilitado la llegada de la "civilización" a la zona, así como la apertura teológica al "dios verdadero", mientras que desde ese mismo tópico de la evangelización para ciertos sectores indígenas, las consecuencias positivas se ponen en cuestión y por ello las ritualidades cobran otro sentido, vinculadas con resistencias culturales frente a imposiciones religiosas.

No obstante los matices que pueden encontrarse frente a la manera en cómo se siente y se participa dentro de eventos comunitarios del Pueblo Inga, transitan desde el fervor católico más arraigado y clásico hasta la ritualización andina que a los ojos de las posturas cristianas fundamentalistas serian consideradas paganas y heréticas, como por ejemplo el vínculo estrecho a nivel sexual entre Jesucristo y la Virgen María, quienes son adoptados como símbolos de los principios de complementariedad y reciprocidad. Allí estos personajes religiosos se elevan como manifestaciones de la naturaleza, siendo la Virgen María, asociada con la *Pachamama*, es decir la tierra y Jesucristo con el *Apu/Achachila*, es

²⁹ Frente al debate entre filosofía y sabiduría andina se puede profundizar en Estermann 1998, 2006 y 2014.

decir el espíritu tutelar de la cumbre, de la montaña. Por lo tanto “el principio de complementariedad en el ámbito andino siempre se articula con la ‘sexualidad’ que tiene validez en todas las dimensiones cósmicas: todos los seres y sectores son determinados ‘sexualmente’, y tienen, por tanto, un carácter femenino o masculino” (Estemermann, 2014, pág. 163).

El fervor del pueblo Inga a la hora de hacerse participe de los cultos y rituales católicos ha promovido que la religión se encuentre presente en la vida cotidiana, familiar y comunitaria, sin embargo, constantemente se dialoga y se es consciente de los vejámenes a los que fueron sometidos los antepasados y los mayores, a manos de la misión capuchina y los procesos de evangelización en la zona, (Bonilla, 2006) y (Gómez, 2010). Bajo este panorama cabe preguntarse por la fragmentación cultural que ha devenido de las distintas rupturas generacionales provistas por la aceptación del catolicismo, en donde ciertas ritualidades dejan de practicarse por ser consideradas heréticas o sencillamente "ridículas" por parte de sectores más "racionales y civilizados", que ven este tránsito cultural hacia un ajuste social frente a la cultura mayoritaria. (Entrevista No. 11, 04/03/2014 Santiago, Putumayo).

Así mismo las fracturas que las nuevas generaciones hacen sobre el catolicismo y protestantismo, han permitido unas miradas más críticas sobre lo acontecido en sus territorios durante la evangelización, en donde se afirma que la imposición de los dogmas católicos o cristianos, debilitan la identidad y la autonomía de los pueblos Indígenas³⁰. Estas miradas críticas provienen de jóvenes que por diversas circunstancias han transitado por fuera de su territorio de origen y han tenido la posibilidad de estudiar diversas carreras universitarias principalmente en las áreas de humanidades. Desde perspectivas humanistas, estos jóvenes han regresado a sus territorios para liderar procesos reivindicativos sobre lo cultural, territorial, económico y participativo, teniendo un alto protagonismo a la hora de

³⁰Las afirmaciones de líderes comunitarios del Valle de Sibundoy sobre este tema se pueden encontrar en el reportaje del programa Colombia Nativa de Canal Capital de la segunda temporada capítulo 12, emitido el 20 de abril de 2014, en donde se denuncia las múltiples repercusiones políticas y culturales que ha traído consigo la imposición de una religión hegemónica sobre los pueblos indígenas. En el siguiente enlace se puede visualizar el capítulo: <https://www.youtube.com/watch?v=B0kGEVFk0vE>

convocar a mingas y movilizaciones frente a los intereses minero-energéticos que se ciernen sobre la región.

Sin embargo estas fracturas sobre el cristianismo que ha permeado los espacios culturales y rituales de los Ingakuna, necesariamente tienen que pasar por un reconocimiento de la institucionalidad como medio de consolidación y legitimación de las prácticas rituales, lo que permite entrever una serie de contradicciones en un espacio de convivencia sincrética, en donde “lo mestizo o lo *ch'ixi*”³¹ da cuenta de una realidad donde coexisten en paralelo múltiples diferencias culturales, que no se funden sino que antagonizan o complementan” (Rivera, 2010, pág. 7)

Bajo este panorama es posible vislumbrar las relaciones que se han trazado entre las instancias organizativas del pueblo Inga y los entes religiosos, por un lado clericales de la Iglesia Católica y por otro pastorales de la iglesia protestante, dado que la legitimación de uno y otro actor está mediada por dicha relación, siendo más evidente la dominación histórica que las iglesias han ejercido sobre el pueblo indígena.

En este sentido el rol que ejercen los mayores y mayores sobre la formación de los niños y jóvenes, se enmarca en una relación intrínseca con la iglesia católica, que se hace evidente en diferentes rituales de legitimación comunitaria, tales como bautizos, primeras comuniones, confirmaciones y matrimonios, los cuales se hacen necesarios para desempeñar ciertos cargos dentro del cabildo Inga. Y es que dentro de las homilias y los sermones constantemente se está señalando el mandato clerical y de santidad que se le fue encomendado a los mayores, por parte de la nunciatura apostólica, de allí que la palabra de los mayores tenga un valor de suma importancia tanto para la iglesia, como para la comunidad en sí.

Cabe anotar que mientras se dieron los procesos de colonización e introducción a la fuerza del catolicismo, el rol que desempeñaron los mayores tuvo una connotación diferente, pues

³¹El término es acuñado por Silvia Rivera Cusicanqui para poner en cuestión la noción de hibridez cultural dentro de los pueblos originarios del Abya Yala, ya que este supone la aparición de una nueva entidad producto de la mezcla de dos elementos antagónicos. “Lo *ch'ixi* constituye una imagen poderosa para pensar la coexistencia de elementos heterogéneos que no aspiran a la fusión y tampoco producen un término nuevo superador y englobante” (Rivera, *Ch'ixinakax utxiwa Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, 2010, pág. 7).

desde la palabra de estos emergieron conatos de resistencia sobre situaciones vinculantes y obligatorias que impusieron las distintas órdenes religiosas, como la educación obligatoria administrada por estos, el uso exclusivo del castellano como idioma único, el bautizo y el matrimonio obligatorio a todos los aborígenes de la región y por último la obligatoriedad de las misas.

En la actualidad algunos líderes convocan a continuar con la lucha, invocando la reunificación del cuerpo indígena fragmentado, siguiendo el mito histórico del *Inkarri* que alude a la resistencia principalmente de los pueblos andinos, frente al poder de ocupación y civilización occidental. Este mito guarda una estrecha relación con Jesús, ya que “el mito establece una conexión entre la muerte del *Inkarri* por descuartizamiento por el poder colonial de España, y la muerte de Jesús a causa de crucifixión por el poder colonial de Roma” (Estemermann, 2014, pág. 186). Con ello prácticamente los símbolos de rebeldía de Tupac Amaru y Tupac Katari, se encuentran estrechamente relacionados con la resistencia y unidad de diversos pueblos, quienes ven como sinónimo de rebeldía la reunificación de sus miembros para su venida y liberación del yugo al que han estado sometidos durante más de 500 años los pueblos nativos del Abya Yala.

El pueblo Inga del Valle de Sibundoy ha hecho una transformación estratégica para mantener su cultura, situación que puede hacerse evidente en la reinterpretación de la liturgia y el santoral cristiano el cual es incorporado a rituales tradicionales como la ceremonia de Ambiwaska, ritual que intentó ser extirpado de múltiples maneras durante el periodo más fuerte de evangelización Capuchina (1893 – 1930). De igual manera el mantenimiento de la lengua y formas organizativas tradicionales, también han propiciado la resistencia cultural del pueblo Inga.

2.2.1. La tradición indígena frente a la colonización religiosa

Durante las principales fiestas, celebraciones, conmemoraciones, ámbitos rituales y en general, en todo espacio de socialización cultural dentro del mundo Inga, la iglesia en los últimos años ha venido actuando de manera armónica, tal y como se puede vislumbrar en la “fiesta grande” del pueblo indígena; el Kalusturinda o Atun Puncha, del cual se analizarán algunos aspectos a nivel etnográfico en el siguiente capítulo. Dicho espacio

cultural ha cobrado relevancia a nivel regional y nacional, ya que constituye para el pueblo Inga la celebración más importante del año, por ello las mediaciones históricas que se han hecho con la evangelización tienen que transitar el camino de la transculturación y del sincretismo, como lo señalan diversos relatos de habitantes de Santiago para referirse a la importancia de su cosmovisión como Inga pero a su vez la relevancia del catolicismo en su vida.

“Lo que es la cuestión de la religión católica, la imposición, entonces se divide desde ahí, desde el sincretismo, desde la religión impuesta entonces viven las dos de la mano, ni la una es más importante que la otra, así simplemente se viven los dos momentos”(Entrevista No.1, 02/03/2014 Santiago, Putumayo)

“ya nosotros estamos ligados a eso desde que ellos llegaron, y ya pues hacemos como parte de eso, pero así como ellos, la religión católica tiene sus costumbres, nosotros también, pero ya somos como hermanos, ya nos comprendemos, porque ya además también ya hemos conocido a Dios y Dios es grande, y pues el honor también lo hacemos al Dios todopoderoso que nos ha dado la vida y por él es que también estamos acá pues yo se que Dios es primero, Cierto?, y ya, nosotros con él y la iglesia católica” (Entrevista No.12, 04/03/2014 Santiago, Putumayo).

En el imaginario colectivo del pueblo Inga, pensarse por fuera del esquema cosmogónico trazado entre cristianismo y su relación con su filosofía andina es algo imposible, ya que a pesar de la conciencia de los Inga alrededor de la dureza de la evangelización, la mayoría de mayores y mayores son pieza fundamental en la transmisión generacional que se refleja en diversos ritos de tránsito como por ejemplo bautizos, primeras comuniones, confirmaciones, las fiestas de quince años, matrimonios y funerales, festividades y celebraciones que son acompañadas de ritualidades propias del mundo andino, como por ejemplo, la siembra del ombligo, el primer corte de cabello y diversos ritos de paso como a la hora de la muerte, representado principalmente por el kamariku o al momento de realizar viajes.

Rituales propios de la sacralidad católica son incorporados a su vez por las autoridades indígenas para darle legitimidad al poder delegado por la comunidad, la bendición de los bastones de mando por parte del obispo y de los Sinchikuna o iachagkuna, es muestra de la

relación intrínseca que existen entre las figuras espirituales de un lado y de otro. Para el caso de la gobernabilidad tradicional, esta solo se puede ejercer con el aval del matrimonio católico entre hombre y mujer y que ambos pertenezcan al mismo pueblo Inga, de otra manera no se puede ejercer los cargos de gobernadores y de alguaciles.

Por ello dentro del mundo simbólico y espiritual del pueblo Inga, lo sagrado cobra relevancia a partir de la legitimación en la práctica religiosa y sacramental, poniendo de relieve que el rito tiene una función social para demarcar la transición de un estado biológico, físico o espiritual como en el caso específico del bautizo vinculado con el ritual del primer corte de cabello (*chukcha rutukuy*) el cual marca el paso del niño o la niña de pecho al niño independiente, es decir, cuando este ya puede caminar por sí solo. Para este ritual se le establece al niño o a la niña un padrinzago para que lo custodie económicamente, lo que permite entrever que este ritual también cumple funciones de compadrazgo y de reciprocidad entre familias.

