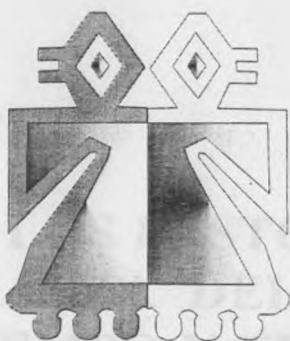


DUMER MAMIAN GUZMAN



LOS PASTOS
EN LA DANZA DEL ESPACIO,
EL TIEMPO Y EL PODER

EDICIONES UNARIÑO

DUMER MAMIÁN GUZMÁN

**LOS PASTOS
EN LA DANZA DEL ESPACIO,
EL TIEMPO Y EL PODER**

**EDICIONES UNARIÑO
2004**

DUMER MAMIÁN GUZMÁN

986.0003
M15P
Ep. 1

LOS PASTOS
EN LA DANZA DEL ESPACIO,
EL TIEMPO Y EL PODER

198

(adquir.)

25/11

Oct

EDICIONES UNARIÑO
2004

POP

5

**LOS PASTOS EN LA DANZA DEL ESPACIO,
EL TIEMPO Y EL PODER**

Primera Edición – Septiembre de 2004

Dumer Mamián Guzmán

EDICIONES UNARIÑO

Facultad de Ciencias Humanas

Departamento de Humanidades y Filosofía

Universidad de Nariño 100 Años

A 1076095
ISBN 9479-44-8

Impresión y Encuadernación

Impresora Angel – Pasto – Colombia

Calle 17 No. 27-64

Teléfono 7292437

A quienes, como solidarios, acompañaron al movimiento indígena en un forcejear conjunto por la vida, en medio de la adversidad y la incertidumbre, afrontando obstáculos y enemigos, y buscándonos a nosotros mismos.

INDICE

	Pág.
PROLOGO	7
INTRODUCCION	17
1. LOS PASTOS	21
1.1 IDENTIFICACION	21
1.2 EL ESPACIO Y EL TIEMPO	26
1.2.1 Cosmovisiones, mitos y creencias	26
1.2.2 El territorio	38
1.3 ORIGEN	46
2. LOS PASTOS: SU ORGANIZACIÓN	59
2.1 ORGANIZACIÓN ECONOMICA	59
2.1.1 La tierra	64
2.1.2 La agricultura	67
2.1.3 Saberes y técnicas productivas	70
2.1.4 Reciprocidad y subsistencia	73
2.1.5 Tenencia de la tierra	74
2.2 ORGANIZACION SOCIAL	79
2.2.1 Organización socioterritorial	81
2.2.2 Filiación y parentesco	85
2.2.3 El matrimonio	89
2.3 ORGANIZACION POLITICA	90
2.3.1 Solidaridades y conflictos	91
2.3.2 Estratificación y jerarquización social	95
2.3.3 El poder y la dinámica parental	97

PROLOGO

El Departamento de Humanidades y Filosofía de la Universidad de Nariño, donde por largos años he vivido y compartido buena parte de la experiencia académica, ha tenido la iniciativa de publicar el presente documento. Tal iniciativa la reconozco como consecuencia de la necesidad de manifestar los resultados de su encomiable trasegar por caminos alternos, sospechosos, fronterizos o marginales: junto, en contravía y alternativamente a los establecidos por la academia oficial, tanto en el nivel del pregrado como a través de la maestría de Etnoliteratura, de su anexo el Taller de Escritores Awasca y del Instituto Andino de Artes Populares. Particularmente la maestría en Etnoliteratura, primera y única maestría propia de la Universidad de Nariño, y única en su género, puesto que no existe en ninguna otra parte, surgió y se convirtió en el escenario donde convergieron y recrearon esta diversidad de fugas del pensamiento y lo contrapuntearon con otros, a nivel nacional e internacional (infortunadamente su condición de marginal y el desvalor para el establecimiento universitario dio su término). Y si bien, como lo sustentaré en detalle más adelante, el germen del documento está en otra parte, sin embargo, la Maestría y el Departamento de Humanidades y Filosofía son su albergue. Me honra agradecer al Departamento de Humanidades y Filosofía de la Universidad de Nariño tal iniciativa y su publicación.

También debo manifestar que este documento fue elaborado en 1996 como monografía auspiciada por el Instituto Colombiano de Cultura Hispánica y publicado bajo el título de “Los Pastos”, dentro de la Colección Geografía Humana de Colombia, Colección Quinto Centenario, Tomo IV, Vol. I y II, Región Andina Central, bajo la coordinación del Dr. Francois Correa Rubio. Como monografía, se organizó de acuerdo a un Plan de Temas establecido por la dirección de la Colección, retomando diversos ensayos o investigaciones anteriores, sobre todo el primero denominado “*La danza del espacio, el tiempo y el poder en los Andes surcolombianos*”. Forma monográfica que, como tal, tuvo la característica de una exposición serena y sin fisuras, de lo que son los *pastos* en su expresión más “auténtica”; acorde también, o tal vez, con un estado frío, de reposo emocional e intelectual, distinto de aquella *danza* agitada y agitadora de momentos precedentes buscando la verdad y el vivir, en medio de la incertidumbre, junto al drama de la vida de un pueblo. El objetivo de la Colección, de sus monografías, obedeció a la necesidad de llamar la atención del lector sobre las características de los pueblos indígenas y, sobre todo, de “conducir a la reflexión y reconocimiento de nuestra propia identidad como nación, sobre su diversidad cultural

2.3.4	Liderazgo y autoridad del cabildo	99
2.3.6	Atrapamiento ritual del cabildo	103
2.4	RELIGION	105
2.4.1	Fiestas de macrocobertura	105
2.4.2	Fiestas comunales	106
2.4.3	Las fiestas veredales y sectoriales	106
2.4.4	Los fiesteros	107
2.4.5	La fiesta	108
3	SEÑAS DE LA VIDA PROFUNDA	111
CONCLUSIONES		125
BIBLIOGRAFIA		129

y la histórica raigambre nativa del país (Correa, 1996).

En esta oportunidad se mantiene el contenido y la estructura fundamental de la monografía. Se agregan: un Prólogo, necesario para enfatizar en el texto y contexto original de donde surge, un artículo final: “Señas de la vida profunda” y unas Conclusiones. Se retocan formalmente los gráficos y las fotografías.

Como documento forma parte de una serie de escritos que pretendieron sistematizar un trabajo de investigación y producción de conocimiento militantes, realizado con un contingente de personas, profesionales y no profesionales, de diferentes ciudades del país, amigos del indio y del movimiento indígena, autodenominados *solidarios*. La denominación de *solidarios*, su sentido, surge de la concepción ideológica y política de nuestra acción con los indígenas, es decir, se parte del supuesto de que pertenecemos a una nación (la colombiana) que al nacer y conformarse lo ha hecho estableciendo una relación desigual con las antiguas naciones nativas (los pueblos indígenas), una relación de colonización, imposición-integración, genocidio (la vida de una nación implica la muerte de otras). De tal manera que los colombianos que luchamos por una sociedad digna, igualitaria o libre (no puede ser libre un pueblo que oprime a otro pueblo) teníamos que luchar por cambiar esta relación de desigualdad por una solidaria e igualitaria con los pueblos indígenas y con otras identidades culturales, a partir del reconocimiento de esos otros, no como piezas de museo, valores folclóricos o naturaleza turística, sino de sus derechos de ayer y de hoy. Reconocer sus territorios, sus gobiernos, sus pensamientos y modos de producirlos, sus idiomas, y sobre ellos, su autonomía, autocrificándonos de la posición hegemónica e impositiva que como intelectuales, organizaciones partidarias o militares de izquierda, etc., habíamos adoptado frente a ellos. Reconocer esta relación desigual e impositiva y luchar solidariamente para cambiarla era nuestra intención. Es de anotar que fue la persecución sistemática contra los indígenas del Cauca, por el Estado y por las bandas de *pájaros* (sicarios de hoy), particularmente el asesinato de los hermanos Caso en la vereda de Guayupe, la que motivó el sentimiento solidario a finales de los años 70. Tiempo atrás, con motivo del genocidio de indios *cuivas* en la Rubieira, se tuvo una experiencia importante de solidaridad, bajo la denominación: “amigos del indio”.

Los *solidarios* no teníamos el propósito de investigar a los indígenas, pero sí considerábamos importante acompañarlos buscando sentidos, razones y argumentos de sus derechos, y en consecuencia, de su lucha. Ayudando a recabar, reconstruir,

recrear y aclimatar su pensamiento; preguntándonos cuáles son las matrices del pensamiento propio que guía la vida de cada pueblo indígena en todos sus aspectos; lo que nos remitía a interpretar los mitos y leyendas, la memoria mitificada de los mayores, los rituales, la organización del espacio y los calendarios o la organización social y política. Preguntándonos también qué es el territorio, qué es la autoridad o gobierno propio o qué es la justicia en cada pueblo indígena, para poder entender por qué lucharon los mayores y por qué luchan hoy; por qué son otros, distintos, y no inferiores a los demás colombianos o a los demás humanos, y así poder entender dónde está el fundamento del *derecho mayor* que sustenta la justeza de exigir el reconocimiento de ser los primeros en haber construido la mejor manera de vivir en este mundo andino. Y, desde luego, en la lucha jurídica y política concreta, había que preguntarse y responder en mingas de pensamiento sobre la historia jurídica y política de los indígenas contra la relación de dominación y genocidio, porque como naciones o pueblos indígenas la lucha no era solo de hoy sino de siempre. De nuevo recabando en la memoria oral y colectiva y haciendo *wilancha* (asolear, para rehacer la memoria de los documentos antiguos).

También había que “investigar” para acompañar solidariamente en la lucha ideológica, intelectual y académica, frente a la guerra psicológica y conceptual que sobre todo antropólogos (por tratarse de indígenas) realizaban en contra del movimiento indígena, negando su existencia como en el caso de Nariño o considerando que se trataba de una raza o una semisociedad contraria o estorbo del progreso de Colombia, raza que debía desaparecer.¹ Investigaciones antropológicas que sirvieron de sustento a las sentencias de jueces y autoridades contra los indígenas. En Pasto, los foros sobre derecho indígena fueron algunos escenarios de esta lucha ideológica y conceptual.²

Pero si bien la investigación académica no era el objetivo central de la solidaridad, se realizaron investigaciones puntuales, ligadas a requerimientos académicos. Sin embargo, era el proceso, era el movimiento social y la convicción solidaria lo que demandaba tales investigaciones.

¹ Durante la década de los 50 y 60 el paradigma teórico dominante en las ciencias sociales en los Estados Unidos fue la teoría de la modernización. Como producto de esta influencia, los estudios latinoamericanos incorporaron el principio de que las culturas “tradicionales” de América Latina constituyen órdenes sociales separados y constitutivamente diferentes de las formaciones estatales “modernas” y las sociedades nacionales. Esta teoría sostenía que sin “superarse” las tradiciones del pasado y sin asimilarse a los pueblos indígenas rurales, los países latinoamericanos no podrían modernizarse totalmente ni convertirse en naciones democráticas integradas (POLE, 1992, p. 211).

² Ciertas concepciones multiculturalistas solo conciben el diálogo de saberes, y descuidan que en las relaciones coloniales o de opresión, en su expresión más vigente: el colonialismo intelectual, lo que predomina es la lucha, el antagonismo de saberes.

Fra una "investigación" y producción de conocimiento en el drama de la lucha, entre esperanzas e incertidumbres, entre hacer esto y cambiar radicalmente aquello, entre marchas triunfantes y procesiones sepultando los mejores pensadores asesinados.

El pensamiento indígena y solidario que surgió constituyó el Movimiento de Pueblos y Comunidades Indígenas del Suroccidente Colombiano, que para reivindicar su autonomía se legitimó como Movimiento de Autoridades Indígenas. Pensamiento y movimiento que fundaron una sensibilidad y una conciencia social y estatal que, finalizando el siglo XX, forjó cambios significativos en la vida del país colombiano. Cuando hablamos del Movimiento de Autoridades Indígenas del Suroccidente Colombiano no estamos hablando de la organización política denominada Autoridades Indígenas de Colombia (AICO). Esta es una organización electoral que se creó en 1992, para participar con candidatos en la contienda electoral local y nacional, es decir, con motivo de la elección de concejales, alcaldes, diputados, representantes a la cámara y senadores, ya que para tal participación la ley exigió a los aspirantes representar a una organización legalmente constituida con personería jurídica. Se dijo en principio que sería una organización política como un brazo del Movimiento de Autoridades Indígenas del Suroccidente para dar la lucha en tales escenarios. En cambio, el Movimiento de Autoridades Indígenas del Suroccidente Colombiano nació a finales de 1970, veinte años antes, con la idea de reivindicar y luchar por el reconocimiento de los derechos de las naciones indígenas, también denominados pueblos indígenas, diferenciándose de otras organizaciones indígenas y políticas que consideraban y organizaban a los comuneros como al común del campesinado o de los sectores populares. Por aquella época, la discusión se daba con los comités ejecutivos del CRIC, de la ANUC y las organizaciones políticas y guerrilleras de izquierda. El nombre de Movimiento surgió para reivindicar la acción o lucha diversa de todos de acuerdo a las formas propias de organización y de pensamiento, y no solo de líderes o de ejecutivos. De Autoridades, para decir y reivindicar que las naciones indígenas ancestrales, más que comités ejecutivos, comités centrales, juntas directivas o estados mayores, estaban regidas por gobiernos o autoridades sabias como los *mamos*, los *carecas*, los *jaibanas* o hasta por los mismos cabildos indígenas cuando estos no fueran sirvientes de los alcaldes, los curas, los gamonales o los políticos. Todo, bajo los fundamentos del *derecho mayor*, es decir, de ser los primeros nacidos de aquí mismo, de la tierra y de la comunidad, y, en consecuencia, de fundarse en leyes de origen y formas inteligentes de convivir entre humanos y no humanos. Del Suroccidente, puesto que la acción social y política for-

jando el pensamiento y la lucha de los derechos, se desarrollaba mancomunando el esfuerzo de *Paeces, Guambianos, Yanaconas, Pastos, Ingas y Kamentza*. Nació también en un momento tempestuoso, cuando el gobierno de Julio Cesar Turbay, al amparo del Estatuto de Seguridad y el Estatuto Indígena, arremetía duramente contra las organizaciones populares e indígenas. Por eso nació con la consigna: “los indígenas no han muerto porque somos las comunidades organizadas y en lucha”.

Es ineludible reconocer la deuda que este movimiento tuvo y tiene con los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, y particularmente con sus sabios, *mamos*. Su pensamiento ecosófico ancestral, la diafanidad de la comprensión de la presencia histórica y el comportamiento político de “los hermanitos menores”, los colombianos, y, por consiguiente, la claridad y la convicción del pensamiento propio y la autonomía, fueron determinantes. También es pertinente reconocer la deuda con la corriente de pensamiento intelectual que frente al indigenismo estatal surgió en Latinoamérica y que se condensó en la Declaración de Barbados.

Ahora bien, *Los Pastos en la danza del espacio, el tiempo y el poder en los Andes* devienen de su singular origen y presencia, o de la singular forma de asumirlos en la mente y el intelecto. Porque danza es *ghashwaña* o *ghashwiri*, que en la complejidad semántica aparece en un sentido como el galanteo amoroso, el juego erótico, con acoso de cuerpos e intensificación agresiva, interpretado por los jóvenes solteros en la cómplice soledad de los páramos y de la actividad del pastoreo (Albó, 1988). Entre los *Pastos*, fueron dos perdices poderosas que, danzando, en un juego agresivo y amoroso, “teatralizando y teorizando” el movimiento, propiciaron el desenvolvimiento de las verdades ocultas, para crear un orden con su ritmo territorial y calendárico. Escena y “ley de origen” que aún recrean algunas comunidades, año tras año, en fiestas y carnavales. Juego o escenas de juego que muestran esos ritmos primigenios que hacen y deshacen la vida y la convida de los seres naturales, espirituales y sociales. O apariencia simbólica del enigma de los principios que gobiernan esta vida colectiva, sus dilemas y conflictos.³

Y es que el nicho transversal y vertical, panamazónico, del suroccidente de Colombia y norte del Ecuador, lugar de la vida de *Los Pastos*, es la expresión, indiscutible, de esos ritmos fecundos y sus presencias; complejo entramado de diversas espacialidades, temporalidades y poderes naturales, espirituales y sociales; simbólicamente reconocido como Nudo de *Huaca* o de *Los Pastos*; verdadera danza, trama y

tejido vital que recrea las potencialidades del Pacífico, de los Andes y del Amazonas; en la memoria mitológica, reconocidas indistintamente como fuerzas *jampi*, *taypi* y *laija*, *chispas* y *guangas*, *camino del Telembí* y *camino del Guamués*.

En el pensamiento de estos Andes, el *Huaca* o la *Huaca* es un poder espacio-temporal sagrado, donde se juega con la vida y con la muerte, ser y nada, eje centrífugo y centrípeto, por donde se va y hacia donde se viene siempre, como parámetro o paramento, *guanga*, que teje y desteje los mundos; también *Apu*, Dios, origen y dador de mundos; igualmente, formas sociohistóricas y culturales que son procesos y presencias de la pervivencia de vigorosas o débiles respuestas sociales, técnicas, económicas y políticas de sociedades autóctonas, de nuevas sociedades resultantes de la colonización y la mestización. Un hacerse de relaciones y reinenciones que la imposición, yuxtaposición y reciprocación van generando. Unas y otras, en conjunto, antes o después, o alternativamente, fragmentadas o transformadas bien por la conquista y colonización o por la república y el capitalismo. Verdadero entramado sociocultural que permite la sobrevivencia de la población agraria y de la misma sociedad blanca y mestiza, denominada andina y/o pastusa “no como realidad fosilizada, sino como un complejo proceso de adaptación, cambio y resistencia”.

Poéticamente, quizá, morada al sur; morada de noches mestizas que suben de la hierba, donde sonrieron en la sombra negras estrellas con dientes de oro, donde reyes habían ardido, pero también donde sombras curvas estremecieron la tierra con su casco de bronce. Donde, antes y después, se vio nacer, entre las hojas, lento un mundo. Con poderes de agua límpida, doméstica y de anchos cielos, o de fuertes corrientes con majestad de vacada. De silencios como un maduro gajo de fragantes nostalgias. O donde la rudeza es también áureo hilo de ensueño que enreda la pulpa de los encantamientos.

Morada al Sur a la que el poder de la ideología, del imaginario, de la historiografía y de la geografía dominante solo ha dado cabida desvalorativa en sus discursos, como terco reducto de resistencia arcaica y realista a la integración, la evolución y el progreso. Bajo el juicio histórico, espada de Damocles, de oposición permanente: a la civilización

³ Dice Balandier (1994), p.e., que en la ciudad griega antigua, los grandes mitos y el texto que los hacía visibles mantienen entre sí una relación de correspondencia, de tal manera que la actuación de los personajes reveladores -Prometeo, Edipo, Antígona, en primer plano- sirve para dar apariencia a los principios que gobiernan la vida colectiva, los dilemas y conflictos que esta plantea.

incásica, a la redención hispánica, a la ilustración borbónica o al proyecto patriota y la autoridad de un Estado que prometen la libertad, la igualdad, el progreso o el desarrollo, o simplemente colocados en la situación de indiferencia y folclorización. Imbuido sólo por la validez universal de sus concepciones, sin detenerse por un instante en la valoración de concepciones y vivencias que representan otras opciones que alimentan determinadas conductas, incluidas las de rebeldía o sumisión, esperanza y optimismo o frustración.

Buscar esa trama, ese ritmo, espacio-temporal y de poder peculiar que mora, anda y anima estos Andes, su rastro y su rostro, su historia y su historicidad, su lógica, irracionalidad o ambigüedad, reandarlos, reconstruirlos o reinventarlos, son como las preguntas, los problemas fundantes, y lo que ocupa en parte nuestra sensibilidad, voluntad e intelección.

Buscar aquello que ha mantenido unida a esta sociocultura. De pronto, esa ética que subyace a la mayoría de las religiones, de las culturas y de las sociedades, desde donde se actúa y valora singularmente. Tal vez esas ideas primordiales, como las postuladas por Mauss, Durkheim, Radin y otros antropólogos clásicos, que están en la base de los sistemas de valores nucleares, culturalmente ordenados y formalizados. O esa "institución" (Castoriadis), como conjunto de normas, valores, lenguajes, procedimientos o métodos de hacer y ser que, a la manera de un magma de significaciones imaginarias, hace funcionar como un todo coherente y determinado las categorías esenciales de lo que pensamos y cómo lo pensamos; metáforas y referente con los que vivimos y cambiamos. Esa red simbólica imaginaria y funcional socialmente sancionada. Ese conocimiento, esa ley o frontera cognitiva que a manera de cerco da identidad en la soledad y en la relación. Esa religión o destino autónomos o heterónomos, junto a la elección y la lucha que rige su destino. Recapacitando siempre que, cualquiera que sea la parte de los arquetipos mentales comunes a toda representación o configuración, cada grupo humano remodela estos elementos en función de su propia experiencia. O un simple hacer, intento siempre incierto de realizar el proyecto de una elucidación del mundo que se apoya en tesis ontológicas sin la necesidad de fundamentaciones metafísicas, aceptando que en la historia lo que está presente es el ser que se imprime y hace.

Volviendo a las metáforas de nuestro poeta y de la poesía, queriendo ver lo general en lo particular, sin advertirlo o solo advirtiéndolo después, buscar y escribir ese soplo vivo de este otro mundo de la morada al sur. Buscarlo entre las fragancias de

hierbas mágicas, entre las secas ramas, entre follajes y nidos rotos, entre los años y entre el brillar de lunas: grandes lunas de silencio y espanto. Soplo vivo como viento fiel que persiste en el umbral gastado, repitiendo una sílaba que brilla por instantes. Umbral pulido por tantos pasos muertos. Casa grande con rincones de ángeles de sombras y secretos. O demorado grupo de hombres entre sombras oblicuas, que lanzan voces manchadas de tenaz paisaje, montañas hechas de sueños, donde un grito persiste. O sangre que canta como una gota solitaria, que cae eternamente en la sombra, encendida. O voz de una brisa constante, que mueve toda palabra. Ese aliento que toda hoja mueve en el sur, toda hoja, noche y día, suavemente, en el sur.

· *Los Pastos en la danza del espacio, el tiempo y el poder* puede ser un documento necesario hoy, si es accesible al sentimiento y pensamiento de los indígenas *pasto*, en mi concepto, opacados y vapuleados por el reconocimiento político constitucional y, paradójicamente, por los mismos indígenas, que ahora reivindican como propio lo corrosivo y desastroso de lo extraño. Más parecen una versión y una presencia falsa. Porque, ¿dónde está su pensamiento político fundado en el *derecho mayor*, en la autonomía y en los derechos de pueblos indígenas? Puesto que, el derecho mayor, si bien se expresa en ser los primeros nacidos aquí mismo, anteriores a cualquier otro, quiere o quería decir ser los primeros en forjar territorio y vida comunal, con profundidad, con sabiduría o de modo inteligente. Es difícil aceptar que la relación con los seres que se denominan naturales, como las aguas, los montes, los páramos, el aire, etc., sea hoy una relación sabia, de reconocimiento, de mutuo apoyo, de sagrado respeto. Más bien da tristeza el maltrato. Todo se quiere convertir en potrero o en monocultivo, lícito o ilícito. El resguardo, de haber sido recreado por los indígenas como expresión del territorio, o de ser reconocido por la Constitución como una propiedad colectiva con función ecológica y social, es un bien que la ambición de la propiedad privada arranca a jirones. El suelo se degrada y se envenena sin ninguna pena. El paisaje natural y cultural es un bello rostro sonriendo con tristeza, cruzado, a manera de cicatrices y tumores, por canteras, carreteras, basureros, edificios y viviendas, supestandamente modernos.

Generaciones adultas y jóvenes sin mayor sustento ancestral, ético, en el vivir, es decir, sin un quehacer guiado por una manera de Ser. Sin un Ser gen-ético que represente su apellido o su comunidad. Sin Ser Pasto, sin Ser indígena. En consecuencia, sin dignidad ni vergüenza, atrapado y guiado por intereses mezquinos. Más bien con un orgullo que raya con la arrogancia y el despotismo. Pretendiendo vivir solos, sin

los otros. O con los otros pero a condición de aceptar la humillación. Y todo bajo un supuesto derecho a la autonomía. Es cierto que la autonomía se entendía como el derecho a regir el destino por su propia ley, por su propia convicción; a tener su propio ordenamiento de la vida, su propio pensamiento forjado por la memoria y la experiencia colectivas de largo aliento, que como autor y guía da consejo, orienta, da autoridad y gobierno. En verdad una convicción, una ley, un pensamiento ordenador, justo, no salido de la ignorancia, el capricho o el interés particular. En otros términos, sentimientos, ideas madre que algunos denominaron ley natural o ley de origen, otros denominan filosofía o cosmovisión.

Hoy la autonomía, el gobierno propio, la autoridad, se practica como la decisión arbitraria de un poder que, bajo el argumento de usos y costumbres, tortura. Los usos y costumbres ya no son en la vida diaria comunal actos éticos, sentimientos o actos sagrados que siguiendo la ley de origen ajustan al orden de la vida colectiva cada nuevo hecho, cada circunstancia, readecuando lo que se desvía, siendo y haciendo lo justo, curando, forjando la vida. Sin odio, sin venganza, sin mala intención.

Presencia falsa, también, porque no deja ver o entrever otras opciones, o esconde tras de sí la esperanza, la posibilidad de renacer, de rehacer su rastro.

INTRODUCCION

Las comunidades indígenas totalizadas desde la Colonia temprana bajo el nombre de *Pastos* y que tienen su asiento en el *interland* del norte del Ecuador y el Suroccidente de Colombia, son de las más ignoradas o postergadas por la conciencia y el imaginario social y académico nacional, cuando no relegadas al más remoto pasado. Más cuando las apariencias de los hoy habitantes de tales comarcas no insinúan tras de sí ninguna esencia distinta al común del nariñense o carchense nacional, colombiano o ecuatoriano. O, porque la evidencia de una otra autenticidad o identidad, como el idioma y el vestido, le fueron arrasados tan pronto como le inventaron el nombre de *Pastos*.⁴

Esta desaparición se consolida porque la sobreposición e imposición de vidas extrañas, segregacionistas e integracionistas, impuestas por las constituciones imperiales y nacionales parecieran haber borrado cualquier huella de la autoctonía y autonomía de estos pueblos. Su negación o enajenación es tal que hasta para sí mismos, como indígenas, son irreconocibles.

Sin embargo, cuando todo estaba consumado por los nuevos tiempos, de la nada, de los escombros, «de los páramos y frailejones», y por entre los dedos o las fisuras de la mano opresora, renacen con fuerza. Habían estado allí. De manera que hoy, ya por más de una década, interceptan a los demás y se interceptan a sí mismos, participando del Movimiento de Autoridades Indígenas del Suroccidente Colombiano.

Para muchas identidades regionales y nacionales hoy se reconoce que esos otros relegados al pasado, al atraso y al olvido, han estado entre nosotros.

⁴ Hoy, diez años después de estas afirmaciones, pareciera que la situación ha cambiado, con motivo del reconocimiento constitucional y sus consecuencias: la participación electoral indígena en los distintos escenarios locales y nacionales, la continua presencia en los territorios y entre las comunidades por parte de Estado y del gobierno, con sus instituciones y funcionarios, y a la inversa, la continua presencia de los funcionarios indígenas en los lugares de decisión y acción del Estado y del gobierno. Igual con respecto a poderes e instituciones privadas. Con el sinnúmero de monografías, proyectos e investigaciones que distintos sujetos académicos realizan, tanto del exterior como del interior de las mismas comunidades. Con todo esto, digo, pareciera que el extrañamiento o el desconocimiento hubiera cambiado. Sin embargo, me temo que persiste su desconocimiento obnubilados con el supuesto reconocimiento. Los Pastos son hoy una presencia falsa y la acción sobre ellos una acción sobre lo falso. O son diez años, para satisfacción del progreso y el desarrollo, de desintegración indígena e integración al común desecho que abruma la vida.

En los últimos tiempos, el Movimiento de Autoridades Indígenas del Noroccidente Colombiano, en su lucha por recuperar y consolidar su identidad y autonomía territorial, gubernamental, social, económica y cultural, entre otros obstáculos, fue chocando con mayor evidencia y radicalidad con las estructuras jurídico - políticas y administrativas del Estado nacional. Más aún cuando mientras el pensamiento y el movimiento indígena está reclamando autonomía, el gobierno nacional, a mediados de la década del ochenta, responde negándola ostensiblemente al emitir la ley de descentralización administrativa y reforma municipal. Esta situación implicó un cambio de estrategia: la lucha nacional o en los espacios nacionales para legitimar los derechos y legalizarlos dentro de la estructura jurídica y política estatal; lo que significaba, desde luego, la lucha por cambiar aspectos fundamentales del orden existente. En tal dirección, se realiza una marcha de gobernadores indígenas a Bogotá planteando su rechazo a las implicaciones negativas de la reforma municipal en los municipios con resguardos o asentamientos indígenas y la necesidad de hacer reformas constitucionales que creasen condiciones para el reconocimiento de las diferencias étnicas y culturales en pie de igualdad.

Sabemos que, al mismo tiempo, otras fuerzas sociales y políticas buscan cambios constitucionales contra el centralismo estatal. Y que al gobierno vigente también le interesaba para acondicionar su política de modernización del Estado.

Se llega a la Constituyente, que se acepta y en la que se participa con un proyecto de reforma constitucional relativo a los grupos étnicos; proyecto que en algunos aspectos fue aprobado para la nueva Constitución, particularmente al considerar a Colombia como multiétnica y pluricultural, y al constituir a las entidades territoriales indígenas y sus respectivos consejos como componentes legítimos del orden político - administrativo estatal nacional. Sin embargo, quedó pendiente el desarrollo de estos principios constitucionales y su correspondiente reglamentación, tarea que le compete sacar adelante al legislativo.

El movimiento indígena, en consecuencia, tiene el reto de lograr que, como ha sido su propósito, la nueva legislación, particularmente la relativa al reordenamiento territorial, corresponda a favor de sus identidades y autonomías. Con este propósito se han elegido voceros en el Congreso y constituido comisiones para la investigación y formulación de propuestas y se viene movilizandó el pensamiento reflexivo entre dirigentes, autoridades y comunidades.

En Nariño, las comunidades ligadas al Movimiento de Autoridades indígenas y sus propósitos actuales tienen también el desafío de elaborar el mejor pensamiento sobre su territorialidad y la más conveniente propuesta sobre la entidad territorial de la que participarían.

En estas comunidades, aunque la cuestión de la territorialidad viene planteándose desde buen tiempo atrás, muy ligada al problema de la tierra y de la autonomía, la precisión sobre su territorialidad y la relación ahora con la entidad territorial indígena estatal, no ha llegado a conceptualizarse en una concepción y propuesta definitiva. Haciendo una descripción sumaria las matizaciones van desde concebir la territorialidad como la mera tierra - medio de producción, el resguardo o la suma de resguardos, hasta la reivindicación de la antigua territorialidad marcada por los asentamientos precolombinos según la crónica de Cieza de León, las visitas reales y algunos estudiosos de los *Pastos*, pasando por considerar el problema de la territorialidad como la simple delimitación de una superficie político - administrativa, que entre otras cosas es la concepción del gobierno nacional. Además de las discrepancias entre quienes entienden la constitución de las entidades territoriales indígenas y sus consejos como la legitimación y legalización absoluta de la etnicidad por parte del Estado (integración), y quienes los consideran como componentes de la estructura del Estado (no de la etnicidad) que pueden ser favorables para la convivencia de estas otras estructuras, dinámicas y autonomías.

Es importante observar, así mismo, que esta discusión sobre el reordenamiento territorial estatal y la correspondiente constitución de las entidades territoriales indígenas ha generado entre los *Pastos* una fuerte reflexión sobre su propio reordenamiento interno, bajo el lema de que primero hay que comenzar por arreglar la propia casa antes de ver su encuadre en las estructuras macroestatales. En este último sentido, la discusión sobre la territorialidad se llena como una discusión sobre la totalidad de la identidad y de la historia de estas comunidades.

Con el presente trabajo, entonces, se pretende inteligir panorámicamente esta identidad emergente de los *Pastos*, motivado y justificado por los antecedentes y preocupaciones de la coyuntura socio - política que atraviesan. Particularmente se trata de recoger, profundizar y sistematizar las intelecciones que ha venido realizando La Comisión de Reordenamiento Territorial Indígena de los *Pastos*. De ahí que el contenido medular tiene como eje argumentos interpretativos sobre lo que puede ser la concep-

ción y el manejo dentro de estas comunidades de la territorialidad, desde luego, ligándola y alternándola con los otros componentes de la totalidad histórica y estructural: lo social, lo político, lo económico, etc.; ligazón como totalidad dialéctica y no de meras sumas o adherencias, pues teórica y metodológicamente la suponemos fundamento del pensamiento y de la vida, característico de estas culturas andinas. Como un modelo creador, recreador y lo suficientemente versátil para regirlo todo. Modelo reproducido y recreado en todas las andanzas, y contenido básicamente en la memoria mítica y ritual; por ello, también, a nivel de la exposición lo planteamos y lo sistematizamos en primer lugar.

Finalmente, aunque se logró expresar aspectos fundamentales sobre el pensamiento y la vida de los *Pastos*, quedaron otros pendientes que cierta premura no permitió tratar, sobre todo, lo referente a la relación conflictiva y de redefinición entre las estructuras y dinámicas indígenas y no indígenas.

1. LOS PASTOS

1.1 IDENTIFICACION

El gentilicio *pastos* ha sido motivo de muchas acepciones sin que hasta el presente haya un acuerdo definitivo entre los escasos estudios sobre este pueblo aborigen.

González Suárez (1902) dice que es un gentilicio propio de la lengua castellana, relativo a la fertilidad herbácea de las tierras que ocupaba esta población. Jijon y Caamaño (1952) asegura que viene del idioma *cuayquer*, relativo a *pattstan* que significa alacrán, con lo cual, con alguna connotación totémica, resultarían los *Pastos* como el pueblo de los alacranes. Con cierta similitud se manifiesta a su vez que este gentilicio estaría ligado al nombre del principal río que recorre estas comarcas: el *Guáitara*, río que antes era conocido con el nombre de *Pastarán*, es decir: alacrán (Mejía, 1934). El profesor Aquiles Pérez (1958) liga la palabra *Pastos* al concepto dieciséis y familia antigua; dieciséis por la voz *Cayapa: pasto*, y familia antigua de acuerdo a la lengua páez, considerando que en *páez pas* significaría tribu o familia, y *tax*: raíz. Al respecto, Eduardo Martínez (1977) considera que en tal sentido no traduciría *pastos* sino *pastas*. *Pastas* es uno de los apellidos más tradicionales hasta la actualidad y el nombre ancestral de una de las comunidades que persisten como indígenas *Pastos*; además, tanto en esta comunidad como en *Muellamués*, *Pastas* es el apellido del cacique primordial que vino de *arriba*, como del Ecuador, para casarse con la cacica y constituir la primera humanidad de estas microsociedades. No es superfluo anotar también que, hacia el oriente del Ecuador, existió una población ancestral de nombre *Pastaza*, nombre utilizado para designar el espacio político administrativo de la Provincia de *Pastaza*.

Aquiles Pérez (1958) sustenta el origen *páez* y *Cayapa* bajo el supuesto de que este territorio reconocido como de los *Pastos* fue corredor y asiento de gentes que hablaron distintos idiomas, como los ya mencionados, además del *Cuayquer*, el *Muellamués* y el Colorado.

La primera y principal fuente de información escrita sobre los *Pastos* es la *Crónica del Perú* escrita por el cronista Pedro Cieza de León, quien pasó por la

región en la mitad del siglo XVI; en dicha crónica menciona varios grupos indígenas, haciendo referencia a sus caciques y pueblos. Dice en la parte respectiva:

«También comarcan con éstos, otros pueblos cuyos nombres son Ascual, Mallama, Tucurres, Zapuis, Iles, Gualmatan, Funes, Chapal, Males, Ypiales, Pupiales, Turca, Cumba. Todos estos pueblos tenían y tienen por nombre Pastos, y por ellos tomó el nombre la villa de Pasto, que quiere decir población hecha en tierra de pasto.» (Cieza de León 1962:111)

De esta fuente de información ponderada como tan minuciosa en contar todo (Ortiz, 1965), tan noticiosa y tan conocedora de la gobernación de Popayán y de sus descubridores (Romoli, 1962), la fuente más autorizada para la etnohistoria de nuestros pueblos y de este gentilicio con el cual se denominó a tales comarcanos (Martínez, 1977), se sirvieron posteriormente los españoles para todo tipo de tratos. También lo han hecho todo tipo de investigadores hasta hoy.