En cuanto a la eucaristía y las misas, desde la cosmovisión Inga cumplen la función de permitir el sacrificio a la Pacha Mama. En ellas se tienen en cuenta la reconciliación como elemento para evitar catástrofes dentro de la comunidad, situación que como puede percibirse fue ampliamente aprovechada por la Iglesia Católica y en algunos casos por la evangelización protestante para imponer tributos a la Pacha. Uno de los casos emblemáticos en el Valle de Sibundoy es el caso de San Andrés, en donde la iglesia obligó a ceder cientos de hectáreas de propiedad colectiva a la virgen María.

(...) Llego el obispado a Sibundoy, entonces ya vino a preguntarle acá al cabildo como viven, entonces nos arrodillábamos como a Dios a los sacerdotes y entonces dizque dijo: vea sacerdote nosotros tenemos para trabajar unidos, es una tierra de la virgen, y ahí mismo había dicho el sacerdote: ustedes van a dejar para la virgen esta tierra?, entonces se le dijo que es común, y en español común es cofradía, y entonces ellos en vez de colocar común de los indígenas, colocaron cofradía, entonces dizque dijo: entonces entregan a la virgen?; si reverendo padre, si entregamos, ellos felices pensaban, así nos van a dejar cuidando puercos, ganado, lo que sea ahí, lo común pues, para gastar en el pueblo, [...] entonces, dentro de seis meses investigaron, volvieron y habían dicho: verdad que entregaron?,... pues si es de la virgen, pero mentira que han hecho firmar, cuando han hecho firmar y allí se la

llevaron, pero porque éramos ignorantes, lo explicaron tres veces, no van a doler? verdad firman?, verdad firman?, así, verdad dan la orden?, entonces han llevado a Bogotá y ya trajeron la resolución que eran dueños el obispo, eso es lo que paso, ya el obispo paso tres meses y ya vinieron a sacar a la fuerza, entonces los indígenas que vivían ahí llegaban llorando a pedir posada al hermano o a la hermana o algún familiar que tenga algún ranchito, para cuidar chagra, ahí dizque se metían, cargando sus cuyes, cargando sus pollos, su perrito, todo, pero ahí dizque como para pegar la bala, subían llorando aquí a la parcela, o sea que subían a las lomas a pedir posada, y después que sacaron los ranchitos, el secretario del obispo vino a echar ganado, de ese ganado que no conocíamos aquí, que tenían allá en San Francisco, Colón, Sibundoy y Santiago, pues ya lo venían a colocar en toda parte y alzaron la resolución, digamos, de todas las cofradías del pueblo, y ya quedaron dueños, esa fue la evangelización que vino a adueñarse de las tierras de los indígenas” (Entrevista No.14, 05/03/2014 Resguardo Inga San Andrés, Putumayo).

El aprovechamiento por parte de los misioneros y religiosos de la religiosidad indígena y creencias ancestrales, sustentó el despojo de miles de hectáreas de tierra durante la época de la misión capuchina (Gómez, 2010). Los dispositivos ideológicos utilizados por los misioneros para que los pobladores Inga entregaran sus tierras se basaban en su cosmovisión, ya que estos eran amedrentados con amenazas tales como no darles cristiana sepultura en tierras sagradas, sustraerles la posibilidad de utilizar ajuares tradicionales como medio de identificación y significación cultural, dado que "el despojo de los collares de chaquiras (cuentas de cristal) con los cuales solían adornar sus cuellos constituía para estos una de las sanciones más degradantes y ofensivas" (Gómez, 2010, pág. 257).

A pesar de ello, la ritualización de la vida dentro del mundo Inga en su relación con la sacramentalidad cristiana pero principalmente católica, ha tenido que ver con los lazos de solidaridad y cooperación, elementos que constituyen una de las características principales de los pueblos indígenas. Razón por la cual muchos de los ritos cristianos encuentran eco dentro de la cosmovisión Inga, por ejemplo la comunión, en donde se enfatiza en la importancia de compartir lo que se tiene.

Ahora bien, dentro del mundo andino la comunión es vinculada con la *apthapiña* que significa “recoger la cosecha” (Estemermann, 2014, pág. 196), hecho que es de suma

importancia dentro de la vida y existencia del pueblo Inga, tal y como se traduce en la celebración del Kalusturinda y las múltiples ritualidades que se encuentran a partir de este.



Fotografía 4 – Ofrenda de alimentos junto con el Cáliz e instrumentos sagrados, Santiago, Putumayo, Archivo personal, 2012

Así, los ritos de iniciación o tránsito cumplen la función de comunicar el mundo físico con el espiritual, en tanto “la religiosidad andina tiene que ver sobre todo con este tipo de ‘fenómenos de transición’, tanto a nivel cósmico (solsticios, fases lunares), agrario (siembra, cosecha), social (matrimonio, prestes en fiestas), como personal (nacimiento, muerte, enfermedad)” (Estemermann, 2014, pág. 69).

Por ello las cargas simbólicas que se presentan en los diferentes espacios de expresión cultural de la identidad Inga, se transforman, se desencajan y hasta se contradicen de acuerdo a los usos pragmáticos de la memoria colectiva o individual, estos transitan en lo funcional políticamente hablando, ubicando alianzas y recursos municipales y departamentales, hasta lo espiritual, en donde se unifican lazos de fraternidad y solidaridad comunitaria.

2.2.2. Identidad y Comunidad en el Pueblo Inga

El uso de la noción Comunidad ha estado estrechamente vinculado con los procesos de resistencia cultural por parte los pueblos indígenas. Desde allí se han gestado vínculos y revitalizaciones de aspectos identitarios que son denominados propios y ancestrales, no obstante el uso indiscriminado de esta palabra ha creado un ambiente de ambigüedad sobre su significado, pues el empleo de ésta se presenta en instituciones que en otrora combatían y rechazaban lo comunitario, como por ejemplo la iglesia católica, la cual en el Valle de Sibundoy rechazó y persiguió diversas formas comunitarias de entendimiento y relación de los pueblos Inga y Kamentsa, situación que ha venido cambiando y que por el contrario en la actualidad se enfatiza y promociona desde los atrios y pulpitos. De esta manera en este apartado se busca comprender los usos que desde el mundo Inga y desde el catolicismo se hacen sobre lo comunitario, ubicando en ello, las divergencias y las similitudes.

Las relaciones dialógicas que se trazan entre la cosmovisión, formas organizativas y espirituales de la comunidad Indígena Inga del Valle de Sibundoy, en relación con las visiones de mundo de los colonos y las misiones religiosas, en el marco de la colonización y urbanización del territorio, ha generado una serie de elementos que vienen dinamizando a la sociedad indígena, reconfigurando su identidad, gracias a actores como la iglesia católica, cuya influencia e inmersión en la vida política, social, espiritual y hasta económica del pueblo Inga, ha propiciado manifestaciones de intercambio cultural.

El pueblo Inga ha venido resaltando la importancia de retomar los saberes de los mayores, a partir de la toma de los espacios de formación como por ejemplo la escuela, combinados justamente con un componente espiritual que incorpora "el pensamiento ancestral" junto con las visiones de mundo de la cultura hegemónica u occidental. Frente a este hecho es posible percibir sincretismos y mestizajes que han permeado a la sociedad Inga, afectando y transformando su tejido social. Además como se ha venido reseñando la colonización del Putumayo, el espacio ha generado transformaciones a nivel cultural, político, económico y organizativo, que trascienden la vida de indígenas, mestizos y colonos, debido a que las fronteras culturales se movilizan y cambian de lugar, dinamizadas de acuerdo a las visiones de mundo que se entrecruzan.

Dentro del análisis a la colonización del territorio, lo étnico, como elemento diferenciador, cobra relevancia en la medida en que contradice y dialoga con perspectivas y visiones de mundo que intervienen en las relaciones sociales, políticas y económicas de los habitantes del Valle de Sibundoy y del pueblo Inga. Por ello, la colonización que necesariamente ha estado vinculada con la religión católica, cobra relevancia en la medida en que su presencia continua vigente, dado que es una institución que regula y establece comportamientos y sentires individuales y comunitarios. Bajo esta relación se está configurando una identidad que transita en varios mundos.

El vínculo social que se evidencia a nivel comunitario a partir de prácticas rituales dentro del pueblo Inga, como en el caso del Kalusturinda o Atun Puncha, permite entrever las relaciones religiosas y culturales, que se vienen presentando a partir de esos encuentros entre lo ancestral y el mundo occidental, Por ello en los espacios en donde lo comunitario se hace presente se dota de sentido las vidas de quienes participan, generando con ello una reappropriación así sea momentánea de una identidad cultural única que lo inserta dentro de un conjunto de sujetos que se piensan en colectivo.

De esta manera la comunidad se transfigura de acuerdo a los espacios en donde se encuentre, ya que desde el ritual Inga, que no obstante está permeado por ritualidades y significaciones de acepción cristiana, el vínculo comunitario representa para la mayoría de Ingakuna, elementos de resistencia frente a los embates culturales y económicos que los han afectado históricamente,

"...es una forma de mostrar la resistencia, todavía seguimos vivos a pesar de todo lo que digan o hagan, todavía estamos ahí, eso se ve cuando nos unimos, y fortalecemos nuestra identidad desde el Kalusturinda, donde se canta, se baila, y hasta se llora" (Entrevista Marzo 2014, Santiago, Putumayo).

La comunidad se alza en este contexto como una alternativa y como un medio de resistencia que permite la existencia y supervivencia de identidades colectivas, de memorias comunes, de acciones comunitarias que trascienden la vida misma del pueblo Inga y de los sujetos que la componen.

El pueblo Inga, así como otros pueblos indígenas a lo largo y ancho de Latinoamérica, han hecho grandes esfuerzos por mantener vivas sus tradiciones y su pensamiento ancestral, la comunidad ha sido en buena medida el eje que ha mantenido cohesionada a quienes hacen parte de una etnia.

Estas formas de pensarse y entenderse en comunidad van a posibilitar la persistencia cultural y la supervivencia física de diversos pueblos ubicados en la región andina, en donde el mantenimiento de aspectos como la lengua, la filosofía, la espiritualidad y formas de organización tradicionales serán elementos esenciales para su resistencia frente a los embates colonizadores que han pretendido incorporar a los pueblos indígenas a proyectos de orden nacional o global, utilizando sofismas tales como la ciudadanía, la identidad nacional y el catolicismo - cristianismo, que sin embargo han aportado a dinamizar la cultura, la cosmogonía y la identidad Inga, a partir de las incorporaciones simbólicas que desde el catolicismo se han venido presentando y que se pueden observar en actividades de alta significación comunitaria como por ejemplo las ceremonias de Ambiwaska y el Kalusturinda, eventos dotados de una alta carga religiosa católica, pero que tienen una trascendencia de suma importancia para el pueblo Inga. De esta manera la “cultura indica un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y actitudes frente a la vida” (Geertz, 1995, pág. 88), para este caso intensificadas por el intercambio cultural que ha permeado la vida del pueblo Inga.

CAPÍTULO III

KALUSTURINDA KAUGSANKAMALLA, ATUN PUNCHA – UN CARNAVAL PARA EL VIVIR BIEN

Para el pueblo Inga el Kalusturinda, Atun Puncha, Kusikui Puncha o Wata Puncha representa la celebración más relevante a lo largo del año. La preparación para este inicia prácticamente con su culminación, dado que representa el cierre de un ciclo de cosechas, de proyectos y de rencores. Sin embargo, a medida que han avanzado las distintas colonizaciones y evangelizaciones sobre el territorio Inga los espacios, los tiempos, las prácticas, y los sentidos han cambiado, por ello en este apartado se busca analizar las incidencias de la evangelización religiosa en la construcción de nuevas formas de expresión y sustentación ritual dentro de esta gran fiesta Inga.

El Kalusturinda como fiesta ritual celebra la culminación de un año cuyo epicentro se encuentra en la tierra, esto siguiendo las tradiciones andinas que organizan la vida y existencia del pueblo en las relaciones que se tejen con el territorio. Para los Ingakuna Nukanchipa Alpa Mama se organiza al rededor de la Pacha, esta es la unidad tiempo-espacio y "se conceptualiza no sólo como proceso histórico, sino fundamentalmente como la organización cíclica de períodos de producción entre la siembra y la cosecha" (Salazar, 2010, pág. 2). El Atun Puncha como fiesta ritual, es entendida como tiempo de alegría, "es un tiempo de renovación, regocijo, juego ritual entre las familias y la naturaleza" (Salazar, 2010), así lo dejan ver los Inga al referirse a la fiesta como un espacio,

en agradecimiento a las cosechas, a los favores recibidos durante el año, o sea, para nosotros este es el inicio de un año, no es en diciembre como lo hacen los demás, sino que es ahora, por eso se celebra cuando las cosechas se hacen, y el ritual del perdón, que es cuando las florecitas se echan en la cabeza, eso significa el perdón, o sea cada año se pide a Dios por medio del carnaval, para que nos ayude en el nuevo año. (Entrevista No. 8, 04/03/2014, Santiago, Putumayo).

Como medio de agradecimiento, la celebración incorpora la ritualidad como mecanismo para organizar la vida individual y colectiva del pueblo Inga, con ello, "la fiesta es un hecho social total, de expresión ritual y simbólica, sagrada y profana, vinculada a las identidades colectivas, estructuradora del calendario y del espacio" (Homobono, 2004, pág.

33). Con la fiesta se genera una ruptura a la lógica del tiempo ordinario y de la vida común, a pesar de que es desde las acciones que tienen lugar en la vida cotidiana que surgen los elementos a ser celebrados, como el caso del ciclo agrícola que se encuentra presente a lo largo de un calendario basado en La Luna y el Sol "que antiguamente se dividía en trece meses, pero, hoy se divide en doce meses gregorianos" (Salazar, 2010, pág. 2). Esta adopción es muestra de los procesos de colonización religiosa que han tenido lugar en el territorio ya que "los meses cuentan en función de las fiestas santorales y patronales que se presentan durante el año" (Salazar, 2010). No obstante el pueblo Inga sigue manteniendo los tiempos y ciclos agrícolas para sembrar y cosechar,

"...dice mi abuela que después de que pasa el carnaval se siembra, porque apenas pasado el carnaval toca sembrar, y lo mismo al terminar el año, se cosecha... (Entrevista No. 8, 04/03/2014, Santiago, Putumayo).

Esta es una tradición que se mantiene a partir de la transmisión generacional y de la memoria viva de quienes ritualizan su existencia a través de prácticas culturales que se manifiestan principalmente en celebraciones como el Atun Puncha. Sin embargo la adopción de otras identidades y memorias que se instauran en el territorio, fomentan la aparición de nuevas significaciones e imaginarios subjetivos y colectivos sobre estos eventos, propiciando la participación de otros actores sociales ajenos a la identidad étnica pero que confluyen en un espacio que recrea la vida, la resistencia y la memoria.

3.1. Celebraciones, Conmemoraciones y Ritualidad en la Construcción de la Etnicidad

Dentro del mundo Inga, diversas celebraciones y conmemoraciones se encuentran trazadas por un marco ritual que las sustenta, las colma de vida y legitimación individual y colectiva, "el ritual, en sí, en términos de constitución de lo social, depara formas de ecología lingüística y comunicativa en donde se integran unos procesos de aprendizaje de lo social, de lo cultural y de las formas de espiritualidad (saberes ancestrales) que constituyen y fundamentan la cultura" (Agudelo, 2015), sin embargo, la multiplicidad de significaciones que se le otorgan a eventos como el Atun Puncha, puede variar su sentido y de esta manera las relaciones culturales e identitarias que se tejen a nivel individual y colectivo.

Esto se hace evidente en la adopción por parte del pueblo Inga de la noción *carnaval* para referirse a su celebración más importante, ya que el carnaval etimológicamente hablando proviene del latín *carne-levare* y que significa abandonar la carne (Bajtín, 1999), hecho que tiene lugar durante la cuaresma católica, momento del año en donde los Inga han instaurado su festividad, dado que se celebra el día anterior al miércoles de ceniza, el cual simboliza el inicio del tiempo litúrgico cristiano como preparación a la pascua (Baroja, 1979).

Para los pueblos Inga y Kamëntsá los carnavales generan una serie de significaciones que se traducen en los actos rituales que tienen lugar en estos, por tanto:

"El carnaval es la vida y es la reivindicación del trabajo comunitario que se desarrolla durante todo un período. Es el comienzo de un nuevo año y la exaltación de nuestros valores ancestrales"(Entrevista Taita Santos Justo Juagibioy, COLAPER, 2015).

El carnaval en este sentido se entiende como la expresión de la identidad y ésta exalta la tradición para mantenerla generacionalmente. Esto quiere decir que se valora la significación por encima de la folclorización entendida como un proceso que cosifica y fetichiza aspectos culturales de la existencia como pueblo indígena, evidente principalmente en el turismo y el comercio de la cultura material. Por ello, para el pueblo Inga la herencia intangible que caracteriza especialmente las manifestaciones culturales vivas como el caso del Kalusturinda, y en esta medida los rituales presentes en esta fiesta, ponen en relieve "la cultura inmaterial como depositaria de la memoria colectiva de los pueblos" (Arévalo, 2009).

En los distintos espacios rituales que se constituyen como lugares de socialización y legitimación cultural, el pueblo Inga está haciendo y renovando memoria de diferentes momentos, territorios, seres y eventos que son recreados a partir de su puesta en práctica en las celebraciones y conmemoraciones de la vida y la muerte, del tiempo para el regocijo y para estar *samai*³², el tiempo para sembrar o para cosechar, en una suerte de juego de contrarios que se complementan.

³² El estar Samai o quedarse quieto dentro del mundo Inga permite un estado para conocer - Rigsii -, saber - Iachai - y pensar - Iuiyai -, espacio que sería lo contrario a estar activo físicamente, como por ejemplo en una fiesta.

De esta manera, la ritualidad del pueblo Inga recrea y reproduce la forma de ser como colectividad, como comunidad, en donde se pueden apreciar elementos ordenadores de la visión de mundo y del pensamiento. La memoria de esta manera es utilizada como medio de continuidad y conservación social, de manera inconsciente, dado que ocurre en la vida cotidiana, mostrando que la existencia de memorias colectivas permiten estructurar la identidad no solo de un pueblo o una comunidad sino a su vez de individuos. (Arostegui, 2009)

A partir de allí, el pueblo Inga ha promovido una identidad colectiva que unifica pensamientos y cosmogonías que convergen con la cultura hegemónica, en un proceso de transculturación y sincretismo, en donde las memorias se enfrentan, se mezclan, se usan y se borran. Los distintos espacios de socialización y representación cultural dentro del pueblo Inga están cruzados por una multiplicidad de memorias enfrentadas, que dotan de sentido las prácticas culturales que allí tienen lugar. Un ejemplo latente de esto es la "decapitación del gallo" en donde diversos sentidos cobran vida para ir resignificando sentires de los Inga, así como su campo de acción. En párrafos posteriores se ahondará en ello.

Ahora bien, debido a las influencias de una cultura hegemónica, en donde se presenta un "consentimiento espontáneo" (Gramsci, En: López de la Roche, F.) por parte de la población indígena, representada en este caso por la adopción de los rituales de iglesia católica, la cosmovisión de la comunidad Inga se ha transformado de tal manera que se pueden entrever rupturas intergeneracionales alrededor de sus medios de transmisión cultural y los espacios para la socialización. Por ello la incorporación de la memoria como medio de reconfiguración del pasado, se hace indispensable para reubicar aspectos identitarios de la cultura Inga que por problemas en la transmisión generacional han dejado de tenerse en cuenta, principalmente por los jóvenes, quienes ven su cultura como algo del pasado que no los llama ni los convoca.

Por ello desde lugares como la escuela, se ha venido pensado y planteando la importancia de hacer memoria del trasegar histórico del pueblo Inga, a partir de mingas de pensamiento, desde las visitas a los mayores y sabedores, la participación en las celebraciones y conmemoraciones, y el apoyo de las ceremonias de Ambiwaska como

medio de renovación cultural. Todo ello, repercute y dinamiza el presente, ya que desde este espacio se ha promovido la participación de los niños Inga y mestizos en las fiestas y espacios culturales del pueblo, a partir del uso del idioma, de la participación en decisiones del cabildo y hasta en la elección tradicional de los representantes juveniles en el llamado gobierno escolar.

Desde prácticas como estas, se fomenta en los niños una memoria que concede sentidos prácticos sobre la identidad Inga, reafirmando su pertenencia a una comunidad indígena e incentivando su participación efectiva en los espacios de socialización y realización colectiva. Cabe señalar en este punto, que en otrora este tipo de instituciones educativas cuyo monopolio administrativo le había sido concedido en el Valle de Sibundoy a la Iglesia Católica, prohibió ciertas prácticas rituales y lingüísticas, que hoy en día son impulsadas por estas mismas instituciones.

"...antes cuando se iba a las escuelas, dicen las mayores, que allá les prohibían el idioma, incluso las maltrataban por hablarlo, entonces hay unas madres que por no tener esa experiencia con los hijos, les empezaron a enseñar el español para que cuando lleguen a la escuela no tengan ese mismo problema, entonces esa nueva generación, ya no se les está enseñando y ahí se comienza como a... a quedarse como en eso, en ese temor de que me discriminen por el hecho de hablar así, porque decían que era vulgar y todo eso, entonces, ese es el temor, el temor de que te digan algo ¿sí?, ya ahorita, se está diciendo lo contrario, hay que hablar en Inga" (Entrevista No. 1, 02/03/2014, Santiago, Putumayo).

Y es que durante la celebración del Kalusturinda, se incluyen dentro del calendario académico, eventos propios de las cosmovisión Inga. Una muestra de ello es el día dedicado a los niños, el llamado Carnavalito, en donde toda la comunidad educativa se encuentra presente y participa de las actividades propias del Atun Puncha, con el aval y el acompañamiento de la Iglesia Católica.



Fotografía 5 – Niños danzando y tocando sus instrumentos durante el carnavalito, Santiago, Putumayo, Archivo personal, 2014

No obstante, las transformaciones y cambios generacionales impactan la memoria colectiva, sin embargo "el relevo generacional permitiría incluir en la representación del pasado heredado elementos nuevos, sin que se modificara esencialmente el sentido de la memoria colectiva." (Pescader, 2003, pág. 9). Es así como un espacio que ancestralmente no era el epicentro de la enseñanza y la transmisión de saberes y de la cosmovisión, se ha adoptado y apropiado por el pueblo Inga para reconfigurar y fortalecer los procesos de movilización social.