José Rafael Sañudo (1938) afronta las diversas y hasta especulativas versiones y siendo más pragmático dice:

«Creemos que los españoles llamaron estos lugares (Pasto y la Provincia de los Pastos) así, porque hicieron pié en voces indígenas parecidas a esos vocablos. En efecto, según el inteligente Padre Mejía el río que pasa por las Lajas, era llamado Pastarán, y Cieza narra que había un pueblo cerca de la Cocha, Pastoco, y es cierto que en Obando, existe Pastás: lo que hace probable nuestro aserto de nombrarlas Pasto, por esa semejanza autofónica y después los Pastos, una vez que ya se fundó Pasto en el valle de Yacuanquer y después en el de Atriz...» (Sañudo 1938:10)

Sobre la localización y ubicación ecogeográfica también hay las más variadas versiones, sobre todo cuando se trata de hacer delimitaciones precisas.

Cieza de León (1953) sólo menciona algunos pueblos, mas no la delimitación del espacio que ocupaban. Juan López de Velasco (1984), cosmógrafo y cronista de Indias, quien escribió en 1574, enumera «los repartimientos y pueblos de indios» del

hoy sur de Colombia, sin seleccionar o identificar cuáles pertenecen a los *Pastos* y cuáles a los otros (Groot de Mahecha/Hooykaas, 1991). Juan de Velasco (1936), jesuita quiteño que escribió en 1789, incluye entre los *Pastos* al pueblo de *Yacuanquer*, identificado por otros como de los *Quillacingas*; lo mismo hace con el pueblo de *Cuaiquer*. González Suárez (1902) dice que fueron los *Quillacingas* los que poblaron las comarcas de *Carchi*, *Ipiales* y *Túquerres*. Rivet y Verneau (1912) establecen ciertos mojones generales así: al norte, hasta el suroeste de la actual ciudad de Pasto, al sur ocupando todo el valle interandino situado al norte del *Chota*, al oeste en contacto con los Barbacoas del río Mira y el Alto Patía, y al este colindando con los *Quillacingas* y las poblaciones amazónicas del Alto *Aguarico* conocidas con el nombre de *Cofanes*. Jijon y Caamaño (1945) indica el territorio de los antiguos *Pastos* en términos generales, señalando que, en la parte serrana, ocupaban las actuales provincias de Obando y *Túquerres* (Colombia) y la Provincia del Carchi (Ecuador); más una vasta extensión hacia los costados oriental, sobre todo, hacia el Pacífico; veamos:

«Se había extendido, desde parte del San Juan, en la costa, hasta la bahía de San Mateo, a lo largo del mar, comprendiendo todo el valle del Patía y la parte baja del Mayo, la ribera occidental del Guaitara, hasta la confluencia del Tellez, o del Guapuscal, para remontar por uno de éstos hasta las cumbres de la cordillera por el Este, las que servían de límites hasta las fuentes del Pisquer, afluente del Chota; estos dos ríos eran el lindero que separa a los Pastos de los Caranquis, en el callejón interandino. Ya en la costa ocupaban buena parte de las dos orillas del Mira y tenían una colonia, resto de una expansión antigua, en el Alto Daule y su afluente, el Colima» (Jijon y Caamaño, 1945: 72, Salomon, 1980: 300)

Siempre ha habido una tendencia entre los investigadores de identificar a los *Cuaiqueres* y *Pastos*. Eva María Hooykaas (1991), tratando de delimitar el área de los *Pastos* desde los aportes de la lingüística, considera que la terminación *quer* de los toponímicos y antroponímicos *pasto*, encontrada hasta la actualidad, coincide con el área sugerida por Cieza de León, pero con extensiones: dos pequeñas hacia *Yacuanquer* y *Tapialquer* del territorio definido como *Quillacinga* y *Pueranquer* en territorio de los *Abades*, y dos considerables hacia las cuencas de los ríos *Mayasquer*, San Juan y *Güisa*, del territorio definido como *Cuaiquer*. Romolí (1979) y Groot de Mahecha (1991), con el aporte de datos y fuentes documentales del siglo XVI, complementan y precisan lo expresado por Cieza de León. Dice Groot de Mahecha:

«Los Pastos ocupaban la mayor parte de la región interandina comprendida entre el tajo del río Chota, en el Ecuador, hasta la población de Ancuya en la banda izquierda del río Guáitara; en sentido este y oeste sus límites los constituían las cimas de las cordilleras, con excepción de una extensión que tenía hacia el occidente por el valle del río Guabo y por las estribaciones del nevado volcán Cumbal». (Groot de Mahecha/Hooykaas, 1991:73-74)

Luis Fernando Calero (1991), en uno de los últimos estudios sobre los *Pastos* del siglo XVI, está de acuerdo en que poblaron el altiplano rectangular de la meseta *Túquerres - Ipiales - Carchi*, entre los ríos *Guáitara* y *Chota*, y que los límites orientales y occidentales eran las cimas de las cordilleras de ambos lados, pero que también existían dos extensiones más allá de la cordillera, hacia el Pacífico, en las hoyas altas de los ríos *Mayasquer*, *Salado* y *Guabo*.

Desde la arqueología, si bien se ha confirmado la presencia de una tradición étnica en el espacio vislumbrado por Cieza de León como de los *Pastos*, hay dos situaciones que no permiten su delimitación precisa: la presencia en este territorio de un estilo (Francisco, 1969) o complejo cerámico (Uribe, 1979), el Capulí, que correspondería a una etnia diferente a la de los *Pastos* (Uribe, 1979) y la presencia de los estilos o complejos cerámicos *Piartal* y *Tuza*, considerados *Pastos*, más allá del área legitimada como tal, por ejemplo, en los alrededores de la hoy ciudad de *Pasto*, *Buesaco* y *Consacá*, regiones consideradas dentro del área *Quillacinga*. Como se ve, hay unanimidad hacia el centro, las divergencias se presentan hacia los costados oriental - occidental.

Es importante anotar que, como generalmente sucede con estos nombres impuestos por el dominador y reproducidos por la ideología y el conocimiento de sus descendientes, para las propias comunidades el nombre de *Pasto* y su gentilicio *Pastos* no existe ni en la memoria oral, ni en la documentación sobre litigios o testimonios diversos. Igual cosa sucede en cuanto a los límites espaciales, precisos. Seguramente otras estructuras, otras lógicas y otras denominaciones estaban y siguen estando presentes; pues lo cierto es que durante el período colonial y republicano fue sometido (y aún se sigue) a cuadraturas impositivas de toda índole. Basta destacar, por ahora, la fragmentación que desde la temprana Colonia se realizó desde el *Carchi* hacia el norte y hacia el sur.

Buena parte del trabajo que hoy realizan dentro del marco de la reorganización socio - territorial permitirá clarificar un poco tal alteridad mental. Y este trabajo pretende hacer algunos aportes.

Otro de los componentes inciertos de los *Pastos* es su lengua. Si se exceptúa la hipótesis de que el *Cuaiquer* es el idioma o uno de los dialectos de los *Pastos*, hoy no existe ninguna expresión significativa más que algunos topónimos y antropónimos. Sí se tiene noticias de que a la llegada de los españoles e inmediatamente después estos pueblos hablaban idiomas peculiares; por ejemplo, durante el Sínodo de la Iglesia de 1593, el Obispo de Quito Luis López de Solís pidió que la enseñanza del catecismo fuera traducida a las lenguas *pasto* y *quillacinga*, y hasta comisionó a los sacerdotes Andrés Moreno y Diego Bermúdez para dicha traducción (Calero, 1991:49).

Loukotka (1968) ubica el idioma *Pasto* en el grupo *Barbacoa* de la familia *Chibcha*, junto a otros que, según González Suárez (1902), estuvieron presentes entre los *Pastos* como el *Cuaiquer*, el *Muellamués*, el *Páez*, el Colorado y el *Cayapa*. Martínez (1977) acepta que el *Cuaiquer* y el *Muellamués* fueran dialectos del *Pasto* prehistórico. Otros, no muy lejos de los anteriores, conciben estas lenguas locales de filiación macro - *Chibcha* y *Arawak* (*Caribe* y *Tupi*), llegadas por la vía de las lenguas serranas y costeras con cuyos pueblos se desarrolló una fuerte comunicación, intercambio y comercio (Ramón, 1990; Forero, 1974; Hartman, 1979).

Entre los *Pastos*, es un hecho también la presencia del idioma quechua, pero no hay acuerdo entre los investigadores cómo, cuándo y de dónde llegó. Una hipótesis considera que llegó primero desde el suroriente hace unos seis mil años antes de la era cristiana y posteriormente con la expansión incásica (Stark, 1973; Ramón, 1990). Hasta ahora la mayoría está de acuerdo en que llegó a través de la invasión incásica, con *yanaconas* y *mitimaes*, y a través de la colonización española que lo establecieron como lengua franca para la cristianización, ante la dificultad de entender y manejar los diversos y complejos idiomas y dialectos. Sin embargo, nuevas investigaciones (Ramírez de Jara, 1992) fortalecen la hipótesis de Stark, en el sentido de que mucho antes ya se hablaba no sólo por influencia, sino porque muchos grupos o pueblos de habla *quichua* entraron a formar parte de la identidad étnica, la organización y la vida de estas comarcas.

Se discute, además, si el quechua hablado entre los *Pastos* y otros pueblos del

sur de Colombia es el original (*quichua*) o un dialecto (quechua). Romoli (1962 - 1973) diferencia el quechua propio de una provincia del noroeste del Cuzco, llamado por los españoles «lengua del *Inga*», «lengua general» o «lengua cortesana» y el dialecto ecuatoriano o «lengua de Quito» (Ramírez de Jara, 1992). La tendencia se inclina por aceptar que la mayor influencia viene del *quichua* por la presencia de grupos y pueblos desde el Perú y Bolivia por la vía del suroriente, desde tiempos muy remotos.

De todas maneras, hoy, si se descarta la posibilidad de que el *Coaiquer* sea el idioma de los *Pastos*, con algunas excepciones lexicales, todas las comunidades han sido castellanizadas.

1.2 EL ESPACIO Y EL TIEMPO

1.2.1. Cosmovisiones, Mitos y Creencias

Entre los *Pastos*, en su memoria y en la vida cotidiana, viven muchas leyendas como saberes que rigen y orientan al mundo y a los hombres. Los comuneros últimamente las conciben como historias, porque dicen la verdad de su existencia; diferentes de los cuentos, que son inventos para pasar un rato sabroso.

Una de estas historias dice que en tiempos remotos hubo dos viejas indias poderosas, como brujas, que eran pájaros, que eran perdices. Que la una era blanca y la otra era negra. Los relatos aseguran que la una venía del Ecuador y la otra de *Barbacoas*. Hay quienes generalizan diciendo que venían: la una del oriente y la otra del occidente. Buscaban el centro del espacio y el tiempo para crear o recrear el mundo, el territorio; para decidir sobre el espacio y el tiempo: para dónde queda el adentro, el afuera, el arriba, el abajo, lo alto, lo bajo; esta vida y la vida antes y después de la vida. Espacios y tiempos esenciales que llevan dentro de sí todas las cualidades cosmológicas. Era para decidir, entonces, para dónde quedaba el mar, la selva, *Tumaco*, *Barbacoas*, las minas de oro, lo caliente, el occidente, etc., y para dónde quedaba la tierra, la agricultura, las Provincias de *Ipiiales* y *Túquerres*, las montañas, lo frío, la sociedad civilizada. Para dónde quedaba el mundo de los muertos, del pasado y del futuro, y este mundo, el mundo de los vivos, el mundo presente. También indicarían el ritmo de los cambios.

Para tal propósito decidieron hacer una apuesta que consistía en juntar las caras, cerrar los ojos, lanzar una escupa o una flor al aire y salir bailando, bailando, volteando las caras - cabezas hacia allá y hacia acá, hacia el oriente y hacia el occidente; con un ritmo y una ubicación del cuerpo simétricamente opuestos, es decir, mientras la una volteaba la cara hacia el oriente (de acuerdo a la orientación de hoy), la otra lo haría hacia el occidente. Hay versiones que dicen que bailando juntas en el mismo sitio, colocándose la una, la blanca, hacia arriba y, la otra, la negra, hacia abajo. En un ritmo tal que, juntando al principio las caras por sus costados opuestos, pudiesen tirar la flor y bailar trastocando paulatinamente las caras; de tal manera que, mientras en un momento se juntaban quedando la cabeza de una hacia el occidente o hacia abajo, la otra pasaría hacia el oriente o hacia arriba, y a la inversa en el siguiente paso; así, hasta la caída de la flor o de la escupa lanzada al aire. En ese momento se paralizaría el baile, la acción, el trabajo. Entonces, de acuerdo para dónde quedasen mirando las caras, en el primer caso, o para dónde quedase la cabeza, en el segundo, así quedaría ordenado el mundo. Si la blanca quedase mirando, o con la cabeza, hacia el oriente, entonces el mar, la selva, la riqueza, etc., quedaría hacia el oriente; en consecuencia, la tierra, la agricultura, lo civilizado, etc., quedaría hacia el occidente, porque en tal dirección se colocaría la cara o la mirada de la negra. Pero también podía suceder a la inversa.

Se aclara que estas per-
dices podían crear el mundo o
reorganizarlo, porque ellas eran
el mundo, ellas eran o contenían
las cualidades esenciales o pri-
mordiales, en su oposición dual
y en sus posibles principios de
unidad. Ellas, en su poder «no



contaminado por el tufo de la civilización», tenían los arquetipos ideales para su realización.

Dicen que la negra, lo negro, representa las cualidades, es el poder, del adentro, del abajo, de lo que está debajo, el norte y el occidente o el noroccidente, el mar, el fuego, el oro y la riqueza, la selva, lo oscuro, el peligro, la belleza, lo fantástico, el mundo de los muertos, la vida después de la vida, lo espiritual, los *auca* o *jambos* (salvajes: indios y negros), la selva del Pacífico, *Tumaco*, *Barbacoas*, lo femenino, lo plano, el infierno, etc. Y que la blanca las cualidades - poderes del afuera, arriba, encima, el sur y el oriente o el suroriente, la tierra, la agricultura, la pampa, lo claro, la luz, la tranquilidad, lo natural - normal, esta vida o mundo de los vivos, lo material, la sociedad - civilización (indios - mestizos - blancos), los Andes, la provincia (*Ipiales* y *Túquerres*), lo frío, lo masculino, los cerros, las nubes, el sol, el cielo y hasta los santos y *mamitas* (Mamián, 1990).

Pero antes de hacer la apuesta o para hacerla y poder obtener los resultados, el saber, había que ubicar y ubicarse en el sitio y en el momento propicio, hemos dicho, en el centro: el centro del espacio y el tiempo, quizá, donde no existen o donde nacen y mueren; es decir, entre el oriente y el occidente, el norte y el sur, el arriba y el abajo, el adentro y el afuera, el día y la noche, quizá también entre el pasado y el futuro, las largas duraciones y las duraciones fugaces, etc. Hicieron tres intentos: el primero en *Pipalta*, luego en Pueblo Viejo y finalmente en *Mallama*; en *Pipalta* falló el tiempo, pues las cogió el cantar de los gallos; en Pueblo Viejo falló el espacio, ya que se habían ubicado muy abajo, muy adentro; en *Mallama* sí resultó, fue el momento y el lugar más propicio; sin embargo, había que hacer una prueba que les permitiera identificar el tiempo - lugar propicio; consistió la prueba en colocar un gallo y una perdiz pelados a dar vueltas sobre una mesa y que, a las tres vueltas, por donde se hundiera chillando la perdiz, ese sería el centro. Así lo hicieron y así resultó ser *Mallama* el centro por donde se hundió la perdiz. Allí fue la competencia, ahí bailaron y organizaron el mundo.

En la apuesta, unos dicen que ganó la perdiz negra, por eso la riqueza y el saber, quedaron para abajo, para adentro, para *Barbacoas* y la pobreza para la Provincia. Otros dicen que ganó la blanca por lo cual quedó encima, arriba, con todas sus cualidades, que mató a la negra o la petrificó convirtiéndola en piedra, en cerro: el *Gualcalá*.

Otros no enfatizan en si ganó la una o la otra, sino en la posición en que quedaron:

quién quedó en posición o mirando para allá y quién quedó en posición o mirando para acá; puesto que cada una representaba o traía consigo la mitad del mundo y de las cosas. Escuchemos apartes de uno de los relatos:

«Que en cierto tiempo vivían dos viejas indias de esas poderosas. Esas dos mujeres se hicieron pájaros y apostaron bailando; bailando fueron apostando. Apostaron dónde quedará Tumaco, para dónde voltea la temperatura, para dónde corría el oro, para dónde vuela la riqueza... Sabía decir mi papá que dezque allí se pusieron, pues, verá. No me acuerdo si es el viejo o la vieja, se pusieron allí y dijeron dónde quería quedar. Que tire el jazmín, que escupa. Que si el uno volteaba la cara para acá o la negra voltiaba la cara para acá, quedaba Tumaco para acá y que si el blanco volteaba la cara para abajo que quedaba esto, como decir esto de aquí de Muellamués, para abajo. Pero entonces allí como quezque fue de que la... vieja voltió la cara para abajo y el hombre voltió la cara para acá. Cuando dezque pues cerraron los ojos y se pegaron entre sí. Bueno ¡ya! Cuando la vieja, pues, se confundió y se dio cuenta que, pues, ella voltió la cara para abajo. Ella no se dio cuenta, sino ezque se dio cuenta cuando la cara voltió para abajo, cuando dijeron ¡ya!, dijeron entrambos. Entonces, cuando el uno la cara para acá y el otro quedó la cara para abajo. Entonces que dijo que el que voltiara la cara para acá se volvería negro y se llenaría esto mar de agua si voltea la mujer la cara para acá, y que no voltió la cara para acá; la mujer voltió la cara para abajo, se hizo para abajo el mar y se hizo Tumaco, se voltió ella la cara negra, ella. Por eso es que quedó la cara para abajo mirando para abajo, y el otro como quedó la cara para acá, él sí salió para acá, porque para acá no había agua. En cambio la que quedó para abajo, la vieja esa, ya no pudo pasar porque se llenó el mar de agua... Y en realidad, yendo del lado de abajo se la ve la cara, se la ve la boca, la boca grande se la ve; la nariz se la ve; el sombrero grande, faldudo, copetón para arriba, y la faldota se ve. De acá ezque no se ve mucho pero de abajo sí se ve bonito eso...» (Mamián, 1990:113).

Junto a esta leyenda de las «perdices poderosas», hay otras arquetípicamente similares como la del *Chispas* y el *Guangas*. Estos eran, también, dos brujos poderosos que llegaron a estos Andes: el primero por el camino de *Guamués*, el río *Guamués* y el segundo por el camino de *Barbacoas*, río *Telembí*, y que encontrándose en el

arriba quedó para abajo y lo que era para abajo quedó para arriba; lo que era para adentro quedó para afuera y lo que era para afuera quedó para adentro; lo que era delante quedó atrás y lo que era atrás quedó delante, lo que era pasado futuro quedó ahora y lo que era presente quedó pasado y futuro; lo que era oscuro quedó claro y lo que era claro quedó oscuro; lo que era bueno quedó malo y lo que era malo quedó bueno, y así sucesivamente. Por eso dicen que lo que se presentó fue un cataclismo, con el que el mundo se volteó al revés, estamos en el tiempo del revés. Pero, de igual manera, por obra de estos poderosos, cuando los dos vuelvan a encontrarse o cuando se despierte del desmayo, de la petrificación, el *Guangas*, entonces, el mundo se desencantará, volverá a ser como antes, al derecho.

«Ese es el encanto del Chispas con el Guangas... Porque ha habido un encanto, del uno y del otro. Ha habido un encanto de allá y de acá. Porque la tradición es que los encantadores venían hasta aquí... Que en ese tiempo el río ha volteado la creciente de piedras de la planada de Guachucal para acá, porque ha estado ganando el Chispas trayendo el río por acá por Guamués. Entonces, el Guangas, que venía de allá de Mallama, también había estado para voltear el río. Entonces, que salió el uno y el otro tocando el tambor. El uno golpió el tambor de allá y el otro le contesta. Metidos en un canasto, vuelto tigres. Así lucharon, pero no se sabe que cuál es que ganó. Eso sí, la tierra de zque se arrebozaba como terremoto. Y como así había sido el compromiso d'ellos, que se cambiara todo. Porque antes, lo que había sido para abajo, Barbacoas, había sido para acá. Por eso ha sido la riqueza que ha quedado para allá. Qué ricos fuéramos si se hubiera volteado para acá lo que conforme es Barbacoas...» (Mamián, 1990, 111).

En estos relatos - textos, parecen estar contenidos los fundamentos de la geografía y la historia, del espacio y el tiempo, y, en fin, de la vida en sus múltiples dimensiones.

Una primera traducción o interpretación de tal pensamiento dentro de nuestros parámetros descriptivos y analíticos nos enseña que el mundo es un universo cambiante que transita entre la oposición y la unidad, el caos y el cosmos, resultantes de la presencia contradictoria simétrica o asimétrica, manifiesta y latente de dos esencias mitades simbolizadas como «dos perdices poderosas» o por «El *Chispas* y el *Guangas*». Oposición y

unidad que se dan, se expresan y se resuelven como conflicto antagónico, como alternancia, como turno, como complementariedad o como mediación (Montes, 1986; Mamián, 1990).

Siempre poderes duales o dos esencias mitades. Siempre en oposición, hasta el antagonismo, pero siempre buscando el equilibrio, la armonía, la unidad. Simétricamente, en tanto que siendo los mismos o con el mismo poder, equilibrados, son opuestos. Como en el espejo (Platt, 1976; Lévi - Strauss, 1986), el mismo pero al revés, o diferenciados por su ubicación, por ejemplo, de acuerdo a las coordenadas del cuerpo: izquierdo - derecho, o por la procedencia: el uno viene de arriba el otro de abajo, o por los colores: blanco y negro. Asimétricamente, en tanto que, evidenciándose la oposición por el género, la ubicación, las cualidades (masculino - femenino, adentro - afuera, blanco - negro, izquierdo - derecho), implica desequilibrio en el poder, de estar más y menos favorecido.

Las dos viejas perdices o el *Chispas* y el *Guangas*, como dos brujas o brujos poderosos, como perdices y como tigres son contrarios simétricos, de igual poder; diferenciados por la procedencia, la ubicación en el baile o la pelea, o por los colores. Sin embargo, en otros relatos, o en algunos apartes, suelen aparecer asimétricos: la asimetría más evidente, por las connotaciones simbólicas, es la de género: en la pelea, lo femenino aparece más débil que lo masculino; también por la edad: el hermano mayor parece más favorecido que el menor; o por la estatura: el más grande frente al más pequeño. Un color, en determinadas condiciones, puede ser, simbólicamente, más poderoso que otro. En estas comunidades andinas, por ejemplo, lo negro tiende a ser más poderoso que lo blanco, más peligroso; el mundo de las tinieblas es más peligroso que el mundo de la luz; en los cultivos, la helada negra es más dañina que la helada blanca; el granizo morado es fatal, no así el blanco; la nube negra, y no la blanca, es sinónimo de tempestad; lo mismo sucede con la *quinua* morada, el *jiwa* negro, el *cueche* negro, el perro negro, la *chonta*, etc. Cosa similar podemos decir sobre la ubicación: el que está debajo o a la izquierda es más poderoso o menos poderoso. Pero en uno y otro caso, siempre se encuentra la posibilidad de unidad o de equilibrio:

Porque a partir de estas características de la oposición, la armonización o la unidad se logran, hemos dicho, a través de alternativas como el turno, la alternancia, la complementariedad o la mediación.

El turno, en el sentido en que, mientras en un lance, un tiempo o un período

(efímero o de larga duración), domina uno de los contrarios, en otro momento le corresponde al otro. Desde el conflicto antagónico, se resuelve, simbólicamente, con la muerte de uno de los contrarios, el más débil o por el ardid del más vivo; de ahí que, en ciertos relatos, dicen que la perdiz blanca mató a la negra o que el *Chispas* mató al *Guangas*, por intermedio de su guardaespaldas. Sin embargo, se trata de una muerte relativa, es más bien pasar a otro estado, a otra dimensión, o la eliminación de sus potencialidades en un espacio - tiempo; de ahí que la muerte o la eliminación aparezcan expresadas como petrificación; dicen, por eso, que la perdiz negra es el cerro *Gualcalá*, allí está convertida en piedra, con la cara para allá; que mirando el cerro del lado de abajo se le ve la cara, la boca, la nariz, el sombrero copetón y la faldota de la vieja bruja. Lo mismo sucede con el *Guangas*, es el cerro llamado, por eso, Tigre. En tales circunstancias, como estado de petrificación es una muerte o una anulación temporal; llegará el momento en que se reanime, se reviva, y entonces le tocará el turno de ganar: el tigre - Cerro (San Francisco), la perdiz - Piedra (*Gualcalá*) volverán a animarse al final de estos tiempos del encanto; vendrán los tiempos del desencanto.

Así mismo, una de las leyendas insinúa la disputa entre el *Chispas* y el *Guangas* por el río de la sal, y en otros relatos se habla del río del oro o río *Telembí*; turnándose, unas veces ha ganado el *Chispas*, otras el *Guangas*. Cuando ha ganado el *Chispas*, tan extraordinario río ha corrido por su territorio, por el *Guamués*, el río ha corrido para arriba. Cuando ha ganado el *Guangas*, entonces ha corrido para abajo. Como, por último, ha ganado el *Guangas*, por eso el *Telembí* corre por su territorio, para adentro, para *Barbacoas*. Así se han turnado el poder de la riqueza y los espacios tiempos de pobreza y de riqueza, «por eso somos pobres y ellos son ricos, los de *Barbacoas*» (Mamián, 1990).

El desplazamiento espacial hacia arriba o hacia abajo, hacia adentro o hacia afuera, encima o debajo o inversión periódica, implica turno en el poder o no poder, en el poseer o el carecer. Así, la ubicación de la cara de las perdices definió quién quedaba petrificada o quién quedaba con el poder: la riqueza. Por eso los comuneros son enfáticos en su sensibilidad y en el relato: «como la perdiz voló para allá, por eso la riqueza se fue para allá». O cuando, con gran pesar, afirman: «si la perdiz negra hubiera *voltiado* la cara para acá, entonces, qué ricos fuéramos» (Mamián, 1990).

Ciertas versiones del encuentro de las dos perdices poderosas diferencian entre la que más podía y la que menos podía, las cuales se turnaban el lanzamiento de «hipó-



tesis» dónde quedaba mejor o dónde estaba ubicado el centro para fundar la meca del mundo: si en *Pipalta*, si en Pueblo Viejo o si en *Mallama*. O, en el mismo acto creativo, turnábanse las ideas: « *tonces dezque dijo l'una*», « *tonces que dezque dijo l'otra*», «hasta aquí voy ganando yo» (Mamián, 1990).

Desde un aspecto en la perspectiva histórica, ideológica y política, este turno de los poderes, los espacios y los tiempos, ésta, su inversión o desplazamiento, los relacionan en la memoria comunera con la dominación de los blancos, a quienes les correspondía dominar el mundo - espacio - tiempo - poder de arriba, mientras que a los indígenas les tocó internarse o enterrarse con todo en el mundo de abajo, por algunos lugares especiales (centros encantados), tales como *Guel*, Mundo Nuevo, Pueblo Viejo, ubicados en lugares liminales de las alturas o en los de las quebradas y los guaicos. Son los lugares ricos en tesoros donde los infieles se enterraron vivos, tesoros e infieles que surgirán de nuevo al final de estos tiempos, dicen que en el año dos mil.

Aparejada al turno está la alternancia que se expresa y concretiza como el desplazamiento permanente, en cortas y largas duraciones, de los contrarios; despla-

zamiento a las posiciones opuestas como inversión periódica. En la dimensión cosmológica, total, los cerros y las montañas que estaban debajo pasaron a esta superficie y las llanuras que estaban encima ahora pertenecen al subsuelo, «porque este mundo antes era plano». Recordemos un comentario alusivo al Pueblo Principal de *Males*, de lo que le sucedió cuando el encanto del *Chispas* y el *Guangas*: antes del encanto, el Resguardo era plano, la población y la iglesia estaban en el centro de la llanura y en su plaza fluía sin descanso el oro por las bocas de la culebra de las siete cabezas; con el encanto, se hundió el Pueblo con su llanura y su riqueza y en su reemplazo aparecieron las montañas y la tierra pobre; por eso es así hasta que se desencante (Mamián, 1990).

Desde la estructura topográfica vertical es la alternancia entre lo alto y lo bajo: las alturas andinas que toman el puesto de las llanuras amazónico - pacíficas y éstas el puesto de las alturas; las serranías que pasan a los guaicos y estos a las serranías, etc., con sus respectivas ecologías.

Desde el plano transversal, de la superficie marítima y terrestre, lo que estaba al oriente: el mar, la selva - llanura, lo cálido, las riquezas auríferas, los *jambos*, naturalitos y la raza negra, pasó al poniente, y la tierra, las montañas y altiplanos andinos, lo frío, la agricultura y la raza india y blanca pasaron al oriente. Tomamos los puntos cardinales como estáticos para evidenciar el contraste. En *Muellamués*, *Guachucal* y *Colimba*, aún permanecen muestras del agua salada y caliente del mar, cuando estaba para acá su nicho, la arena, las conchas de caracoles. Hasta hace poco, en la Hacienda de la Iglesia o de la Comunidad de *Muellamués*, permanecía la puerta de agujas que fue labrada con un guayacán de la antigua selva - mar. Y el *Curipollo* y la Nariz del Diablo son zanjas y túneles por donde los poderosos lanzaron el mar para abajo. Cuando se desencante, todo volverá a ser como antes. Y luego vendrá un nuevo encanto, porque así es el ritmo del mundo.

Así llegamos a la alternancia del tiempo: mientras el presente va hacia el pasado - futuro, el futuro - pasado viene hacia el presente; donde termina el presente comienza el pasado - futuro y donde termina el futuro - pasado comienza el presente; ese fin y comienzo es el centro donde se encuentran, donde se genera el caos, el cataclismo, el encanto o el desencanto, en el que un tiempo toma la posición del otro y viceversa. Por ejemplo, con el encantamiento, los antepasados indígenas, su identidad, pasó al mundo de abajo, de los muertos: son el pasado, y los blancos pasaron a domi-

*Guardianes de las guacas, protegidos por los miedos.
quien versa sus tiempos, encontrará el tesoro espiritual.*

nar el mundo de arriba, el presente; cuando se desencante, los auténticos indígenas que se enterraron vivos renacerán, serán presente y los blancos irán al otro espacio - tiempo.

Esta alternancia, estas vueltas y revueltas, estos cambios, este paso de un estado, posición, momento, a otro puede definir una alternativa de periodización: la periodización sintetizada en el ritmo del encanto y desencanto.

En cuanto a la complementariedad, ésta se expresa y concretiza con la relación entre el carecer y el poseer, en el sentido de que uno u otro opuesto da de lo que tiene y recibe de lo que carece, en cualidades, propiedades o capacidades. También se entiende como un aportar con las diferencias en la conformación y la armonía del mundo, las cosas, la vida social, etc., diversidad de cualidades morfológicas, ecológicas, climáticas, sociales, culturales, individuales, de los diversos agentes, espacios y tiempos que conforman este universo.

De acuerdo al pensamiento de estos Andes, como lo expresan las leyendas, el mundo sólo fue posible hacerlo y organizarlo, complementando los poderes, cualidades de las entidades, que por tal motivo se comportan como mitades: el adentro se complementa con el afuera, el arriba con el abajo, el agua con el fuego, lo claro con lo oscuro, el día con la noche, lo vivo con lo muerto, el izquierdo con el derecho, lo masculino con lo femenino, lo frío con lo cálido, etc. El modelo real y simbólico más expresivo de la complementariedad es el matrimonio, cuya unidad es el resultado de valores y carencias de lo masculino y femenino, aún en condiciones asimétricas.

Finalmente, si retomamos las leyendas, y otras narraciones, se detecta sin esfuerzo la unión de los opuestos y la creación del mundo con el apoyo del poder de la mediación

Directamente aparecen mediando entidades o procesos, en principio misteriosos y hasta inverosímiles, como: el tambor, el canasto, los jazmines, la escupa, la perdiz y el gallo; o el número tres; o espacios, donde es posible el encantamiento y desde donde es posible ver, prever, crear y recrear el mundo y la vida; o estados - tiempos apropiados, como: la fiesta, bailando, bailando.

Lo importante es que las mediaciones de una u otra característica son poderes en los que se anulan, terminan, no comienzan o se atenúan, es decir, no hacen presencia

directa los poderes, espacios y tiempos contrastados. Son espacios, tiempos o poderes de tránsito, en trance, umbrales, límites o, si se quiere, no tiempos, espacios ni poderes; sueños en que, cuando se despierta, todo está suscitado, definido, sucedido. Ilustremos con la narración apartes de estas mediaciones misteriosas:

Llegando a las alturas de *Colimba* («monte sagrado») o al *Gualcalá* («Dedo de Dios»), «...la que menos podía *dezque* dijo: aquí va a ser el punto que llame *Pipalpa*, centro de *Tumaco* con *Piedrancha*» (Mamián, 1990: 147).

Pero no siendo la mejor alternativa, la más céntrica de las céntricas, entonces bajaron al guaico, pues:

«...habiendo hecho el intento arriba, donde no llegaba el agua de la quebrada Quetambud, bajaron, descendieron, porque es un descendiente hondo. Encontraron allí una quebrada que baja de allá y otra de acá y se forma una mesa y una nariz. La una dezque dijo: ahí tenemos que trabajar y la otra que no debía ser allí. Se pusieron en trabajo, total que... abrieron cimientos, pusieron las primeras piedras que nosotros llamamos pilares -unas piedras lindísimas, son más o menos de dos metros, como basas, que existen. Las cuatro piedras las 'bian comenzado a'carriar - como sería el trayecto, de abajo, de bien abajo hacia arriba. Una se 'bia quedado en camino, en el potrero estaba la piedra, en forma de basa, bien redonda, pero altota, puntuda, acarriada del río» (Mamián, 1990: 148).

Sin embargo, era necesaria una tercera opción, porque los intentos, los lances, se los hace tres veces; como si entre una y otra opción, extremas, estuviera la media o como si sólo así se lograra hacer las cosas bien. Por eso subieron a un lugar donde se junta lo alto y lo bajo, «...se treparon a la planada y una *dezque* dijo: aquí va a ser la iglesia, que aquí va a llamar *Mallamués* o *Mallama*, no me acuerdo, y de aquí vemos para dónde queda la temperatura» (Mamián, 1990: 148).

Fue allí donde, para mayor seguridad, hicieron la prueba del gallo y la perdiz pelados, porque:

«Bueno, en esa ya 'cercándose a la media noche dezque dijo la que más podía: no, esto no debe ser aquí; hagamos una prueba: vamos a pelar un

gallo y una perdiz, y una mesa; lo ponimos el gallo preparado en la mesa y si el gallo ya preparado canta en la mesa y la perdiz da vueltas al ruedo de la mesa chillando y se entierra por un gueco, allí, a la costilla del gueco haremos la capilla -conversaba mi papá. Eso él, cada cuando conversaba esa historia...» (Mamián, 1990: 143).

La historia continúa manifestando que habiendo hecho la prueba en un lugar, indicó que allí no era; pero en el tercer intento ya resultó:

«Entonces pusieron la mesa allí, se subió el gallo allí y que cantó tres veces en la mesa, mientras eso la perdiz, 'taba dando vueltas al medio de la mesa. Cuando terminó de cantar las tres veces el gallo, la perdiz se hundió por el gueco, un tremendo túnel que hizo la perdiz al hundirse, y luego que más allá, hasta ahora existe la quebrada, pues, se internó por allí a la quebrada, la perdiz. Entonces dezque dijo: aquí sigamos trabajando, aquí sí, aquí tenemos que trabajar (Mamián, 144).

Allí fundaron el centro, allí donde la perdiz se internó haciendo un gran túnel, túnel por donde «... dezque metiéndose por ahí es como ir por la barriga de una culebra enroscada. Lo habían dejado dibujando en unas piedras. Son los caracoles. Se ve el principio pero no se ve el fin» (Mamián, 1990).

1.2.2. El Territorio

Tratando de dar una delimitación precisa, hemos anotado páginas atrás que el territorio tradicional de los *Pastos* limitaba hacia el sur con los *Caranquis*, hacia el oriente con los *Cofanes*, hacia el norte con los *Quillacingas* y *Abades* y hacia el occidente con diversos grupos selváticos genéricamente denominados «*Barbacoas*», como los *Masteles*, *Puises*, *Nulpes*, *Tangalaes*.

Cronistas, como Cieza de León, visitantes, como Tomás López o García de Valverde, e investigadores, como Eduardo Martínez, Alice Francisco, María Victoria Uribe o Luis Fernando Calero, etc., coinciden en identificar a los *Pastos* como una nación, pueblo o etnia que ocupó y ocupa esta franja transversal del sur de Colombia y norte del Ecuador y que tiene como centro el nudo de *Huaca* o de los *Pastos*.

Aunque muchas otras estructuras espacio - temporales, poblaciones y culturas han hecho presencia y sobrepuesto impositivamente sobre los *Pastos*, esta extensión y ocupación territorial no ha cambiado sustancialmente. Del lado colombiano persiste ocupado e identificado como de comunidades indígenas de Resguardo y Cabildo o sin estas instituciones pero con formas de vida y organización andinoindígena subrepticias; de lado del Ecuador aparentando identificaciones nacionales y mestizas.