La revitalización de la identidad cultural, desde la puesta en práctica de ritualidades y sacralidades, necesita de la memoria como un medio para despertar un pasado vinculante con el presente, esto implica poseer una serie de elementos que remarcan la pertenencia a un grupo social, lo que Pescader (2003) va a denominar marcos sociales de referencia, como por ejemplo rituales, ceremonias, conmemoraciones, etc., que generan no solo pertenencia e identidad, sino a su vez relaciones con un pasado colectivo. Con esto se mantienen prácticas rituales vigentes, modos de relacionarse y entender la realidad y el contexto en el que se socializan leguajes y narrativas orales y escritas.

Los marcos sociales de la memoria van a constituirse en los canales que posibilitan la rememoración, ya que estos dotan de sentido prácticas cotidianas que transitan en el plano público e individual. En buena parte dichos marcos determinan la relevancia de las acciones, hechos o situaciones para que sean memorables o dignas de recordación.

"La memoria colectiva cumple una función social al convertirse en un esquema identitario" (Pescader, 2003, pág. 11). Esto, para el caso concreto del pueblo Inga, se ve reflejado en diferentes espacios de socialización que generan identidad y pertenencia con el mundo Inga. Es así como el Kalusturinda o carnaval del perdón, o las ceremonias de Ambiwaska o tomas de Yagé, generan procesos de recordación sobre el ser Inga, ubicándolo y posicionándolo culturalmente en el presente, en lo que se podría denominar una memoria étnica que tiene sus bases en el pasado ancestral proveniente de la herencia andina, esto con el fin de mirar el pasado para caminar el presente y el futuro (Rivera, 2010). De esta manera "la pertenencia social proporciona esquemas cognitivos esenciales en los procesos del recuerdo y en la formación de nuevos sujetos" (Pescader, 2003, pág. 11) ya que los elementos culturales que sustentan e identifican al sujeto como miembro de la comunidad, se encuentra en permanente cambio, permitiendo la aparición de sincretismos culturales.

La transmisión generacional y retransmisiones de las dimensiones histórico - culturales que definen a una comunidad producen formas de entender las realidades históricas que la constituyen. A su vez permite dar origen y encaminar acciones en el presente tomando como referencia el pasado, en aras de explicar ciertos cambios históricos. De allí deriva la relevancia de las generaciones a la hora de asumir ciertas prácticas, símbolos y rituales que se conjugan con los saberes heredados culturalmente. "Las comunidades humanas no se renuevan, obviamente, de raíz por la muerte de una generación y la inmediata aparición de otra, sino que la vida de una generación está ligada al alumbramiento de otra por ella misma y, en consecuencia, a la convivencia de ambas en una parte de su vida". (Arostegui, 2009). Con ello aparecen sincretismos culturales que dinamizan la cultura, y por tanto la homogenización y la diversidad coexisten en tensión, en donde aparecen nuevas realidades por factores exógenos a los establecidos tradicionalmente por un grupo social o cultural (Wade, 2000).

De esta manera, la importancia de la transmisión de saberes, historias, sentires y relaciones en términos generacionales, está dada por la capacidad de comunicar la vida y experiencia de una generación a otra, sin embargo en el proceso de sucesión generacional y de la transmisión de los bienes culturales se encuentran implícitas las diferencias que posibilitarán la aparición de cosmogonías que dinamizan procesos sociales, reconfigurando lo que se es y lo que se hace dentro de una comunidad.

3.2. Fiestas rituales: Una forma de recordar

La transmisión cultural es un aspecto de suma relevancia para las autoridades indígenas que orientan la política comunitaria dentro de cabildos y resguardos. El rol que desempeñan dichas autoridades a lo largo de su año de gobierno se ve reflejado principalmente en la labor que realizan durante el Kalusturinda, pues son en buena medida los encargados de organizar y convocar a la comunidad para que hagan las ofrendas de alimento que se va a compartir, además de la preparación de las comidas, de la chicha, la recogida de los materiales para el castillo, los pendones, las banderas y para los juegos tradicionales, así mismo, el Taita gobernador es el encargado de establecer los permisos y contactos con las autoridades de orden civil a nivel municipal como el caso de la alcaldía y a su vez con las autoridades clericales.

"Ellos son las autoridades, el Taita gobernador frente a la comunidad para nosotros como Ingas y el sacerdote frente a nosotros como personas católicas, entonces ellos de igual forma actúan a la par, porque el taita se rige por la ceremonia, por la misa y entonces nosotros también actuamos frente a lo que es la ceremonia de la misa".(Entrevista No. 3, 02/03/2014, Santiago, Putumayo).

La memoria histórica del pueblo Inga y su relación con otras historias y otras maneras de entender y ver el mundo, hace énfasis en el "fortalecimiento y empoderamiento de estructuras sociales y culturales" (Proyecto Etnoeducativo Pueblo Inga, 2011) desde la rememoración que aportan los mayores sobre las generaciones que los anteceden y el vínculo que se forma con elementos de la cultura mayoritaria. De esta manera desde espacios de formación formales y no formales se ha promovido la participación de niños y jóvenes en los aspectos culturales que repercuten en la vida cotidiana del ser Inga, las

cuales se encuentran estrechamente vinculadas con la iglesia católica, pues la organización social del pueblo no se puede pensar sin el control social de la iglesia.

La inmersión de la Iglesia Católica en la vida cotidiana, ha sido producto precisamente de reemplazos generacionales que se presentan de manera inconsciente, estos dependen de la actividad de la generación sucedida en términos políticos y culturales, pues en buena medida esto determinará las potencialidades y recursos sociales a transmitir. No obstante ciertos acontecimientos pueden ser detonantes a la hora de generar transformaciones y cambios de las condiciones sociales, limitando la posibilidad de trasmisión al implantarse el olvido, al no existir permanencias a nivel cultural por parte de grupos sociales que no logran afianzar procesos de transmisión.

En este sentido la colonización religiosa juega un papel trascendental a la hora de resignificar la vida y el ser Inga, pero a su vez, también lo han sido las resistencias y luchas por la reivindicación cultural, ya que desde allí se han recreado aspectos culturales que se habían dejado de practicar como el caso del Inti Raymi en el Alto Putumayo, festividad andina que se ha retomado y fomentado en los últimos años, por parte de líderes comunitarios.

"...según los quichuas el día del cambio del año, que es cuando el cruce, donde es el Inti Raymi, que es en Junio, pero porque no lo hacemos ahí, pues porque no nos hemos puesto a pensar, pero yo creo que de generación en generación nos han inculcado esto, nuestros mayores nos han dicho que lo debemos celebrar antes del miércoles de ceniza, y pues yo creo que eso es [...] desde nuestros mayores, fue (a) ellos que la religión católica pues también les inculcó mucho en eso... y pues que varia (las fechas), en febrero y marzo porque el año pasado fue en febrero que cayó el miércoles de ceniza, por eso no hay una fecha estipulada para el Kalustirinda, sino que de acuerdo al calendario religioso se realiza nuestro Atun Pucha".(Entrevista No. 3, 02/03/2014, Santiago, Putumayo).

La familia, la escuela, los medios de comunicación, la iglesia, agencian memorias que pueden transitar en el olvido, así como en el fortalecimiento de procesos reivindicativos y de resistencias culturales, de tradiciones, costumbres, cosmovisiones, todo ello en un encuentro cultural que se moviliza y vincula con el pasado.

De esta manera es posible entrever que la religiosidad y la espiritualidad Inga se moviliza, adopta elementos de la cosmovisiones con las que instauro encuentros, y las tradiciones se apoyan de nuevos instrumentos para convocar no solamente a la familia Inga, sino a poblaciones mestizas³³. "La tradición se reactualiza y transforma continuamente, no es inalterable e inmóvil, sino dinámica, cambiante y adaptativa" (Arévalo, 2009, pág. 2). Por lo tanto, los rituales que convocan al pueblo Inga pueden ser modificados, tal y como ha ocurrido a lo largo de la historia a causa de diferentes circunstancias históricas como la colonización y los procesos de globalización capitalista, pero que han tenido como referencia los principios de complementariedad, correspondencia y reciprocidad para su transformación y/o recreación en la vida cotidiana o en los espacios de socialización comunitaria.

Ejemplo de ello son los ritos de incorporación social a nivel político, es decir, la legitimación del poder otorgado al taita gobernador, por parte de las autoridades clericales, a través de la santificación y bendición de los bastones de mando, en el marco de la celebración del Atun Puncha o del Bëtschnaté, generan lazos de intercambio cultural y de reciprocidad que en últimas se encargan de sustentar las estructuras religiosas, políticas y espirituales de los pueblos indígenas del Valle de Sibundoy.

A su vez otro de los ritos que se encuentra presente dentro del pueblo Inga y que permiten rememorar su existencia como pueblo, es la conmemoración del día de las Ánimas, en donde se recuerda y se hace memoria de los seres queridos.

“En el día de las ánimas se hace un ritual, se hace una ofrenda y pues eso es en Noviembre, el dos de noviembre, unos días antes el taita es el que convoca, se hace la Minga..., por ahí otra vez se están retomando los trabajos colectivos, porque eso también se está como perdiendo, entonces ese día todo el mundo va, todo el mundo trabaja en la limpieza del cementerio y todo eso, y luego cada familia se encarga (de) los alimentos en casa y son los alimentos que al difunto le gustaban, entonces se hace una ofrenda, se hace un altar y luego se comparte al día siguiente, ya sea con la misma familia o también se hace la invitación a los vecinos, entonces eso dicen que ellos (las ánimas) van y llegan la misma noche, llegan y

³³ El ministerio de cultura en los últimos años ha apoyado económicamente la realización del carnaval (Colegio Latinoamericano de Periodistas COLAPER, 2015), lo que tenido repercusiones en la organización y ejecución del mismo, dado que los gobernadores no acuden a la comunidad para recoger alimentos y materiales necesarios para la festividad, sino que recurren a comprar lo que se necesite.

se alimentan de las mismas comidas, espiritualmente se alimentan y eso le da como un poder, le da como esa sabiduría dentro de la alimentación y de eso es que venimos y al momento de compartir nos alimentamos de eso que ellos nos dejaron ahí, en el momento del consumo espiritual, entonces ese es el otro espacio importante que hay aquí dentro de la comunidad” (Entrevista No. 1, 02/03/2014, Santiago, Putumayo).

En este ritual (*Kamariku*) se está trazando un puente simbólico con la sabiduría de los antepasados, en donde el ciclo de la vida y de la muerte continúa en un proceso incesante que debe ser pagado a través de ritos y ceremonias ancestrales. Esto mismo sucede con los rituales que tienen lugar dentro del carnaval, ya que como fiesta ritual se está pidiendo consejo a los mayores cuando se les visita en el *divichidu*, cuando se le ofrenda a *Nukanchipa Alpa Mama* por las cosechas recibidas, cuando se ofrece y se pide perdón con la ortiga y las flores.

"Las fiestas reproducen simbólicamente la sociedad, o como en el caso de los carnavales la niegan o invierten ritualmente; y son elementos estratégicos para la representación de las identidades colectivas. Suponen formas de expresión y de identificación de la comunidad que las celebra y protagoniza. Crean en los individuos conciencia de pertenencia. Su dimensión temporal las dota de valores testimoniales, pues representan parte esencial de la memoria colectiva de los pueblos" (Arévalo, 2009, pág. 2).