Aparentemente los límites orientales y occidentales de los *Pastos* son las cimas de las cordilleras de ambos lados; sin embargo, la ocupación práctica, el saber comunal y los estudios de académicos muestran la presencia de un espacio territorial más allá de estos accidentes, hacia el Piedemonte y la selva tanto del Pacífico como del Amazonas, siguiendo las hoyas de los ríos *Chota*, *Plata*, *Mayasquer*, *Güiza*, *Mira*, *Telembí* y *Pacual* al occidente y el *Guamués* y *Sucumbíos* al oriente; cosmológicamente, entendido por los comuneros como el mundo de la oscuridad, del silencio, de la sabiduría y la riqueza.

Geofísicamente podemos decir que el territorio de los *Pastos* está constituido, en su oposición y convergencia, por una estructuración transversal y vertical.

Transversalmente es un medio ambiente formado por las, empíricamente, llamadas tres regiones naturales de las tierras bajas, calientes, húmedas y selváticas de la hoya amazónica, las tierras altas, frías y abiertas de los Andes y las tierras, también bajas, calientes, húmedas y selváticas del Pacífico.

Verticalmente es el medio ambiente constituido, hacia el interande, por las alturas paramunas, nevadas y volcánicas de las dos cordilleras, los altiplanos y terrazas de las tierras medias y las tibias y calientes hacia el cauce de los ríos *Chota* y *Guáitara*. Hacia los flancos exteriores, por las tierras altas de una y otra cordillera, las pequeñas mesetas medias y las tierras bajas del piedemonte amazónico y pacífico, respectivamente.

Dentro de las estructuras mentales comunales, simbólicamente, estas dimensiones se recrean y representan así: transversalmente, la Amazonía y el Pacífico como el adentro y los Andes como el afuera. Verticalmente, las tierras altas como «lo frío» y las tierras bajas como «el *guaico*».

Estos espacios simbólicos convocan una multiplicidad de realidades y significaciones que hacen el territorio más denso en su extensión y profundidad, no



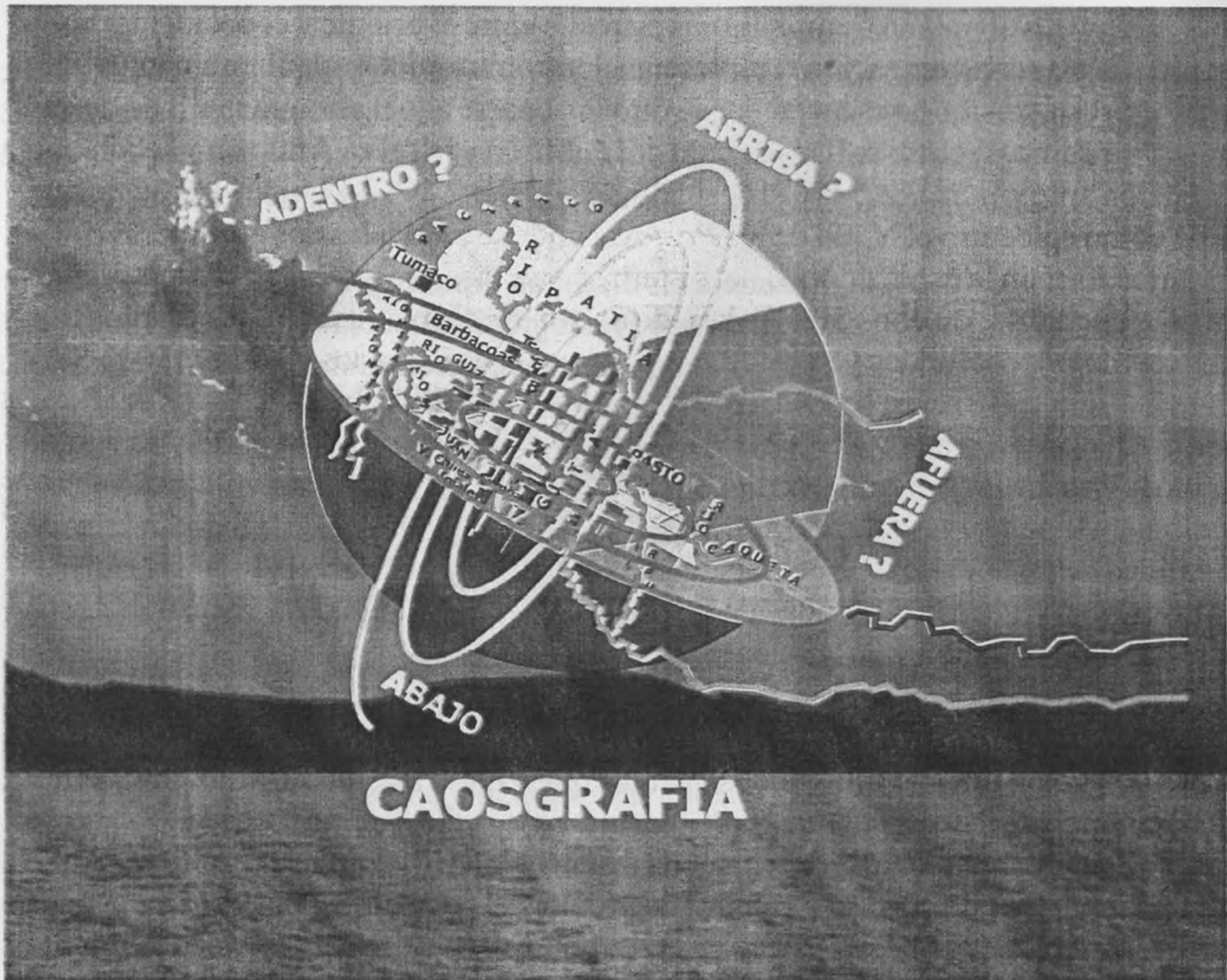
como resultado de ficciones sino expresando agentes perceptibles en la empiricidad. Recordemos, por ejemplo, que el *adentro* se extiende o está relacionado (se aproxima, comunica o constituye) con el mundo salvaje (auca, jambo), de los espíritus, de lo oscuro, del silencio, de los muertos y de sus entidades sagradas y poderosas o mundo de la riqueza en sus múltiples connotaciones (oro, saber, poder, etc.), es decir, también es el mundo de *abajo*, subterráneo, extensión de los *guaicos*, cañones de los ríos, cuevas y hasta cráteres de los volcanes. El *afuera* se extiende al mundo de arriba, de lo alto o mundo de los poderes del cielo: el rayo, el sol, las nubes, los santos y mamitas. Es de anotar también que, en la realidad espacial de estos Andes, latitudinalmente el *abajo* representa al noroccidente y norte y el *arriba* al sur y suroriente.

Siguiendo la dialéctica de la lógica dual de estos Andes, podemos reconocer cómo el territorio de los *Pastos* se constituye en la síntesis, mediación o producto de la oposición y unidad de las cualidades del *adentro* y el *afuera*, el *arriba* y el *abajo*; sea en sus componentes más sustanciales como el fuego y el agua, sea en sus expresiones físico - ecológicas como el clima, la temperatura, la precipitación, los vientos, etc. Más aún, cuando, siendo de las partes más altas y volcánicas donde están más cerca el cielo

con el fuego, es al mismo tiempo la más estrecha entre el oriente y el occidente; también desde esta caracterización la representación como «nudo» adquiere sin igual sentido. Y en este trasfondo esencial puede dimensionarse aquel abrupto muro de tierras altas y volcánicas, entre la llanura baja del Pacífico y la selva Amazónica, con una extensión aproximada de 5000 km. cuadrados (Calero, 1991). Medio ambiente que tiene como epicentro el Nudo de los *Pastos*, donde se juntan las dos cordilleras paralelas que forman la espina dorsal del sistema montañoso colombiano o ecuatoriano. Paisaje quebrado, de unos 50 a 60 km. de ancho, de cimas altas, faldas empinadas, cañones de ríos profundos y de valles interandinos bien irrigados (Calero, 1991). Tierras altas que, repetimos, se asientan o descansan sobre las selvas - llanuras del Pacífico y Amazonas, a cuyos sistemas fluviales (Patía y Amazonas) vierten sus aguas. Zona de una variedad ambiental inusitada, pues tal condición cosmológica y geológica deviene una diversidad de la precipitación de la lluvia, de la temperatura, de la calidad de los suelos, de la pendiente del terreno, de la exposición de la luz, etc. que influyen, a su vez, en la diversidad de la vida: de plantas, de animales y humanos, de sus patrones de ocupación y de sus comportamientos.

Con razón Karl Troll (1931), en su trabajo «Las culturas superiores andinas y el medio geográfico», conjugando una serie de factores del medio ambiente como: elevación sobre el nivel del mar, presión atmosférica, insolación, humedad, capa de nubes, vientos, variaciones de temperatura, influencia de los dominios Pacífico y Amazonas, compartiendo con otros geógrafos y ecólogos, pudo afirmar que el área situada entre Cajamarca (norte del Perú) y Pasto es una zona particular dentro del conjunto andino: por ser doblemente influida por los dominios lluviosos del Pacífico y la Amazonía, tener mayor humedad, humedad salpicada de pequeñas islas de sequedad en las profundidades de sus encañonados valles, explicables por la orientación topográfica de las cumbres y la circulación de los vientos, gran nubosidad y humedad del ambiente y una menor insolación directa; pocas y discontinuas heladas nocturnas en la época seca y menor variación diurna; valles interandinos estrechos, por la ubicación y orientación de las cordilleras, dibujando nichos ecológicos diferenciados en distancias muy cortas; cercanías de estos valles con las cejas de montaña húmeda oriental y occidental, con una vegetación que crece desde los 0 a los 4200 metros sobre el nivel del mar, y con perfiles montañosos simétricos.

Por estas razones también, pocos lugares de la tierra como el de los *Pastos*, pueden concentrar en un espacio tan pequeño características físicas y ambientales que



se prolongan desde las condiciones selváticas del Amazonas hasta las del litoral Pacífico y desde las alturas nevadas del Chiles y el Cumbal hasta las profundidades verticales del Guáitara y el Chota, pasando por los altiplanos y piedemontes, con los cuales se configura un ambiente accidentado y diverso de zonas y microzonas climáticas, ecológicas, bióticas y de nichos ecológicos que comprenden desde los bosques, cultivos, etc., tropicales, los de clima medio, hasta los páramos. Condiciones que les han permitido a sus habitantes producir y tener acceso a una extensa variedad de productos que incluyen desde los tubérculos andinos como la papa, la quinua, la oca, el *olloco*, posteriormente el haba, la cebada, el trigo y hortalizas, hasta las frutas tropicales autóctonas y adaptadas. Lo mismo podemos decir de animales y, por qué no, de minerales.



En la parte alta - serrana, e interandina, el sistema fluvial de los ríos *Carchi*, *Guáitara* y *Chota*; las altas cimas y volcanes como el *Chiles*, *Cumbal* y *Azufral* y el altiplano *Túquerres - Ipiales - Carchi*, son los accidentes geo - ecológicos más representativos. La meseta de *Túquerres - Ipiales - Carchi* es la parte más densamente poblada y quizá el principal escenario de los *Pastos*. El río *Carchi - Guáitara* que corriendo hacia el nor - occidente, corta esta parte de los Andes en una profundidad hasta de 1000 metros, con lo cual participa de manera definitiva en el desecamiento y la constitución de microclimas y suelos y, en fin, en la estructuración de la vida, su ordenamiento y reordenamiento eco - humano microvertical. Con razón, dentro de la cosmología de los *Pastos*, es una entidad espacio - temporal axial, umbral del mundo del oriente y del occidente, de la vida y la vida después de la vida. Para los habitantes de la margen derecha del río, el mundo de abajo es el oriente, mientras que para los habitantes de la margen izquierda es el occidente. Las alturas y volcanes, de *Chiles*, *Cumbal* y *Azufral*, con su elevación, ubicación y erupciones, comparten la producción de este ambiente territorial y de su vida.

Ya habíamos anotado que, en el plano vertical, la oposición entre las tierras - montañas altas y los ríos, valles o tierras bajas, en la realidad simbólica se establece como la pareja de «lo frío» (*arriba*) y el *guaico* (abajo), masculino y femenino, de cuya unión complementaria y cópula es posible la vida, una nueva vida. Así mismo, no

es una simple coincidencia que entre lo alto y lo bajo de los volcanes, el fuego, y el río *Guáitara*, el agua, esté el altiplano *Túquerres*, *Ipiales*, *Carchi*, el centro, la mediación, la síntesis; como no es una simple coincidencia que sea el altiplano la parte más densamente poblada y el centro de la cultura, la agricultura.

Semánticamente el prefijo *gua*, propio de la lengua *pasto*, pero común a otras lenguas, es bien significativo. Con *Guáitara* ya hemos aludido al papel de este río. *Guaitarilla*, como cacique, se cuenta que era un brujo, poderoso, tal vez de toda la comarca, quien al haber tenido noticia de la venida de invasores extranjeros, incas o españoles, fue tal la angustia y el dolor que se paralizó y petrificó, quedando animadas sólo sus lágrimas que vierten de manera continua y que son, precisamente, las que dieron origen y siguen alimentando el río que lleva su nombre. *Guaitarilla* también es un lugar y una comunidad (hoy establecidos como municipio y cabecera municipal), que traduce, según el saber comunitario, «el sitio de las flores»; se encuentra hacia abajo del territorio y es un guaico importante.

Guaicos: son todos los intersticios templados de la sierra, hacia lo interandino; por ejemplo, todos los lugares alrededor de la parte media del río *Guáitara*, aquellos que se encuentran alrededor de la mitad del río entre su nacimiento, frío - alto, y su desembocadura en el Patía, espacio plano, bajo y caliente; entonces, guaico es toda la zona templada correspondiente a las comunidades, hoy municipios, de *Consacá*, *Sandoná*, *Guaitarilla*, *Ancuya*, *Linares*, *Samaniego* y *El Tambo*. *Guaicosos* son todos los habitantes de ella.

Guaico, así mismo, es el nombre con el cual se designa la parte media del hombre (masculino y femenino), precisamente aquella donde están ubicados los órganos genitales.

Hasta ahora no tenemos los argumentos etnográficos necesarios sobre los *Pastos* del Ecuador, hoy comprendidos en la provincia del *Carchi*; sin embargo, la perspectiva ecosimbólica basada en los accidentes de los volcanes, la planicie y río *Guáitara*, se reproduce. El río *Chota* también nace en el Nudo de los *Pastos*, como en la dualidad de espejo, al otro lado, a la inversa del *Guáitara*, en dirección sur - oriental, pero corre hacia el Mira, la selva, llanura y mar del Pacífico. Igualmente, en su parte media, constituye una zona climática, con una ecología humana similar a la parte media del *Guáitara*.

Siguiendo la dualidad, si la parte media del *Guáitara* es el guaico de abajo, de los de abajo, la parte media del *Chota* es el guaico de arriba, de los de arriba, No por casualidad, las relaciones sociales, económicas y parentales, entre serranos y *guaicosos*, hacia el *Chota* y el *Guáitara* son idénticas desde antes de las invasiones y por encima, o por debajo, de todo tipo de limitaciones territoriales, impositivas, establecidas.

Ahora bien, la presencia en distintas dimensiones y direcciones, hasta lo microespacial, de estos accidentes geoecológicos sustanciales (volcanes, altiplanos y río *Guáitara*), a través de medianos y pequeños montículos, terrazas, quebradas y riachuelos, permite al imaginario y la vida reproducir el orden paradigmático-simbólico de la territorialidad en distintos lugares de la geografía; o, incluso, extenderlo hasta en aquellos donde la diferencia geo - ecológica no existe; pues, la simbólica se reproduce para organizar el espacio, la territorialidad, lo social, y esto es la realidad.

En fin, son ordenamientos y reordenamientos espaciales que implican las correspondientes formas de organización social, política, económica o cultural, precisamente, para asegurar a la población el beneficio de los múltiples recursos esparcidos por toda la gama de fisio - ecologías, a través de la explotación complementaria y la distribución interregional. Unos pueblos que, con su asiento básico en la sierra, acceden directa y/o indirectamente, de forma continua y/o discontinua, a los valles cálidos, la selva y el mar de los dos costados, y viceversa; pudiendo hacerlo como totalidad o por familias, o utilizando aquellas que ocupan las orillas de los territorios específicos. También a través de *mindalas* y *tiangueses*, o ubicando poblamientos estratégicos en el enclave de la sierra y de la selva, a uno u otro costado, para facilitarse a sí mismo y facilitar a los demás, serranos y selváticos, el acceso a los recursos que necesitan y de los que no disponen.

Es una fluida relación conjugando el acceso a los diversos pisos y nichos ecológicos a través de la microverticalidad, sistema propio de los Andes del sur, y el intercambio, propio de mesoamérica. Igualmente una gran necesidad y posibilidad de coexistencia de grupos étnicos diferenciados, de relaciones que comparten o establecen y la gran identidad en diversas manifestaciones culturales.

Al igual que para otras áreas de los Andes, entonces, un paso decisivo en la comprensión de la territorialidad de los *Pastos* consiste en entender el descubrimiento y recreación que esta cultura ha logrado de la estructuración transversal y vertical del

bloque montañoso, de las ecologías y sus múltiples recursos que se distribuyen desde la selva amazónica hasta el mar Pacífico y desde los nevados hasta los guaicos. En otros términos, la ecología humana y su historia en estos Andes muestra cómo la relación costa, sierra y selva, tierras altas y tierras bajas, fue organizada por las socio-culturas mediante grandes franjas transversales y pequeñas verticales.

1.3. ORIGEN *hasta ahora no saber a que grupo indígena pertenecen.*

Es interesante recordar que hasta 1980 las comunidades que hoy se denominan indiscutiblemente *Pastos*, no se autodenominaban así. Se reconocían de acuerdo a sus nombres singulares ancestrales: *mayasqueres, chilenos, cumbales, pananes, muellamueses, colimbas, guachucales*, etc. Genéricamente se autodenominaban indígenas. Fue la necesidad de identificarse como pueblos o minorías nacionales para legitimar sus derechos, la que llevó a adoptar o a recordar tal denominación totalizadora. Y hasta ahora, en la memoria oral colectiva, no se ha podido encontrar el recuerdo de tal vocablo agrupador o de un nombre propio bajo el cual todas las comunidades se autorreconozcan. Podría argüirse el denominativo Provincia de los *Pastos*, pero éste es propio del orden administrativo colonial, junto al de Provincia de *Pasto*, territorios que, inicialmente, antes de ser colonizados, los españoles denominaron Provincia de los *Quillacingas*. Fue a partir de la Crónica de Cieza de León y de las Visitas que se establecieron los denominativos de *Pastos* y *Quillacingas* a los pobladores indígenas diferenciados, separados por el río *Guáitara*, de donde los historiadores, los antropólogos, los arqueólogos y otros estudiosos los retomaron. Remotamente se habla de la lengua *pasto*, pero también de la diversidad de lenguas habladas localmente. Si dentro de la estructura de poder y administración interna del ordenamiento colonial hubiera estado de por medio el reconocimiento de identidades étnicas y sus correspondientes vocablos denominativos tendría que haberse llamado Provincia de Los *Pastos* y Provincia de Los *Quillacingas*. Por eso, en los documentos administrativos coloniales se habla ante todo de los indígenas de la Provincia de los *Pastos* y no de indígenas *Pastos*. Administrativamente, tampoco existe un título colonial agrupador del conjunto, que sea producto de la iniciativa o conveniencia política del colonizador o del colonizado, como sucedió con el título de Juan *Tama* entre los *paeces* o de Carlos *Tamabioy* entre los *ingas* y *kamentzá*.

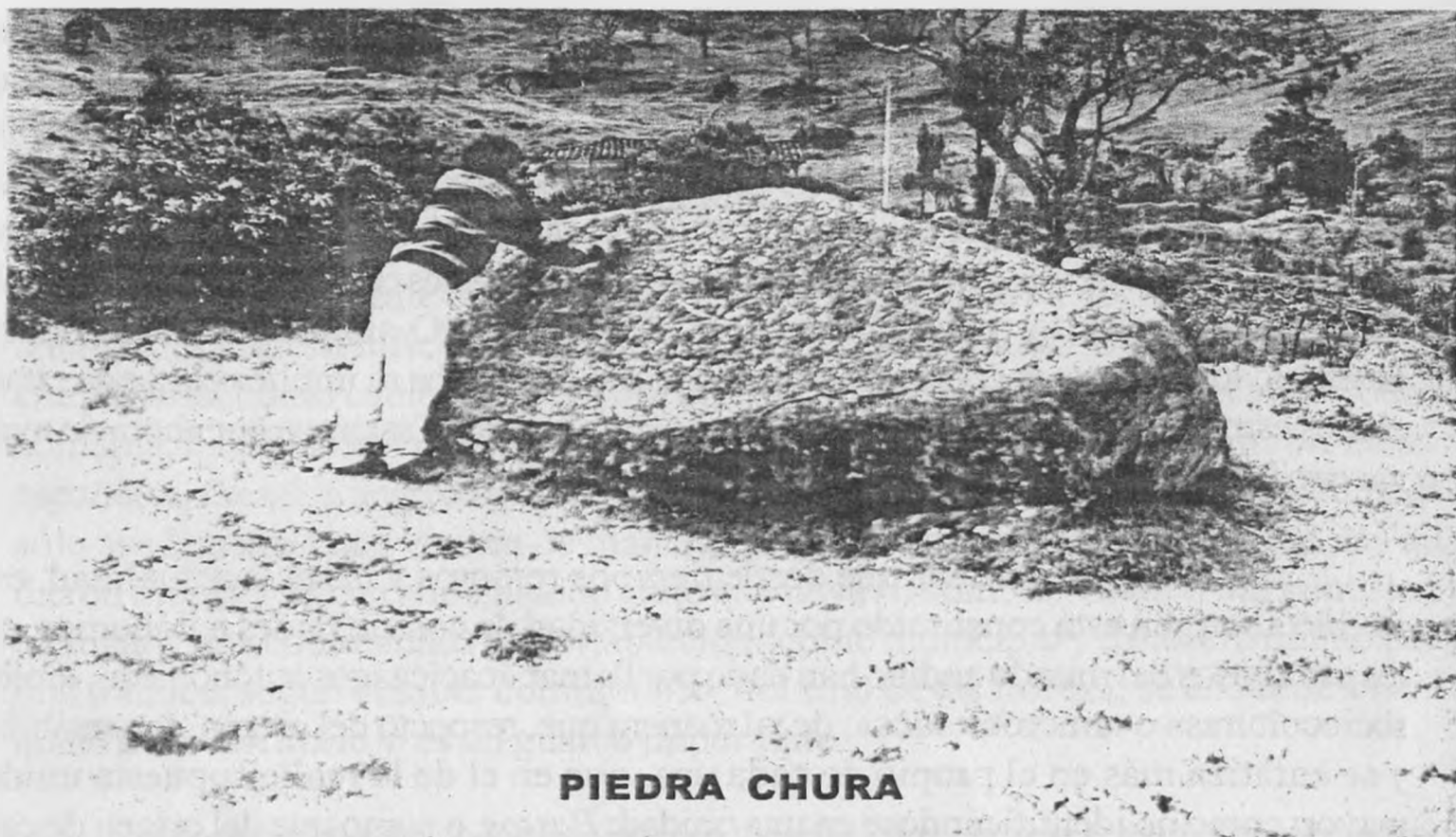
De lo anterior se infieren variadas inquietudes, no solo en torno al vocablo en sí sino en torno a la configuración cultural, social y política. Por ejemplo, significa que nos encon-

tramos ante la formación de identidades étnicas nuevas, o que estando constituidas fueron reagrupadas en resguardos y en unidades provinciales, eliminando las unidades étnicas ancestrales mayores. O, exagerando la comparación, significa que, al igual que en otros lugares, cuando llegaron los españoles estas unidades mayores se encontraban en estados de decadencia o procesos de desestructuración, sin que hasta el momento se sepa por qué, siendo evidencias de ello cementerios o templos arqueológicos como el de Miraflores y los enigmáticos pictogrfos y petroglifos que pueblan la zona. O, simplemente significa que la identidad cultural y su organización macro, no implicaba ni implica para estas tradiciones estructuraciones y denominaciones centralizadas. Tratemos por ahora de avanzar con la memoria mitohistórica y descifrar este enigma.

Partamos de afirmar que desde tiempos remotos y hasta la actualidad, este pueblo aborigen está constituido por una diversidad de comunidades autónomas, que los estudiosos del mundo andino han dado por llamar «cacicazgos autónomos», «micro socioculturas» o «microestados»; de tal manera que, respecto del origen, se sensibiliza y se enfatiza más en el propio de cada una, que en el de la real o supuesta unidad mayor; como no identificándose en una unidad: *Pastos*, o como que del origen de cada una nacieran las demás, es decir, que lo particular fuera o se hiciera universal - general. Sin embargo, este origen singular se comparte con otros a diferentes escalas medias: de dos comunidades que se unen, como sucede, por ejemplo, con *Muellamués* o *Pastás* y sus secciones, o de tres como *Panan* o *Cuetial* con sus tres caciques, o de más, como el caso de *Cumbal* y sus seis veredas, las distintas parcialidades de *Ipiales* y del gran resguardo de *Males* donde los resguardos diferenciados de *Funes*, *Puerres*, *Tescual*, *Males*, *Canchala*, *Potosí* y *Yaramal* comparten en ciertos relatos el origen común. Con esta perspectiva, hoy se reviven los grandes resguardos del *Gran Cumbal*, *Mallama* o *Túquerres*, escalas medias en las que nuevamente se confunde la memoria oral colectiva con la memoria administrativa colonial y republicana. Es como si en este origen singular flotara un etnocentrismo y un hacerse universal de lo particular, pero sin llegar a diagramar concretamente la totalidad de los *Pastos*.

cerámica de moatze de
una sola comunidad

En la comunidad de *Cumbal*, hay versiones que relatan cómo los primeros hombres surgieron de la confluencia, o son la confluencia, del matrimonio de las cualidades o de los elementos sustanciales que constituyen el *arriba* y el *abajo*, el *adentro* y el *afuera*, simétricos o asimétricos. Así por ejemplo, los primeros hombres surgieron del matrimonio del cerro de *Cumbal* y la laguna de la Bolsa, laguna ubicada al pie, *abajo* o *debajo*, del cerro. Dicen que del sitio «Piedra de los *Guacamullos*», espacio

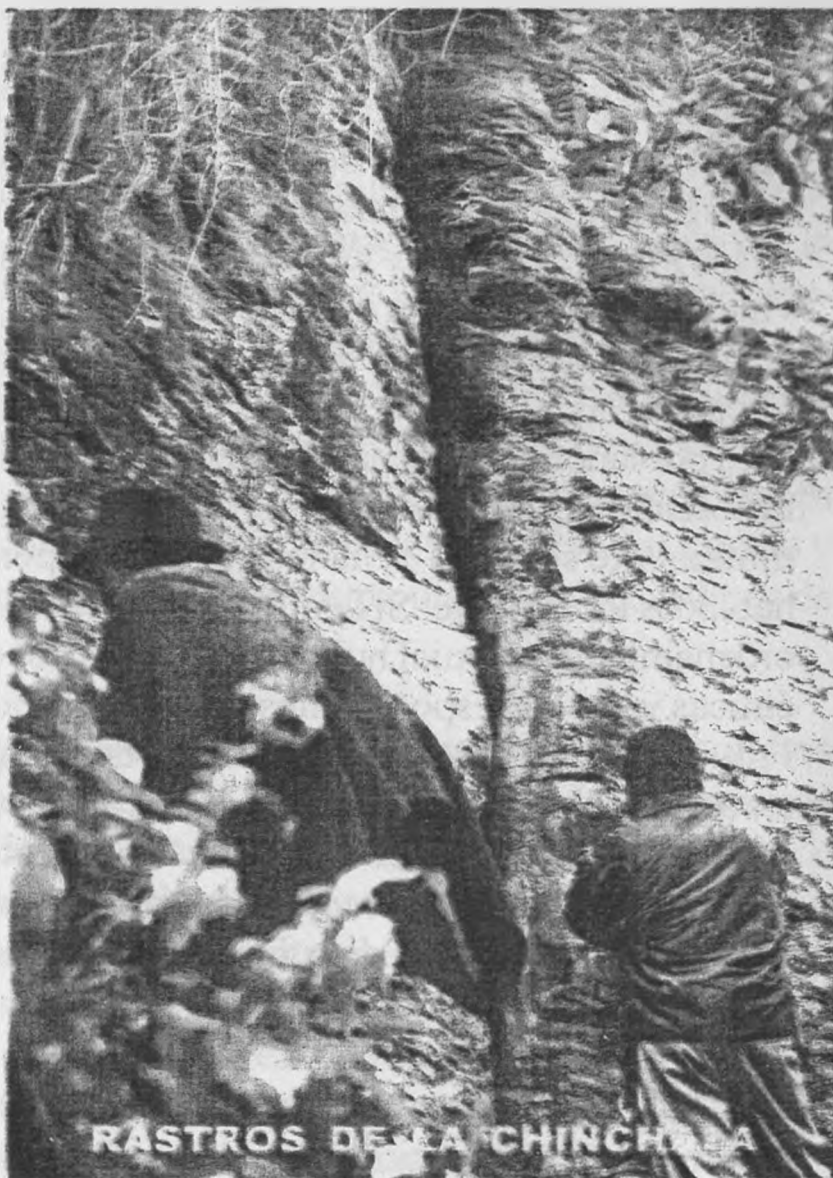


PIEDRA CHURA

que une el pie del cerro con el borde de la laguna, apareció una vasija de barro que era o que contenía los primeros hombres: marido y mujer, de los que surgió toda la descendencia. Algunos relatos manifiestan que la vasija apareció en el centro de la laguna; sin embargo, precisan que en el centro de la laguna existía (en la actualidad en determinados momentos aparece) una piedra, que podemos interpretar como la réplica del cerro. Hay quienes dicen que la primera humanidad nació del matrimonio entre el cerro de *Chiles* y el cerro de *Cumbal*. Geográficamente ubicados, en la extensión lineal de la cordillera (occidental colombo - ecuatoriana), el primero hacia *arriba* (el sur) siguiendo la cardinalidad de este imaginario andino y el segundo hacia *abajo* (el norte); el primero que representa al macho, lo masculino, el más fuerte, el que no se deja penetrar o manosear «de los gringos que andan buscando riquezas por los cerros, porque los mata o los deja mudos»; el segundo que representa a la mujer, la hembra, lo femenino; que es más débil, porque se ha dejado manosear permitiendo que los gringos le escarben sus entrañas. También se asegura que nació de la laguna, o del cerro, por separado, de sus entrañas; dicen, por ejemplo, que nacieron de la tola de *Camur*, que es vientre del cerro de *Cumbal*, por donde se entra a su seno donde está el cacique padre, el *Cumbe*.

Sobre este origen primigenio común, en general no hay confrontación entre las seis veredas constitutivas hoy del resguardo, aunque algunas de ellas se reconocen entre sí radicalmente diferentes, por ejemplo, las veredas de *Cuaical* y *Cuetial*, o histórica y míticamente tener otra procedencia, tal es el caso del sector *Nasate* y *Cuetial*; hipotéticamente, la oposición de las dos primeras puede obedecer a una organización dual o tripartita primigenia. Lo interesante en el caso de *Cuetial* es que, aceptando el origen común como *Cumbal*, tiene su propio relato de origen, pero igualmente diverso: hay relatos según los cuales el origen común deviene del tronco *Tarapués* y, sin embargo, unos son *ursulos*, otros, *alcántaras* y, otros, *eugenios*, con la particularidad diferenciadora de que los *alcántaras* dicen venir del Ecuador.

Por otra parte, los *pananes*, *chilenos* y *mayasqueres*, que constituyen hoy resguardos autónomos, con su propio relato de origen: la cacica María *Panana*, Micaela *Chiles* o Graciana *Yaguarana* y el cacique *Maiker*, respectivamente, también aceptan provenir del cacique *Cumbe*, en un origen antecedente común; de ahí la reivindicación, en 1980, del Gran *Cumbal* y del título colonial No. 228 que los cobija a todos. Los territorios mentales identifican este origen común, el cual es superado por disgregación, es decir, la imposibilidad o dificultad de gobernarse los llevó a separarse con sus caciques a la cabeza, en tal relato haciendo referencia a una tripartición de *Tarapueces*, *Puenayanes* y *Nasates*, alusivos a los *cuetiales*, *pananes* y *chilenos*, respectivamente, tres caciques que alternativamente aparecen unidos como un dragón o culebra de tres cabezas en el sitio *Tuta*, origen de los tres cacicazgos o resguardos, aunque son los *pananes* los que lo reivindican con fuerza. Desde la perspectiva precedente, el actual sector de *Nasate*, señalado como venidero a *Cumbal*,



ahora resulta volviendo a su seno originario. *Mayasquer* se considera originario de los *mayas*, apreciación sustentada tanto por el vocablo identificatorio como por petroglifos que permanecen en su territorio, de los que se infieren analogías.

En el Pueblo Principal de *Males* se presenta una situación similar; en la memoria comunera, este pueblo agrupa alrededor de siete pueblos: *Yaramal*, *Potosí*, *Córdoba*, *Tescual*, *Canchala*, *Puerres* y *Chapal*. La misma legislación y administración colonial parece ratificarlo al establecer mediante título tal territorialidad. Las leyendas de encantos y desencantos fundamentan el origen común: un *amaru* o culebra que salía por *Monopamba* trayendo en su seno los siete caciques o pueblos que fueron *arrojados* en estos lugares. Analógicamente, el *amaro* se transforma en San Bartolo, como un cacique que trae tras de sí a los demás, fundando en el actual pueblo de *Males* el asentamiento principal, desde donde se disgregan y localizan. Civilmente son los caciques *Chapueles* (Francisca y Raimundo) los que van a representar el tronco común; sin embargo, es la comunidad o pueblo de *Males*, en su expresión reducida al hoy municipio de Córdoba, la que mantiene o reivindica estos orígenes; por esto, si bien San Bartolo es reconocido en todos los siete lugares como un patrono milagroso, solo es patrono del Pueblo o resguardo de *Males*; los demás tienen sus propios patronos o mamitas. De igual manera, el título colonial inteligido como el título de los caciques *Chapueles* se reivindica solo por *Males*, al punto que, en acuerdo con el Ministerio de Gobierno, el título colonial fue recortado al entorno jurisdiccional del municipio de Córdoba. Los demás exponen o se esfuerzan por legitimar los suyos; y aunque hace falta penetrar más en las peripecias de estos pueblos ligados impositivamente a la vida colonial y republicana, es interesante observar el fraccionamiento y faccionalismo que los caracteriza, por ejemplo, entre *chapueles*, *cuaranés* y *pinchaos*, con implicaciones como las expulsiones y traslados de *tescuales*, *canchalas* y *cuasqueres*, bajo el argumento de que no representan lo auténtico sino lo extraño, desde luego junto a la lucha por mantener derechos ancestrales y mantener unidades, que no parece ser otra la razón por la cual Francisca y Raimundo *Chapuel* adquirieron el amparo general como Pueblo Principal de *Males*.

Concluimos, entonces, que no se vislumbra en los relatos orales o escritos el término, la constitución o el origen común de Los *Pastos*, con la particularidad, ya planteada en otra oportunidad, de que los pueblos nativos, ubicados en la margen oriental del río *Guáitara*, parecieran ser representativos de la tradición amazónica en la congregación denominada *Pastos*.

Los pueblos o comunidades de *Muellamués* y *Pastasa* son otra muestra de orígenes singulares que contrastan con un origen único y una organización étnica centralizada. *Muellamués* está organizado en dos secciones o parcialidades y éstas en veredas. Con un origen común, según la memoria de los mayores, el matrimonio de la cacica Aurora o Rosa *Cerbatana* y el cacique Diego *Muellamués*; sin embargo, cada sección reivindica su procedencia particular: la Sección de Arriba, hijos del cacique, y la Sección de Abajo, hijos de la cacica, argumentada por procedencias distintas asimétricamente: hombre y mujer que llegan por los Andes y la Selva Occidental, respectivamente, reflejando, en la formación territorial y social, las cualidades ecológicas y de género correspondientes. Pero también hay relatos que, acomodados a situaciones históricas y políticas, tienden a hacer predominar, para toda la comunidad, el origen masculino y extraño; se relata que Diego *Muellamués* fue “hijo criado del rey” (español), quien le dejó como herencia el resguardo, de donde devino toda la descendencia humana y social.

Muy similar a los *muellamueses* relatan los *pastases* (hoy aldanas) su origen, pues también surgieron del matrimonio del cacique *Pastás* y la cacica *Ancaylla*. El cacique, habiendo llegado del Ecuador, vivía solo en la parte de *arriba*, y la cacica, que era originaria, vivía en la parte de *abajo* (del actual Resguardo). Ella, compadecida, viéndolo solo decidió casarse con él. En uno de sus matices el relato cuenta que la cacica vivía en la Laguna, mundo de donde emergió para casarse.

Así podemos continuar el recorrido pueblo por pueblo, comunidad por comunidad, ratificando y matizando el no centramiento o descentramiento original y organizativo de los hoy llamados *Pastos*, que legitima, en la mentalidad y práctica comunal, una tradición ancestral precolonial o un reordenamiento étnico y administrativo colonial y neocolonial (republicano) impositivo.