3.2.1. Las disputas por la memoria en el carnaval

El enfrentamiento que producen las diversas miradas y posiciones culturales que se encuentran dentro del *Kalusturinda*, confluye en una serie de tensiones y luchas que trascienden los espacios en donde se conmemoran y celebran ciertas ritualidades. Dichos espacios, constituyen un elemento importante en la conmemoración, celebración y recordación, ya que en muchos de estos, se busca hacer un duelo y en algunos casos se transforman en medio liberador de culpas, principalmente por el silencio causado debido al miedo que imperó por la invasión y colonización de las conciencias, de allí que rituales como la decapitación del gallo tengan distintas connotaciones y significados,

"La representación que se tiene sobre la decapitación del gallo es porque uno de los grandes líderes indígenas de acá en la conquista fue decapitado, entonces eso también lo trataban de representar en el gallo, pero también dicen que eso, en lo religioso y lo otro es también como ese rechazo que hay dentro de la comunidad por lo que hicieron con nuestros mayores, que

muchos también murieron así de esa misma forma decapitados, entonces también lo vemos en el gallo, el que sube sería como representando al español, algo así..., pero también dicen lo otro, también se va como al otro entendimiento o la otra interpretación, que uno trata como de romper esas otras reglas que se están imponiendo, entonces por eso mismo es que está el castillo, pues para mostrar que todavía tenemos el poder, todavía mostramos la identidad, todavía tenemos la oportunidad de romper con eso otro que se nos impone, porque estamos vivos, y seguimos vivos hasta que nos lo permita, esta situación" (Entrevista No. 1, 02/03/2014, Santiago, Putumayo).

La decapitación del gallo es uno de los eventos principales y es considerado uno de los juegos tradicionales dentro del Kalusturinda Inga o el Bëtsnaté Kamentsa, sin embargo tiene diversas connotaciones y significados en ambos pueblos, para el caso particular del pueblo Inga, como se puede apreciar, su significado varía aún más, pues sus raíces son ambiguas y en algunos casos se incorporan relatos religiosos clásicos del mundo católico, como por ejemplo la decapitación de San Juan Bautista, sin embargo, dentro de otros relatos, se señala, el sufrimiento, la conquista y la resistencia de los pueblos indígenas.



Fotografía 6 – Momento de la decapitación del gallo, Santiago, Putumayo, Archivo personal, 2014

Así mismo se podría visualizar la fuerza que ejerce el pueblo Inga en uno de los momentos más trascendentales durante el Atun Puncha y es la entrada a la iglesia con Bombos o

tambores, cascabeles, armónicas o dulzainas, cachos, flautas, cantos, danzas y gritos. Este momento aunque impensable hace unas décadas se ha instaurado tradicionalmente durante esta celebración, y las cargas simbólicas que se le otorgan varían de acuerdo al observador y al participante, ya que aunque en principio se podría afirmar que es un medio de resistencia cultural que da cuenta de la existencia física y cosmogónica del pueblo Inga, frente a una institución que le negó históricamente su expresividad identitaria, en la actualidad necesita de su permiso para su realización, es más durante este evento es posible visualizar un orden protocolario, previamente ajustado por el taita gobernador y su esposa la mama gobernadora, quien se encargan de ajustar y seleccionar las personas que van a participar de los rituales que tienen lugar dentro de la misa.

Por ello las cargas simbólicas que se presentan en los diferentes espacios de expresión cultural de la identidad Inga, se transforman, se desencajan y hasta se contradicen de acuerdo a los usos pragmáticos de la memoria colectiva o individual, estos transitan en lo funcional políticamente hablando, ubicando alianzas y recursos municipales y departamentales, como en el caso del Bëtschnaté Kamëntsá, el cual fue declarado patrimonio inmaterial de la nación por el Ministerio de Cultura Nacional y donde se es apoyado económicamente para su realización, hasta lo espiritual, en donde se unifican lazos de fraternidad y solidaridad comunitaria.

Cabe resaltar que para muchos Kamëntsá e Inga, los apoyos económicos del Ministerio de Cultura y de organismos gubernamentales y no gubernamentales, desestructura las formas tradicionales de realizar el carnaval, pues el Taita Gobernador ya no convoca a la comunidad en general a participar con sus cosechas de maíz, con el mote, con la leña, con las flores de sus chagras familiares, con la chicha hecha comunitariamente para compartir, ya que este compra los materiales y los elementos que necesita a unas cuantas familias, dejando a muchas por fuera en la práctica tradicional de ofrendar.

3.3. Etnografía del carnaval

Lo primero que se puede decir del carnaval es que la fecha de su realización siempre debe ser el día anterior al miércoles de ceniza, lo cual hace evidente la influencia de la iglesia católica dentro de la celebración. Para muchos Ingakuna esto responde a una serie de diálogos que se han dado con la Iglesia en la medida en que se han escondido este tipo de

tradiciones en medio de rituales católicos. Es así como para la iglesia Católica el Kalusturinda representa un llamado al perdón, nombre que se le concede desde la visión Católica a esta celebración, de hecho durante las homilías y eucaristías se hace especial énfasis en el perdón y la reconciliación, valores intrínsecamente cristianos, poniendo en segundo plano el sentido cíclico a nivel agrario y la connotación de tributar y agradecer a la Pacha Mama.

Bajo este panorama el pueblo Inga desde la ritualidad y la celebración del Kalusturinda dialoga con la cristiandad para pervivir como pueblo haciendo uso de sus costumbres y tradiciones. Desde allí los Inga hacen un llamado a vivir bien, “expresando y recreando pensamiento, territorio y la vida misma” (Pueblo Inga, 2013). Para muchos el Atun Pucha es sinónimo de resistencia como pueblo indígena frente a la imposición colonizadora, para otros esta celebración se enmarca dentro de los espacios de agradecimiento a la Pacha pero también a Dios, y para otros es un día para pedir perdón y reconciliarse con sus familiares y vecinos. Desde un punto de vista cristiano, tal y como lo promueve la iglesia Católica, diríamos prójimo. Ahora bien para el caso concreto de la iglesia protestante, aunque se alude también al valor del perdón al prójimo, la participación dentro del Atun Pucha se hace de manera más reservada, encontrándose algunos casos en donde se deja de participar completamente. En todo caso, sea cual sea la razón por la cual se participa dentro del carnaval, se está construyendo y haciendo visible una identidad que tiene sus raíces en la cosmogonía y filosofía andina.

Cuando se llega al Valle de Sibundoy en vísperas del Atun Pucha, se respira un aire de solidaridad, de trabajo comunitario, la preparación de los últimos detalles para el gran día, convoca a todo el Pueblo Inga en sus respectivos cabildos para la construcción del castillo.

“...dentro de la labor, ya, cuando están realizando el castillo, se mira como esa participación de la gente, o sea no hay como esa diferencia, de clase, o sea todos participan, todos traen, incluso ese día colaboran con las flores, con la madera, todos van colaborando de a poquito, y no se ha perdido la tradición (...), también traen lo que es la chichita (...), la leña, vienen trayendo el maíz, (...) también otros traen mote, entonces, cuando ya se termina la elaboración del castillo, entonces es como para compartir entre todos, entonces se mira como esa unidad dentro de lo que es la elaboración del castillo y al momento de levantar el castillo se mira como esa fuerza de la resistencia, entonces la resistencia es esa permanencia

como Inga, entonces eso es el castillo, o sea el poder de la resistencia de la comunidad indígena". (Entrevista No. 1, 02/03/2014, Santiago, Putumayo).



Fotografía 7 – Levantamiento del Castillo, Santiago, Putumayo, Archivo personal, 2012

Al momento de levantar esta estructura se respiran momentos de tensión pues de la fuerza de la comunidad depende su alzamiento, los hombres son los encargados de esta tarea, mientras que las mujeres que tejieron con la palma y las flores todo el cuerpo del castillo, van tocando sus tambores y hacen sonar sus cascabeles y lounas. Cuando al final se logra poner en pie, la sensación triunfalista que se respira es colectiva, por lo que se convoca a tocar y danzar Kalusturinda bajo la estructura recién alzada.

En la danza y la música no importan la habilidad, ni estratificación social, ni edad, ni el género, allí lo que interesa es estar alegre, ya que si bien el Kalusturinda permite espacios para la reflexión y la remembranza de los antepasados y de los parientes fallecidos y se llora por ellos, se hace en una combinación de sentimientos, en donde la alegría y la

tristeza se conjugan en una sola emoción que se expresa a través del canto, de la danza y del instrumento que se interpreta.

“...es una forma de mostrar la resistencia, todavía seguimos vivos a pesar de todo lo que digan o hagan, todavía estamos ahí, eso se ve cuando nos unimos, y fortalecemos nuestra identidad desde el kalusturinda, donde se canta, se baila, hasta se llora, toda la vivencia, de todo lo que a uno le puede suceder durante el año”.(Entrevista No. 1, 02/03/2014, Santiago, Putumayo).



Fotografía 8 – Mayores danzando y tocando sus instrumentos, Santiago, Putumayo, Archivo personal, 2012

En el Kalusturinda hay espacio para todos, y por ello el pueblo Inga ha incentivado desde hace varios años el día del carnavalito, con el objetivo primordial de fomentar la identidad y valores comunitarios a los más pequeños. Al mismo tiempo las familias van danzando de casa en casa en el dibichidu, claro está con el permiso del obispo quien en un acto ritual dentro de la misa, le otorga a los niños el aval para que puedan danzar Kalusturinda, acto semejante ocurre el “día grande” en donde el permiso se le da es al Taita gobernador, quien en el acto ritual de ponerle flores en la cabeza al obispo lo está perdonando.

El Taita gobernador insta a su pueblo a bailar y participar de los múltiples juegos tradicionales, con la ayuda de los alguaciles quienes son los encargados de organizar a los y las participantes en la carrera de bandereros, en donde se le rinden honores a sus antepasados Chaskis.³⁴ A su vez, mientras se danza, se juega con el chilacuan, con las ortigas y con el muñeco hecho con las hojas de maíz, por lo que para muchos se constituye en un día de diversión, en donde se rompe con la rutina, “los carnavales han mantenido a lo largo de los años y dentro de la vida cotidiana de los indígenas una función reductora en el sentido de encontrar cierta liberación de la vida rutinaria y del agobiante trabajo” (Tandioy, 1997, pág. 86).

Durante la celebración prácticamente no se para de bailar, el ritmo constante de los bombos, cascabeles, lloinas y flautas, llevan al cuerpo a danzar hasta quedar exhausto. Mientras se danza se saluda y se encuentra con los familiares que vienen desde diferentes lugares a pedir perdón y consejo, representado en el ritual de “echar flores en la cabeza”, mientras se saluda se le está agradeciendo a la Pacha y a Dios para que el otro año se permita reencontrarse nuevamente, como lo expresa Domingo Tisoy: “Si Dios nos da la vida, otra vez estaremos haciendo las mismas fiestas el próximo año si vivimos. Si no vivimos, pues bailaran otros por nosotros” (Tandioy, 1997, pág. 88).

Con ello se evidencia una tradición que se ajusta a transformaciones culturales y económicas, pero que mantiene elementos que no van a cambiar de ninguna manera, pues hacen parte vital y constitutiva de la identidad étnica y cultural del pueblo.

"La fiesta, mediante la eficacia de la acción ritual, está dotada de ese poder configurador de la realidad, y no por simbólica deja de tener efectos sociales, económicos y políticos. Potencial que no ha perdido en las sociedades multiculturales y globalizadas de la modernidad tardía, ya que vehicula la expresión de identidades heteróclitas" (Homobono, 2004, pág. 34).