Ahora bien, en las configuraciones étnicas normalmente se aspira a encontrar o legitimar un ser «nacidos aquí mismo», pero como ya se ha insinuado, entre los *Pastos* es normal la procedencia “extraña”, como razón histórica, mental u organizativa de su heterogeneidad y descentramiento. Retomando los casos que hemos expuesto, el cacique *Pastás* o *Pastaza* vino de arriba, del Ecuador; los relatos dicen que había enviudado y andaba buscando compañía. Situación parecida se presenta con el cacique Diego *Muellamués*, en ciertos momentos identificado con los *pastases*, y su

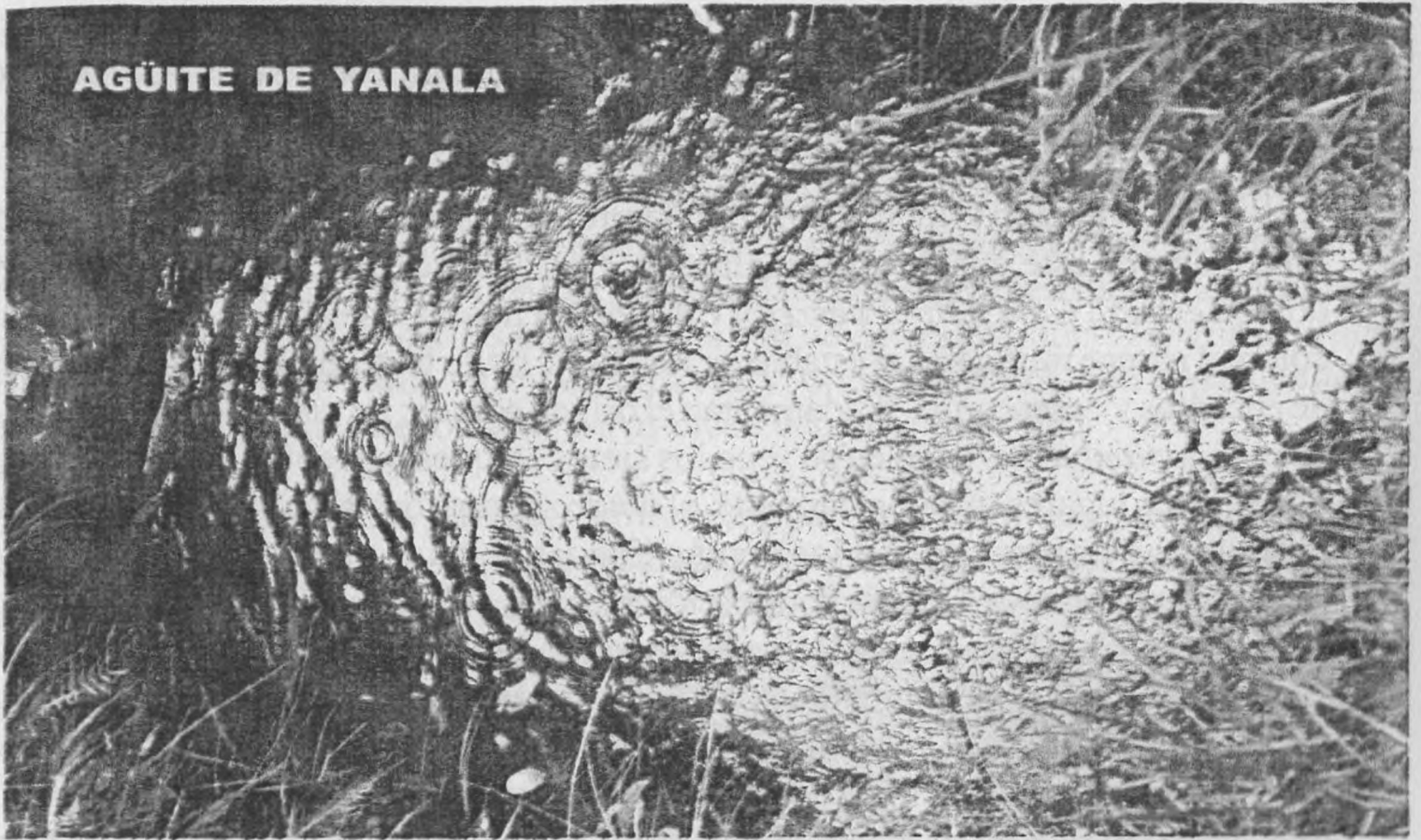
extrañamiento se hace mayúsculo al considerarlo hijo criado del rey. Pero, en *Muellamués*, no solamente el extraño es el lado masculino de la pareja, también el lado femenino, puesto que la cacica *Cerbatana* igualmente es venidera del occidente selvático y Pacífico, de *adentro*. Sin embargo, en los relatos, el *adentro* occidental se confunde con el *adentro* interior significativo de lo más auténtico o raizal, claramente expresado con la cacica *Ancaylla*, quien vivía o nace de la Laguna.

Los *cuetiales* de *Cumbal*, vinculan su nombre *Cuetial* al *chillido* de una perdiz. La perdiz era la encargada de señalar el sitio donde esta comunidad sin nombre ni lugar, en su errancia, debía fundar su territorio y darse un nombre; aunque no se especifica con precisión, venían, y allí, donde hoy están asentados, señaló y nombró «*cuetial, cuetial, cuetial*», tres veces. Hemos afirmado ya que del tronco de los *Tarapueses*, propios de esta vereda, los *alcántaras* aparecen venidos del Ecuador. De modo muy parecido, los de *Males* dicen ser un pueblo que venía errante del suroriente, del Amazonas, por el río o camino del *Guamués*, en el vientre de una serpiente o con San Bartolo como cacique, acompañados de una perdiz o un gallo y, como en *Cuetial*, estaba predicho que donde cantara el gallo-perdiz, allí se asentaría y fundarían su pueblo, y así sucedió.

Esta noción de errancia o nomadismo parece una constante de los pueblos; así lo resaltan las historias y las mitologías. Al occidente, los *awa pi*, conocidos como *Cuaiqueres*, aparecen viniendo del occidente ecuatoriano. Al oriente, los *kamentza* son hijos de allí, del valle de *Sibundoy*, del agua, de la laguna, o de *adentro*, del Amazonas, mientras que sus vecinos o pareja, los *Ingas*, son venidos del sol o de los Andes del Sur. Los *Yanaconas* del sur del Cauca, se autodenominaron así reconociéndose como venidos del Perú, dependientes de los *Incas*. Los *Guambianos* han tenido que pensar detenidamente para apaciguar los argumentos que los señalan como venidos también del Perú. Y los *Paeces* del Amazonas. Volviendo a los *Pastos* y *Quillacingas*, algunos investigadores ubican su procedencia amazónica en los albores de su existencia.

Si volvemos sobre el origen primero en la estructura macro, en el que las fuerzas en oposición y encuentro (jaguares o perdices) eran caciques que venían uno por el camino - río *Telembí* (noroccidente), y otro por el camino - río *Guamués* (sur oriente), podemos inferir la condición de venideros; y quedaría por sustentar, en la empiricidad, si el camino del *Telembí* se refiere a los pueblos selváticos del Pacífico, a los de

AGÜITE DE YANALA



Mesoamérica que se aproximan por el Pacífico e incluso hacia el occidente en general. Y si el camino - río *Guamués*, se refiere a los pueblos amazónicos del oriente o se refiere al Ecuador y los Andes centrales.

En la mitología panandina, se afirma que las grandes culturas de sur América florecieron en la región del *Titicaca*, desde donde se dispersaron por todos los confines de Suramérica, según tal mitología, desde la piedra *Qala*, piedra madre, en cuya diáspora, unos siguieron al norte, otros al sur, unos por el oriente y otros por el occidente, por la Amazonía o por la Costa Pacífica. Pero estaba previsto que donde se encontrasen, allí fundarían sus huacas y pueblos definitivos. Hipotéticamente, se infiere que se encontraron y renacieron, en el cruce de los caminos, donde confluye el oriente con el occidente, el arriba y el abajo, el adentro y el afuera, lo alto y lo bajo, el encima y el debajo, tanto en el marco de las grandes estructuras espaciotemporales, como la que hemos denominado panamazonia, en las estructuraciones medias de los Andes o en las micoroestructuras localizadas territorialmente como veredas, parcialidades o resguardos.

Las ya numerosas investigaciones y trabajos que desde diversas disciplinas

vienen realizándose en los Andes y selvas del norte del Ecuador y el sur de Colombia, traducen y evidencian estas historias y saberes ancestrales sobre la movilidad e interrelación de los pueblos originarios. Oberem (1980), Hartman (1988), Salomon (1980), Murra (1975), Ramón (1990), Landázuri (1990), entre otros, han enfatizado en la fluida relación de las comunidades serranas con las ubicadas en los flancos exteriores del oriente y el occidente, particularmente, conjugando el acceso a los diversos pisos y nichos ecológicos propios de los Andes Centrales y el intercambio, propio de mesoamérica. El arqueólogo Willey (1960) considera a estos Andes septentrionales como área intermedia entre la esfera mesoamericana y la surandina; Luis Lumbreras (1981), como uno de los cinco grandes conjuntos andinoamericanos de peculiares cualidades ambientales, superestructurales y arqueológicas. Uno y otro resaltan los enlaces fisiográficos y ecoculturales cuya proximidad facilita el intercambio y todas las relaciones sociales e interculturales, o complejo dominio fisionómico y ecocultural que cumple la doble función de emisor y receptor de los mensajes de las civilizaciones, del contacto y la difusión de las culturas. Deler (1987) dice que este contexto ecogeográfico permitió constituir largos períodos de continuos y profundos vínculos de solidaridad y complementariedad. Horacio Barros Larrain (1980) sospecha importantes períodos de dependencia, tanto económica como política, de las comunidades del litoral respecto de los cacicazgos y señoríos étnicos interandinos o serranos, e inclusive la penetración de éstos a la manera de «colonias errantes», transportadas exprofeso por los cacicazgos de la sierra al medio geográfico del bosque tropical, con fines patentes de complementariedad económica y de control eficiente de acceso a las mismas (Barrios, 1980, retomando a J. Murra). Según este mismo investigador, al igual que los errantes del Amazonas, los grupos tropicales occidentales se acercaron a la sierra siguiendo el curso de los ríos, porque, dice:

«... los grupos propiamente tropicales occidentales como los Lachas, los Niguas, los Barbacoas, los Callabas y Coaiquer y su contacto con los serranos, puede atribuirse a una migración forzada de comunidades costeras, aguas arriba, a resultas de la temprana implantación de grupos más numerosos y poderosos en la zona del litoral» (Barrios, 1980:26).

Fernando Calero (1991) va mucho más allá al plantear que aunque las evidencias y excavaciones arqueológicas en los Andes colombianos aun son iniciales, cada vez se demuestra más que estos Andes fueron un paso obvio, corredor migratorio o área de asentamientos de los grupos que viajaban hacia el sur o hacia la Amazonía y

viceversa; así puede afirmar

«cuando los españoles llegaron desde Quito, el área era un punto de confluencia de varias fuerzas culturales: La Inca desde el sur, los Chibchas y las unidades culturales independientes desde el norte, los grupos amazónicos desde el oriente y las tribus de las tierras bajas del Pacífico en el occidente. Esta posición geográfica única le dio al distrito de Pasto un carácter especial como zona de convergencia transcultural y como área limítrofe» (Fernando Calero, 1991).

Entre los *Pastos* y demás pueblos del suroccidente colombiano, es evidente la presencia de características culturales de los Andes centrales, especialmente quechua y aymará. Las investigaciones han acentuado sobre todo en la presencia del idioma quechua; hasta hace poco, suponiendo la condición de behetrías de estos pueblos, se consideraba que la influencia quechua era el resultado bien de la invasión incásica, bien de la implantación del quechua por los españoles para facilitar la evangelización o bien por uno u otro motivo; se insistió mucho en el papel transmisor de los *yanaconas* y de los mitimaes. Sin embargo, las últimas investigaciones encuentran cada vez más argumentos que demuestran la presencia idiomática y cultural de las etnias del sur mucho antes de los dominios inca y español. Romoli (1977) descarta cualquier influencia importante por parte de los *yanaconas*, porque fueron pocos y no se integraron a las etnias locales o murieron muy rápidamente. Ramírez de Jara (1992) plantea, como alternativa, que la presencia del idioma quechua y su dialecto el quechua ecuatoriano lleva a pensar en migraciones escalonadas de grupos que se trasladaban desde el Perú, permanecen en el Ecuador y desde allí llegan al suroccidente de Colombia, como migrantes estacionales, del tipo comerciantes, o definitivos, que huían del imperio incaico. Así mismo, valoran el recuerdo que los Ingas de Santiago (Valle de Sibundoy) tienen sobre su venida del Ecuador y la procedencia de San Andrés, sus vecinos congéneres, de las tierras bajas del Putumayo (Triana, 1950), particularmente del río *Sucumbíos* (Hooykaas, Groot: 199143). Ramírez de Jara manifiesta enfáticamente:

«Esta procedencia oriental del grupo de San Andrés, nos lleva a considerar la estrecha relación del piedemonte con la región de selva, y nos confirma que no podemos entenderla de forma aislada. El piedemonte se constituye además en corredor o paso obli-

gado para el desarrollo de una relación Andes selva, permanente durante épocas prehispánicas, plasmada en flujos migratorios e influencias culturales desde la región Amazónica hacia la zona Andina. Esta relación es muy antigua y ha sido demostrada en Ecuador, a partir de las excavaciones arqueológicas realizadas en el piedemonte, que no existen para el lado colombiano: 'el alto Amazonas ha sido, durante el período formativo temprano, un foco muy importante de influencias culturales, difundidas de este a oeste a lo largo de los valles' (Taylor, 1988, Ramírez de Jara: 1992).

También enfatiza en la importancia, hipotética, del piedemonte oriental para esclarecer el origen, composición y relaciones de los grupos originarios interandinos, de lo importante que sería reconstruir las rutas de los caminos y señalar las bocas de montaña que permitieron establecer este contacto. Con Taylor, resalta que «la existencia precoz de grandes redes de intercambio y de importantes movimientos de población tanto de la sierra hacia las tierras bajas como de abajo hacia arriba está claramente evidenciada» (Taylor, 1988).

Las excavaciones arqueológicas de María Victoria Uribe (1980), las de Felipe Cárdenas (1988), Gilberto y Hernán Ordóñez (1992) entre *Pastos* y *Quillacingas*, muestran características cerámicas similares desde San Agustín (en Colombia), hasta el *Ucayalí* en el Amazonas peruano.

Los estudios de las sociedades indígenas generalmente parten de suponer unidades e identidades étnicas organizativamente centralizadas, más cuando se trata de sustentar identidades territoriales, lingüísticas, religiosas, culturales o políticas. El fraccionamiento o faccionalismo aparece como una anoma-



PINTANDO EL SENDERO DE VIDA

lía producto de procesos desintegradores inmanentes o forzados desde el exterior. Aunque como ya lo hemos enunciado pueden haber diversas explicaciones acerca de la dificultad de encontrar entre *Los Pastos* un origen y constitución común y centralizada, las versiones etnográficas y míticas expresadas dan cuenta no solo de su presencia sino de la singular alternativa de identidad o unidad desde la diversidad y contradicción que nos ofrecen, en este caso, los indígenas *pastos*, consecuentes con sus principios simbólicos y arquetípicos mentales, que como ley madre unifican el origen constitucional común, a la vez que liberan y potencian la autonomía de las unidades singulares, componente fecundo, creativo y recreativo de la vida en todos sus órdenes. Los capítulos siguientes tratarán de dar cuenta de este despliegue diverso pero arquetípico de la vida de los *Pastos*.

lía producto de procesos desintegradores inmanentes o forzados desde el exterior. Aunque como ya lo hemos enunciado pueden haber diversas explicaciones acerca de la dificultad de encontrar entre *Los Pastos* un origen y constitución común y centralizada, las versiones etnográficas y míticas expresadas dan cuenta no solo de su presencia sino de la singular alternativa de identidad o unidad desde la diversidad y contradicción que nos ofrecen, en este caso, los indígenas *pastos*, consecuentes con sus principios simbólicos y arquetípicos mentales, que como ley madre unifican el origen constitucional común, a la vez que liberan y potencian la autonomía de las unidades singulares, componente fecundo, creativo y recreativo de la vida en todos sus órdenes. Los capítulos siguientes tratarán de dar cuenta de este despliegue diverso pero arquetípico de la vida de los *Pastos*.

2. LOS PASTOS: SU ORGANIZACIÓN

2.1 ORGANIZACIÓN ECONOMICA

Aunque muy bien atravesada e integrada por la economía regional, nacional y capitalista, los *Pastos* dejan entrever rasgos distintivos de lo que puede ser su propia economía, sobre todo desde el manejo de la espacialidad, por cierto bien determinante; es una concepción y un manejo geo - económico de la totalidad del territorio y la población, pero desde la diversidad social, es decir, desde la autodinámica comunal y familiar.

Cada comunidad organiza su territorio comprendiendo o buscando comprender, de modo continuo o discontinuo, de modo más político o más social, los espacios ecológicos duales, transversales y verticales. Transversalmente, el acceso a los recursos de la selva tropical húmeda de los dos costados y, por supuesto, de la sierra andina. Verticalmente, el acceso a los recursos de las tierras altas y bajas, sobre todo hacia el interior de la sierra andina.

Tradicionalmente, la relación con la selva y el mar hacia los dos costados (el imaginario concibe el mar Amazonas) busca el acceso a recursos exóticos, generalmente de connotaciones sagradas: la chonta para las varas de justicia, husos y macanas de tejer, etc.; mullós y chaquiras, plumas y toda una serie de productos animales y vegetales curativos (uñas, pezuñas, pieles, manteca o dientes de jaguar, oso o culebra), también de minerales. En tanto se ha venido incrementando la producción agrícola en este espacio, se busca el acceso a los recursos agrícolas tropicales: maíz, plátano, dulce de caña y toda una variedad de frutas. Hoy no es extraño el fácil acomodamiento a la economía ilícita de la coca, como lo hicieron antes con la quina, el caucho y la madera.

Es de destacar, también, que los ubicados en la sierra, hacia el costado oriental del río *Guáitara*, se relacionan más con el oriente, y los que están hacia el costado opuesto, lo hacen más con el occidente.

¿Cómo acceden a estos espacios y recursos? Las comunidades periféricas de la sierra, extendiendo directamente sus dominios particulares, trasladando familias e internándose cada vez más hacia adentro; las no periféricas, ocupando espacios a



GUAICOS DEL GUAITARA

través de unidades familiares y pequeñas colonias. En los últimos tiempos, acondicionadas o entreveradas dentro de las oleadas de colonización, regionales y nacionales. Hacia el occidente, desde *Tulcán*, San Gabriel, Tufiño, *Chiles*, *Panan*, *Cumbal*, *Muellamués* y *Mallama*, poco a poco se han ido internando por las vías de Maldonado, *Mayasquer*, *Chicandina*, *Pialapí*, Ricaurte y el *Gualcalá*. Hacia el oriente los de *Funes*, *Puerres*, *Males* y *Potosí*, por *Monopamba*, el *Guamués* y el *Pun*. Particular atención merecen, desde esta perspectiva, las fuertes oleadas de colonización hacia Santo Domingo de los Colorados (jocosamente, pero expresivamente conocido como Santo Domingo de los colombianos) y hacia *Şucumbíos* y Lago Agrio.

Estas colonias, hasta hace poco, aparecían difuminadas como colonos mestizos, pero en los últimos tiempos han aparecido con fuerza convirtiéndose en principales animadoras en la constitución de Resguardos y Cabildos indígenas: hacia la selva Pacífica, ligados a los Awa – Cuaiquer; hacia la Amazonía, ligados a los *Ingas*, *Sionas* y *Kofanes*.

Junto al acceso directo o como proceso alternativo, la obtención de recursos se presenta a través de la ocupación temporal de estos espacios, las relaciones familiares, compadrazgos, *amigancia*, *mindalas* o mercados. Comunidades como los *pananes*

tienen trabajaderos por los lados de *Mayasquer* y hacia el Mira; muchas familias de *Cumbal* y *Muellamués* tienen por *Pialapí*, el *Güiza*, el *Gualcalá*, hacia el occidente tropical. Los compadrazgos y *amigancia*, incluyendo a los *Awa - Cuaiquer*, con los que viven entreverados los serranos, no han perdido vigencia. De la forma *mindala* se conocen dos modalidades: una en la cual familias de las comunidades andinas o del piedemonte occidental, periódicamente, cada ocho días, traen de esta parte productos para ser vendidos o cambiados; es muy común ver todos los viernes y sábados, en las cuatro esquinas de *Guachucal* o en la plaza de *Cumbal*, a estos «mercaderes», sentados con sus canastos hechos de bejucos selváticos llenos de *chiraríos*; la otra modalidad consiste en que hay ciertas familias o personas que recogen en su comunidad, sobre todo entre parientes y amigos, productos como habas, papas, ocas o quesillos, para llevarlos hacia el piedemonte occidental a cambiarlos con productos de estos lugares para, a la vuelta, entregar a cada uno el o los productos que pudo cambiar (plátanos, frutas, dulce de caña, pollos).

En el interande, la obtención de los recursos se hace sobre la estructura vertical macro y micro, es decir, la relación tierras frías - guaicos del conjunto interandino y tierras altas - tierras bajas en cada comunidad.

En el conjunto interandino macro, hay productos, familias y comunidades productoras de lo frío, y productos, familias y comunidades productoras del guaico, que siguiendo la macroestructura del río *Guáitara* y el Chota se ubican en sus vertientes altas y en la parte media - baja, respectivamente.

Productos, familias y comunidades de *Cumbal*, *Panan*, *Chiles*, *Carlosama*, *Muellamués*, *Guachucal*, *Colimba*, *Iles*, *Túquerres*, *Aldana*, *Ipiales*, *Potosí*, *Pun*, *Tulcán*, y San Gabriel son las expresiones más evidentes de lo frío. En cambio, *Guaitarilla*, *Sandoná*, *Imués*, *Angel* y *Bolívar* son prototipos de los guaicos.

La parte fría es productora de tubérculos como la papa y la oca, y de productos manufacturados como los canastos de carrizo y de bejuco *chilán* y las cobijas de lana, también quesos y quesillos; los guaicos, principalmente de maíz, dulce de caña, guineos, calabazas, arracachas, frutas y especies animales menores.

La principal forma de acceso a estos recursos es el *cambeo*, que significa trocar determinada cantidad de un producto de tierra fría por otra de un producto del *guaico*; por ejemplo, un canasto de carrizo o bejuco por la cantidad de maíz que

quepa en él. Cuando hay cosechas de maíz, es común el traslado de los frianos con canastos y tubérculos hacia los guaicos del *Guáitara*. En este *cambeo*, suele utilizarse el dinero; en el ejemplo, el dueño del canasto cambia primero su producto por dinero y luego compra o cambia este dinero por maíz, pero siempre andando por el guaico.

Es costumbre hacerse compadres y amistades entre familias de estos diversos pisos térmicos (generalmente el compadrazgo está precedido de la amistad, «*amigancia*»). De tal manera que, en las cosechas y en las fiestas, hay invitaciones mutuas; en ellas, el invitado lleva como «regalo» productos de su tierra y, al regreso, recibe lo correspondiente de la otra. Así mismo se acostumbra, hoy ha decaído, asignarse mutuamente lotes para trabajar y sembrar, es decir, el compadre de un espacio ecológico le asigna un lote al compadre de otro espacio ecológico.

La forma *mindala* es similar a la que se realiza con el piedemonte. Los mercados regionales y locales son espacios de intercambio y bajo la mediación del dinero otra forma de acceder a los recursos y productos necesarios.

Desde la perspectiva vertical micro, las comunidades - Resguardos, las Parcialidades o secciones y las veredas se estructuran de acuerdo con las lomas que desde las alturas se inclinan descansando en dirección de los ríos o los centros. Lo más representativo de esta organización se observa en los Resguardos o comunidades del alto *Guáitara* recostados sobre la cordillera oriental: *Yarumal*, *Potosí*, *Males*, *Puerres* y *Funes*, los cuales, en una caída sumamente inclinada, en partes como en *Funes* hasta no más de 5 kilómetros, constituyen lomas que desde la sierra oriental y los páramos bajan descansando en gradas (terrazas) hasta el *Guáitara*, de modo que, en una fracción de espacio lineal, puede pasar de un ecosistema a otro. Situación un tanto similar se presenta, pero bajando de las serranías interandinas, en las comunidades de *Ipiales*, *San Juan*, *Iles*, *Imués*, *Guaitarilla* y *Ancuya*. Otras como *Mallama* lo hacen en relación con el río *Guabo*; *Túquerres*, *Sapuyes* y *Calcán* (Ospina) en relación con el río *Sapuyes*, lo mismo que *Guachucal* y *Muellamués*; *Mayasquer* lo hace sobre el río *Mayasquer*; *Carlosama*, *Panan* y *Chiles* sobre el *Carchi* (cabeceras del *Guáitara*). Otros, como *Cumbal*, *Pastás*, *Pupiales*, *Gualmatan*, *Colimba* o *Yascual* lo hacen sobre pequeños valles tibios que denominan *centros*. Las comunidades en las que se cumple con más diafanidad la relación alto frío - bajo guaico corresponden a las ubicadas en la parte media y baja del río *Guáitara*, porque en la medida en que se acerca a su nacimiento predomina el frío. Ahora bien, al interior de cada comunidad, las seccio-

nes, parcialidades o veredas, como formas de organización territorial, siguen esta misma inclinación, y de acuerdo a ello funcionan las relaciones económicas, sociales y culturales, intracomunales, interfamiliares o intrafamiliares; de acuerdo a ello se ocupa o posee el espacio - territorio desde la tradición indígena. Tanto hacia la sierra como hacia el guaico, cada familia tiende a ocupar o tener tierra en la parte alta como en la parte baja, para producir y autoabastecerse de los productos y recursos de uno y otro medio: los que viven en la parte fría tener en la parte caliente y los que viven en la parte templada o caliente tener en la parte fría o, también, vivir en la parte media y tener hacia arriba y hacia abajo, pues es un hecho perceptible que la población tiende a constituir su residencia permanente en la mitad transversal de la vereda, Parcialidad o Resguardo o en el centro, incluso constituyendo el caserío. Cuando no se posee directamente, o además de ello, la obtención de estos productos y recursos se resuelve por la vía intracomunal o interfamiliar a través del matrimonio, la *payacua*, la minga, el agrado, la ración, las escogidas, o el *misiar*.

A través del matrimonio buscando formar pareja con miembros de los dos niveles topográficos. La *payacua* consiste en ir donde están cosechando, llevándole al dueño de la cosecha algo que necesite en su labor inmediata, por ejemplo alimentos preparados; se supone que si alguien lleva alimentos a los cosechadores, el dueño está en la obligación de corresponder con lo de su cosecha. En la minga, en el cambio de brazo o incluso en el peonazgo, al *mingante*, dueño de brazo o trabajo hay que darle, para que lleve de la cosecha, lo mejor, lo escogido, que él mismo escoge; es lo que se llama la *ración* o las *escogidas*, cuya medida es la milla o el *millado*, es decir lo que alcanza en la punta doblada del pañolón, en el caso de la mujer, o del poncho (ruana) en el caso del hombre. El *agrado* es el regalo que se lleva a un pariente o amigo que visita porque hay que compartir de lo que Dios da (lo que cosecha), por pasar el rato o para buscar un favor. También el *misiar* consiste en que si por casualidad, en una cosecha, se encuentra un producto (papa, oca, maíz, etc.) de colores contrastados, se lo coloca entreverado con los normales y se lo lleva como regalo a un compadre, amigo o pariente que viva en el espacio alterno; el que lo recibe sin darse cuenta, queda *misiado*, que quiere decir, entre otras cosas, que al año siguiente tiene que donarle productos de su cosecha. Las recogidas se refieren al acto, establecido como posibilidad y derecho, que realizan las mujeres, los ancianos y los niños, de acercarse a donde estén cosechando y, detrás, ir recogiendo lo que sin proponérselo los cosechadores van dejando. A quienes tienen esta costumbre, también se les denomina *chuliadores*.

Se supondría que esto es válido únicamente para las comunidades, Parcialidades o veredas que tengan sistemas ecológicos lo suficientemente variados: lo frío, lo templado y caliente. Sin embargo, en los espacios territoriales donde aparentemente no hay mayor diferencia también funciona entre la parte alta, hacia el páramo y la parte baja hacia el plano, pues hay productos que se dan sólo hacia el páramo como la oca, el *ollocó* o ciertas variedades de papa no comercializables, y otros de la parte media o baja como el trigo, la cebada, las hortalizas, las habas y la papa.

2.1.1 La tierra

De acuerdo a la definición primordial, la actividad propiamente productiva corresponde realizarse en la tierra. Pero, ¿qué es la tierra, en el orden espacio - temporal de los *Pastos*?

tradiciones de oración a la tierra

Siguiendo la estructura transversal y vertical en sus múltiples direcciones y connotaciones, tenemos que la tierra es el mundo centro, mediación o síntesis entre el cielo y el infierno (arriba – encima y abajo – debajo), de ahí que su existencia o su vitalidad productiva dependan mucho de la oposición y la armonía de los poderes que uno y otro simbolizan, particularmente del diálogo y la reciprocidad de los hombres con estos poderes, manifiestos en la religiosidad y las fiestas agrarias.

También mundo o espacio – tiempo producto de la oposición del agua y el fuego: el agua del cielo y el fuego del subsuelo o viceversa, versión sustancial ésta que, vista en términos geográficos, corresponde a los Andes, mediación o producto de la oposición y armonía entre un espacio acuático de la selva húmeda, mar, del Amazonas y el Pacífico (abajo) y un espacio volcánico (arriba), o a la inversa cuando la cúspide se transforma en frío o nieve y las llanuras en caliente; en los microespacios, el componente acuático corresponde a los ríos, las lagunas y los pantanos.

Hacia el interior de los Andes, esa condición vulcano – acuática productiva se explica científicamente por la composición de los suelos derivada de la mezcla de ceniza volcánica, humus o carbono orgánico, de hasta 1,8 metros de espesor, con la suficiente cantidad de agua de lagunas, pantanos, quebradas y ríos.

En la relación transversal *adentro – afuera*, la tierra también corresponde a la sierra o provincia del interande, frente a la selva o espacio de vegetales, animales



y minerales (salvajes y sagrados), no propicios para la producción, más bien para la obtención; aunque tanto el mundo de *adentro* (selva) como el mundo de *afuera* (sierra) se dualizan cada uno en un componente salvaje, sagrado, improductivo, y otro socializado y productivo.

Esto podría explicar que en la selva se desarrollen ciertas actividades agrarias y que en los Andes, junto a los espacios socializados y agrícolas, hagan presencia espacios tiempos contrarios: pantanos, ríos, quebradas, lagunas, páramos y cerros. O que en comunidades como la de Muellamués haya una sección adentro – abajo y una sección de afuera – arriba. Esto, desde luego, independientemente de los trastocamientos que han producido otros órdenes impositivos: la colonización de la selva, y la penetración de la sociedad, la agricultura y la ganadería en lo más íntimo de los espacios sagrados.

Como en todas las sociedades agrarias, para los *Pastos*, la tierra es la madre: de ella deviene el sustento material y espiritual de los hombres; de su interior se nace y a él se vuelve; es la vida antes y después de la vida. Es el pasado, es el futuro y es el presente; en ella se está como en un regazo. Ella produce los frutos de

*preguntar a don Pedro
sobre sus mayas.*

los que vive la comunidad y sobre ella en razón de ella y su producción, la vida espiritual y cultural adquiere sus más sagradas y liberadoras dimensiones, la cultura y la agricultura.

Es, a su vez, medio de producción, por principio y en el sentido de que a través de ella los poderes celestes y subterrestres, el agua y el fuego, actúan para ofrecer a las comunidades las posibilidades productivas y con ellas su sustento, su supervivencia; pues, aunque en los últimos tiempos la integración a la semitecnificación de la producción agraria tiende a colocar al hombre y sus técnicas como el sujeto productivo, para el grueso de la población son poderes sagrados de arriba y abajo los determinantes, con sus conflictos y armonizaciones: turnándose en sus acciones, alternándose, complementándose y mediándose; juego de los poderes extraordinarios en los que la tierra y la producción quedan atrapados, pero en que a su vez participan con sus acciones «buenas» o «malas» para el equilibrio o desequilibrio de los poderes; porque, se sabe, que las acciones de la comunidad satisfacen o disgustan a las entidades telúricas o a los resplandecientes santos y mamitas. La alternativa fundamental para mantener la armonía y la satisfacción de estos espíritus es la reciprocidad: dar para recibir, perder para ganar. Ofrendas y dones son razones básicas de la agricultura y la producción.



EL BAILE DE LA CEBOLLA.

2.1.2 La agricultura

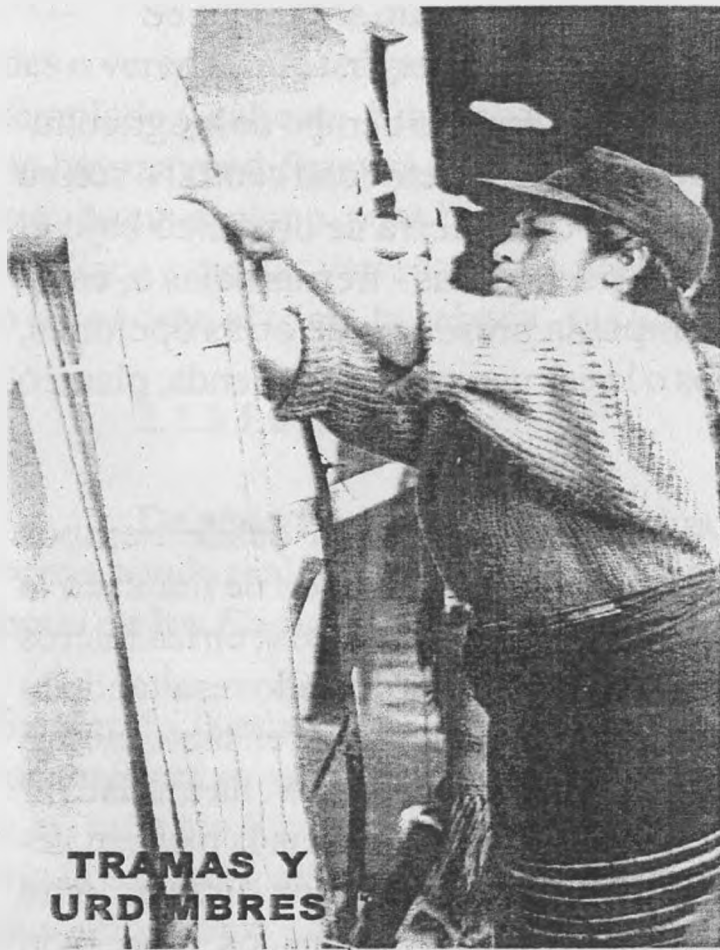
En el origen primero la tierra se identifica con el espacio tiempo de la agricultura, son sinónimos. Las otras actividades están adheridas a la actividad central o son su complemento; con tal criterio, el espacio - tiempo de la tierra se organizó bajo el supuesto de la agricultura: tierras frías - guaicos, tierras altas - tierras bajas o, en su textura: tierra negra - tierra blanca. Con el tiempo, la presencia de otras opciones, como la ganadería, la ocupación de los pantanos o la estructura de la hacienda, planteó la necesidad de nuevos ordenamientos.

¿Qué se produce? La producción agraria está liderada desde tiempos inmemoriales por la dualidad producción de tubérculos - producción de maíz; en la estructura macro se corresponde con la dualidad «tierras frías - *guaicos*»; en las micros y nichos con la dualidad tierras altas - tierras bajas. En este último sentido resaltando lo siguiente: entre la sierra y el *guaico*, las tierras de clima medio producen tanto ciertas variedades de tubérculos como ciertas variedades de maíz, hay como una unidad directa espacio - productiva; así mismo, las comunidades ubicadas hacia la margen derecha del *Guáitara* y las de la parte baja de este mismo río producen directamente tanto el maíz como los tubérculos, y en las tierras altas como en los *guaicos*, sobre todo por la presencia de nichos ecológicos, hay una mínima adaptación de variedades de maíz y de tubérculos. La chagra es la unidad micro más representativa de este modelo universal.

Desde luego, junto a los tubérculos (papa, oca, *oloco*) y el maíz, hay una variada producción de otros, sean autóctonos o apropiados: cebolla, frijol, calabaza, *quinua*, *chocho*, col, cilantro, repollo, haba, cebada, trigo, hortalizas, legumbres, arracacha, yuca, guineo, plátano, café, caña de azúcar y la muy variada producción de frutas.

Es importante tener en cuenta otros componentes duales en la relación de estos productos agrarios, en su función y aprovechamiento, muy ligados al simbolismo y la cosmología espacio - temporal, expresados generalmente a través de los colores: blanco y negro o claro y morado; de los sabores: dulce y amargo; de la textura: blando y duro, seco y aguado; del estado de su desarrollo: *jecho* y *biche*, o de cierta densidad: pesado y liviano.