3.3.1. Un Carnaval en honor al arcoíris

Los carnavales dentro del mundo andino son celebraciones que tienen un vínculo estrecho con la tierra, Por lo tanto muchos de los elementos que están presentes en estos son

³⁴ Los Chaskis cumplían un papel fundamental dentro del imperio Inca pues se encargaban de mantener comunicados los diferentes puntos del Tiwantinsuyu, cumpliendo el rol de mensajeros.

“ordenadores de la visión del mundo y del pensamiento” (Lozada, pág. 7). También es importante resaltar que dentro del mundo Inga todo tiene que ver con el misterio de la vida, por lo que la espiritualidad siempre se encuentra en comunión con la vida cotidiana, presentándose en prácticamente todas las actividades y lugares de manera individual y colectiva.

En el Atun Puncha se está retribuyendo lo que se recibe de la naturaleza por medio de ofrendas, así el pueblo Inga le agradece a la Alpa Mama por un ciclo de cosechas. En este día de múltiples significaciones, el ambiente que se respira es de alegría por ello muchos lo asocian con el arcoíris, por eso esta fiesta también es conocida por la reconciliación y el perdón que allí se profesa. “Es justamente en este día cuando existe la oportunidad de pedir perdón por las faltas cometidas y, al mismo tiempo, perdonar las ofensas recibidas” (Tandioy, 1997, pág. 74).

A su vez, es un día de reencuentro con los parientes en donde se hace evidente la identidad comunitaria a través del retorno al territorio. Allí el mito cobra vida, los caminos de ida y vuelta, representados por el Amarún de dos cabezas y en el *Kutey* en el que el Inga regresa a su territorio para intercambiar saberes y experiencias, por ello es posible observar familiares que vienen de diferentes lugares a nivel nacional e internacional, pero que se congregan en una sola celebración.

Las ofrendas de comida y bebida se hacen a partir del compartir el alimento, dado que es una fiesta de unidad y de celebración de las cosechas, en el marco de esta fiesta “no hay regaños para nadie, lo que reina es la hermandad, la comprensión y la tolerancia” (Tandioy, 1997, pág. 86).

Todos danzan y tocan sus instrumentos, pues la persona que participa en esta fiesta se convierte simultáneamente en músico y bailarín. Así las flautas, las quenás, los pinkullos,³⁵ los rondadores, los churos o caracoles,³⁶ los bututus o cachos, las lloinas, los cascabeles, los sonajeros, los tambores y redoblantes suenan para anunciar la llegada del

³⁵ Esta es una flauta delgada y corta elaborada de junco, a la que se le hacen tres o seis perforaciones dependiendo de su longitud la cual va de treinta a cincuenta centímetros. Cabe resaltar que este instrumento aerófono es de origen incaico.

³⁶ Este instrumento construido con caracoles de tierra, ya casi no es utilizado y lo interpretaban principalmente las mujeres.

Kalusturinda, con su sonido hace recordar al mundo entero que el pueblo Inga persiste en su existencia y en su cultura, y con el canto tanto de hombres como mujeres se llama al vivir bien recordando a los antepasados.

3.3.2. El carnaval y la construcción de identidad cultural y la memoria colectiva

Dentro del Atun Puncha se encuentran gran diversidad de símbolos y significados, estos pueden llegar a construir e incluir dentro de su ritualidad y espacios de socialización, normas y valores que orientan la conducta de quienes participan en ellos, esto se debe a que “los símbolos (...) al recrearse ritualmente, tiene una función comunicativa que transmite a los demás, las vivencias valorativas, las normas asumidas y la subjetividad compartida de los miembros que toman parte del rito” (Lozada, pág. 8).

En el Kalusturinda se rememoran los antepasados, los parientes, las luchas y las resistencias que el pueblo Inga ha tenido que asumir, como se hace evidente en relatos de los mayores Inga en la historia *Atun Puncha Iaia*. Ellos comentan que:

“fue el Kuichi (Arco Iris) convertido en abuelo Inga quien protegió la vida del Iaia o jefe de un Atun Puncha, quien venía siendo objeto de la persecución a muerte por parte de una especie de hombres monstruosos que como animales, tenían patas y cola. En honor a esta singular hazaña se inicia el festejo de los carnavales con chicha y maíz, música de tambor, flauta, bututu, rondador, loina, cascabel, etc., junto a una variada y especial clase de comida” (Tandioy, 1997, pág. 74).

Con relatos como este se está haciendo memoria sobre la conquista española y la defensa que realizó el pueblo Inga tras la llegada de los españoles y a partir de esta se celebra la resistencia y pervivencia como pueblo indígena. No obstante estas formas de recordar se han diluido a lo largo de la historia o han adoptado otros matices de acuerdo a las necesidades o intereses del contexto y sus pobladores. Esto ha permitido otras miradas sobre el sentido del arco iris en el carnaval, asociándolas como lo hacían los antepasados Inca con las celebraciones propias del calendario agrícola.

La alusión al arco iris desde lo agro céntrico se contrasta con actos rituales de rememoración de la conquista y todo el sufrimiento que de ella se ha desprendido para los pueblos indígenas, tal y como sucede con la decapitación del gallo.

“El degollamiento de gallo también nos hace recordar que cuando nos liberamos nosotros de los no indígenas, entonces el degollamiento es bien sangriento, todo el mundo a veces critica, pero decimos que eso nos hace recordar porque nosotros también así sufrimos, así como es sangriento, así nosotros también vivimos esta vida, así mismo a nosotros acá vinieron y nos impusieron muchas cosas, y por eso el juego”(Entrevista No. 10, 04/03/2014, Santiago, Putumayo).

En el Carnaval a su vez se está recordando el legado cultural dejado por los antepasados Inca, tal y como sucede con la carrera de bandereros en donde se hace un homenaje a los *chaskikuna*, antiguos mensajeros del imperio Inca cuya labor era indispensable en la comunicación del imperio, por lo tanto quienes se desempeñaban como chasquis debían sobresalir por su agilidad y condición física.



Fotografía 9 – Preparación para la carrera de bandereros, Santiago, Putumayo, Archivo personal, 2014

“La importancia es que, nos hace recordar a nuestros mensajeros anteriormente, como antes no existían... entonces eran puros mensajeros que enviaban nuestros taitas, entonces cuando uno corre, nos hace recordar a ellos, en honor a ellos, porque el monte es duro, y por eso es que se hace esta carrera, para no olvidarnos de nuestros mensajeros, porque en nuestra historia fueron muy importantes, en la guerra, fueron importantes para nosotros” (Entrevista No. 10, 04/03/2014, Santiago, Putumayo).

De esta manera, todo lo que va ocurriendo dentro del Carnaval tiene una carga simbólica, ritual y sagrada que esta mediada por un principio de reciprocidad, característico de un

grupo cerrado, en donde los lazos de parentesco y de pertenencia van a estructurar la organización interna.

Las experiencias de vida que transitan entre lo sagrado y lo comunitario, confieren un enorme sentido a las prácticas culturales, rituales y cosmogónicas que se presentan en el mundo Inga, ya que normalmente la sacralización de las relaciones sociales, estipula los sentidos más profundos de una comunidad, dotándola de identidades y significaciones que la estructuran. Aquí la mitificación de la vida cobra relevancia en la medida en la que el mito vivo, "designa una «historia verdadera», y lo que es más, una historia de inapreciable valor, porque es sagrada, ejemplar y significativa" (Eliade, 1991, pág. 5). Estos sentidos generan relaciones mediadas por la costumbre y la comunicación, componentes necesarios en la aparición de mecanismos de ayuda mutua, que reafirman el querer vivir en comunidad.

3.3.3. Imágenes, iconos y símbolos en el carnaval

La parte simbólica dentro del mundo Inga es transversal a su existencia, por ello cada imagen e icono que está presente en la ritualidad, tiene un sentido que se vincula con la vida y sus relaciones con Nukanchipa Alpa Mama o Pacha Mama. “Tales símbolos dotan a los actores de contenidos cognitivos referidos a los fundamentos del mundo y la Sociedad” (Geertz, 1995, pág. 93), en donde lo agrario direcciona la vida comunitaria.

Con ello es posible entrever diversos símbolos, imágenes e iconos dentro del Kalusturinda, las ceremonias de Ambiwaska, las fiestas patronales, la fiesta en honor a la virgen, el Inti Raymi, el día de las ánimas o día de los muertos, la semana santa y la navidad, que conjugan sincréticamente lo andino con la visión de mundo católica, en diversidad de rituales. Y es que “el rito es un momento – espacio (pacha) de identificación étnica que, al invertir o mantener ciertas asociaciones, valida analógicamente un orden social y político poniendo al descubierto nociones básicas sobre el mundo” (Lozada, pág. 9).

Para el caso concreto del Atun Puncha, los símbolos que se encuentran allí, tienen una alta carga significativa que conjugua lo agrícola con lo ritual y espiritual en diálogo e

interpretación con la religión católica. En el mundo andino los significados que se encuentran en las festividades agrarias son diversas, de esta manera “la sangre de un animal doméstico evoca el renacimiento de la vegetación y el regreso al estado natural después de la cosecha” (Bouysse-Cassagne, pág. 223). Este sentido es posible evidenciarlo en la decapitación del gallo, en donde la sangre es ofrendada a la tierra, no obstante como se ha venido resaltando para el caso concreto de este evento los significados van cambiando de acuerdo a los principios culturales que prevalecen en los imaginarios individuales y colectivos, dando cuenta del sufrimiento de los antepasados frente a la barbarie cometida durante la conquista y colonización, y a su vez de la representación de personajes de la tradición católica.

“El Castillo para nosotros los Inga, hacemos ese ritual, porque cuando llegaron los españoles acá a Colombia, al territorio acá en Santiago, hicieron con nuestros indígenas lo que ellos quisieron, y bueno hubo un líder que se llamaba Atahualpa, y él no quería aceptar la religión, como ellos llegaron y nos dijeron que bueno, quieren la religión o la vida, entonces, ellos decían que la vida, pues entonces aceptaban por obligación. (...) El gallo lo degollamos pues por como ellos maltrataban a nuestros indígenas y pues como los mataban así”. (Entrevista No. 12, 04/03/2014, Santiago, Putumayo)

Para la decapitación del gallo se hace necesaria la construcción del Castillo, una estructura tradicional cuya construcción se realiza anualmente en el marco de la celebración del Atun Puncha. Como se hace evidente, sus significados han variado con el trasegar del tiempo, sin embargo dentro de los sentidos más plausibles está el de un homenaje a la Alpa Mama, dado que su forma y constitución dilucida un altar, además del rito de sangre que tiene lugar allí, a su vez dentro de los materiales para su realización se pueden encontrar las flores del Kalusturinda, palma de cera y madera, las cuales son recopiladas y traídas de varios sectores de la región del Valle de Sibundoy y por la comunidad desde diversas veredas.

No obstante, muchos ponen en cuestión la nominación de castillo para esta estructura pues afirman que este nombre es europeo y que hace alusión a las fortalezas de dicho continente, además, en otras zonas o departamentos en donde habita el pueblo Inga, rituales como este no se desarrollan. En lugares como Aponte, la preparación para el Atun

Puncha se realiza ocho días antes, y en el testamento del Taita Carlos Tamabioy se afirma que no se señala nada con respecto a este tipo de rituales (Decapitación del gallo, entrada a la iglesia, juegos tradicionales) y por tanto afirman que por ello nunca se ha hecho como se realiza en el Valle de Sibundoy.