¿Cómo se produce? Tal vez en los últimos tiempos, la unidad de producción



TRAMAS Y
URDIMBRES

básica es la familia llamada nuclear. Sin embargo, persiste y por momentos se reactiva con fuerza el trabajo comunal a través de la participación de los linajes, los parientes afines y la *amigancia* y mediante fórmulas de participación como la minga o la prestada de brazo, participación comunitaria organizada de acuerdo a la actividad a realizar (preparar el terreno, sembrar, cultivar o cosechar), de acuerdo a las capacidades, de acuerdo al sexo o de acuerdo a la edad. El sistema de peonazgo es ocasional, por días.

En la familia nuclear, el manejo del terreno y los cultivos está a cargo del jefe del hogar y/o uno de sus hijos; por ejemplo, son los que deciden si se siembra o no, dónde y qué se siembra. Mientras que los

oficios domésticos y el cuidado de la chagra están a cargo de la mujer y los hijos, el cuidado de los cultivos en general, está a cargo de todos.

En la preparación del terreno, el *tolar* (levantar la tierra con el *cute*: azadón curvo) lo hacen hombres y mujeres, hasta los niños. El arado y rastrillado, en cambio, es sólo de hombres, de los que saben hacerlo; lo mismo el "tractorar".

La siembra es una actividad mixta en la cual, mientras el hombre abre el hueco y abona, la mujer riega la semilla y la tapa con el pie; el desyerbe también es mixto, pero el aporque con bueyes y fumigar son masculinos. También es mixta en las edades y en el sexo la cosecha, que incluye la selección de semilla, la selección para dones, la clasificación para consumo y venta.

Es determinante, en la posibilidad del trabajo comunal, la cantidad de tierra que se posea, pues los que tienen muy poca o no la tienen se sirven sólo de la familia. Hay formas peculiares de producción, como el trabajar a medias, al partir o al *onceno*, alternativas establecidas para tener acceso directo a la tierra, poseerla, hacerla produ-

cir y participar de la vida comunal; como es obvio, es el sistema alternativo para los sin tierra o con poca tierra.

Distribución del tiempo en el ciclo productivo. En el ciclo productivo agrícola, se desarrollan dos variantes alternativas que por momentos se oponen antagónicamente y por momentos más bien se turnan y se complementan: se trata del sistema tradicional y del sistema de cultivo moderno. Dentro del primero, hay dos períodos de cultivo definidos por la época de cosecha, así: la cosecha llamada «de San Pedro» que se realiza en junio y la siembra llamada «de Reyes» que se realiza en enero, sistema que se mantiene entre las comunidades y familias aún no integradas a los paquetes tecnológicos, a la comercialización y al atesoramiento, y entre aquellas que junto a los cultivos comerciales practican la agricultura de reciprocidad. En el segundo, bajo el supuesto de que la técnica agrológica lo decide todo, los cultivos se hacen a cualquier tiempo, se cultiva permanentemente. Desde luego, repetimos, cuando se trata de cultivos comerciales, del monocultivo, como la papa, pero, aún así, hay meses del año preferidos para sembrar: el haba de octubre a enero, la cebada y el trigo de octubre a noviembre, la *oca* y el *ollocó* en enero u octubre, etc.

Esta periodización o división del año en dos mitades agrícolas, se inscribe dentro del juego de la dualidad, para algunos determinado por la colocación del sol frente a la tierra en sus dos solsticios de enero y junio, respectivamente. Lo problemático es que estas comunidades orientan su agricultura más por los ciclos lunares que por los solares; por ejemplo, el saber recomienda no sembrar papa ni el 7, ni el 11, ni el 13 de luna, hacerlo el 5 de luna, o no sembrar ni cosechar en menguante porque «se hace gusano».

Por otra parte, tanto en el cultivo tradicional como en el comercial, el cultivo mismo implica una periodización: tiempo de preparar el terreno, tiempo de siembra, tiempo de desyerbe, tiempo de reabono, tiempo de fumigar, tiempo de cosechar, pero, reiteramos, la siembra y la cosecha son más determinantes.

Junto o ligado al ciclo productivo agrícola se desarrollan otras actividades: la artesanía, la ganadería, la *jornalería*.

2.1.3 Saberes y técnicas productivas

Los cultivos asociados o entreverados. Contrario a la monoproducción del trigo, la cebada, la papa o el ganado, de lo que ha hecho gala la ciencia y la técnica agronómica, sobre todo desde mediados del presente siglo, los *Pastos* han mantenido el saber y la técnica de que nadie puede existir aislado o por sí solo, pues siempre necesita de la alteridad o de su complemento. Para los comuneros, un cultivo siempre es el apoyo de otro: el frijol con el maíz son como el cuerpo y el alma, o mientras uno le permite ciertos nutrientes el otro le da sombra o lo esconde frente a las plagas o las ahuyenta con sus olores; en este último caso, es evidente observar a la *quinua* cruzando la chagra o el *chocho* cercándola.

La Rotación de cultivos. Como no perdiendo el principio fundamental del cultivo entreverado y de toda existencia y como apropiándose del monocultivo a través del turno y la alternancia, está la técnica de rotación de cultivos, que en términos generales consiste en cambiar cada año o más el cultivo en el terreno, o mientras una parte, por un tiempo, la dedica a un cultivo, en otra lo hace con otro y cambia; así se turnan o alternan el haba, la papa, la cebada o la agricultura con la ganadería; en este último caso, en una dialéctica tal que, según los comuneros, mientras con el cultivo se ablanda el terreno pero se cansa, con el ganado se abona pero se endurece.

Dejar descansar. Como sistema de rotación es una parodia del anterior. La versión inicial es que la tierra se gasta, se cansa; sin embargo, por su concepción evidencia una mayor profundidad espacio - temporal y de poder. Se trata de una rotación entre la condición agraria, civilizada y el estado *auca*, salvaje, pues en el período de descanso es el espacio del *chutún* (ser misterioso multiforme que cuida las *chagras*), los *tiosos* (escarabajos pequeños), los lagartijos verdes y otras entidades ligadas a los muertos y el más allá que llenan de su energía germinal para la vida posterior.

El surcar y el tolar. Parecen ser y hacer una réplica de la estructura espacial macro y primordial. Lo alto - arriba (la *tola*) y lo bajo - abajo (el surco), como si el comunero, el agricultor, al cultivar reprodujera los parámetros originales del cosmos, de la vida. Esto se patentiza cuando al interior del surco, junto a la semilla, se introduce un carbón (fuego) y por los surcos corre el agua.

El cuto y el tolar. El cuto es una pala cuya asta tiene la forma de garabato, de tal manera que al palear se efectúa un giro circular, como un ir y venir infinito, como el dar vueltas y revueltas de la periodización espacio - temporal original. Igualmente, *tolar* es hacer *tolas* (montículos de tierra) permanentes, volteando la tierra, es decir, como determina el orden primero del encanto y el desencanto.

El arado. Hay técnicas y medios de trabajar la tierra, como el arado que siendo extraños han sido apropiados por la agricultura andina. Hoy, junto al *tolar*, el arado con yunta de bueyes es el medio más común entre los *Pastos*. La estructura yunta es una perfecta dualidad simétrica o asimétrica, mediada por el yugo y la reja en los cuales sin juntarse se concentran las fuerzas polares para reproducir el orden cosmológico y la vida año tras año, pues el arar no es más que hacer surcos y tolas, lo mismo el aporcar. Simétrica cuando los dos bueyes tienen la misma potencia, asimétrica cuando uno es más fuerte o más experimentado que el otro, generalmente aprendiz. Turnándose, alternándose y complementándose en el trabajo: volteando de un extremo a otro, cada uno, primero por la derecha y después por la izquierda infinitamente, o mientras el blanco va por la derecha el negro va por la izquierda y viceversa; porque, simbólicamente, es interesante observar que las yuntas generalmente se forman con estos dos colores contrastados, y aún más interesante que se los designe bajo los nombres de «español» y «moreno» respectivamente.

CAMUESTÉS



De la claridad y la oscuridad. También la dualidad claro – oscuro parece corresponder a la dualidad *mundo de arriba - mundo de abajo* o *mundo de afuera - mundo de adentro*. Recordemos que el mundo de *abajo*, de *adentro*, es el mundo de espíritus, particularmente de los poderes que, como oposición o como esencia del mundo de encima de la unidad y de la agricultura, lo determinan como mundo esencial; es el origen, es la matriz germinal de donde surten las cualidades primordiales para la vida. Pues bien, a partir de este supuesto se concibe y se actúa frente a los cultivos; por ejemplo, la semilla hay que guardarla, siempre se la guarda, en un lugar oscuro de la cocina o del *soberado* (hay que tener en cuenta que en la casa, mundo reducido, la cocina y particularmente el fogón y el *soberado*, la *tronera*, son espacios extraordinarios de arriba y de abajo, o conexiones, con esos mundos), y no sólo la semilla, también el producto de consumo en la cocina, en el *soberado* y junto al humo, dura más y es más gustoso, porque:

«Anteriormente cuando había sólo dos cosechas al año, la papa se almacenaba en los soberados de las casas, siendo preferida la cocina; allí la papa permanecía en buen estado durante seis meses, tiempo que demoraba la otra cosecha. Además, por la acción del calor y el humo que produce el fogón de la cocina, la papa se deshidratava y papas que eran grandes terminaban pequeñas; también dicen, que esta papa deshidratada era la más exquisita de todas» (Gómez, 1985: 48).

Los insectos, gusanos y otros seres, tienen que ver con lo esencial, expresión de la energía (enviados) de los poderes de *abajo*, para aportar o significar abundancia o para servir de plaga; en general si aparecen de noche es mal síntoma y si aparecen de día es buen síntoma; por eso la barrida de las chagras con plantas ahuyentadoras de plagas o «insecticidas» se hace por la noche y mejor el tres de luna, que suponen es la noche más oscura o más propicia para llegar al mundo de donde estas plagas emanan. Al mismo tiempo, si un insecto como el *tieso*, que es *negro* y tiene relación con los muertos, sale de día y en abundancia, entonces habrá buena cosecha. A la helada negra hay que temerle, no así a la blanca, más si se junta con una noche clara y un día muy soleado.

El guanto. También llamado *guamuca* o *borrachero*, como su prefijo lo indica, es una entidad, planta sagrada, relacionada con *Guamués*, *Guangas*, *Guan*, *Guáitara*, *Guamialamag*, *guaico*, etc., poderes primordiales; contrario a lo superfi-

cial, al desgaste, a la degradación, a la plaga, al cansancio. En consecuencia, muy usado para fertilizar la tierra, para envolver la semilla (curarla y darle energía), para ahuyentar el mal, la peste, las enfermedades, las plagas; de ahí la importancia de fumigar con *guanto* o simplemente sembrarlo alrededor de la *chagra* o frente a la casa.

Hay otros saberes y técnicas no propios y quizá todavía no apropiados, correspondientes a la técnica agronómica y agroquímicos impuestos a través de las instituciones agropecuarias oficiales y privadas: desde la perspectiva comercial de la producción, el monocultivo, la limitación de las variedades de semillas, hasta la utilización de maquinaria como el tractor, la trilladora, la fumigadora pasando por toda una variedad de agroquímicos como abonos, fungicidas o insecticidas, con los que, si bien han incrementado cuantitativamente la producción de ciertas variedades de cultivos, cualitativamente han generado una serie de desequilibrios culturales, ecológicos, fisiológicos y económicos en las comunidades.

2.1.4 Reciprocidad y subsistencia

Hay comunidades o más exactamente familias de los *Pastos* cuyo deterioro social y cultural tradicional y su imposibilidad de inserción en otro tipo de racionalidades, las han colocado en una condición marginal en la que no hay otra alternativa de vida que la autosubsistencia en el sentido conocido del término, es decir, en el que cada familia nuclear afronta su existencia, como, a la inversa, hay familias que habiendo ingresado a la economía de atesoramiento y de mercado, con cierto desenvolvimiento, también adquieren necesidad de producir excedentes. Dentro de estos dos extremos, sin embargo, hace presencia una economía de producción de «subsistencia comunal», en la cual se produce para reproducir los requerimientos biológicos pero, sobre todo, para reproducir las condiciones culturales y sociales en los marcos de la autonomía comunal y las relaciones con otros. En este sentido, si partimos de la llamada familia nuclear, hay una producción de «excedente» para «perder» o donar: al *mingante*, al *payacuador*, al *chuliador*, al pariente, al amigo, al compadre, al fiestero, al santo, al finado; para el *cambeo* con el *guaico* y para la venta en el mercado con el fin de comprar productos alimenticios y agrícolas; también para comprar artículos de la sociedad de consumo y, cuando es posible, para el atesoramiento; entonces, excedente de cada familia para los demás, bajo el principio o ley de la reciprocidad; repetimos: donar para recibir, perder para ganar.

Siguiendo los ritmos del turno: donador o receptor, ganador o perdedor, *mingante*, *payacuador* o dueño de la parcela; la alternancia: mientras uno recibe el otro da; la complementariedad: se da de lo que tiene, se recibe de lo que carece; la mediación, como fiestero, entre los comuneros y los seres trascendentes, como *cambeador* entre la sierra y el *guaico*.

Insistimos, buena parte de la posibilidad de esta reciprocidad y subsistencia la dan las características ecológico - culturales de la territorialidad de los *Pastos*, como lo es la diversidad dialéctica, macro y micro, de sus espacios.

La auto - subsistencia y el auto - consumo también pueden matizarse con cierta concepción subyacente comunal de que lo que se produce es para gastar, lo que se siembra: se cosecha y se consume; lo que dan la tierra y las energías trascendentes debe volver a ellas para que puedan volver a producir.

Es evidente, sin lugar a dudas, que las condiciones de reciprocidad y autosubsistencia comunal que más corresponden a una autonomía socio - económica se ven limitadas por tendencias y acciones exógenas, como la preocupación por el atesoramiento que pretende conseguirse reteniendo los dones, o las obligaciones frente a los créditos y los insumos que también absorben los dones, y el individualismo productivo que, instaurando el jornal, deteriora la minga, la *payacua*, el *chuliar*, así como concepciones que los subvaloran.

2.1.5 Tenencia de la tierra

Tierras Privadas. Es una primera clasificación que podemos hacer de la tenencia de la tierra entre los *Pastos*; a lo largo de estos quinientos años ha sido la principal opción impositiva y en la actualidad ha penetrado ostensiblemente hasta el interior de los mismos Resguardos, es decir, un 80% de la tierra del territorio de los *Pastos* se maneja como de propiedad privada.

Esta propiedad privada de la tierra, en una segunda clasificación tiene dos variantes: la propiedad privada de particulares y la propiedad privada de indígenas. Históricamente, la primera, obtenida por herencia de los antiguos invasores encomenderos y terratenientes coloniales y republicanos, por compraventas hechas con herederos de antiguos invasores o con el Estado en el caso de aquellas que declaró como realengas, de manos muertas, de pública subasta (las de los Resguardos), baldías o simplemente como tierras del Estado; por compraventa con los mismos indígenas herederos de los antiguos Resguardos eliminados o aún subsistentes. También

está aquella hurtada por tinterillos y abogados, al amparo de los pleitos, la rematada por la Caja Agraria y la asignada por el Estado a colonos, a través del INCORA.

Como propiedad privada de indígenas está aquella que teniendo el carácter de asignación mediante documento del Cabildo, fue titulada al desintegrarse los Resguardos, a sus poseedores o a nuevos compradores indígenas; aquellas de los Resguardos actuales que habiendo sido asignadas por el Cabildo han sido escrituradas o simplemente tratadas como propiedad privada. Están, así mismo, las tierras que habiéndolas tomado el Estado como baldías o incorporadas por la Reforma Agraria, han sido asignadas en propiedad privada a indígenas; finalmente, aquellas que los indígenas han comprado a particulares, pues, en los últimos tiempos, por las deudas crediticias de campesinos, las migraciones y por el movimiento de recuperación de la tierra, pequeños, medianos y hasta grandes propietarios se han visto abocados a venderlas a los mismos indígenas.

Estas tierras privadas se encuentran constituyendo grandes latifundios, medianos fundos y minifundios; los primeros concentrados en el altiplano de *Túquerres - Guachucal - Cumbal - Carchi*; junto a ellos y en las laderas medias y bajas de este conjunto altiplánico las medianas propiedades. Y el sinnúmero de minifundios hacia las partes altas y páramos, en las terrazas interandinas y en las vertientes inclinadas de las quebradas y los ríos. Hay microminifundios o simples asentamientos al borde de las actuales o antiguas haciendas o a la vera de los caminos y carreteras. Comparativamente, los latifundios están ocupando una mínima cantidad del territorio; la mayor parte corresponde a medianos y pequeños fundistas.

Los latifundios y buena parte de las medianas propiedades del altiplano corresponden a las antiguas haciendas coloniales y tierras de la Iglesia; mientras que las medianas y pequeñas propiedades de las laderas hasta los páramos corresponden a los Resguardos abolidos en la segunda mitad del siglo XIX y primera del XX, entre los que sobresalen: *Tescual, Puerres, Putis,*

MISTERIOS DE LA QUINUA



Funes, Iles, Imués, Guaitarilla, Calcan, Sapuyes, Pupiales, también aquellas resultantes de la desintegración comunal en la hoy Provincia del *Carchi* (Lado del Ecuador), correspondientes a los antiguos cacicazgos de *Tulcán, Huaca y Tuza*.

Hacia los flancos exteriores de las cordilleras y especialmente hacia el costado occidental, la selva y llanura del Pacífico, como fruto de la colonización nacional se han establecido medianas y pequeñas propiedades.

Se debe decir, así mismo, que parte de las tierras ocupadas como propiedad privada son predios urbanos o asiento de concentraciones urbanas con densidad poblacional diversa, desde las grandes como *Ipiales, Tulcán y Túquerres*, las medianas cabeceras cantonales (*San Gabriel*) y municipales (*Cumbal, Guachucal, Córdoba, Carlosama, Pupiales, Puerres, Funes, Iles, Imués, Sapuyes, Ospina, Mallama o Guachavés*), hasta las pequeñas parroquias y caseríos.

Tierras del Estado. Son las tierras indígenas *pastos* apropiadas por el Estado nacional bajo tres modalidades o categorías: aquellas consideradas baldías por no estar ocupadas o trabajadas y que para los indígenas son reservas o espacios de los espíritus y de los antepasados, ubicadas hacia la selva Amazónica y Pacífica; aquellas compradas por el Estado a particulares, a través del INCORA, algunas de ellas constituidas como empresas comunitarias (*El Laurel, Cualapud, La Flor, Pipulquer, Santa Rosa, etc.*), y aquellas bajo las cuales hay depósitos minerales como el oro, ubicadas sobre todo en los Resguardos de *Mallama y Guachavés*

En extensión, las tierras incorporadas y de minas son mínimas, no así las tierras baldías que corresponden a las vertientes del *Guamués*, hacia el oriente, y algunas del río *Plata, Mayasquer, Vegas, Güiza y Telembí*, hacia el occidente.

Tierras Públicas. Aunque no difieren de las anteriores por ser legalizadas como del Estado, les damos esta especificidad por ser legitimadas como tierras de la sociedad, de todos, y porque buena parte de ellas han sido arrancadas violentamente a los indígenas; son las tierras donde se han construido escuelas, puestos de salud, canchas de fútbol, teatros, iglesias, puestos de policía y del ejército, aeropuertos, caminos y carreteras; cuantitativamente son mínimas.

Tierras de resguardo. Histórica, social y culturalmente son las tierras ocupadas actualmente por indígenas, administradas y gobernadas por los Cabildos. Legal-

mente corresponden a tierras asignadas y alinderadas mediante amparos y títulos coloniales reconocidos por la ley 89 de 1890.

En la actualidad están constituidas como Resguardos las tierras y comunidades de *Mayasquer, Chiles, Panan, Cumbal, Carlosama, Aldana, Guachucal, Muellamués, Colimba, Mallama, Guachavés, Yascual, Túquerres, Males, Yaramal, Potosí, San Juan e Ipiales*, a las que se están sumando tierras y comuneros hacia el *Guamués* y hacia las riberas del *Güiza* y el *Telembi* conjuntamente con *Awa - Cuaiqueres* que, en conjunto, constituyen por lo menos una cuarta parte del conjunto territorial Pastò, sobre todo de las partes altas interandinas, hacia las vertientes altas del río *Guáitara*. Los guaicos han perdido su condición de Resguardos.

Al interior de los Resguardos se presentan diversas modalidades de tenencia de tierra, así:

Tierras de documento. Son propiamente las tierras de Resguardo, reconocidas como de propiedad comunal, bajo la administración del Cabildo; asignadas temporalmente a los comuneros mediante título emitido por el Cabildo y bajo el ritual de la posesión; declaradas vacantes por cada vida, pero pueden heredarse por otras vidas a petición del *dejarario*. Un cincuenta por ciento de las tierras de Resguardo adquieren esta modalidad, incrementada en los últimos tiempos con las tierras que se han recuperado, por el sentido de pertenencia indígena y por la posibilidad de obtener beneficios sin la exigencia de la escritura pública que la misma reivindicación como indígenas ha logrado.

Tierras de recuperación. Las resaltamos como una modalidad de tenencia específica porque si bien son las más promocionadas como tierras indígenas, la búsqueda de una alternativa distinta, menos individualista que la asignación particular, la resistencia por parte de ésta y la persistencia del INCORA a mantenerlas como tierras del Estado o bajo su control, no han permitido una opción definitiva en cuanto a su forma legal de tenencia; aunque ya la mayoría de ellas están asignadas comunalmente de acuerdo a la estructura espacial de cada Resguardo y dentro de ella individualmente a cada afiliado.

Tierras comunales. Corresponden a tierras mantenidas desde tiempos inmemoriales como tierras comunes, no asignadas a particulares indígenas o no indíge-

nas más que bajo las modalidades de arrendamiento. Buena parte de estas tierras eran o son consideradas tierras de la Iglesia o de los santos y *mamitas*; en algunas se están construyendo escuelas, colegios, etc. Forman parte de esta modalidad tierras recuperadas dejadas para beneficio común.

Tierras de reserva. Pertenecen a esta categoría parte de los páramos y zonas boscosas hacia los costados oriental y occidental de las cordilleras, en estos últimos casos con la posibilidad de ser ocupadas. Sobre algunas, el Estado tiene su dominio como tierras baldías.

Asentamientos urbanos. Son las tierras de Resguardo ocupadas por poblaciones de estructura urbana o semiurbana. Unos, los más pequeños, son asentamientos indígenas, otros mixtos incluyen cabeceras municipales y otros predominantemente de mestizos.

Tierras escrituradas. Aunque inscritas dentro de las tierras privadas, las destacamos aquí por estar dentro de los límites territoriales de los Resguardos, es decir, legal y constitucionalmente consideradas inalienables e imprescriptibles en su condición de tierras comunales.

En esta misma categoría destacamos la propiedad escrituraria que bajo la forma de «reserva ecológica» tiene la Fundación para la Educación Superior (FES) en los contornos de los Resguardos de *Cumbal*, *Muellamués* y *Mallama*.

Hemos anotado que al interior de los mismos Resguardos hay una apreciable cantidad de indígenas que, bajo la forma de transacciones comerciales o directamente pasando los documentos a escrituras, han constituido en propiedad privada estas tierras; sin embargo, buena parte de estas adopciones obedece a acciones represivas por parte de alcaldes y funcionarios municipales necesitados de impuestos prediales y por exigencias de las entidades crediticias, particularmente de la Caja Agraria; de ahí que muchos de estos predios aparezcan con la doble condición: como documento de asignación por parte del Cabildo y con escritura pública.

La necesidad tradicional de status económico para los «troncos claniles» ligada al individualismo, la ambición y el atesoramiento, ha producido, a través de la compraventa de tierras, cierta concentración; de tal manera que, entre los indígenas con

propiedades escriturarias, podemos encontrar, junto a los pequeños propietarios, campesinos ricos o medianos propietarios.

Una peculiaridad que se observa dentro de las transacciones de la tierra entre indígenas es que las familias nucleares buscan tener acceso a los diferentes pisos térmicos del Resguardo, desde luego a lo largo de las lomas – veredas; racionalidad subyacente a la tenencia de la tierra que en algunos Resguardos está legitimada con la fórmula «posesión - derecho», es decir, que toda familia a la que se le asigne tierra en el asentamiento básico, la parte media o baja, tiene derecho a usufructuar también en otro piso, generalmente la parte alta, hacia los montes y páramos.

En los límites entre Resguardos, al margen de las antiguas haciendas o a la vera de los caminos y carreteras hay asentamientos habitacionales de campesinos mestizos o indígenas, degradados de su condición de comuneros, que sobreviven del peonazgo.

2.2 ORGANIZACION SOCIAL

La rica y organizada constitución geo - ecológica y su correspondiente modelo simbólico espacio - temporal, en los que la unidad en la diversidad, sustentada con la dualidad y dinamizada a través de los principios de oposición, alternancia, turno y mediación, constituyeron y constituyen aún, en su debilidad y en su renacimiento, el fundamento de la organización social de los *Pastos*. Tiene razón José Sánchez-Parga al manifestar que:

«la representación del espacio, ni es ajena ni puede ser disociada de la forma cómo una sociedad se reproduce y representa a sí misma, de ahí que su propia organización y relaciones sociales se proyecten en su misma producción del espacio. En este sentido, los principios clasificatorios que organizan y caracterizan el territorio andino parecen contener los códigos de su organización, y de manera fundamental y precisa uno de los rasgos más peculiares de esta: la dualidad» (Sánchez-Parga, 1989:64).

Acentuando en la unidad de la diversidad, insistimos en lo que decía Don Juan Chiles en 1700, que «somos como el agua, la piedra y la espuma, pero somos el río». Hoy, entre los *Pastos*, en su pensamiento y en su vida, sigue repitiéndose esta sabiduría.

Según importantes investigaciones, a diferencia de los factores adversos de los Andes de *puna* que motivaron la creación de grandes civilizaciones imperiales sobre la base del control y aprovechamiento del riego, la crianza de grandes animales domésticos y la deshidratación y conservación de alimentos, tal como sucedió con los reinos de *Tiwanaco*, *Wari* o *Incas*, los factores peculiarmente benéficos de los Andes de páramo, recreando la estructura transversal y vertical condicionaron la constitución de pequeños pero sólidos señoríos diferenciados y estratificados (Ramón, 1990), o unidades sociales caracterizadas por ser grupos pequeños, autónomos y con un control social (Salomon, 1990), microsocioculturas o centralidades étnicas (Sánchez-Parga, 1986), microestados (Albo, 1988) o cacicazgos descentralizados, jerarquizados o no, que con sus alianzas matrimoniales y relaciones socio - económicas les permitió establecer relaciones sociopolíticas para lograr el acceso a los recursos, abastecerse de bienes escasos y mantener la paz (Landázuri, 1990); que si constituyeron estados no lo hicieron por la vía de la conquista y la expansión territorial, sino por el control del intercambio, de las cuencas productoras de artículos estratégicos, por las alianzas complejas y sutiles que construían redes y unían señoríos de diversos lugares, con lazos de parentesco, diplomáticos o intercambio hábilmente conducidos, manteniendo y estableciendo las diferencias manifiestas entre serranos y selváticos de los dos flancos cordilleranos. Todo lo cual significa que, en lugar de constituir organismos sociopolíticos mayores o autonomías a ultranza, buscaron más bien la construcción de confederaciones y ligas (Ramón, 1990).

Los *Pastos*, partícipes de los Andes de páramo, no constituyeron ni en la actualidad constituyen una unidad total centralizada, ni aún como confederación o liga; ni en las estructuras sociales o políticas, ni en la mentalidad colectiva, ni en la memoria oral aparece tal forma de unidad. Repetimos, a excepción de algunos dirigentes que han retomado el término *Pastos* de la juerga académica, no existe tal tipo de identificación; al contrario, cuando ha habido intentos de constituir unidades sociopolíticas extensamente unificadas aparece la resistencia abierta y encubierta, por ejemplo, la opción de constituir un Consejo Regional Indígena de Nariño en 1977 o la constitución de estructuras sociopolíticas intermedias como el Gran *Cumbal* en la primera mitad de 1980; los Cabildos y comunidades de *Panan*, *Chiles* y *Mayasquer* se opusieron porque presentían perder su autonomía y ser absorbidos por *Cumbal*; además, porque no es una hipótesis socorrida plantear, como lo hacía Don Nazario *Cuásquer* de *Panan*, que en tiempos remotos, habiendo constituido una sola unidad, se vieron en la necesidad de separarse.

terio, y la plaza como centro social y festivo. O, compenetrándose más a profundidad con características que los estudiosos del mundo andino definen como determinantes para la identificación de los ayllus - comunidades autónomas, se observa que cada una tiene un territorio delimitado y organizado internamente (Albo/Carter, 1988; Palomino, 1971; Espinosa, 1981); territorio legitimado en su mayoría como Resguardo, alinderado de acuerdo a los títulos coloniales (denominados escrituras, amparos, reales provisiones o simplemente título de los caciques y/o de la real corona) y a los mojones ancestrales; éstos muy cargados de mito - historia y sacralidad (piedras, lagunas, tolas y cerros, zanjas, ríos y quebradas o lugares - acontecimientos axiales como: «donde voló la perdiz», «donde chilló la perdiz»); organizado internamente, en general, de acuerdo al arquetipo transversal y vertical dual: geocosmológicamente entre la parte de adentro y la parte de afuera, ecológicamente entre la parte alta y la parte baja, y sociológicamente (el afuera, alto y bajo) en secciones o parcialidades, veredas y sectores, de arriba y de abajo, altos y bajos, grandes y pequeños, mediados en algunos casos por un centro para constituir un micro - territorio dual tripartito.

En los territorios comunales periféricos, hacia el oriente (Potosí, Males, Puerres y Funes) o el occidente (Chiles, Cumbal, Mallama) de los flancos cordilleranos, es evidente la bipartición entre el adentro y el afuera, de acuerdo a la geocosmología general de estos Andes; en los interandinos, microespacialmente, el adentro está ligado a las «selvas» interandinas, a las antiguas lagunas y pantanos y al mundo subterráneo. En cuanto a la organización vertical ecosocial, lo accidentado de estos Andes les permite a todas las comunidades, a unas con más relevancia, establecerse organizadamente hacia lo alto y hacia lo bajo.

La organización socioterritorial interna se expresa evidente a través de las secciones o parcialidades, las veredas y los sectores; no en todas las comunidades. Quizá la unidad sociológica más generalizada es la vereda, seguramente por el proceso de inserción de las modalidades del estado nacional y por el acomodamiento que tienen que ir haciendo las socio - culturas; pero, sobre todo, por ser la estructura más expedita para reproducir las unidades parentales, rituales y sociales básicas de los antiguos ayllus. En este doble sentido, hay que diferenciar unas veredas más del corte estado nacional y otras como unidades tradicionales.

En comunidades como *Muellamués* o *Guachucal*, en la primera con más vitalidad, son las secciones o parcialidades las unidades socio - políticas más significa-

tivas; en *Muellamués* constituidas como mitades: «la sección o parcialidad de arriba» y «la sección o parcialidad de abajo», ancestral e históricamente legitimadas y sociológicamente constituidas como opuestos complementarios, pues los de arriba representan la fuerza y la decisión, son trabajadores, ambiciosos, pudientes, «de lujo», buenos agricultores, cogen lo ajeno, su pensamiento no es muy claro, blanqueados y propensos a integrarse a la sociedad nacional; en tanto que los de abajo representan la debilidad, perezosos, pobres, no ambiciosos, no trabajan (cuando lo hacen aprenden a los de arriba), cogen las ideas más rápidamente y son «propios» (no blanqueados) (Mamián, 1989:187).

En *Guachucal*, la Parcialidad o sección de arriba (*Ipialpud*) y la de abajo (*Guancha*) están mediatizadas por la Parcialidad o sección centro (*Guachucal*); la organización dual se vuelve tripartita.

En determinadas circunstancias constitutivas de la lógica organizativa de estos Andes, la fuerza interna de estas Parcialidades, ligada a ciertas circunstancias históricas, las llevó a constituirse independientes con sus respectivos Resguardos y Cabildos (o caciques) como parece haber sucedido con las Parcialidades, hoy Resguardos, de San Juan y *Yaramal* en *Ipiales* o de *Panan* y *Chiles* en *Cumbal*, o de *Colimba* y San Miguel en *Mallama*.

Internamente están constituidas por veredas, las veredas de toda la comunidad; así, en *Muellamués* las veredas *Guan*, Comunidad, Cristo y Centro son de la Parcialidad de *arriba* y *Cuatines*, *Riveras*, *Sayalpud*, *Animas*, *Niguala* y *Chapud* son de la Parcialidad de *abajo*. Tanto las secciones como las veredas están ubicadas y organizadas de tal manera que cada una tiene su espacio de adentro y afuera, alto y bajo.

En *Cumbal*, a diferencia de las anteriores, es la vereda la unidad socio - política significativa; constituida y legitimada de acuerdo a los arquetipos del imaginario y la historia ancestral. Son seis veredas que, de un espacio axial: el «Llano de Piedras», el «pueblo de *Cumbal*», «los *Machines*», «el cementerio» o la «*tola* de *Camur*», nacen o florecen en múltiples direcciones, pero que, con el eje axial y el arquetipo, se ubican y accionan en círculo: *Guan*, *Tasmag*, *Cuaical*, *Quilismal*, *Cuetial - Nasate* y *Cuaspud*.

Las diferencias, simetrías y asimétricas, determinadas por la simbología cosmológica, hacen ver cierta jerarquización. *Guan*, que es el origen, el camino, la sabiduría, el poder del abajo, es la primera; de allí se va por *Tasmag* hasta *Cuaspud*, que sería lo último. Así funciona en todo: en la distribución de las tierras, en la organización del trabajo comunal, en la distribución de insumos y alimentos, en la elección de Cabildo, en las reuniones, en las consultas, en las luchas y en general en la estructura y en la historia total.

Sin embargo, si tiene este prestigio no tiene un poder que la coloque verticalmente por encima o dominante. No tiene, ni se le asigna, más o mejores tierras, no hegemoniza la autoridad, no es la única que toma decisiones, etc. Una de las alternativas más visibles que le han permitido a los *cumbales* lograr y mantener la unidad a partir de la diferencia y la oposición ha sido la rotación en turno, y en tal sentido *Guan* siempre es principio y comienzo. Si es en la distribución de la tierra primero se parte por igual seis partes, luego se va asignando - entregando al principio del lote de tierra, que reproduce la estructura del Resguardo, el primero: *Guan*; al final, el último, *Cuaspud*. Lo mismo respecto, por ejemplo, del poder y la autoridad: *Guan* comienza, cada 6 años, eligiendo de su vereda el gobernador del Cabildo para toda la comunidad y, en consecuencia, teniendo las tres varas de la justicia: la del gobernador, la del regidor y la del teniente. Al siguiente año le corresponde a *Tasmag* (*Guan* queda de último, pues solo después de 6 años, después de todos los demás volverá su turno, volverá a comenzar) y así, en turno, hasta llegar a *Cuaspud*, nuevamente.

Hipotéticamente, estas veredas constituían o nacieron de una organización dual o tripartita, en la cual el lado de *Guan* pudo representar el abajo, el de *Cuaspud* el arriba y *Tasmag*, donde están ubicados los machines, el centro.

Cada vereda está organizada internamente de acuerdo a la lógica dual y tripartita; generalmente siguiendo el declive ecológico - topográfico de lo alto y lo bajo, es decir, como que cada vereda naciera en un centro común (Llano de Piedras, tola de *Camur*, etc.) y se dirigiera hacia lo alto de Boyera y del nevado de *Cumbal*, o que naciendo en estas alturas descansara en el centro.

En veredas como *Guan*, *Tasmag* o *Cuaical*, a través de sectores: alto, centro y bajo. En *Guan*, por ejemplo, lo alto corresponde al sector Romerillo, el centro a *Guan* centro y el bajo al sector *Pangata*. En veredas como *Cuaspud* y *Cuetial*,



CROQUIS DEL GRAN CUMBAL

adquiere otras dimensiones. *Cuaspud* está organizada asimétricamente en *Cuaspud grande* y *Cuaspud chiquito*, asimetría que no implica privilegios de poder o inferioridades; por ejemplo, al interior se turnan la elección de regidor para el Cabildo (el regidor es la primera autoridad que representa a la vereda en el Cabildo y, a su vez, el representante del Cabildo en la vereda). *Cuetial*, en la parte *Cuetial* hacia lo alto, y *Nasate* hacia lo bajo; también sin privilegios, pues, al igual que en *Cuaspud*, se turnan, por ejemplo, la elección de regidor; en cuanto a los recursos del monte y del páramo, que aparentemente les pertenecerían a los del alto, también les corresponden a los de *Nasate*, bajo la figura de «posesión y derecho»: poseen la parte baja pero tienen derecho al páramo.

2.2.2 Filiación y parentesco

Entre los *Pastos*, junto a la territorialidad y el ordenamiento dualista, su definición está determinada por el parentesco y sus relaciones, marcados por la descendencia

cia real o ficticia de un mismo antepasado. En esta dirección, partimos de una premisa básica: como otras comunidades andinas, no es un pueblo constituido de la suma o agregación de unidades familiares nucleares o domésticas, aunque éstas, fortalecidas por los procesos de modernización, tengan su presencia; entonces, ligadas a los sectores, veredas y secciones están las familias. La familia es la unidad significativa al interior del sector, la vereda o la parcialidad; por eso, quizá, la comunidad, la sección o la vereda real y simbólicamente estén representadas por un matrimonio, un hogar, original: del cacique y la cacica, y por eso, también, se ha considerado a los clanes y la organización clanil como el fundamento de la organización social entre los *Pastos*.

Cada una de las familias parentales (consanguíneas y afines) está constituida por unidades familiares nucleares, domésticas que, si bien cada una tiene su autonomía cotidiana, son núcleos familiares articulados a la estructura y a la historia del sistema parental mayor, en el que asumen una serie de funciones sociales, políticas, económicas, culturales, etc.

Haciendo extensivo lo que Luz Alba Gómez (1985) afirma para *Muellamués*, podemos decir que un primer nivel de articulación familiar, y de ésta a los conjuntos mayores, lo constituye el sistema de linajes segmentarios, linajes simbolizados como los «troncos» o los «árboles» y segmentaciones simbolizadas en la relación «comunidades madres» - «comunidades hijas».

Como ya lo hemos observado, la autonomía e identidad de cada comunidad concibe un origen primordial representado, generalmente, en una primera pareja humana de cacique y cacica, pareja que se constituye en el eje - origen estructuralmente central e históricamente primero; es el tronco que estructura a toda la comunidad, que legitima su unidad y pertenencia. Esto es evidente en comunidades como *Muellamués*, *Aldana* o *Males*, en las que todas las familias y miembros se constituyen en parientes bilaterales consanguíneos por su filiación a un padre y madre antepasados comunes. Tal vez aquí esté la explicación de tratarse a menudo como «nosotros: la gran familia».

Sin embargo, junto a la filiación bilateral, aparecen los troncos y filiaciones unilineales: materno o paterno; por ejemplo, siguiendo con las comunidades que nos sirven de referencia, en *Muellamués* junto a considerarse hijos - descendientes del cacique *Muellamués* y la cacica *Cerbatana*, por secciones, cada uno se concibe con origen y filiación diferente y unilateral: los de arriba del cacique y los de abajo de la

cacica; en Cumbal lo son sólo del cacique *Cumbe*, mientras que en *Panan* sólo de María *Panana*; en *Mayasquer* sólo del cacique *Maiquer*, mientras que en *Chiles* se hace indistintamente de *Graciana Yaguarana*, *Micaela Chiles* o *Juan Chiles*.

En la vida cotidiana actual, en *Muellamués*, se notan tendencias preferenciales hacia la rama paterna; por ejemplo, llamar papá al tío paterno o hermana a una prima paterna. Lo que no se especifica es si eso sucede en la sección de arriba o en la sección de abajo; porque en esta sección también hay una tendencia a poner dependiente al marido de la mujer, por ejemplo, “Antonio el de la Clara”, e incluso apellidarlo con el nombre de la esposa. Así mismo, en la lucha de hoy, en *Muellamués* o en *Panan* hay mujeres líderes naturales prestigiosas, «más que los hombres»; o en ciertos Cabildos, aunque la elección de una mujer es excepcional, la esposa del cabildante adquiere igual rango y prestigio: gobernadora, regidora, etc.; además, la vara del Cabildo es la compañera. La misma investigadora observa hay un principio de filiación bilateral en el sentido de que cualquier comunero tiene parientes consanguíneos por el lado materno y paterno.

Situación similar a la de *Muellamués* podemos observar en *Cumbal*, con sus respectivas peculiaridades; el tronco primigenio aparece paterno, descendientes del cacique *Cumbe*. Ni en documentos coloniales, ni en la memoria, aparece su esposa o la pareja original humana, aunque sí cacicas que gobernaron por algún tiempo. A su vez, en cada vereda hay familias - troncos, representativas: en *Guan* los *Taimales*, en *Cuaical* los *Cuaicales*, en *Cuetial* los *Tarapués*, en *Cuaspud* los *Tipaz*; en *Quilismal* los *Acpala* y en *Tasmag* los *Guadires*, aunque no siempre existieron las seis veredas.

Hay veredas como *Cuetial* o familias como los *Tarapués* que, teniendo un tronco común, es, a su vez, diversificado, pues, si bien se conciben como del tronco *Tarapués*, hay tres caciques, tres troncos, que los legitiman: Bernardo, Sebastián y Miguel *Tarapués*; unos dicen descender de Bernardo, otros de Sebastián y otros de Miguel. Cierta identidad o sustento de un origen común se expresa al considerar que eran hermanos; sin embargo, también se acentúa en la diferencia: para algunos, solo dos eran hermanos; para otros, dos eran originarios de *Cumbal*, el otro vino del Ecuador; con el tiempo y hasta la actualidad se estableció la diferencia como: *Tarapués ursulos*, *Tarapués alcántaras* y *Tarapués eugenios*, sobrenombres distintivos tomados de los nombres y los apellidos de descendientes posteriores. Dijimos que los

Tarapués alcántara fueron los que vinieron del Ecuador.

Siguiendo con la vereda de *Cuetial*, hay otro hecho interesante, típico de la dinámica comunal entre los *Pastos*: se trata de la familia - sector *Nasate*, que, ya tratamos, forma la parte baja de la vereda *Cuetial*; en épocas prehispánicas, los *nasates* constituían un cacicazgo autónomo, asentado a unos 15 kilómetros de *Cuetial*; pero como producto de la usurpación y persecución de encomenderos y hacendados españoles, fueron desalojados de sus asentamientos; la memoria oral recuerda que una parte se refugió cerca del poblado de *Cumbal*, donde permanecen hasta hoy; lo interesante es que, no siendo propios de *Cuetial*, con el transcurrir del tiempo fueron aceptados - integrados, o entraron a constituir esta unidad con los *Tarapués*.

Esta filiación, que se trastoca entre lo bilateral y lo unilineal y entre la patrilinealidad y matrilinealidad, antes que expresar confusiones y disyunciones, expresa esa rica y fluida dialéctica de diversificación y organización dual; que los linajes iniciales se hallan sujetos al proceso de segmentación, que cada miembro de un linaje puede separarse e iniciar su propio linaje, por la vía de las secciones - parcialidades o veredas (de acuerdo al esquema que hemos concebido) o por la vía de la constitución de nuevas comunidades autónomas; alternándose o afirmándose, unas como masculinas (patrilineales) y otras como femeninas (matrilineales).

Por la vía de las secciones y veredas, parece claro que en *Muellamués* cada sección constituyó, primero, su propio tronco - linaje. La memoria manifiesta, por eso, que antes no había tantas veredas como hoy, que era una sola en cada parcialidad: *Guan* y *Cerbatán*; por eso justifican que, aún hasta hoy, la vereda de *Guam* y la de *Riveras* (antiguo centro - asentamiento de los *cerbatanes*) son las más importantes por ser las más antiguas; posteriormente aparecieron las otras veredas, de acuerdo con los nuevos linajes que se fueron desprendiendo; de ahí también que, en general, los nombres de las veredas correspondan a los apellidos de familia o que los lugares topográficos donde se van asentando correspondan con los apellidos claniles: *loma de Sayalpu*, *loma de Fuelantala*, *loma de Cerbatan*, *loma de Cuatines*, etc.

Por otra parte, aunque hoy ya no se conservan los apellidos de los posibles troncos primigenios: *Muellamués*, *Guan*, *Panan*, *Cerbatan*, *Guachucal*, etc., y si se conservan no tienen la fuerza y la legitimidad que supondrían (diversas hipótesis, que aquí no vamos a plantear, pueden orientar las razones de tal cambio), lo importante es

que otros van tomando su puesto con su correspondiente eslabón ligatorio. Al respecto, la memoria oral y los documentos escritos sobre litigios diversos, donde sustentan derechos y razones de sus luchas, están plagados de estas genealogías primordiales. En ellas, por vía paterna y/o materna, se conecta con estos apellidos - troncos originales.

Entre los *Pastos*, las relaciones de afinidad son bastante fuertes y están institucionalizadas con costumbres tales como la obligación del yerno de ayudar con su trabajo y el de sus parientes cercanos cuando sus suegros lo necesiten, o la obligación que tienen los hermanos de la esposa de colaborarle al cuñado con su trabajo, obligaciones que son reciprocidad institucionalizada bajo figuras como el brazo prestado.

2.2.3 El Matrimonio

Podría catalogarse como endógamo y exógamo. Hay comunidades, como *Muellamués*, donde no es común o permitido casarse entre miembros de las dos secciones, pero sí entre miembros de veredas diferentes de la misma sección o entre miembros de la misma vereda siempre que sean miembros de grupos familiares diferentes o entre parientes de tercero o cuarto grado (Gómez, 1985), como son permitidos los matrimonios entre miembros de comunidades diferentes: *Muellamués - Guachucal*, *Muellamués - Cumbal*, *Cumbal - Colimba*, *Cumbal - Panan*. En *Cumbal* es imposible un matrimonio entre *cuetiales* y *cuaicales*, aunque son vecinos, porque «no son de la misma sangre pura», pero sí lo es con miembros de otras comunidades: *cuetiales* con *colimbas*, por ejemplo. En los matrimonios juega o se reproduce el prestigio y jerarquías claniles porque parte de las relaciones está mediada por la importancia de las familias contrayentes, particularmente su prestigio económico.

En cuanto a la residencia, es costumbre que la esposa se vaya a vivir a la vereda o comunidad del esposo y siempre en una nueva residencia; es un ideal que para el matrimonio el esposo ya tenga la vivienda, los aperos y los recursos necesarios del hogar posibilitados por su trabajo, y el de sus parientes comunales. Las viviendas son de forma rectangular, destacándose la sala y la cocina, construidas con materiales de barro, ladrillo o adobe de cemento, de acuerdo al prestigio; con algunas excepciones, todas están cubiertas de teja.

Aunque no es aceptado y en algunas oportunidades el Cabildo se encargaba

de controlarlo, existe el amaño y el madresolterismo. Los hijos que no son del esposo se consideran hijos naturales y pasan al cuidado de los abuelos maternos. La herencia es bilateral y en ocasiones de abuelos a nietos, cuando éstos han mantenido relaciones estrechas con los viejos.

Muy ligado a la estructura matrimonial y familiar está el compadrazgo; los hay de bautismo, confirmación y matrimonio, intracomunal o extracomunal; en este último caso, generalmente con amigos de otro espacio ecológico (sierra - guaicos). En el matrimonio, en algunas comunidades, el padrino y la madrina son los encargados de recibir a la mujer raptada por el futuro esposo (*el saque*) y de ir con éste donde los futuros suegros para pedir la mano de la hija (*el entre*).

En las relaciones de compadrazgo por bautismo, el ahijado se considera hijo de sus padrinos y los hermanos de este sus hermanos; así se comportarán unos y otros en adelante. Generalmente el ahijado llama a su padrino *papá marcay* y a su madrina *mama marcaya*. A quien se elija como compadre debe aceptar, no hacerlo implica desgracias para él y el desechado. Entre compadres, sobre todo por bautismo, el parentesco está sancionado como consanguíneo en primerísimo grado; de ahí que, por ejemplo, las relaciones sexuales entre compadres sean consideradas incestuosas, que les traen como consecuencia (castigo) su conversión en *cagones*, entidades que, a la manera de puercos salvajes, deambulan lastimeras por los bosques y caminos.

2.3 ORGANIZACION POLITICA

Importantes estudiosos de lo político desde la lógica de los pueblos andinos (Xavier Albo, José Sánchez-Parga, Maria Rostworowski, Tristan Platt, etc.) y de lo llamado étnico en general (Pierre Clastres), han sentado premisas importantes para su tratamiento; por ejemplo, enfocar la cuestión del poder como aspecto fundamental de lo étnico o tratar el poder y la politicidad étnica como otra forma posible, históricamente anterior y lógicamente distinta, a los determinados por el Estado y lo estatal, incluso el ser antiestatal, aún reconociendo que hoy, junto a las autonomías y resistencias étnicas, éstos se integran al espacio de los Estados nacionales. Tal trasfondo hipotético y conceptual también configura la realidad y la observación sobre la estructura y dinámica política sobre los *Pastos*.

2.3.1 Solidaridades y Conflictos

Contra cualquier homogeneidad y hegemonismo, entre los *Pastos*, cada comunidad (*Panan*, *Chiles*, *Muellamués*, etc.) o aun cada vereda ayllu es una entidad e identidad sociopolítica y cada cual representa un “teorema del poder” (Sánchez-Parga, 1989), a la manera de «numerosas unidades étnicas interdigitadas, cada una con su propia historia de pugnas y alianzas con otras y con su propio universo de referentes simbólicos» (Montes, 1986:18). Diversidad de «centralidades étnicas», con seguridad continuación de las autonomías de los antiguos ayllus, señoríos o cacicazgos que, paradójicamente, constituyeron y constituyen la mejor posibilidad de unidad y el mayor poder contra el poder del Estado centralizado y contra las constituciones imperiales de una y otra índole. Ser como el agua, la piedra y la espuma pero constituir la fuerza del río, es la mejor síntesis de esta alternativa socio - política. Más que indios, más que *Pastos* son, ante todo y sobre todo, *Mayasqueres*, *Chilenos*, *Pananes*, *Cumbales* y *Muellamueses*.

Al hacer las consideraciones sociológicas hemos observado cómo cada comunidad tiene y se siente perteneciendo a una unidad territorial específica, perfectamente delimitada de acuerdo a títulos coloniales y/o mojones míticos ritualizados y remarcados con continuos pleitos, demarcaciones tan significativas que una de las condiciones del prestigio, el liderazgo, la condición de taita, de sabedor, de autoridad y de poder es la de tener claro en la memoria y recitar, cuando sea necesario, las delimitaciones legadas por las «reales provisiones» o «amparos» y recreadas, reforzadas o resignificadas con las inscripciones espaciales míticas y simbólicas, “la *tola guamira*», «la piedra de los cinco *aljueros*», «la piedra de los tres *aljueros*» («*aljueros* no hechos por mano cualquiera», «donde se empoza el agua que alivia el corazón»), «la piedra de la cacica” (“donde peinándose le enviaba recados al cura que no moleste, que espere»), etc. Saber la historia es, en primerísimo lugar, saber los linderos. Igualmente, la historia de cada comunidad está definida por los pleitos en defensa de tales territorios; porque si las acciones o movimientos como *Pastos* no existen, los de cada comunidad son infinitos, como decía Don Juan *Chiles*: «contra blancos montañeses unos y españoles otros», «tanto en la antigua época como en la nueva». Y no solamente contra extraños o particulares; también, y a veces más viseralmente, contra los indígenas vecinos, entre comunidades vecinas. En la actualidad, una de las principales razones del Movimiento de Autoridades ha sido la recuperación de estos territorios por cada comunidad pero, al mismo tiempo, las confrontaciones intercomunales por linderos, una

de las mayores dificultades. Todavía sangran y laten los enfrentamientos entre *Chiles* y *Mayasquer* por *Marpi*, *Chiles* y *Panan* por *Nasate*, *Panan* y *Cumbal* por las Vuel-
tas, *Cumbal* y *Muellamués* por la Laguna y *Guel*, *Muellamués* y *Guachucal* por la
Cofradía, etc.

Además, es una territorialidad que, si bien en su estructura interna correspon-
de a los principios dialécticos, cada comunidad concretiza y recrea a su manera; así,
por ejemplo, no es lo mismo la estructura dual por secciones de Muellamués, que la
tripartita en *Guachucal* o de seis veredas en *Cumbal*.

Esta autonomía y su legitimidad también se sustenta, ya lo hemos descrito
páginas atrás, con el hecho de que cada una tiene su propio origen mitológico, sus
propios caciques gestores y defensores de la comunidad: *Maiker*, *Chiles*, *Panana*,
Cumbe, *Muellamués*, *Colimba*, etc., que además marcan la palabra con la que se
identifican cada una; entidad, por lo mismo, expresión y representación de poder y
autoridad comunal; en buena parte de las comunidades representada en el Goberna-
dor del Cabildo, los Regidores, el Principal o el Cabildo en su conjunto; porque tener
Cabildo propio es una razón fundamental de su autonomía; o, también, entidades míticas
originarias reproducidas, representadas y simbolizadas a través de santos y «mamitas»:
Jesús del Río, San Sebastián, San Bartolomé, San Diego, Santa Rosa, etc., unos y
otros convertidos en patronos o benefactores de cada comunidad, entorno al que se
congregan.

Es un «etnocentrismo comunal» que se resiente ante las opciones socio - polí-
ticas centralistas. Por eso hoy, ante la opción de constituir entidades territoriales indí-
genas, la enfocan más desde lo micro y les preocupa el centralismo de los Consejos
Territoriales. Cuando, por cierta interpretación del devenir histórico y ante situaciones
coyunturales, parecía necesario constituir o reconstituir el espacio político del Gran
Cumbal, uniendo las comunidades de *Cumbal*, *Panan*, *Chiles* y *Mayasquer*, abier-
tamente o de manera «pasiva» todos pusieron resistencia; jocosamente, pero con mu-
cho sentido, los *pananes* comenzaron a hablar del «gran *Panan*». En otro momento se
pretendió, siguiendo la opción CRIC en el Cauca, crear el Consejo Regional Indígena
de Nariño; sin embargo, tan pronto fue constituido formalmente, desapareció. Igual
actitud se presenta frente al gobierno nacional y sus instituciones, frente al Estado o
frente a organizaciones que, como las ONGs, han pretendido asistirlos global y
homogeneamente; mientras contentan a unos otros se ponen descontentos. Y los be-

nefactores llegan a la misma conclusión: no hay unidad, son muy conflictivos. Es posible que el Movimiento de Autoridades, al enfatizar en la autonomía, haya afianzado este "etnocentrismo" local.

Ahora bien, este autocentrismo se reproduce al interior de cada comunidad, con una serie de autonomías que societalmente se expresan como autonomía de las secciones, de las veredas, de las familias. Cada una tiene sus propios límites territoriales, sus propias entidades ancestrales, muchas veces también representadas en entidades sagradas, santos o mamitas; es notorio que cada sección, vereda o familia sea devota de un santo; hay veredas, como en *Muellamués*, en las que cada una tiene su propia capilla, y familias a quienes se les apareció una u otra entidad que se ha convertido en el «patrón» o la «patrona» de toda la familia parental - veredal. De acuerdo a estas mismas premisas, cada sección, vereda o familia tiene sus fiestas y sus fiesteros, o las fiestas de la comunidad global, del patrono o patrona central, son las fiestas de los patronos de cada vereda. Volviendo a *Muellamués*, las tierras de la Iglesia, que eran las tierras de la comunidad, estaban divididas y repartidas, por lotes, para cada santo veredal, y de allí salían los gastos para sus fiestas (Mamián, 1990).

En el orden político más evidente, por ejemplo en la representación del gobierno y la autoridad del Cabildo, cada Parcialidad, cada vereda o cada familia (nos referimos a las familias parentales y no a las nucleares o domésticas) se abroga el derecho a tener su representación: Gobernador, Principal, Regidor, Alcalde o Alguacil. En *Muellamués*, cada año, cada parcialidad tiene derecho a nombrar al Gobernador o al Principal, al Alcalde Mayor o al Alcalde Menor, a uno o dos Regidores, a un Alguacil y a un Obrero. En *Cumbal*, cada vereda, secuencialmente, tiene derecho a nombrar Gobernador y a tener en cada Cabildo un Regidor como su representante, en consecuencia a tener cada seis años las tres varas del Cabildo (Gobernador, Regidor y el Teniente que siempre va con el Gobernador), anotando que el tres es un número misterioso, un número clave del poder. Y, como lo hemos insinuado, en este juego político veredal, seccional e intracomunal son las fuerzas parentales las determinantes.

Estas autonomías, estas diferencias intracomunales se extreman cuando entre las secciones, las veredas o las familias, se presentan las más agudas y continuas fricciones, que llegan hasta el antagonismo y la secularidad. Siguiendo con *Muellamués*, ya veíamos como hay una subvaloración o tratamiento despectivo mutuo, y es un ritual de cada año, en las fiestas, enfrentarse en reyerta. Hasta hace poco este enfrentamien-



to, este ritual estaba legitimado bajo la forma de partidos políticos: arriba los liberales, «abajo» los conservadores. En *Cumbal*, los de la vereda *Cuetial* se autocalifican de puros y honrados frente a los vecinos Cuaicales considerados impuros y maliciosos. En *Chiles* fue legendario el enfrentamiento entre Ruanos y Salazares; en *Males* entre *Chapueles* y *Cuaranes*, como es secular en cada comunidad el enfrentamiento entre clanes interveredales.

Quienes desde una perspectiva superficial o romántica han erigido al indígena como depositario de la unidad y solidaridad a ultranza, no pueden quedar menos que consternados ante semejante faccionalismo, más aún si se aproxima con el ideal de la unión del pueblo colombiano, de los oprimidos, del proletariado internacional, o de la nación y el país nacional bajo el supuesto homogeneizante de un igualitarismo absoluto.

Y la misma perspectiva superficial y romántica puede concluir, inferir o explicar que es el resultado de la degradación de la comunidad, de su integración a lo nacional occidental, es decir, de la adopción de valores como el individualismo, la ambición, la politiquería y, por qué no, el maniqueísmo y la esquizofrenia.

Sin embargo, mirando desde más lejos el escenario comunal, quizá y sobre todo desde la danza de las «perdices poderosas» y su dialéctica de oposición - unidad, paradigma de la lógica vital y del pensamiento de estos Andes, resulta que las fuertes solidaridades y reciprocidades implican fuertes enfrentamientos, disidencias, recalcitrancias, particularismos, evasiones a compromisos colectivos, divisionismo y faccionalismo (Sánchez - Parga 1989) o, en términos de Albó (1975), es la paradoja del fuerte sentido de grupo y el fuerte divisionismo. Es la lógica de que: la unidad sólo es seria y significativa si se funda en la diversidad; que si se afianza la familia, la vereda o la Parcialidad y su sentido de pertenencia, se afianza la comunidad.

Pero esta unidad como resultado de la oposición no es simple o mecánica; para eso se inventaron desde el principio de los tiempos las alternativas más expeditas de lograr el acercamiento, el equilibrio, la fusión: el turno, la alternancia, la complementariedad y la mediación. Entre la «sección de arriba» y la «sección de abajo», en *Muellamués*, se turnan cada año el Gobernador, el Principal, el Alcalde Mayor y Menor, uno y dos Regidores, los Alguaciles y los Obreros; alternándose, mientras a una le corresponde al Gobernador, el Alcalde Primero, un Regidor, un Alguacil y un Obrero, a la otra le corresponde el Principal, el Alcalde Segundo, los Regidores, un Alguacil y un Obrero. En *Cumbal* las seis veredas se turnan las “tres varas de la justicia” (la del Gobernador, la del Regidor y la del Teniente). En la diferencia se reconocen valores y carencias para complementarse; o se median antagonismos y contrastes a través de una, otra, comunidad, vereda, familia o entidad simbólica.

2.3.2 Estratificación y jerarquización social

En la diversidad de las comunidades de los *Pastos*, como al interior de cada una, hacen presencia jerarquías y estratificaciones comunales. Ciertas comunidades, como *Cumbal*, *Carlosama*, *Ipiales*, *Males*, *Túquerres* o *Mallama*, históricamente y en la actualidad, tienen un aura de preponderancia sobre las demás, que no se ajusta a la autonomía comunal tradicional, según la cual la diferencia no implica estratificación o jerarquía. Pero hay algunas observaciones que pueden explicar esta anomalía. Una, la preponderancia y legitimidad que fueron adquiriendo como centros de gobierno y de poder político, administrativo y eclesial, dentro y desde la estructura dominante: centro de las reducciones, de las doctrinas, de las gobernaciones, de los Cabildos, hasta hoy como centro del poder municipal y provincial. En este sentido, aún se mantienen denominaciones tales como «Pueblo Principal de *Cumbal*», «Pueblo Principal de *Males*»,

«La Iglesia Matriz de *Cumbal* y sus anejos», etc. Se conoce por la historia y se reconoce por la tradición que las comunidades de *Puerres*, *Tescual*, *Canchala*, *Potosí*, pertenecían al Pueblo Principal de *Males*; *Muellamués*, *Colimba* y *Guachucal* a *Mallama*, y *Mayasquer*, *Chiles* y *Panan* a *Cumbal*, organización que, de alguna manera, se reproduce en otros ordenamientos, incluido el municipal.

Otra opción sustentada en parámetros históricos considerados por investigadores de los “Andes de páramo” (Frank Salomon, Cristóbal Landázuri, Galo Ramón, entre otros), nos permitiría plantear que esta jerarquización comunal corresponde a la continuación de la estructura prehispánica de los cacicazgos o señoríos étnicos «mayores» y «menores», a los cuales se acopla la administración colonial y republicana o los cuales atrapan la estructura impositiva.

No muy lejos de esta última opción y siguiendo el punto de vista de los comuneros, la jerarquización o estratificación obedece a la estructura y dinámica comunal de las «familias o comunidades madres» y las «familias o comunidades hijas» o los «troncos madres» y los «troncos hijos», pues, por circunstancias demográficas y la oposición a constituir grandes conglomerados que exigen estructuras centralistas o por la necesidad de tener siempre un contrario, de unas familias se desprendieron otras, de unas veredas salieron otras, estableciéndose la diferencia madre - hijo, antiguo - nuevo, diferenciación jerárquica evidente y conveniente pero no estática, porque las familias o troncos hijos llegarán a ser madres y porque por vías del turno, la alternancia, la complementariedad y las alianzas igualará o compartirá el derecho de dar, controlar y representar el poder, o los privilegios sociales comunales.

Otros casos de diversificación y jerarquización intracomunal se presentan cuando familias de otra comunidad o de otros horizontes sociales y culturales llegan, sea por vías matrimoniales o por expulsiones forzadas. En el primer caso, el tratamiento depende de la jerarquía familiar a la cual se integran; en el segundo, entran «relegados» a la condición de nuevos, con la posibilidad, sí, de lograr el prestigio necesario para compartir las responsabilidades y beneficios.

Desde una perspectiva más individual pero ligada al conjunto comunal, tanto en la estructura intrafamiliar, intraveredal, intracomunal e intercomunal, puede interpretarse una estratificación y jerarquización marcadas por la diferenciación - relación jefes de familia o grupo con los miembros del grupo o entre jefes de familias. El

fondo de la explicación parece estar en la misma relación cabeza de tronco frente a los demás.

Hay otros factores que condicionan cierta jerarquización y estratificación en el conjunto intercomunal o intracomunal. Uno es la condición económica o de riqueza que se mide y determina de acuerdo al acceso a la tierra, a sus diferentes ecologías y el acceso a los recursos necesarios para la sobrevivencia de la familia y para la atención con los compromisos comunales. En los últimos tiempos, a más de la tierra, es la capacidad de acceso al ganado vacuno, medios e insumos modernos de labranza y hasta artículos suntuarios. Desde luego, en relación con el poder, si bien es una condición, no es lo determinante si está desligado de las relaciones sociales, ya que en todas las comunidades se suscitan casos de familias domésticas que han acumulado un gran capital pero no tienen prestigio ni poder comunal; esto lo decimos sin desconocer la presencia generalizada de esta otra condición de estratificación social. Otro factor es el acceso a los servicios del Estado: educación, acueductos, carreteras, programas del PNR, PMA, INCORA, etc., y en la última década la participación y beneficios del movimiento indígena.

2.3.3 El Poder y la dinámica parental

Los *Chiles*, los *Chenás*, los *Paspuezán* en *Chiles*; los *Tupue*, *Puenayán*, *Tatamues* o *Cuasquer* en *Panan*; los *Tarapués*, *Valenzuelas*, *Cuaical* o *Taimal* en *Cumbal*; los *Mikanquer*, *Pastás*, *Fuelantala* o *Cuatín* en *Muellamués*; los *Cuarán* y *Chapuel* en *Males*, etc., son los actores del movimiento, las luchas y la vida social y política comunal; son los que ejercen el control de la autoridad, del gobierno y, en fin, del poder; son los actores del poder, fundamentados en su constitución como grupo de parentesco o núcleo familiar en sus múltiples extensiones de consanguinidad, afinidad y compadrazgo.

Lo que les permite o les da esa posibilidad, esa capacidad de poder es su identidad, su cohesión interna; si se quiere, y en consecuencia, su jerarquía en relación con las demás. Tener el suficiente prestigio o legitimidad como «tronco familiar» ligado a los ancestros o muy cercano a él; históricamente aparecer como familia defensora de los derechos de la comunidad, o sea, ser luchador y saber luchar. Los *chilenos* de uno u otro grupo familiar tienen como legitimador a Juan *Chiles* y sus luchas de 1700, luchas continuadas por ellos hoy, frente a terratenientes, frente a los Estados colombia-

no y ecuatoriano o como partícipes de la violenta lucha partidista en el centro del país. En *Panan*, uno u otro grupo familiar tiene su legitimidad en tres caciques (*Nasate*, *Juaspezán* y *Puenayán*) que, bajo la figura extraordinaria de tres dragones, viven en la *Tuta* (una cueva sagrada en el centro del Resguardo), caciques y troncos familiares luchadores desde 1500. En *Cumbal*, en los tres hermanos *Tarapués*, luchadores contra la familia De Eraso, defendiendo las tierras de *Guamialamag* desde 1550 hasta 1768 cuando se hace el amparo que los defiende hoy. También en Moisés *Cuaical* o Hilario *Acpala*, destacados por haber viajado a pie a Quito y Bogotá reivindicando los derechos, y por tener la capacidad de entrar al centro del volcán *Cumbal* y hablar con el cacique *Cumbe*. Así se puede seguir por las demás familias comunales.

La cohesión familiar parental también está dada por la capacidad de acceso a los recursos y, su corolario, la capacidad de reciprocitar y redistribuir; acceso a la tierra en sus distintas ecologías del resguardo y fuera de él (hoy, acceso a la ganadería); acceso, también, a los aperos de trabajo, incluidos los modernos; y, desde luego, posibilidades de participación familiar en producción y reproducción social. Es una de las razones por la cual, hoy, estas familias pugnan por manejar el Cabildo, con lo que adquieren ventajas para acceder a las tierras recuperadas o a los recursos del Estado y las instituciones o, por fuera del Cabildo, acceder a ellas a través de compras al amparo de la forma cooperativa. La capacidad de alianzas interparentales y el lograr adhesiones de los débiles es otro capital que reporta importantes beneficios de poder a las familias políticas.

En este juego político parental aparece la figura del *taita*, concebido como cabeza mayor viviente del «árbol» parental, el que tiene la jefatura y la autoridad no solamente sobre la unidad doméstica central o los componentes consanguíneos sino sobre la familia parental, la vereda, la comunidad e in-



clusivo fuera de ella; es el que toma decisiones definitivas tanto en las actividades domésticas como en las sociales y políticas. En las veredas, y sobre todo en la comunidad, hay *taitas* simétricos y asimétricos, es decir, jefes de familia parental con igual prestigio y poder, y jefes menores. El *taita* concentra la legitimidad simbólica del grupo, sus intereses, su cohesión y sus valores, pero no es omnímodo, porque el poder en últimas lo define el grupo en su conjunto.

2.3.4 Liderazgo y autoridad del Cabildo

Entre las comunidades de los *Pastos*, líder es la persona que posee capacidad para convocar a su comunidad o al conjunto de las comunidades, para gestionar los intereses de la colectividad. Dependiendo de los intereses que gestiona, en la actualidad el liderazgo adquiere sus matizaciones o categorías, así: líder natural, dirigente, líder institucional y líder político. El líder natural es la persona joven, que perteneciendo a los troncos claniles y en la perspectiva de *taita*, se preocupa por los intereses veredales y comunales, como si ese fuera su papel por naturaleza; desde luego, su relación con el grupo y con el *Taita* lo capacitan desde muy joven para tales designios. En tanto que buena parte de sus gestiones tienen que hacerse con instituciones estatales y gubernamentales, la escolarización es otra condición relevante.

El *dirigente* es el líder que actúa dentro del movimiento indígena actual; su capacidad de convocatoria y su cualidad están signadas por sus conocimientos y estrategias en la lucha por la tierra y el territorio, por la recuperación de los Cabildos y la autoridad propia y contra sus enemigos incluyendo a las políticas oficiales anticomunales; su legitimidad está dada sobre todo por el conocimiento que tenga de los derechos comunales y de la historia de las luchas por defenderlos; en lo fundamental, es un líder natural oficiando en tal coyuntura, aunque hay quienes logran tal prestigio sin tales antecedentes.

El *líder institucional* corresponde al funcionario de una u otra institución extracomunal que, por la vía de la Junta de Acción Comunal, del SENA, Acción Popular o CORPONARIÑO, convoca a la comunidad para ilustrarla sobre uno u otro tópico o para realizar proyectos y trabajos de servicio social. La principal condición es la escolarización. Buena parte de ellos pertenecen a troncos parentales.

Finalmente, *los líderes políticos* son aquellas personas que, participando de

una u otra agrupación política nacional, ofician de manzanillo y aprendiz de gamonal, captando partidas para suplir servicios veredales, repartiendo auxilios políticos, sembrando cizaña contra sus adversarios y haciendo las componendas. La mayoría está ligada a los clanes madres, originariamente destinados a constituirse en líderes naturales; por una y otra razón son sumamente habilidosos políticamente.

El *taita*, aunque es una entidad autónoma, puede oficiar en uno u otro liderazgo.

La vida política comunal, en los niveles de lo consciente, se desenvuelve en el entrecruce de la acción del *taita*, líderes naturales, los dirigentes y los líderes políticos, con el trasfondo de las relaciones de parentesco.

Ahora bien, en las comunidades constituidas en resguardos, la autoridad está representada por el Cabildo. En la actualidad (1986) persisten, en un proceso de revitalización, dieciocho. Históricamente sabemos que la institución del Cabildo es de origen colonial, después del cacique. En su origen, entonces, corresponde al orden político administrativo colonial, establecido como parte del aparato de administración y subyugación del Estado colonial español (Mamián, 1989:251); por eso, en su estructura y parte de sus funciones, se identifica con el Cabildo español, es copia de él; de ahí la denominación de «pequeño cabildo». Fue establecido en las comunidades indígenas por el visitador García de Valverde por los años de 1570 y 1571, para tratar mejor los asuntos administrativos y judiciales, ya que el cacique, redefinido y establecido por los encomenderos como componente de la administración colonial para intermediar la tributación, no podía hacerlo. El Cabildo, también denominado «Consejo Indígena», dependiendo del tamaño de la comunidad, estaba constituido por uno o más alcaldes, varios regidores y dos alguaciles (Calero, 1991:73).

El Estado nacional republicano y colombrano si bien lo rechazó en múltiples momentos políticos como rezago del pasado colonial e indígena, como anticuario en la línea del progreso liberal, eliminándolo jurídicamente junto a los resguardos e indígenas en más de una oportunidad, también lo adoptó como parte de su ordenamiento jurídico administrativo, por lo menos mientras se integraban totalmente (eliminaban) los indígenas a la nación civilizada; a partir de la ley 89 de 1890, entonces, se mantiene provisionalmente para velar por los resguardos, asignar parcelas a comuneros, controlar la posesión de los mismos, resolver controversias o conflictos internos, ejercer el gobierno económico y representar a sus dependientes ante las instancias del Estado (Mamián, 1990:256).

Así que, en una y en otra época se estableció en las comunidades indígenas y se mantuvo para garantizar el control sobre ellas; sin embargo, el imaginario y la práctica comunitaria indígena, así como la historiografía, dan cuenta, sobre todo a partir de la república, de otro papel que desde el interior de las comunidades va adquiriendo esta institución, más a favor de éstas y más como constitutivo de su estructura e identidad interna; componente, entonces, si no de su autoctonía, sí de su autonomía. Dice Calero:

“El propósito de esta forma de gobierno fue doble: hacer que los indios tuvieran un contacto con el concepto español de gobierno y quitarse la carga de tener que tratar con cada conflicto pequeño en las comunidades indígenas. Aunque esos consejos debían ser separados de la estructura original de caciques y principales, en la práctica los dos se juntaron en un solo. Más tarde los miembros del Cabildo de indígenas llegaron a ser los representantes de las comunidades ante las autoridades españolas.» (Calero, 1991:74)

Las comunidades indígenas poco a poco se lo han venido apropiando como en un proceso de atrapamiento por parte de las estructuras arquetípicas espacio-temporales y de poder, a tal punto que en los últimos tiempos el mismo movimiento indígena lo legitima ideológica y políticamente como autoridad propia y hasta como la autoridad máxima de las comunidades. Este reconocimiento, por propios y extraños, del Cabildo como componente de la entidad indígena lo ha convertido en razón de identidad, es decir, tener o no tener Cabildo es ser o no ser indígena. Es muy común oír afirmaciones como: «no somos indígenas porque no tenemos Cabildo», «éramos indígenas hasta que tuvimos el Cabildo», «somos comuneros del Cabildo».