“Hay muchas cosas que vinieron a imponer aquí, a veces son prácticas de los mismo blancos, pero nosotros aprovechamos de ellos, si son prácticas que nos vienen a imponer, pues mostremos también quienes somos nosotros, con lo del gallo, más de uno decía que San Juan pero nosotros ya le damos otro sentido diferente, ¿qué significa para nosotros?, para ellos significa eso, pero para nosotros es mas para allá, porque de eso se trata, hay muchas cosas que impusieron y nosotros tenemos que sobresalir y el degollamiento es religioso dicen muchos, pero nosotros le damos otro significado más fuerte”.(Entrevista No. 10, 04/03/2014, Santiago, Putumayo)

Por otro lado, las imágenes religiosas también son un elemento constante dentro del carnaval, como el caso del alto grado de reverencia y significación que tiene la virgen de las Lajas o virgen del Sur, la cual es asociada en algunos casos con la Pacha Mama. Ahora bien, la procesión que hace el pueblo Kamëntsa cargando la imagen de la virgen también tiene unos significados propios del mundo andino, pues se está haciendo “remembranza de los largos viajes que los indígenas realizaban antiguamente” (Tandioy, 1997, pág. 76), sin embargo hay que resaltar el hecho de que quienes cargan esta imagen son las mujeres por lo que el vínculo con la figura de la madre tierra cobra más relevancia.



Fotografía 10 – Mujeres Kamentsä ingresando a la iglesia con un cuadro de la Virgen del Sur, Sibundoy, Putumayo, Archivo personal, 2014

Los adornos que por el lado del pueblo Inga resaltan dentro de la iglesia, también tienen una relación directa con las ofrendas que se le hace a la tierra pero que debe tener la legitimación y bendición del sacerdote, así pues, las ofrendas de alimento, de fuego y de jóvenes replican los rituales de sacrificio y entrega del mundo andino, los cuales tienen eco en los rituales cristianos de ofrecer el pan y el vino en representación del cuerpo y la sangre de Cristo, como medio de redención y purificación espiritual.

Cabe resaltar que esta actuación de las entidades eclesiásticas se enmarca en los procesos de inculturación que se vienen adelantando en el seno mismo de la iglesia Católica alrededor del mundo y consiste según la encíclica "Slavorum apostoli" (1985) en la "encarnación del Evangelio en las culturas autóctonas, y a la vez, la introducción de estas en la vida de la Iglesia" (Consejo Pontificio de Cultura, 1985).

"...evidentemente que esta cultura indígena ha sido una cultura evangelizada por los frailes capuchinos, ellos todo el tiempo se han encargado de la evangelización, de todos estos pueblos, respetando mucho, yo creo, las tradiciones que ellos tienen dentro de su cultura, y

también nosotros mostrándole a Dios y acompañándolos a ellos en todos sus procesos que tienen de parte de su tradiciones ancestrales." (Entrevista 03/03/2014, Sibundoy, Putumayo).

En el Kalusturinda, el pueblo Inga está intentando incentivar procesos de resistencia cultural, ya que a pesar de todo el componente católico que lo permea, la memoria colectiva se hace presente, pues cuando el Inga sale a la calle con su bombo, sus cascabeles, sus armónicas o loinas, sus flautas, sus cachos y sus plumajes y vestidos, se está reivindicando una existencia usurpada, se le está diciendo al observador, que el Inga sigue vigente, que todavía sobrevive y por medio de su alegría se va reflejando su dolor. Dentro del carnaval se refuerzan los lazos comunitarios, pues para la realización de este todos participan sin importar el lugar de proveniencia o su condición económica.

CONCLUSIONES

La investigación buscó en un primer momento realizar un análisis etnográfico que respondiera a unos objetivos trazados alrededor del rol desempeñado por la iglesia católica en los procesos de colonización del Valle de Sibundoy y de las poblaciones nativas que allí habitaban. Si bien los objetivos se mantuvieron, otros elementos fueron apareciendo a medida que se avanzaba en el trabajo de campo, evocando el mito del Amarun de dos cabezas ya que este se hizo presente no solo en la escritura del trabajo investigativo sino a nivel metodológico y en el uso de los instrumentos y herramientas de recolección de la información, ya que las conversaciones informales, los lugares no comunes y el uso de redes sociales, generaron la posibilidad de abrir caminos, recurriendo a la memoria histórica para explicar fenómenos que tienen lugar en el presente, situación que fue apoyada en los debates y asesorías de los cursos de la maestría y en las lecturas, por lo que se hizo necesario ahondar en ciertos aspectos que previamente no se habían considerado o que no constituían espacios fundamentales dentro de la investigación, de los que cabe destacar, la política minero energética y el conflicto armado colombiano como fenómenos que afectan al pueblo Inga a nivel político, económico y cultural.

Por otro lado el Kalusturinda como evento constitutivo y organizativo de la vida del pueblo Inga, fue asumido como tema central de la investigación con el fin de analizar el papel de la colonización religiosa en la construcción de la identidad Inga teniendo en cuenta las resistencias culturales y los diálogos con la cultura hegemónica a partir de unos usos de la memoria que transitan en la transmisión generacional, en las disputas y en los olvidos.

A nivel organizativo el pueblo Inga ha propiciado diálogos con la cultura mayoritaria producto de una herencia ancestral que establece mediaciones con los encuentros que se generan en su constante caminar. En esta medida, la adopción de aspectos culturales de pueblos amazónicos, andinos y de la herencia colonizadora europea y criolla, forjó una identidad cultural sincrética y mestiza al mezclarse con una identidad cultural proveniente del imperio Inca.

En este caso, la colonización religiosa del Valle de Sibundoy, trajo consigo para el pueblo Inga nuevas formas de relacionarse con la vida y el territorio, evidentes en las prácticas

rituales que tienen presencia en la cosmovisión Inga, haciendo uso de figuras propias de la religión católica como vírgenes y santos en las tomas de Ambiwaska, en los usos del lenguaje ritual propio de estas ceremonias y en distintos eventos como matrimonios, bautizos, primeras comuniones, lugares en donde se conjuga una ritualidad sincrética entre lo católico y el mundo andino. Este panorama permite entrever resistencias, tensiones y aceptaciones que pueden apreciarse en lugares de la vida cotidiana y en las celebraciones, conmemoraciones y fiestas rituales, como por el ejemplo el Atun Puncha, Kalusturinda o carnaval del perdón, acepciones que se le otorgan dependiendo del lugar en el que se ubique para referirse a este evento de suma importancia para los Ingakuna, pueblo que desde su identidad ha mediado e incluido elementos cosmogónicos de la cultura mayoritaria para evitar su extinción.

Muestra de ello es el Kalusturinda, dado que en este evento tienen lugar diversas memorias que se enfrentan de manera inconsciente. Por un lado se evidencia una memoria conmemorativa, en donde se rememoran las resistencias y luchas culturales que como pueblo étnico ha efectuado frente a los procesos de colonización territorial tendientes a la homogenización. A su vez festeja la vida y las cosechas que la posibilitan, agradeciendo a Nukanchipa Alpa Mama por los alimentos otorgados, poniendo de relieve una memoria étnica proveniente de una memoria ancestral andina. Por último, en el carnaval se promueve una memoria mestiza, que conjuga el cierre de ciclos agrícolas con la superación de conflictos y la apertura a un nuevo año con las nuevas posibilidades que este trae, elemento que es reforzado con la visión del perdón por parte de la iglesia Católica en el marco de la fiesta ritual.

El Kalusturinda es un evento en donde tienen lugar la fiesta ritual, la conmemoración y la celebración, evidente en diversos actos simbólicos, como la decapitación del gallo, acto que posee diversas significaciones para quienes participan de él. Por un lado conmemora el sufrimiento de los pueblos indígenas, especialmente de líderes andinos como Tupac Amaru, quien es asociado con la luchas y resistencias de los pueblos nativos del Abya Yala³⁷. A su vez la decapitación del gallo es asociada con las ofrendas de sangre a la Alpa

³⁷ Este es el nombre adoptado por diferentes organizaciones e intelectuales Latinoamericanos, para referirse al territorio continental de América, nombre impuesto después de la llegada de los españoles. Abya Yala

Mama, en agradecimiento a las cosechas y favores recibidos, ritual que tiene una estrecha relación con eventos similares en la región andina. Por último, para algunos Inga, la decapitación del gallo evoca un hecho vinculado estrechamente con la tradición católica, la decapitación de Juan Bautista, lo que hace notoria la incorporación de una memoria religiosa proveniente de la colonización católica.

El catolicismo ha sido asumido por el pueblo Inga en medio de tensiones y resistencias, mediando e incorporando elementos cosmogónicos de la cultura hegemónica con el fin mantener viva una identidad cultural, para ello ha creado mecanismos que salvaguardan una memoria ancestral en medio de eventos simbólicos que tienen lugar en su vida cotidiana, organizativa y ritual, muestra de ello es el empoderamiento designado por sus autoridades a nivel político y espiritual para legitimar por medio de actos rituales el gobierno propio, así como la utilización de elementos católicos en espacios rituales ancestrales, como el caso de las tomas de Ambiwaska, las curaciones o limpiezas y las ofrendas a Alpa Mama.

En esta medida, el pueblo Inga como pueblo mediador y dinamizador de su cultura, ha generado mecanismos para salvaguardar una memoria ancestral que se alimenta con los aportes recogidos en su constante caminar. Esto le ha permitido resistir las visiones hegemónicas de progreso, desarrollo y civilización que se han construido por parte de las elites políticas y económicas que han dirigido el país, a partir de la colonización de territorios considerados de frontera como el caso del Valle de Sibundoy, territorio que en la actualidad se encuentra amenazado por proyectos Minero energéticos y de infraestructura de gran envergadura.

Debido a que los procesos de colonización del territorio y los usos que se desarrollan alrededor de este son dinámicos y cambian constantemente, es posible darle apertura a campos investigativos sobre esta línea, para que se fomenten los análisis sobre cuestiones como la consulta previa, las contradicciones paradigmáticas sobre desarrollo y progreso y

proviene del pueblo Kuna y significa literalmente tierra en plena madurez o tierra de sangre vital (López, 2004)

la autonomía y autodeterminación de los pueblos indígenas, esto por nombrar algunos ejes temáticos para futuras investigaciones.

El papel de la colonización religiosa en la configuración cultural e identitaria del pueblo Inga del Alto Putumayo ha dinamizado aspectos organizativos, rituales, cosmogónicos y económicos. Como pueblo indígena, los Inga son mediadores e incluyentes en la adopción de atributos que fomentan el mestizaje pero que les permite mantener viva una identidad étnica y ancestral que los convoca a continuar existiendo en el buen vivir, unidos como pueblo.

BIBLIOGRAFÍA

Agence Latino-Americaine d'information. (1978). El Instituto Lingüístico de Verano, Instrumento del Imperialismo . *Nueva Antropología* , 116-142.

Agudelo, E. (2015). Discurso Mítico y Memoria reptil, como elementos de afirmación de la memoria étnica, en la práctica simbólica del ritual del rezo de pescado. En E. N. Sanabria, *Mantica de la Palabra: Sistemas de Inscripción otros, un proceso de visibilización* (pág. 225). Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional .

Arango, R. (2006). *Los Pueblos Indígenas de Colombia en el Umbral del Nuevo Milenio*. Bogotá: Ministerio del Interior.

Arévalo, J. (2009). Los carnavales como bienes culturales intangibles. Espacio y tiempo para el ritual. *Gazeta de Antropología* , 1-16.

Arostegui, J. (2009). Historia del Presente e Interacción Generacional. En J. Arostegui, *Historia Vivida* (págs. 109-142). Madrid: Alianza.

Bahamón, M. (2014). *La Misión Capuchina en el Caquetá y El Putumayo 1893 - 1929*. Bogotá : Pontificia Universidad Javeriana.

Bajtín, M. (1999). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza Editorial.

Baroja, J. (1979). *El carnaval. (Análisis histórico-cultural)*. Madrid: Taurus.

Bastian, J. (1990). *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica .

Bonilla, V. (2006). *Siervos de Dios Amos de Indios*. Cali: Universidad del Cauca.

Bourdieu, P. (1999). Comprender. En P. Bourdieu, *La miseria del Mundo* (págs. 527-543). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica .

Bouysse-Cassagne, T. *La identidad Aymara: Una aproximación histórica Siglos XV y XVI*.

Cabrera, G. (1999). Nuestro Primer acercamiento a los Nukak. En C. F. Gabriel Cabrera, *Los Nukak: Nómadas de la Amazonia Colombiana* (pág. 423). Bogotá: Universidad Nacional .

Cabrera, G. (2012). Los pueblos makú y las misiones Católicas en la frontera de Colombia y Brasil, 1900 - 1990. *Historia y Sociedad* , 73-112.

Centro Nacional de Memoria Histórica. (2014). *Guerrilla y Población Civil. Trayectoria de las FARC 1949-2013* . Bogotá D.C.: Imprenta Nacional de Colombia.

Chaparro, R. (1987). Hacia una Evangelización nueva en el Vichada. *UNIV: HUM* , 279-288.

Colectivo de Comunicación Territorio Tamabioy. (Febrero de 2015). Putumayo Historia del Despojo . *Territorio Tamabioy* .

Colegio Latinoamericano de periodistas COLAPER. (s.f.). <http://colaper.com/>. Recuperado el 17 de Octubre de 2015, de <http://colaper.com/:http://colaper.com/magazin/?p=546>

Congreso de Colombia. (1890). *LEY 89 DE 1890*. Bogotá.

Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). (2010). Documento de discusión sobre el marco ideológico del movimiento Indígena. En E. Sánchez, *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo* (págs. 183-277). Bogotá: Ministerio de Cultura.

Córdoba, A. (1982). *Historia de los Kamsá de Sibundoy desde sus orígenes hasta 1981*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Córdoba, J. (2012). *En Tierras Paganas: Misiones Católicas en Uraba y en la Guajira, Colombia 1892-1952*. Bogotá: Universidad Nacional .

Defensoría Del Pueblo . (2014). *Megaproyectos Departamento del Putumayo* . Bogotá.

Departamento Nacional de Planeación. (2014). *Situación Actual del Sector extractivo y propuestas para PND (2014-2018)*. Bogotá: Min. MInas.

Domínguez, C. (1990). *La economía extractiva en la Amazonía colombiana, 1850-1930*. Bogotá: COA.

Eliade, M. (1991). *Mito y Realidad*. Barcelona: Labor.

Estemermann, J. (2014). *Cruz y Coca: Hacia la descolonización de la religión y la teología* . Quito: Abya Yala .

Ezcurra, A. (1984). *El Vaticano y la administración Reagan: Convergencias en Centroamérica*. México.

Fundación Paz y Reconciliación. (2014). *Informe Departamento del Putumayo*. Bogotá: Fundacion Paz y Reconciliación.

Garavito, C. (13 de Agosto de 2015). Los indígenas de Séptimo Día. *El Espectador* .

García, P. (2001). En el corazón de las tinieblas... Del Putumayo, 1890-1932. Fronteras, caucho, mano de obra indígena y misiones católicas en la nacionalización de la Amazonía. *Revista de Indias* , 591-617.

Geertz, C. (1995). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Giddens, A. (2000). Etnicidad y raza . En A. Giddens, *Sociología* (págs. 277-315). Madrid: Alianza Editorial.

Gobernación del Putumayo. (2011). *Cartilla Putumayo 2011*. Mocoa: Gobernación Putumayo.

Gómez, A. (2005). El Valle de Sibundoy: del despojo de una heredad. Los dispositivos ideológicos, disciplinarios y morales de dominación. *Anuario Colombiano de historia social y de la cultura*, 51-73.

Gómez, A. (2006). La "gente de la lengua del Inga" en el Piedemonte Amazónico Colombiano . *Maguaré* , 145-152.

Gómez, A. (2010). *Putumayo. Indios, Misión, Colonos y Conflicto (1845-1970)*. Popayán: Universidad del Cauca.

Guber, R. (2001). Trabajo de Campo y Reflexividad. En R. Guber, *La Etnografía: Método, Campo y Reflexividad* (pág. 146). Bogotá: Norma.

Guijarro, J. (05 de Mayo de 2011). *Rebellion.org*. Recuperado el 12 de Abril de 2015, de Rebellion.org: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=128304>

Homobono, J. (2004). Fiesta, ritual y símbolo: epifanías de las identidades. *Zainak* , 33-76.

Jacanamijoy, L. (2010). *Incidencia del Mito de la Amarun en la Preservación de la cultura del Pueblo Inga del Resguardo de San Andrés, Santiago Putumayo*. 2010: Universidad de Nariño.

Jacanamijoy, V. (22 de Enero de 2014). Autoridades indígenas refrescaron varas de mando en la ciudad. (I. D. IDPAC, Entrevistador)

Lao-Montes, A. (2003). Martí y Rodo: La contraposición entre el modernismo (subalterno) y el occidentalismo (periférico). *Del Caribe* , 6-16.

Leiva, M. G. (2005). *El Golpe en La Legua: Los caminos de la historia y la memoria* . Santiago : LOM Ediciones .

Lopez, M. (2004). *Encuentros en los senderos de Abya Yala*. Quito: Ediciones Abya Yala.

Lozada, B. (2003). Ritos Andinos y Concepción del mundo. En G. Martinez, *Cosmovisión, Historia y Política en los Andes* (pág. 16). La Paz.

Meneses, L. (2005). El Amazonas: La tierra prometida de los israelitas, Territorio, región y religión en una comunidad campesina de Colombia. En A. M. Bidegain, *Globalización y diversidad religiosa en Colombia* (págs. 375-398). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Mesa, C. (1999). *Laura Montoya: Una Antorcha de Dios en las selvas de América*. Medellín: Cargraphics S.A.

Montoya, L. (1953). *Constituciones para las misioneras de María Inmaculada y Santa Catalina de Sena* . Medellín : Santa Fe de Antioquia.

Montoya, L. (1962). *La aventura misional a Dabeiba: Brochazos históricos sobre los orígenes de la congregación* . Madrid: Revista Almas.

Moreno, Z. (2012). *La diáspora de los Inganos residentes en la zona céntrica de la ciudad de Bogotá: Análisis de las actuales prácticas de identidad y memoria*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.

Morin, E. (1999). *Los siete saberes necesarios para la Educación del Futuro*. Paris: Unesco .

Observatorio de Conflictos Mineros en América Latina OCMAL. (24 de Noviembre de 2010). <http://www.conflictosmineros.net/>. Recuperado el 16 de 10 de 2015, de <http://www.conflictosmineros.net/>: <http://www.conflictosmineros.net/contenidos/10-colombia/6403-pueblos-indigenas-inga-y-kamentsa-denuncian-a-la-minera-anglo-gold-ashanti>

Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH. (2009). *Diagnóstico de la situación del pueblo indígena Inga*. Bogotá: Consejería Presidencial para los Derechos Humanos.

Observatorio Nacional de Paz. (05 de 04 de 2012). Un Alto en el Putumayo. *Observatorio Nacional de Paz* , pág. 2.

Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito UNODC. (2014). *Colombia Monitoreo de cultivos de Coca 2013*. Bogotá: UNODC.

Ospina, W. (2013). *Pa' que se acabe la vaina*. Bogotá : Planeta.

Padilla, W. (2008). *La Iglesia y Los Dioses Modernos: Historia Del Protestantismo en el Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional.

Pescader, C. (2003). Cuando el pasado reciente se hace historia. Notas sobre teoría de la historia. *Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales*. , 115 - 128.

Pueblo Inga . (2011). *Proyecto Etnoeducativo Pueblo Inga*. Mocoa: MEN.

Pueblo Inga. (2013). *Modelo Etnoeducativo del Pueblo Inga - Nukanchipa Atun Iachahii Ñambikuna*. Mocoa: Ministerio de Educación Nacional.

Rivera, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* . Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.

Rivera, S. (2010). *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del Campesinado Aymara y Qhechwa 1900-1980*. La Paz: La Mirada Salvaje.

- Rocha, M. (2010). Piedemonte Amazónico: Inga y Kamentsä. En M. R. Vivas, *Antes del Amanecer: Antología de la Literatura Indígena de los Andes y la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá : Ministerio de Cultura .
- Salazar, D. (2010). Anata o Carnaval Andino . *Instituto de Investigación Servicios y Consultoría Turística* , 2-12.
- Selser, G. (1988). *El documento de la Santa Fe: Reagan y Los Derechos Humanos* . México .
- Serra, V. (2006) *Tres Segles de la vida missionera: la projecció pastoral "ad gentes" del framenors caputxins de Catalunya 1680-1989*. Barcelona: Ediciones de la Facultat de teologia de Barcelona .
- Tandioy, F. (1997). *Historia y Simbolismos de los carnavales Inga Y Kamentsa Del Valle de Sibundoy (Alto Putumayo)*. Pasto: Fondo para la promoción de la cultura y las artes del departamento del Putumayo.
- Taussig, M. (2002). *Chamanismo, colonialismo y el Hombre Salvaje: un estudio sobre el terror y la curacion* . Bogotá: Grupo Editorial Norma .
- Torgovnick, M. (2004). La idea del otro en el pensamiento occidental . En A. Ulloa, *La Construcción del Nativo Ecológico* (págs. 261-267). Bogotá: ICANH.
- Torres, A. (2013). La comunidad como modo de vida y movimiento en América Latina . En A. Torres, *El Retorno a la Comunidad* (pág. 237). Bogotá: El Búho.
- Torres, A. (2013). La Comunidad en la Modernidad reflexiva y en la Postmodernidad. En A. Torres, *El Retorno a la Comunidad* (pág. 237). Bogotá: el Búho.
- Torres, A. (2013). La Comunidad en Sospecha: Touraine y Bauman. En A. Torres, *El Retorno a la Comunidad* (pág. 237). Bogotá: El Búho.
- Ulloa, A. (2004). La idea del "otro" en el pensamiento occidental . En A. Ulloa, *La construcción del Nativo ecológico* (págs. 261-267). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia - ICANH.
- Vargas, R. (19 de Octubre de 2014). Silvia Rivera la memoria, la historia, la política. *La Razón* .
- Vásquez, M. (2011). *Escrito para no Morir: Bitácora de una militancia* . Bogotá: Que lo INJUSTO no me sea indiferente - Alcaldía Mayor de Bogotá.
- Vásquez, S. N. (1989). Instituto Lingüístico de Verano o el Imperio Evangelizador . *El Periodista* .
- Wade, P. (2000). *Raza y Etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Abya Yala.