Pero la condición de entidad nodal, político-administrativa comunal, hay que entenderla también con sus matizaciones. Así, no todas las comunidades lograron apropiárselo dentro de sus estructuras de vida y de poder, unas por su deterioro interior como producto de la dominación, otras por su resistencia a aceptarlo como su componente; de igual manera, la fortaleza que pudo haber logrado en cada comunidad y en el conjunto en unas determinadas condiciones históricas, en otras se ha visto seriamente debilitada. Entre los *Pastos*, sin lugar a dudas, la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX fue de una feroz arremetida político-jurídica contra los Cabildos por parte del Estado liberal. Claro que, paradójicamente, la arremetida jurídico-política

desde el exterior, si bien logró acabar con algunos Resguardos y Cabildos, en alguna medida los fortaleció, ya que, convertidos en el blanco de ataque contra los nativos, para éstos pasaron a ser la razón de su lucha y de su existencia; además, los Cabildos se convirtieron en la cabeza que organizaba y afrontaba las acciones.

Se conservó como autoridad y gobierno indígena en su función de velar por los resguardos, asignar parcelas a comuneros, controlar la posesión de los mismos, resolver controversias o conflictos internos, en algunos casos resolver el gobierno económico interno y relacionar a los resguardos y las comunidades con el gobierno y el Estado nacional, pero cada vez menos desde el control y el poder del Estado o de los particulares no indígenas (hacendados y gamonales) y más desde el poder y la política del interior comunal. Con la estrategia del Movimiento Indígena del Suroccidente Colombiano de erigirse como Movimiento de Autoridades y con la consigna de hacer una Gran Marcha histórica de Gobernadores con pensamiento propio, en dos oportunidades simbolizándola con marchas de Gobernadores hacia Bogotá (1980 y 1986) «como lo hacían los antepasados caciques ante el rey», al igual que con la consigna estratégica de, en adelante, establecer relaciones con el Gobierno y el Estado nacional «de Autoridad a Autoridad y sin intermediarios», lanzada en 1982 en *Guambía* con motivo de la visita que hiciera el Presidente Belisario Betancur, las comunidades han afirmado en sus Cabildos con mayor vehemencia su condición de gobierno y autoridad.

Hoy se tiene al *taita*, al líder y al Cabildo como los representantes de las comunidades y, si antes dijimos que en el entrecruce de *taitas* y líderes se definía la vida política comunal, ahora tenemos que agregar al Cabildo, más aún cuando la inserción hacia adentro de la estructura coloca al Cabildo y a los cabildantes en una posición intermedia o sintética entre el dirigir políticamente y el gobernar; es toda una danza del poder o toda una dialéctica del grupo y sus representaciones. Sin embargo, estamos enfatizando en estos acápites, el trasfondo parental es el que maneja los hilos de esta politicidad. Los *taitas* y los líderes no son autónomos, ni constituyen estructuras políticas autónomas a la manera de logias, sectas o partidos; son y dependen del grupo familiar; y los Cabildos o cabildantes que son elegidos por las veredas o por la comunidad, pertenecen y son elegidos por las familias y sus alianzas, son las familias las que se rotan, comparten y hasta negocian los Cabildos y los puestos; siempre con el juego de la oposición, hasta el antagonismo, y la unidad.

2.3.5 Atrapamiento ritual del Cabildo

La resignificación del Cabildo, como de muchos otros cuerpos extraños que llegan al cuerpo comunal, se logra en muchos espacios donde se concentran los paradigmas espaciales, temporales y de poder; uno de esos espacios es la ritualidad.

En *Muellamués*, cada año, en Junio, se celebra una fiesta denominada el Día del Indígena. Ese día toda la gente, tanto de la *sección de arriba* como de la *sección de abajo*, se dirige al centro del resguardo; se dirige con sus veredas que caminan en comparsa porque para ese día cada una presentará un «número» para toda la comunidad y los invitados; los «números» son representaciones masivas, a la manera de teatro, de toda la historia de la comunidad que guarda la memoria; con frecuencia uno de los números corresponde a la representación del traspaso que el cacique hace de sus funciones a la nueva institución: el Cabildo; particularmente la entrega de un discurso ético y la «vara de la justicia», todo bajo la vigilancia de un brujo clandestino que por momentos *sopla* (escupe) a los actores y espectadores, y de toda la comunidad que aprueba o desaprueba tanto las recomendaciones del cacique como las preguntas y respuestas del Cabildo.

En todas las comunidades se bendice a los Cabildos; en uno de los primeros domingos de Enero, se hace una misa en la iglesia comunal, donde se congrega toda la gente con el nuevo Cabildo. El Cabildo se coloca al frente y cada miembro mantiene en una mano la vara de la justicia y en la otra un cirio; la comunidad los encomienda al santo patrono. Luego salen hacia la casa del Cabildo en donde la comunidad ha preparado comida y bebida especial para la ocasión; según el saber comunal, este acto es importante para *limpiar* a los cabildantes de inclinaciones malas; además, porque el Cabildo necesita energía para afrontar el duro trabajo del año: darle poder, así que de la cantidad de comunidad que asista dependerá el rendimiento del Cabildo; es mal visto y lamentable que la asistencia sea reducida, porque augura muchos fracasos e injusticias. Este acto se vuelve más significativo ritualmente si aceptamos que la iglesia de estas comunidades está en el centro espacio - temporal y de poder cosmológico, donde nacieron, vivieron y viven subterráneas las entidades ancestrales que, ya dijimos, son los santos patronos.

Pero antes de la *bendición* del Cabildo, ya se ha hecho otro ritual: el *lavado de las varas*. Se realiza el primero de enero y consiste en que ese día, después de la

posesión, toda la vereda, toda la parcialidad o toda la comunidad, dependiendo del grado de representatividad y de la estructura sociopolítica de la respectiva comunidad, comienza a hacerle la visita al nuevo cabildante; cada visitante, representante fundamentalmente de un grupo familiar y compuesto por pareja matrimonial, «es la costumbre», le lleva como obsequio una botella de *chupil* (aguardiente traído de algún lugar de *adentro*, generalmente de *Mayasquer*, Miraflores, San Martín o *Chucunés*, en el caso de las comunidades hacia el occidente). El cabildante los recibe dándoles buena comida, basada en carne de cuy asado, caldo de gallina y carne frita de marrano o cordero. El visitante, además, lleva su propio aguardiente para repartirlo y compartirlo con los demás visitantes; de tal manera que ese día, que puede prolongarse a la noche y hasta tres días, se come y se bebe hasta la saciedad: así se lava la vara del cabildante, se lava tomando *chupil* para limpiarla y conjurarla de los malos espíritus o atenuarle los poderes salvajes que trae o contiene, pues, por ser madera de chonta, viene de lo más profundo del *adentro*, de la selva, o por ser el bastón de los antepasados viene de lo más profundo de los tiempos, tiempos no civilizados: *auca*.

Según la sabiduría tradicional, al igual que con la bendición del Cabildo, del número de visitas y de la cantidad de *chupil* que se tome dependerá el gobierno y la justicia del cabildante; si se bebe y se come durante tres días, su autoridad y justicia serán impecables porque el tres, que es la mediación y el perfecto equilibrio entre dos poderes simétricos antagónicamente poderosos, es un secreto.

El Cabildo o los cabildantes no son autónomos, ni tienen poder o autoridad por sí mismos, están sujetos a otros detentadores y dadores de poder: la comunidad y las fuerzas sagradas. La misma elección ya es un ritual; la elección de un cuerpo corporativo bajo una supuesta democracia, es la apariencia. Detrás del acto electivo está actuando el tejido espacio - temporal y de poder de otra lógica tradicional: el turno de los cargos entre las familias, las diarquías antes que las monarquías piramidales, así como el flujo de reciprocidades entre el representante y los representados.

El mismo ejercicio de sus funciones está condicionado y redefinido ritualmente: la colocación de la mesa, de las varas y de los cabildantes no es arbitraria, están sujetas a la estructura cardinal del *adentro* - *afuera*, *abajo* - *arriba*. Tomar posesión el Cabildo es colocarse en este espacio - tiempo - poder primordial, pues, al igual que los *curacas* o *shamanes*, sólo así puede saber officiar de autoridad y justicia; igual cosa sucede en cada posesión que dé a un comunero sobre la tierra; hay que colocarse y

colocar al comunero en ese momento, en ese lugar primordial; no hacerlo así ha sido y es la causa del desbarajuste comunal.

2.4 RELIGION

Entre las comunidades de tradición *pasto*, la religión y la religiosidad no se dan como la devoción y el temor individual a un dios o a unos santos, o como la adhesión a dogmas y creencias escriturarios, ni mucho menos a prácticas como ir a misa, confesarse o comulgar, es una vivencia densa y compleja; espacio - tiempo de relación entre los imaginarios simbólicos, las representaciones míticas, rituales y mágicas con las representaciones espaciales y temporales socio - políticas.

El universo en el que converge la sociocultura religiosa de los *Pastos* es la fiesta. Si se hace un seguimiento de todas las fiestas que se realizan en todas las comunidades y en las distintas veredas de cada comunidad, fácil es concluir que se vive en fiesta religiosa todo el año; son fiestas patronales a santos y mamitas.

Estos patronos y mamitas y sus correspondientes fiestas tienen su jerarquía dimensionada por su ubicación espacio - temporal y, en consecuencia, su poder; así, las hay de cobertura macro, comunales y veredales; como las hay de fin y comienzo de año, de mitad de año, de cuarto u año, de meses y hasta diarias.

2.4.1 Fiestas de macrocobertura

Son las fiestas compartidas con otras etnias y culturas, destacándose la fiesta de la Virgen de las Lajas y, en alguna medida, la fiesta de la Virgen del Rosario de *Iles*; son fiestas sobre las que oficialmente no tienen control, porque están en manos de los curas y algunos particulares



no indígenas, sin embargo clandestinamente se desarrolla toda una práctica mágica religiosa.

2.4.2 Fiestas comunales

Son las que se realizan en los marcos de cada sociocultura y a cuyos miembros congrega: *Males*, *Potosí*, *Yaramal*, *San Juan*, *Muellamués*, *Chiles*, etc. Desde luego, por las relaciones de parentesco, compadrazgo y *amigancia*, pueden congregarse miembros de otras comunidades vecinas o lejanas.

Corresponden básicamente a las fiestas de los patronos o «fiestas patronales»: San Bartolomé, San Juan, San Diego y demás. Sin embargo, junto a éstas hay otras que, al amparo de los santos, responden a otros momentos cruciales de la comunidad; en *Muellamués*, por ejemplo, la fiesta de la Inmaculada Concepción el 8 de diciembre (fiesta de las solteras, sin hijos), la fiesta de San Juan Bosco el 31 de enero (fiesta de los solteros), la fiesta de San Pedro y San Pablo, la fiesta de Corpus Christi o la fiesta del Nacimiento del Niño Jesús.

Las fiestas patronales están muy ligadas a los ancestrales primordiales, a los fundadores de cada comunidad: dicen que Juan Chiles es el Señor del Río, que San Bartolo era el guía de la comunidad por el camino del *Guamués* buscando el lugar propicio donde renacer y vivir, o que San Diego es el cacique Diego *Muellamués*, etc. Las fiestas de Corpus Christi, San Pedro y San Pablo, fácil es inferirlo, corresponden a períodos primordiales del ciclo agrario. Según Gómez (1985), las fiestas de los solteros corresponderían al ritual de iniciación. Hay fiestas comunales análogas, como las de San Pedro y San Pablo o las de Corpus Christi, pero cada comunidad tiene autonomía en su realización; sin embargo, aunque se equiparan como fiestas comunales, existe su jerarquía tanto por lo que representan como por el prestigio que logran; en cada comunidad, es indudable, las fiestas patronales están por encima de las demás, y entre fiestas análogas, las fiestas de San Pedro y San Pablo de *Sapuyes*, por ejemplo, son más prestigiosas que sus similares en otras comunidades.

2.4.3 Fiestas veredales y sectoriales

Corresponden a las fiestas de santos veredales o sectoriales, también constituidos como patronos; su cobertura o su legitimidad se remite a estos contornos, pero también por razones parentales, compadrazgo o *amigancia*, pueden congregarse miembros de otras veredas e incluso comunidades. Siguiendo con el ejemplo de *Muellamués*,

tenemos: San Judas y San Juan Bautista en *Guan*, San Cayetano en Comunidad, San Joaquín en Riveras, el Señor del Río en *Chapud*, La Virgen del Carmen en *Sayalpu*d y Animas o la Virgen de las Lajas en Cristo.

Por sectores, pues, en *Guan*, mientras San Judas es la fiesta de la parte alta (sector San Judas), San Juan es, predominantemente, de la parte baja; o en la vereda Comunidad, mientras San Cayetano es la fiesta predominante de la parte alta, Santa Rosa es de la baja. También hay santos que se comparten interveredalmente: *Sayalpu*d y Animas, la Virgen del Carmen; Riveras, *Sayalpu*d y Cristo, la Virgen de las Lajas. Y así como los patronos comunales y regionales tienen sus lugares - templos sagrados, así lo tienen los veredales y sectoriales; cada santo veredal tiene su propia capilla.

2.4.4 Los fiesteros

Los *fiesteros* son las personas que realizan las fiestas; en algunas comunidades y veredas son vitalicios; sobre todo, en las veredas se legitima esta condición por ser a quien se le apareció o por ser quien, pidiendo o agradeciendo favores de un santo, le construyó la capilla; en otros casos, son nombrados cada año por el cura párroco, por el fabriquero (especie de síndico de la iglesia nombrado por el cura) o por el Cabildo de indígenas, también hay quienes participan como fiesteros sin ser nombrados, sólo que hacen uso del prestigio o reconocimiento comunal.

Una de las condiciones o cualidades de los fiesteros es su solvencia económica familiar, ya que la fiesta implica gastos inverosímiles porque, en la reciprocidad con los santos y mamitas (ancestros y espíritus de la tierra o que ordenan el mundo), es decir, para recibir favores, hay que ofrecer al máximo; es la lógica del don en la dialéctica del turno y la alternancia: hay que perder para ganar, hay que dar para recibir; primero doy después recibo o mientras doy recibo. Desde el punto de vista práctico, se considera que entre más



gente asista, mejor la fiesta, que al mismo tiempo quiere decir más abundancia de comida, bebida y diversiones. Este derroche está incentivado por la oposición entre fiesteros, por la competencia de quien realiza la mejor fiesta en la alternancia o en el turno.

Los gastos del fiestero son de tal magnitud que, se afirma, algunos han llegado a la quiebra; esto es cierto; sin embargo, la causa no está en los gastos, sino en la desarticulación de la base social y cultural que lo sustentaba: la familia y la solidaridad porque, si bien el fiestero y su familia doméstica encabezan la responsabilidad, tras de sí está funcionando el parentesco y toda la comunidad que los apoya, por ejemplo, a través de la figura de la *enjirpa*.

La *enjirpa* es el don que parientes y comuneros le llevan al fiestero en reciprocidad por su intermediación con las entidades sagradas buscando favores, porque la recompensa de los seres sagrados no es solo para el fiestero o su familia, es para toda la comunidad, la vereda o el sector. Si antes se disponía de un curaca en cada grupo o comunidad sobre el que recaía el control político y social del espacio y el oficio mágico - religioso que los ligaba con la tierra y con sus ancestros, ahora es correspondencia del fiestero.

2.4.5 La fiesta

Una fiesta patronal puede resumirse en lo siguiente: el fiestero o los fiesteros vitalicios o nombrados cada año, con el apoyo de su familia, hacen los preparativos durante los doce meses: ahorrando para comprar desde los vestidos y la pólvora hasta los condimentos de cocina; consiguiendo el maíz y la panela en los guaicos o cuidando los cuyes, las gallinas y los ovejos; unos quince días antes de la fiesta comienzan los *velenes* (de velar la imagen) que realizan los fiesteros; y unos quince días antes del *velen* comienzan las mingas del grupo parental moliendo el maíz para el *champús*, acarreando la leña o arreglando la casa. En la víspera, se pelan y preparan los animales y se cocinan las papas, habas, etc., ese mismo día se concentra el grupo familiar, se dirige a la iglesia y en procesión se trae la imagen a la casa del fiestero (jefe de la familia); esa noche se hace el *velen*, que consiste en rezar, comer y beber; uno de los mayores de la familia: el rezador, hombre o mujer, encabeza el rezo; al intermedio de cada rosario se reparte café, aguardiente, cigarrillos y se pone música. La comida principal se sirve a las dos de la mañana y contiene mote, papas, carne de res, ovejo y



DANZANTES DE MUELLAMUES

cuy y no tiene que faltar el *champús*. Al día siguiente se lleva nuevamente la imagen a la iglesia y después se hace el gran baile en la casa del fiestero; los que no pudieron ir al *velen* van al baile *enjirpando* y felicitando al fiestero; en el baile nuevamente se bebe y se come (Gómez, 1985). Habiendo terminado los *velenes*, en la víspera, es decir el día anterior a la fiesta central, todos los fiesteros hacen baile en su casa.

El día de la fiesta se concentra toda la comunidad en la plaza, frente a la iglesia; a las seis de la tarde se celebra la misa; después viene la quema de castillos (largas varas adornadas con figuras diversas, de pólvora, que se queman), y finalmente la «vaca loca». Los castillos son llevados por los fiesteros; hay competencias de castillos; de ellos también depende el prestigio.

En general, las fiestas veredales pueden tener mayor autenticidad, pues hay menos ingerencia de los curas y de las formalidades mestizas. El jefe de una familia, tal vez la principal, es el síndico vitalicio y quien nombra los fiesteros; el *velen* lo hacen en la misma capilla; los castillos están constituidos por productos agrarios, una parte de los cuales se vende o distribuye entre la gente y otra parte se la entrega a los próximos fiesteros como «crédito», porque tendrán que volver el doble; y son fiestas en las que

hacen presencia los danzantes, el bombo y el *pingullo*; además, los santos son más concretos, pues participan de la fiesta: observan y valoran los castillos, visitan a otro santo en fiesta o lo invitan, reciben ruanas y bufandas para el frío, etc.

Infortunadamente estas fiestas, espacio de redistribución, solidaridad y cohesión familiar, marca de diferencias y afirmaciones sociales, se están debilitando. Hay que insistir en la devoción no por palabra sino por *velen*.

3. SEÑAS DE LA VIDA PROFUNDA⁵

Al asumir la condición humana, nuestra civilización ha tratado de conciliar la vida privada deseable (actitud personal, autocreación y autonomía, frente a la vida y el destino), con la solidaridad, la justicia y los esfuerzos por hacer o rehacer instituciones cada vez más humanas. La historia de nuestra civilización, la historia de su filosofía o de su pensamiento civilizatorio, sus discursos, sus lenguajes, entrecruzan estas visiones, versiones y opciones: los pequeños relatos de la mismidad con los grandes relatos ideológicos. Hoy, aunque la moralidad cristiana o kantiana predomine privilegiando la solidaridad, adquiere fuerza el reconocimiento de lo singular ligado a la sensibilidad y a la imaginación “que no exige grandes teorías o verdades, sino, tal vez, un pequeño y fluido nivel simbólico y metafórico de lo que somos, en el que nos movemos y en el que nos interrelacionamos” (Hoyos, 1992: 10). Porque se reclama que el hombre de hoy se encuentre de nuevo con el mundo de la vida, como contexto universal de sentido y como asunto primordial de la filosofía, es decir, el mundo de la vida como fuente inagotable de razones o sinrazones para validar y corregir puntos de vista. Particularmente, en la lucha contra la racionalidad instrumental y las identidades objetivas intolerantes, se acude al reconocimiento de la sensibilidad y, su constitutivo ineludible, la pluralidad; en consecuencia, se acude al arte y a la estética como formas propicias de acercarse o estar cerca de la vida y de lograr comunicación.

Las pequeñas culturas, nuestros pequeños pueblos, nuestras gentes, sin ser filósofos ni científicos, no son ingenuos; al encontrarse en el mundo, en su mundo creado por ellos lo teatralizan, lo teorizan, lo recrean y toman nuevas actitudes; situados en el horizonte de su mundo, advierten el mundo de todos; motivados por la contemplación y admiración de su pequeño mundo, su curiosidad los “desprende” de aquello que los ocupa inmediatamente: esa es su filosofía y su ciencia, que los entendidos suelen llamar cosmovisión. Así mismo, contrastando con los grandes proyectos, como los que hoy denominamos metanarraciones, ellos construyen una pluralidad de formas de conocimiento, de formas de vida, de orientaciones culturales, de interpretaciones, de discursos, por eso sus vidas, sus historias son verdaderas rapsodias de narraciones imaginativas, creativas, diferenciadoras, es decir, ricamente adecuadas a la vida.

⁵ Una versión inicial de este texto se presentó en el Octavo Encuentro Internacional de Investigadores en Etnoliteratura realizado por la Maestría de Etnoliteratura, del Depto. de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Nariño, y el Area Cultural del Banco de la República. Fue publicado en la Revista Mopa Mopa, del Instituto Andino de Artes Populares, Nos. 7 y 8.

En los Andes panamazónicos donde se ha presentado un prolongado proceso de interacciones, entre un medio pluriecogénico y ecológico muy denso y variable, y las múltiples etnias con sus representaciones colectivas, que lo habitaron y aún lo habitan, hay huellas y señas de este mundo de la vida, de esta ciencia y filosofía, de un modo de «ver» y sobre todo de «vivir» y «sentir» que, si bien es singular en cada lugar, tipifica y universaliza un modo de concebir y hacer la vida.

Y pudiera ser la agricultura la actividad, el motivo, el escenario fecundo o la condición sobre la cual se erigió esta peculiar cosmovisión y cultura. Sabemos que los Andes son uno de los pocos lugares del mundo donde desde hace unos cientos de años se descubre y re-crea la agricultura, convirtiéndose en una de las cunas de diversidad genética o centro Vavilov, como gustan llamarlo los entendidos.⁶ Según Vavilov, los Andes, uno de los siete centros de producción y diversificación genética, desarrolló un tipo de agricultura independiente debido a las peculiares condiciones naturales, étnicas y sociales, que produjo diferencia y singularidad en las especies cultivadas, las técnicas y los animales utilizados y domesticados.

Pero quizá ha sido en la *chagra*, práctica de crear y vivir mundos universalmente reducidos, a la manera de fractales, donde el andino fundamentó su agricultura, su cultura y su mundo, porque para él, la *chagra* es su universo y el universo es la *chagra*. La *chagra* es el *pacha*, donde se juntan, cruzan y sobre todo congregan los diversos espacios, tiempos y poderes vitales representados como *mundo de abajo*, *de arriba y este mundo*, o *de adentro y de afuera*; allí, por consiguiente, conviven en reciprocidad la comunidad pluri ecológica, la comunidad pluriétnica y social y la plural comunidad de deidades telúricas y estelares.⁷

⁶ Nikolai Vavilov fue un geógrafo soviético que durante dos décadas, en la primera mitad del siglo XX, viajó por los cinco continentes recolectando semillas y datos sobre la geografía, los idiomas y culturas de sus habitantes. Dice Carmelo Ruiz, que, como resultado de sus expediciones, la colección de semillas de Vavilov llegó a ser la más grande del mundo, con alrededor de 200 mil especímenes, que fueron almacenados y sembrados en más de 100 estaciones experimentales diseminadas por toda la Unión Soviética. Su influencia sobre los campos de la agricultura y la biodiversidad es tan grande que los lugares de origen de las plantas más usadas en la agricultura llevan su nombre. El 6 de agosto de 1940, las autoridades soviéticas arrestaron a Vavilov y lo llevaron al Gulag. Murió en el presidio Saratov el 23 de enero de 1943. Hasta la fecha, nadie más ha realizado un esfuerzo semejante al de Vavilov para catalogar y clasificar la biodiversidad agrícola del planeta; sus teorías sobre la distribución geográfica de la biodiversidad han pasado la prueba del tiempo y todavía hoy son aceptadas por biólogos y agrónomos del mundo entero. Con admiración y aprecio, Ruiz Marrero lo describió como «el recolector de vida».

⁷ En idiomas nativos como el aymara se conocen con los nombres de *Alaxpacha*, el *Manqapacha* y el *Aqapacha* o *Caypacha*. Y entre muchos estudiosos y exégetas de los Andes, hace mucho tiempo que Ramiro Condarco (1970) pudo inteligir sistemáticamente que para el pensamiento andino, *pacha* es la unidad indivisible del espacio y el tiempo. Rasnake (1989) argumenta que para el andino, todos los campos juntos, pensados como una unidad, son la Virgen o *Pachamama*, pero también, ciertos campos y lugares más específicos son *wirjinkuna*, es decir, manifestaciones individualizadas de la madre tierra. Y Julio Valladolid ha afirmado con validez que para el andino, en el *Kay pacha*, o «suelo de aquí», viven las comunidades humanas y las comunidades de la *Sallqa*, en diálogo y reciprocidad con las colectividades de los *Apus* y la *Pachamama* y con la colectividad estelar.

Ahora bien, en la *chagra* hace historia, ciencia y vida la filosofía del *entreverado*. Formalmente, el *entreverado* es la costumbre del hombre andino de *criar*, en un espacio reducido, confundiendo, en “desorden”, diversos seres entre vegetales, animales, espirituales y artesanales pero, por principio, el *entreverado* es la filosofía de entender, generar y desarrollar la vida a partir de la reciprocidad, a través de la complementariedad, la alternancia, el turno o la mediación (simétrica o asimétrica) entre los seres diferenciados, opuestos o antagónicos, reconociendo y reconociéndose, que cada uno (suelo, clima, agua, animales, plantas, parientes, sol, luna, santos, mamitas, etc.) o como comunidades (naturales, humanas y telúrico-celestes), tienen su valor, su «jerarquía», sus potencialidades e insuficiencias.

La filosofía de la *chagra* y el *entreverado* justifica mucho más el decir que para los andinos el mundo es una totalidad de seres inteligentes y sensibles en la que no se los comprende separados sino íntimamente relacionados, «cualquier evento se entiende inmerso dentro de los demás y cada parte refleja el todo» porque «la totalidad es la colectividad *pacha*, que comprende el conjunto de comunidades vivas, diversas y variables, cada una de las cuales a su vez representa al Todo» (Valladolid, 1993:79).

Aún más, en este modo de concebir y de vivir, cada cual está diciendo, está hablando, está mostrando su modo de ser. Cada ser se expresa a través de señas, manifestando siempre algo de su persona y de cómo siente su relación con los demás: las estrellas con su posición y su brillo, los vientos con su intensidad y frecuencia, las plantas con sus flores y sus colores, las aves con sus cánticos, los insectos con sus *zumbidos*, las piedras con sus silencios, los hombres con sus caricias y sus hablas, los dioses con sus formas, sus sueños y sus furias. No se sabe si son lenguajes, símbolos o códigos aprendidos de antemano, pero todos ven y todos tienen cultura. Estas *lomasas*, en términos ancestrales, dicen del comportamiento del otro, al que hay que estar atento para lograr la empatía.

Si un mundo como el andino está constituido por seres y no por sujetos y objetos, sus miembros no están interesados en «conocer» o transformar al otro, como lo exige la ciencia y la técnica positiva. La preocupación está centrada en sintonizarse entre sí, en «captar» cariñosamente la seña, porque en la medida en que la conversación mutua brote, la crianza fluye. El diálogo aquí no termina en la acción que recae sobre alguien, sino en la crianza recíproca. El diálogo andino es un diálogo que cría, que hace brotar y fluir la vida, es personal, engendrador, seminal. «Se trata de un mundo *pancriador*» (Grimaldo, 1997: 70).

Particularmente en relación con las plantas, estos curiosos y estudiosos de la agricultura andina han podido observar que con ellas se conversa, a ellas se canta, se les hace participar en las danzas, en los ritos, se las viste, se las cría y ellas también crían a los hombres.

Impresiona que sea el ritual el que fundamenta a la *chagra*, porque es en el ritual, como en todo lo sagrado, donde esta vida y filosofía se expresa y vive intensamente, y el *chagrero*,⁸ lindando con los espíritus o instancias mediadoras, comporta una aguda sensibilidad y percepción que lo facultan para captarlo todo, los hechos que ocurrieron y los que están por ocurrir, «hacia atrás» y «hacia adelante» de las existencias.

Y esta es una costumbre o una ciencia continuada a pesar de las reducciones, las encomiendas, las haciendas, las cooperativas, las empresas asociativas, las reformas agrarias y revoluciones verdes, las patentes germoplásmicas, etc.

Dentro de este universo y universalidad agrario-andinos detengámonos en un uso y costumbre muy singular. Entreverados en el universo de la *chagra*, entre el destino, la necesidad o la casualidad, clandestinos como un secreto, están los productos *misios*. Ya su origen lingüístico o etimológico es un enigma. Los campesinos andinos usan este vocablo como adjetivo o como verbo: como adjetivo significa la presencia de dos colores contrastados, generalmente mitad y mitad, referidos a los productos agrarios y artesanales de la comunidad. Como verbo, *misiar* es la acción de dar un producto agrario de dos colores contrastados, para fundar y recrear la reciprocidad. *Misiar* también es como pintar.

Misio puede ser una oca, un haba, un maíz, una calabaza, una papa, una ruana, etc., y los colores contrastados corresponder a lo brillante-claro, frente a lo opaco-oscuro. Por eso el juego más significativo se desarrolla entre lo blanco y lo negro, pero también puede ser entre lo blanco y lo morado, lo rosado y lo negro, lo verde y lo blanco, lo rojo y lo negro, siempre que represente lo pintado: mitad y mitad. Mitad y mitad en términos de colores que se ubican a uno u otro lado, mas no para indicar simetría total, porque «puede ser toda la oca blanca con una manchita negra intensa» o una franja negra, estrecha, a lo largo del producto; por ejemplo, dos o tres *ringleras* de granos a lo largo de la mazorca; en lo que parece predominar una dialéctica de complementariedad asimétrica o en que la manchita o rayita, frente al todo, se compensa con el mayor poder de uno u otro color.

⁸ Chagrero, el que cultiva sabiamente la huerta o chagra, porque chagrero también denominan algunas comunidades al que entra por las noches a robar los productos de la chagra.

Encontrar al azar, por casualidad, un producto pintado, dicen los comuneros que es bueno; así mismo, es bueno recibirlo como regalo, sin darse cuenta. Lo malo es no regalarlo o no recompensarlo.⁹ Y en verdad, ya insinuamos, a ello parece apuntar una primera descripción de los campesinos de estos Andes, porque cuando se halla un producto *misio* hay que hacer un «acto especial», sencillo pero definitivo. Hay que llevarlo como regalo a un pariente o amigo que viva en otro piso ecológico, con una inverosímil condición: que al recibirlo no se dé cuenta. Por eso se lo lleva escondido, clandestino, entreverado con otros productos. Que tenga la apariencia, que se piense que es un regalo corriente. Generalmente se coloca encima, en la superficie del costal o costalillo, con el color blanco para arriba, al exterior, y la pinta oscura para abajo, al interior. Este es el acto de *misiar*, y quien lo recibe está *misiado*, por lo cual le corresponde, al año siguiente, ir donde el *misiador*, o invitarlo, para hacerlo compadre o afianzar la reciprocidad con otro producto *misio*, en medio de una gran fiesta con baile, buena comida y aguardiente. Doña Otilia, comunera del resguardo de *Muellamués*, lo relata así:

«... y si en la cosecha de oca (o de papa) le salía una oca la mitad negro y la mitad blanco o toda la oca blanca con una manchita, entonces decían: me salió una oca misia, voy a misiar a una persona. Y allá donde se da maíz, también, que le salga una mazorca de dos colores: un lado de un color y otro lado de otro color, entonces ellos decían voy a misiar. Pero eso es una cosa de respeto. Un ejemplo: que yo me consiguiera un oca o una papa misio, entonces la guardo y estoy pensando, diciendo: a quién voy a misiar, a quién voy a misiar; a una persona que haya sido como buena. Elegir a quien no haya tenido problemas, como cuando se elige a un compadre para un bautizo, así. A Guaitarilla, a Ricaurte, a Ipiates, entonces, allá me voy a misiar. Llevarle la papa en medio de una taza de papas y regalarle personalmente: tenga esticas, papitas, estas oquitas, así. Ya que recibe avisarle: ¡está misiado!, ahí va la papa, la oca o lo que sea, misia. Entonces dirá: ¡Uf!, ¡Uf!, decía, como que se asustaba, que me pone en ese compromiso de la misiada. Ya se daba cuenta y ya tenía que quedarse de misiado, y se quedaba con esa preocupación de buscar algo tra

⁹ Ruth Moya, profundizando sobre el simbolismo en el Ecuador andino, plantea que *misio* es una mazorca de maíz que contiene uno, dos o más granos de color oscuro o uno, dos o más gérmenes ubicados al revés de la mazorca, de tal manera que el hallazgo de una de estas mazorcas, con una u otra característica, exige que sea donado: a una persona si es uno, a una pareja de casados si son dos y a alguien que haya enviudado si son tres o más. Rápidamente anota que *misio* tiene las connotaciones de «blanco» y de «compadre» (Moya, 1987). En aymará, *misa* significa ofrenda.

cosa que sea misio; por ejemplo, si iba a Ipiales tenía que esperar la cosecha de maíz, y haciendo cuenta que se cumpla el año, tenía que conseguir y poner en recomendación a quien le salga. O conseguirse una calabaza: la mitad verde y la mitad blanca, para ir a devolver. Y cuando ya iba a devolver la misiada, mandarle a avisar. Para devolverle era ya con una buena comida y un baile. Le ponía un misio en medio de un atado de maíz o un bulto de mazorca. Entonces, ahí va, Dios le pague la misiada, ya le devuelvo. Pero ya no era eso no más, sino que también una comidita, un aguardiente y un baile...» (Mamián, 1996:198).

Pues bien, parece que nos hallamos ante una de las extraordinarias formas donde se fijan, refugian y recrean los paradigmas de esta vida andina con sus horizontes, presagios y destinos de peligro y de suerte. En la que irrumpen y actúan simbólicamente las fuerzas de la vida, con sus leyes de encuentro y desencuentro. Reino del caos y del cosmos, de lo lógico y lo ilógico, de lo sujeto o no a la conciencia y a la voluntad. O instrumento, medio de atracción, que la vida, el ritual o el imaginario andino han seleccionado o inventado para atraer y concentrar estas fuerzas extrañas y entrañablemente incontrolables. Un ser presente en lo doméstico, en lo cotidiano, en la intimidad del regalo familiar y comunal o simple producto de la *chagra*, pero un gran secreto, y su encuentro, su hallazgo, un momento, un evento extraordinario, crucial para la existencia del comunero, de la familia, de la *chagra*, de la comunidad cósmica.

Si volvemos a la ley madre de los mitos y los ritos fundantes, del *chispas* y del *guangas*, de las perdices poderosas, *hampi* y *laija*, así fue concebido y organizado el mundo, con la presencia y el juego de oposiciones, complementariedades, turnos, alternancias o mediaciones entre entidades, fuerzas y poderes, con sus respectivas cualidades, que se representan e identifican con los colores en ciernes¹⁰ que, estructurados con toda la simbología que implica la relación complementaria de hombre/mujer, derecho/izquierdo, arriba/abajo, afuera/adentro, etc., nos conduce por ese camino, por esa estructura a escala, por ese tejido o entretejido marañoso de representaciones, prefiguraciones e implicaciones históricas, sociológicas, éticas o estéticas que constituyen la inverosímil vida de estos Andes. Con lo cual el *misio* se comporta como ese universo ontológico reducido en el que contrastan, contrapuntean o conjugan y

¹⁰ *Hampi* o *hambi* es la fuerza del adentro, agua-vida, del mundo de la oscuridad. *Laija* es la fuerza fecundante del afuera; en algunas interpretaciones fuerza fueguina, solar. En quechua se utiliza más *hampi*. Entre los vocablos nativos que los *Pastos* mantienen se utiliza *hambi*, de ahí que a los *Cuaiques* que habitan el adentro (selva del Pacífico) se los denomina *jambitos* (Mamián 1990).

hacen presencia los más remotos (hacia atrás y hacia adelante), los más profundos (hacia arriba y hacia abajo), los más amplios (hacia todos los puntos) y los más potentes espacios, tiempos y poderes. Ese universo simbólico que, pareciendo objeto, un producto de la chagra, es saber, Ser y hacer.

Por eso el *misio* que comporta la ley madre, es la ley sagrada, se comporta como autoridad y justicia; su autoría, su sabiduría debe ser obedecida para mantener el orden de la vida, pues poseer un *misio* supone entrar en activa relación con ese su poder. Ese vínculo tiene sus riesgos y la esperanza de protección de los peligros de la vida; cuando los que los poseen no realizan los deberes que les corresponden se cree que, en represalia, el *misio* retira su poder subyacente de alguna parte del ámbito que controla, o lo pone a actuar, en reciprocidad, de manera contraria, que es cuando sobreviene la desgracia. Con razón se lo tiene como un poderoso ser sagrado que debe ser tratado con afecto y hasta miedo; por eso, volviendo al relato, «el *misiado* ya se daba cuenta y se quedaba con esa preocupación», porque, el *misiar* implica igualmente un pacto y un compacto en el que el *misio* se comporta como un poder que atrae y libera, que da y roba. En este sentido, el *misio* gobierna, autoriza y reproduce la ley de la reciprocidad, ley fundante del orden ecológico, del orden social, del orden de la vida, ley fundamental de lo justo y de la justicia.

Pero, qué es lo que impacta al comunero, por qué y cómo. Cuál es la educación que entra en juego. Cuál es la comunicación entre el objeto simbólico y la cultura del comunero o entre la ley madre, el orden o las fuerzas cósmicas y la cultura comunal. ¿Cuál es el contexto de tal intimidad que implique tan especial reacción subjetiva no perceptible fácilmente? ¿Cuál es la “lógica” de su apariencia que implica una “lógica profunda”? ¿Cuál es la experiencia sensible y directa, y la emoción que suscita y qué es lo que asocia o evoca, siendo que el efecto o el mensaje no son explícitos en la señal, en el gesto, en la palabra o en otra forma de dicción o traducción? ¿Qué fenomenología está implicada? ¿Cómo funciona esta ética y estética? Es difícil por ahora la mejor respuesta, tal vez imposible puesto que podemos estar en el terreno de la magia y se ha dicho que la magia del poder y el poder de la magia está en el secreto; sin embargo, tratemos de aventurar algunas opciones interpretativas.

Si aceptamos que *misho* es un producto de colores claro y oscuro, colores catalizados entre lo blanco y lo negro, y que *mishar* es pintar o poner entre estos colores contrastados, quiere decir que una clave está en los colores.

En estos Andes, la estética y manejo de los colores, su percepción y juego, se fundamentan en el contraste que representan lo claro y brillante frente a lo opaco y oscuro. Común es encontrar la función simbólica de la oveja blanca frente a la oveja negra, la lana blanca frente a la negra, la col blanca y la col negra, el *chutun* blanco y el negro, el cuy blanco y el negro, el *cueche* blanco y el *cueche* negro, el caballo blanco y el caballo negro, el toro moreno y el toro español, el alma santa blanca y el alma santa negra, el paño blanco y el paño negro, el gallo blanco y el gallo negro, el maíz blanco y el maíz negro, el rey blanco y el rey negro, el perro blanco y el perro negro, alrededor de cuya dualidad se tejen versiones y significaciones estandarizadas. Por ejemplo, se considera que es bueno tener un cuy negro para evitar maleficios y es mal agüero tener cuyes blancos; para los rituales más sagrados conviene hacer la chicha con maíz negro porque es dulce, en cambio con el blanco sale amarga; al *Ayala*, una entidad fantástica de los páramos, lo acompaña siempre un perro negro que vive de la *cascarria*, mientras que en otros espacios el personaje humano-fantástico suele ser de raza blanca, de aspecto mandón, con botas a la rodilla y seguido por un perro blanco; el *Chutún* blanco es de efectos maléficos y su contra está en la *cascarria* de oveja negra y la *cascarria* de oveja blanca es la respuesta a los efectos del *chutún* negro; las nubes blancas son compañeras del sol, en cambio las negras traen las lluvias; la *quina* blanca es alta, amarga y demorosa, en cambio la colorada es bajita, dulce y ligera; la lancha negra no es tan dañina como la blanca; el *cueche* blanco aparece con la niebla, mientras el negro se coloca al frente; en el Santuario de las Lajas, la Virgen blanca que vive en el templo es la «buena», mientras que la «mala» es negra y está en la cascada del frente. En fin, así podemos continuar ejemplificando representaciones y efectos sobre la base de los dos colores, pero lo más interesante son sus cualidades implícitas, su relación de contraste y particularmente el estado (espacio-tiempo) ambiguo que generan.

Contraste simétrico que significa igual poder en oposición, y que el pensamiento panamazónico identifica como *auca*, es decir: salvaje, no socializado ni civilizado, de otro mundo-espacio-tiempo, generalmente identificado como el mundo de adentro (selvático) o de abajo-subterráneo; mundo propio de los antiguos ausentes o presentes en las *guacas*, los pueblos viejos o las profundidades de los ríos, de las selvas y de los montes. Por eso *auca* quiere decir: sin bautizar, es por lo que la confrontación entre estos mundos, entidades, energías o poderes es percibida como conflicto antagónico. La memoria panamazónica guarda el recuerdo de estas guerras que generaron verdaderos cataclismos reversando mundos, pues con sus furias trasladaron mares, ríos, montañas, cielos y tierras. Este mundo que habitamos es fruto de ese caos, de “esos

guerrones entre el *chispas* y el *guangas*”; mundo peligroso pero también de suerte, creativo, fecundo. Paradójicamente los poderes de desgracia traen gracia, hipotéticamente, siempre que sean socializados: las guerras, los muertos, los aguace-ros, los veranos, los vientos, las heladas, con sus contrastes y enfrentamientos.¹¹

Otro ejemplo de colores antagónicos es el *cueche*, blanco y negro, identifica- do en la cosmología andina como una entidad extremadamente peligrosa y temible, considerada semidemoníaca porque sus colores y los lugares que habita, pertenecen al diablo. Temible pero también agraciada, por su ambigüedad o nexa, pues así como está ligada a las fuentes de vida como el agua, a la fecundidad y a la riqueza, puede también preñar, enfermar o matar, pero una vez más, dependiendo del comportamien- to que se asuma frente a ella y con ella frente a las leyes del cosmos, de la socialidad, de la comunalidad con ella en relación con el mundo.¹²

Pero más que en los colores en sí, el secreto puede estar en la “conspiración de los contrarios”, en el estado (espacio-tiempo) que genera tal relación, porque *misio*, si bien es la presencia de dos colores contrastados, digamos, colores-cualidades que no pueden estar juntos o que expresan ideas de ruptura y contrariedad, *misiar* es exponer al otro entre tales contrastes. El estar junto, frente o entre la encrucijada de espacio-tiempo salvaje, y el *misiar* en su efecto: el trastrocamiento, el encantamiento de quienes, compelidos o no, adquieren relación con él.

Encrucijada o “semántica de límites imprecisos” (Cereceda), como el sin tiem- po y espacio o estado de ambigüedad que implica la copresencia, la falta de límites o el estado de disputa entre los dos colores, poderes. Ese fuera de, claro-oscuro encanta- dor con efectos muy perceptibles en sus resonancias como la *chuma* enteógena, el acercamiento sexual, la danza ritual, la fiesta o el clímax entre la vida y la muerte, entre la angustia (por el peligro) y la risa. Y es justamente, continuando con Cereceda, esta ambigüedad la que seduce; es decir, el *misio* y el *misiar* se comportan a su vez

¹¹ Los estudiosos del pensamiento andino, desde Bertonio y Guaman Poma, hasta Harris, Bouysson-Cassagne o Tristan Platt, también han identificado *awqa* con salvaje. Entre las culturas de los Andes Centrales, asociado al ser sin bautizar o a la negación del estado de gracia, generalmente propio de los habitantes del mundo peligroso pero creativo de los *jambos* o *yumbos* de las selvas tropicales, a uno u otro costado de los Andes. Muy peligrosos, reticentes a la civilización, al vivir en sociedad o el estado de policía. *Awqa* era y sigue siendo opuesto a *Inqa*. *Auqa* fue el tiempo que siguió a la dispersión (*puruna*) y antecedió a la unidad (*taypi*). Para Platt, entre los *aymas*, el término más propicio es *chaxhua*. Para O. Harris y T. Bouysson-Cassagne, entre los *aymara*, *awqa* significa enemigo, por ser contrario en los colores y elementos y de otras cosas así que no pueden estar juntas como lo blanco de lo negro, el fuego del agua, el día de la noche, el pecado de la gracia (Harris, 1987).

¹² Según Verónica Cereceda, entre los *Chuani* de Bolivia, el arco iris puede entenderse como alma *lunthata*, es decir, ladrón del alma.

como un objeto-poder que coloca a la persona en un estado de ambigüedad, de trance, de sinsentido, de conmoción interior, de alegría por la posibilidad de la buena suerte y de angustia por detener los efectos negativos, incluida la muerte. Drásticas distinciones que la vida panamazónica se ha dado la dura tarea de establecer, drásticos instantes y espacios en que la conciencia y la voluntad parecen detenerse.

También contraste asimétrico que implica complementariedad, enlace, tránsito o mediación de: cosmos -caos, fin - principio, social - salvaje, profano - sagrado, orden - desorden, luz - oscuridad, conciencia - subconciencia, voluntad - desánimo, salud - enfermedad, este mundo - otra realidad. O de lo duro frente a lo blando y lo suave, iracundo y afable, enojado y tranquilo, injurioso y cariñoso, discreto e indiscreto, etc.

Los relatos y comentarios de los campesinos patentizan estos instantes de entredicho y alternativa con la interjección ¡Uf!, que sale del alma y los labios de quien encuentra o recibe el producto *misio*. Estado de estupefacción, como un corrientazo del alma, ante el efecto visual síquico de los colores contrastados o al oír en medio del abrazo ¡*misiado*! Una alteración de la metaconciencia y también de la conciencia al sentirse entre la necesidad de realizar los actos pertinentes para satisfacer los caprichos de tal poder o quedar a merced de sus castigos. En términos de los mismos campesinos andinos, se dice que «cuando a una persona le sale un producto de colores blanco y negro o blanco y morado, hay que hacer un acto especial, para que Dios no lo *deshaucie*, porque si no, se muere así y eso es malo». Y malo quiere decir que su alma va a quedar errante por el mundo que no le corresponde, que sus hijos o sus ganados van a nacer deformes y, socialmente, que la comunidad va a sufrir de los efectos contrarios a la salud y la fecundidad de la tierra, lo que a su vez implica su desprecio; además, tiempos tensos y de intensa emocionalidad para quien da, guardando, frente al otro, el secreto hasta el último instante; por momentos, instantes de debilidad, impotencia e inseguridad, como si se jugara la vida.

Con el *misio* hace presencia un lenguaje emocional no hablado que informa, si se quiere, que le da conciencia del estado de sumisión, de impotencia, de trastocamiento espiritual y de peligro al que ha llegado o en el que se encuentra; como una extraña señal con la que comienza una experiencia de angustia y vacilación, pero también de voluntaria decisión, al saber, al mismo tiempo, que el *misio* está en su disposición de servirle como un «objeto-sujeto» creador, potencialmente portador o transmisor de alternativas y posibilidades de suerte y de destino.

El trastrocamiento espiritual, el robo o arrobamiento del alma, la “pérdida de la intensidad de la conciencia”, etc.,¹³ son estados de conciencia que las culturas nativas han tratado y vivido a la perfección a través de múltiples procedimientos, unos extraordinarios, otros cotidianos que, como el que nos ocupa, son parte diaria del mundo de la vida; es una práctica común pero, desde luego, ligada a una compleja memoria: memoria del pensamiento, memoria del cuerpo, memoria del territorio, memoria de los seres que llamamos naturales y de los espirituales. En esta compleja memoria, pudiera ser interesante detenerse en la concepción de lo que entendemos como el cuerpo y el alma, si es que estas culturas establecen tal dicotomía. Hipotéticamente podría decirse que los seres están conformados por dos entidades: la presencia y la sombra, asociadas al cuerpo físico material y al espíritu o alma. Las sombras ligadas a las facultades síquicas de voluntad, juicio, raciocinio, conciencia, unidad y el equilibrio psicológico, sombras que son numerosas y jerarquizadas: hay sombras cósmicas de *arriba*, de *abajo* y de *este mundo* o de *adentro* y de *afuera*; igualmente, cada pueblo, comunidad, clan y persona tienen su propia sombra y así para toda la multiplicidad de los seres e identidades.¹⁴

Para algunos investigadores andinos (Valda, Oblitas, Montes) entre los hombres las sombras superiores transmiten las facultades del pensamiento, la sensibilidad y el movimiento; su separación, por consiguiente, ocasiona la muerte; de las sombras inferiores como un fluido que si bien no sostiene la vida, su presencia es indispensable para la salud y el equilibrio mentales. Estas sombras en determinadas circunstancias, por la relación o presencia de determinados poderes, pueden separarse: alejándose, o alterarse: alejándose la sombra de la presencia o haciendo presencia de otra sombra; en ocasiones las sombras viajan por su propia voluntad, por senderos sin límites en el espacio y en el tiempo, hasta el mundo de los muertos o a su existencia previa.

Los alejamientos incontrolados son los que generan las alteraciones síquicas, la enfermedad o la muerte, pero son posibles los alejamientos cósmicos que no implican muerte o enfermedad sino poder, como sucede con los *jach'aj*, *jaibanás* o curanderos; alejamientos logrados a través de un largo y complejo aprendizaje y en ocasiones apoyados

¹³ Para algunos científicos de la psicología, como Jung, correspondería a los traumas asociados al desasosiego, sobresaltos, inquietud, malestar, delirio, estar fuera de sí, o «pérdida de la intensidad de la conciencia» que, según él, los primitivos entendían como abandono del alma.

¹⁴ Entre los *aymara* y *quechuas* se diversifican como *jach'a ajayu* (sombras superiores), *hatun ajayu*, *jisk'a ajayu* (sombras inferiores) o *juch'uy ajayu*, *qamasa*, *ch'iwí*, *qamaquen*, *lomasa* (Montes, 1986).

en daturas como el *yajé*; aprendizaje-saber que les permite, en consecuencia, tener el poder de tratar con aquellas sombras, incentivando o esfumando mágicamente las separaciones para lograr la armonía, especialmente cuando se trata de llamar a las sombras o espíritus para que vuelvan a habitar sus presencias, en quechua el *ajayu jawsaña*: llamar el alma. Es común saber que los niños son los más propensos a estos robos del alma, puesto que, se dice, las sombras son entidades sico-espirituales débiles al nacer, fortalecidas con el crecimiento y totalmente agotadas con la muerte; y no es extraño, entonces, que la clave de estas curaciones consista en, ritualmente, poner en armonía la disyunción de colores. Son múltiples los ejemplos en los que aún podemos percibir y vivir estas concepciones, o aunque la concepción no sea correctamente interpretada, múltiples los eventos en los que podemos percibir tan simple pero compleja memoria.

Finalmente, es saludable insistir que el *misio* y el *misiar* son seres, símbolos, instituciones y acciones rituales, muy relacionados con las preocupaciones internas de organización y con la concepción indígena de lo sagrado y la eficacia de los poderes sagrados, pero, sobre todo, el *misio* y el *misiar*, como todo ritual y acción simbólica en los Andes, proveen el medio para la reproducción no solo de los grupos y las relaciones sociales, sino del equilibrio cósmico (del *pacha*) en sus múltiples dimensiones, comenzando con la *chagra*, a partir de la reproducción permanente de las relaciones de la comunidad ecológico-geográfica, la comunidad étnico-social y la comunidad de las deidades liminal-estelares, a su interior y entre sí. De ahí que su presencia generalmente corresponde a los tiempos umbrales, de caos, tiempos de fiesta, cuando se congregan todas estas comunidades y particularmente cuando las comunidades del *arriba*, del *abajo* y de este mundo están en el trance de escasez y abundancia, de cosecha y siembra, de desgaste y fecundidad, de vida y muerte, tiempos de desgaste de las colectividades de este mundo que requieren nuevos «tiempos de efervescencia», puesto que el poder incierto y potencialmente peligroso del *misio* implica también, potencialmente, fuente de riqueza, vida y fecundidad, pero siempre dentro de la ley de la reciprocidad (del *ayny*), del equilibrio, de entregar, dar, pagar, completar, devolver, para recibir; también, en este sentido, debe entenderse su fuerza ambigua y a menudo caprichosa que el ritual debe tratar para lograr su benevolencia, pues si se le propicia es posible compartir su poder espiritual, poder que, insistimos, se identifica con la fecundidad, el bienestar, la vida.

Por ello, la relación de *misiado* desata el compromiso de reciprocidad más

amplio y profundo de estos pueblos, el compromiso de compadre, entre los hombres, entre los seres de los distintos mundos y entre los hombres con ellos, en fin entre todos los seres del cosmos.; una auténtica religión, su religión, remarcada con fiesta (baile, embriaguez y comensalía). Bien se dice que quien es *misiado*, quien recibe los poderes de aquella divinidad, «tiene que pagar, hacer gastos como bautizo (cuy, cebada, comida)», o también que «para devolverle le pone el *misio* en un atado de maíz o en un bulto de mazorca, y que Dios le pague la *misiada*, ya le devuelvo. Y no era eso no más, sino que también una comidita, un aguardiente, un baile para que tenga buena suerte o para que no le cambie la suerte» (Mamian, 1996).

Doña Otilia insiste en el viejo principio, columna vertebral de la reciprocidad cósmica, de que “hay que perder para poder ganar” en el juego de idas y retornos de los poderes, posesiones, debilidades y carencias. Ganar no en el sentido económico de atesorar o acumular, sino en el sentido andino de vivir; no en el sentido de las expectativas sino de las vivencias: la riqueza vivencial, la exquisitez de la sensibilidad, de la afectividad, la capacidad de comunicación, la capacidad de amparo, todo lo cual impide, parodiando con Las Penurias del Bien Perdido, aquella soledad desesperada o la extraña sensación de desposesión, para configurar una buena presencia interior por la benignidad del *pacha* y por lograr esa sensación estética, ética y filosófica de estar en paz consigo mismo en una relación armónica con el mundo.

También es posible explicación de la épica resistencia y sobrevivencia de estos pueblos, atrapando reducciones, segregaciones, haciendas, resguardos, municipios, naciones, urbanismos, ciudadanías, alfabetismos, educaciones, y que, en su largo recorrido, más que «servilismo e ignorancia», «inseguridad y desconfianza o temor y desgano de vivir» se sustenten valores socialistas que hoy nos obligan, como dijera Flórez Galindo, a «pensar la tradición desde el futuro» (Ibarra, 1990).

Además, son formas de colectivización que cuestionan las supuestas limitaciones comunicacionales, estados taciturnos, o «debilidades en la estructura del yo» y reafirman la personalidad colectiva del *ñucanchic* (Sanchez-Parga, en: Urbano, 1991). O que aún en la ausencia de su presencia empírica, se tenga la capacidad de estar solo, sin sentir el peso de si falta; estar ahí, cercano a la vida, como aconsejaba Rilke a un joven poeta.

Grillo Fernández lo reafirma diciendo que doquiera nos encontremos nunca

os solos, pues todo lo que nos rodea es vivo y amigable y nos conversa, nos
aña, nos ayuda. Hasta lo lejano, allá el terruño, el pasado o el futuro más remo-
e, de alguna manera en nosotros, porque en la cultura andina no puede haber
ia y olvido (Grillo, 1993).

En Occidente, desde Aristóteles, pasando por Tolstoi hasta Schumacher y
novedades postmodernas, lo verdadero, universal y hermoso está en las breve-
de la vida: lo pequeño es hermoso. En el pensamiento andino, desde tiempos
s remotos, como lo resalta Cereceda, en los modelos más reducidos se resuel-
aradigma de lo bello, alternativamente como se resuelven los conflictos, los
nas y los retos más trascendentales. ¿Podríamos, entonces, con eventos como
o, al tenor de nuestras aspiraciones, volverle a la humanidad la alegría de la vida
al gozo de lo pequeño, pero cierto?

Si la crisis de Occidente consiste en el olvido de la sintonía con la vida, volver
e con ella a los orígenes del buen ser y el buen pensar, ¿será la alternativa de
n a dicha crisis?

Si para los indígenas la crisis actual es la crisis de los usos y costumbres,
se guardan semillas de la ley madre, de su cultura, ¿como no volver a aquellos
costumbres que expresan la trama vital?

CONCLUSIONES

Arriesgando la caída en una identidad a ultranza, se ha tratado de penetrar en el mundo de los *Pastos* con el propósito de responder o corresponder con la necesidad de argumentar, con el apoyo de la memoria pensada y practicada por las propias comunidades, el *derecho mayor*, es decir, el por qué del derecho a vivir y seguir existiendo en estos territorios, no como personas o individuos desarticulados, sino como pueblos o comunidades con derechos colectivos. *Derecho mayor* que no es tanto el haber estado de primeros en un tiempo lineal, sino, sobre todo, el ser los primeros en lograr construir la mejor cultura, basada en la mejor conjunción de la diversidad, del reconocimiento de los derechos del otro, con la mejor ley de ordenamiento, gobierno, autoridad y justicia: la *reciprocidad*; al ritmo virtuoso y elástico de maneras insospechadas como el turno, la complementariedad o la alternancia. Reconocimiento del otro no tanto, ni únicamente, humano sino el otro: Ser planta, Ser animal, Ser montaña, Ser agua, Ser luna, Ser sol, Ser aire, Ser espíritu; de entregarse a ellos, de rendirse ante ellos, antes que imponerse; de construir territorios y cultura con ellos. *Derecho mayor* y derechos colectivos inteligidos con múltiples memorias oralizadas, territorializadas, corporizadas, estetizadas o simbolizadas, y evidenciados con las diversas formas del ser y del vivir, desde las estructuraciones macro y microterritoriales, la organización social y política, la producción y redistribución de bienes, hasta los imperceptibles pero pulposos usos y costumbres del diario vivir. Tal vez hizo falta lo más sentido en los últimos tiempos: la lucha social y política por mantenerse y defenderse como pueblos, por defender el *derecho mayor*, por defender los derechos colectivos, lucha secular que, siendo parte de su vida, también se ha convertido en derecho.

Al final ratificamos la convicción de que este *derecho mayor* y, en consecuencia, la vida de los *Pastos* como memoria se funda en una matriz o ley madre construida como mentalidad colectiva a la manera de leyenda, que en una de sus expresiones se relata como la leyenda del *chispas* y el *guangas* o de las dos perdices poderosas, simétricamente *awca* o asimétricamente *hampi* y *laija*; potencias fecundas de cuya relación de oposición y unidad, a la manera de juego o danza, fue naciendo y haciéndose como por encanto este su mundo, que simbólicamente es la conjunción o unidad estructurada de los espacios, tiempos y poderes reconocidos castellanamente como *mundo de adentro*, *mundo de afuera*, *mundo de arriba* y *mundo de abajo*. Ley madre que, aun habiendo surgido de descentramientos mentales o ensoñaciones, nace

y está en correspondencia y en reciprocidad con la memoria de los seres naturales y espirituales de ese mismo mundo: las montañas, las selvas, los mares, las aguas, los vientos, las nubes, los animales, las plantas, y en fin toda la biodiversidad y estructuración ecológica y ecogénica de este lugar que hoy conocemos biográficamente como Nudo de *Huaca* o de los *Pastos*.

Mundo mental y narrado que se realiza y recrea en distintas dimensiones y acciones, desde los espacios y tiempos macrocósmicos hasta los territorios y organizaciones sociales locales y todos los eventos fugaces del vivir. Y aunque se mantiene como una pauta o partitura no esclerotiza los procesos porque lleva implícitos los principios que reaniman la recreación elástica permanente, con lo cual ha podido adaptarse y sobrevivir a las circunstancias más adversas.

De esta mente madre, que es la conjunción organizada de los diferentes seres y mundos, dirigidos por sus memorias, de su concreción, surge estructurado coherentemente el territorio de los *Pastos*, y con él la organización social y política, la organización familiar, la producción agraria y, en fin, todas las manifestaciones y acciones que llamamos cultura.

Es importante destacar, a su vez, que este pensamiento matriz, que es el orden o ley que gobierna al mundo, al territorio, a los hombres y a todos los seres, es la ley sagrada, base o fundamento de la autoridad y de la justicia. Sabio es quien así lo siente y lo administra con propiedad; es el ser y el hacer de las entidades “sobrenaturales” que rigen el mundo, entidades sabias que tutelan el orden o lo reajustan, pero también que castigan a quienes desobedecen o lo trastocan; por consiguiente, son ellas las que reciben las quejas, las solicitudes y los sacrificios. Entre los hombres, también allí está la fuente de la autoridad y de la justicia; un buen comunero, un comunero responsable y justo es el que vive, el que palpita en acuerdo con ese orden; esa es su religión; y más, un gobernante o un juez, que da consejo, que administra la autoridad y la justicia en el territorio y en la comunidad; es posiblemente la explicación del gobernante y juez sabio, y de su ineludible relación con los seres tutelares del cosmos. Esta memoria y sus realizaciones, si bien son patrimonio de estos pueblos originarios, son también un potencial de vida para quienes hoy compartimos estos lugares.

En los últimos tiempos en los ámbitos políticos, administrativos y académicos, el tema de la región y la regionalidad es un tema al orden del día, a tal punto que entre

los cambios neurálgicos de la nueva Constitución está su legitimación como posibilidad del reordenamiento político administrativo del Estado, dentro del concepto, también nuevo, de pluralidad y diversidad. Lo regional y lo local son supuestos de políticas, leyes, planes y proyectos de ordenamiento y planificación territorial. En el suroccidente colombiano y particularmente en Nariño, los vientos de autonomía regional son motivo de decisión estratégica; sin embargo, estos conceptos y estas intenciones, si no cuentan con esta gran memoria socionatural espiritual, pueden quedarse solo como receptáculos semánticos vacíos, como otros «conceptos impensados» de la historiografía, la política o la planificación regional.

Si hemos logrado inteligir y sentir con algún nivel de profundidad el pensamiento y la vida básicos de este pueblo ancestral, equívoca o inequívocamente denominado *Pastos*, persiste la tarea de profundizar aún más sobre él y en ese sentido este documento es apenas un rastro; pero, sobre todo, de repensar nuestro lugar-región con un pensar sentir distinto o crítico de los conceptos e ideologías científicos y políticos que hasta ahora han bloqueado la presencia y emergencia del potencial singular de esta, nuestra, diversidad de vidas, ordenamientos y pensamientos, y así comenzar a tejer el porvenir con todos los hasta ahora sin voz ni representación (seres humanos, seres naturales, seres espirituales), en un ambiente de reciprocidad e intercambio antes que de democracia hegemónica y homogeneizadora.

y está en correspondencia y en reciprocidad con la memoria de los seres naturales y espirituales de ese mismo mundo: las montañas, las selvas, los mares, las aguas, los vientos, las nubes, los animales, las plantas, y en fin toda la biodiversidad y estructuración ecológica y ecogénica de este lugar que hoy conocemos biográficamente como Nudo de *Huaca* o de los *Pastos*.

Mundo mental y narrado que se realiza y recrea en distintas dimensiones y acciones, desde los espacios y tiempos macrocósmicos hasta los territorios y organizaciones sociales locales y todos los eventos fugaces del vivir. Y aunque se mantiene como una pauta o partitura no esclerotiza los procesos porque lleva implícitos los principios que reaniman la recreación elástica permanente, con lo cual ha podido adaptarse y sobrevivir a las circunstancias más adversas.

De esta mente madre, que es la conjunción organizada de los diferentes seres y mundos, dirigidos por sus memorias, de su concreción, surge estructurado coherentemente el territorio de los *Pastos*, y con él la organización social y política, la organización familiar, la producción agraria y, en fin, todas las manifestaciones y acciones que llamamos cultura.

Es importante destacar, a su vez, que este pensamiento matriz, que es el orden o ley que gobierna al mundo, al territorio, a los hombres y a todos los seres, es la ley sagrada, base o fundamento de la autoridad y de la justicia. Sabio es quien así lo siente y lo administra con propiedad; es el ser y el hacer de las entidades “sobrenaturales” que rigen el mundo, entidades sabias que tutelan el orden o lo reajustan, pero también que castigan a quienes desobedecen o lo trastocan; por consiguiente, son ellas las que reciben las quejas, las solicitudes y los sacrificios. Entre los hombres, también allí está la fuente de la autoridad y de la justicia; un buen comunero, un comunero responsable y justo es el que vive, el que palpita en acuerdo con ese orden; esa es su religión; y más, un gobernante o un juez, que da consejo, que administra la autoridad y la justicia en el territorio y en la comunidad; es posiblemente la explicación del gobernante y juez sabio, y de su ineludible relación con los seres tutelares del cosmos. Esta memoria y sus realizaciones, si bien son patrimonio de estos pueblos originarios, son también un potencial de vida para quienes hoy compartimos estos lugares.

En los últimos tiempos en los ámbitos políticos, administrativos y académicos, el tema de la región y la regionalidad es un tema al orden del día, a tal punto que entre

BIBLIOGRAFIA

- ALBO, Xavier y CARTER, William
1988 Raíces de América: El mundo aymará. Alianza Editorial - UNESCO, Madrid.
- BAVER, Brian
1987 "Sistemas andinos de organización rural antes del establecimiento de reducciones. El ejemplo de Pacaritambo". Revista Andina, No. 9, Cusco.
- BALANDIER, Georges
1994 El poder en escenas. Paidós, Barcelona.
- CALERO, Luis Fernando
1991 Pastos, Quillacingas y Abades, 1535-1700. Biblioteca Banco Popular: colección textos universitarios, Bogotá.
- CARDENAS, Felipe
1988 "Estatuaria lítica en el norte de Nariño". En: Revista Colombiana de Antropología, Vol. 27, ICAN, Bogotá.
- CIEZA DE LEON, Pedro
1962 La crónica del Perú. Colección Austral, Madrid.
- CONDARCO, Ramiro
1971 El Espacio Andino y el Hombre. Renovación, La Paz.
- FRANCISCO, Alice E.
1969 Una Sucesión Arqueológica del Carchi, Ecuador. Universidad de California Berkeley, Antropología, Edición 276, Michigan.
- DELER, J. P.
1983 El manejo del espacio en el Ecuador. Tomo I, Centro ecuatoriano de investigación geográfica, Quito.

- ESPINOZA SORIANO, Waldemar
1981 "El fundamento territorial del ayllu Serrano: Siglos XV y XVI"
Etnohistoria y Antropología Andina. Museo Nacional de Historia, Lima.
- GOMEZ, Luz Alba
1985 Parentesco y relaciones económicas en la comunidad indígena de Muellamués. Tesis de Antropología, Universidad Nacional, Bogotá.
- GONZALEZ SUAREZ, Federico
1902 Los Aborígenes de Imbabura y Carchi. Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito.
- GROOT DE MAHECHA, Ana María y HOOYKAAS, Eva María
1991 Intento de Delimitación del Territorio de los grupos Etnicos Pastos y Quillacingas en el altiplano nariñense. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales No. 48, Bogotá.
- HOOYKAAS, Eva María
1976 La cuestión quillacinga. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, Bogotá.
- HARRIS, Olivia, PLATT, T. Y BOUISSE-CASSAGNE, T.
1987 Tres reflexiones sobre el pensamiento andino. Hisbol, La Paz.
- HARTMAN, Roswith
1972 «Otros datos sobre las llamadas batallas rituales». Actas y memorias del XXXIX Congreso internacional de americanistas, 1970, Lima.
- 1978 Más noticias sobre el 'Juego del Pucára'. Estudios americanistas I, St. Agustín, Bonn
- HERNANDEZ, Max
1991 Memorias del Bien Perdido. I.E.P., Madrid.
- HOYOS, Guillermo
1992 "Postmetafísica vs. Postmodernidad". Praxis Filosófica. No. 2. Universidad del Valle, Cali.

- IBARRA, Hernán
1990 "Agonía y muerte de Alberto Flórez Galindo". Revista Memoria, Marka. Quito.
- JIJON y CAAMAÑO, Jajinto
1952 "El Ecuador Interandino y Occidental, 1941. Las civilizaciones del Carchi". Revista del Colegio Bolívar de Tulcán, Tulcán.
- LANDAZURI, Cristóbal
1990 "Territorios y pueblos: la sociedad Pasto en los siglos XVI y XVII". En: Memoria. Marka, Instituto de Historia y Antropología Andina, Quito.
- LARRAIN BARROS, Horacio
1980 Demografía y asentamientos indígenas en la sierra norte del Ecuador en el siglo XVI. 2a parte, Colección Pendoneros, Otavalo.
- LEVI-STRAUSS, Claude
1986 Mirando a lo lejos. Emecé, Buenos Aires.
- LOPEZ DE VELASCO, Juan
1894 Geografía y descripción universal de las Indias (1574). Madrid.
- LUMBRERAS, Luis
1981 Arqueología de la América Latina Andina. Milla - Batres, Lima.
- MAMIAN GUZMAN, Dumer
1990 La danza del espacio, el tiempo y el poder en los Andes del sur de Colombia. Tesis, Univalle, Cali.
- 1996 "El misho y el misiar". Revista Mopa Mopa, IADAP, Nos. 7 y 8, Pasto.
- MARTINEZ, Eduardo
1977 Etnohistoria de los Pastos. Editorial Universitaria, Quito
- MEJIA y MEJIA, Justino
1934 Ensayo sobre prehistoria nariñense. Pasto.

- MONTES, Fernando
1986 La máscara de piedra. Editorial Quipus, La Paz.
- MOYA, Ruth
1987 Ecuador: Cultura y utopía. CEDIME, Quito.
- MURRA, John
1975 Formaciones económicas y políticas del mundo andino. I.E.P., Lima.
- OBEREM, Udo
1981 El acceso a recursos naturales de diferentes ecologías en la Sierra ecuatoriana (Siglo XVI). Pendoneros 20, Otavalo.
- OBLITAS, Poblete
1978 Cultura Callawayá. Ediciones Populares, La Paz.
- ORTIZ, Sergio Elías
1965 "Lenguas y dialectos indígenas de Colombia". Historia Extensa de Colombia, Vol. I, Tomo 3. Lerner, Bogotá.
- PALOMINO FOREZ, Salvador
1971 La "dualidad en la organización socio-cultural de Varias Poblaciones" andinas. FOLK, Copenhague.
- PEREZ, Aquiles
1958 Contribución al conocimiento de la prehistoria en los Pueblos del norte del Territorio de la República del Ecuador. Quito.
- PLATT, Tristan
1976 Espejos y maíz: Temas de la estructura simbólica Andina. CICPA, La Paz.
- PLAZAS, Clemencia
1978 "Orfebrería prehistórica nariñense". Revista Colombiana de Antropología, vol. XXI. ICAN, Bogotá.
- POLE, Debora.
1991 "Antropología e historia andinas en EE.UU". Revista Andina, Año 10, No.1, Cuzco.

- RAMIREZ DE JARA, Clemencia
1992 "Los Quillacinga y su posible relación con grupos prehispánicos del oriente Ecuatoriano". Revista Colombiana de Antropología, Vol. XXIX. ICAN, Bogotá.
- RAMON, Galo
1987 La Resistencia Andina, Cayambe 1500 – 1800. CAAP, Quito
- RENGIFO, Grimaldo "Educación en Occidente Moderno y en la Cultura Andina".
1993 RENGIFO, E. y OTROS ¿Desarrollo o descolonización en los Andes? Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas. Lima.
- RIVET, Paul y VERNEAU, René
1912 Etnografía antigua del Ecuador. Quito.
- ROMOLI, Kathleen
1962 "El sureste del Cauca y sus indios al tiempo de la conquista española, según documentos contemporáneos del distrito de Almaguer". Revista Colombiana de Antropología. Vol. 11. ICAN, Bogotá.
- 1979 "Las tribus de la antigua jurisdicción de Pasto en el siglo XVI". Revista Colombiana de Antropología. Vol. XXI (1977-1978). ICAN, Bogotá
- SALOMON, Frank
1980 Los Señores étnicos de Quito en la época de la Conquista. Instituto Otavaleño de Antropología, Colección Pendoneros, Otavalo.
- SANCHEZ-PARGA, José
1986 La Trama del Poder en la Comunidad Andina. CAAP, Quito.
- 1989 Faccionalismo, Organización y Proyecto Etnico en los Andes. CAAP, Quito.
- SAÑUDO, José Rafael
1938 Apuntes sobre la historia de Pasto. Imprenta nariñense, Pasto.
- STARK, Louisa R.
1973 Historia y distribución de dialectos del quichua en la sierra ecuatoriana, Primer Seminario de Educación Bilingüe, Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Quito

- TAYLOR, A.C., SAIGNES, Th y RENARD-CASEVITZ, F.M.
1988 Al este de los Andes. Ediciones Abya-Yala-IFEA, Quito.
- TRIANA, Miguel
1950 Por el sur de Colombia. Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, Prensa del Ministerio de Educación Nacional, Bogotá.
- TROLL, Carl
1958 Las Culturas superiores andinas y el medio geográfico. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- TURNER, T.S.
1980 Los sistemas de Duales, espacio social, y la estructura política en Brasil central y los Andes. Washington.
- URBANO, Henrique (Compilador)
1992 Modernidad en Los Andes. Centro de Estudios Regionales, Cusco, 1991.
- URIBE, María Victoria
1979 "Asentamientos prehispánicos en el altiplano de Ipiales Colombia". Revista Colombiana de Antropología, Vol. XXI (1977 -1978). ICAN, Bogotá.
- 1988 "La estratificación social entre los Proto-Pasto", 45o. Congreso Internacional de Americanistas. Ethnohistoria e Historia de las Américas, Bogotá.
- URIBE, María Victoria y LLERAS, Roberto
1983 "Excavaciones en los cementerios Proto-Pasto y Miraflores, Nariño. Revista Colombiana de Antropología, Vol. XXIV. ICAN, Bogotá.
- VALDA, M.L.
1969 Costumbres y Curiosidades de los Aymara, La Paz.
- VALLADOLID, J. "Las Plantas en la cultura andina y en Occidente moderno". 1993 En: RENGIFO, E. y OTROS. ¿Desarrollo o descolonización en los Andes? Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas. Lima, 1993

**Este libro se terminó de imprimir en el mes de Septiembre en los
talleres gráficos de Impresores Angel - Pasto - Colombia
Calle 17 No. 27-64 - Teléfono: 7292437**