

# **RITUALES Y SINCRETISMO EN EL RESGUARDO INDIGENA DE IPIALES**

*EDMUNDO OSEJO CORAL Y  
ALVARO FLORES ROSERO*



# **RITUALES Y SINCRETISMO EN EL RESGUARDO INDIGENA DE IPIALES**

*EDMUNDO OSEJO CORAL Y  
ALVARO FLORES ROSERO*

## **RITUALES Y SINCRETISMOS EN EL RESGUARDO DE IPIALES**

*EDMUNDO OSEJO CORAL Y ALVARO FLORES ROSERO*

1ª Edición: Ediciones ABYA-YALA  
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson  
Casilla 17-12-719  
Teléfono: 562-633 / 506-247  
Fax: (593-2) 506-255  
E-mail: abyayala@upsq.edu.ec  
Quito-Ecuador

Autoedición: Abya-Yala, Editing

Portada: Edgar Flores

ISBN: 9978-04-326-8

Impresión: ABYA-YALA

Impreso en Cayambe, Ecuador

# INDICE

Presentación .....	7
Agradecimientos .....	11
Introducción .....	13
Tras las huellas de los de adelante .....	21
<i>Notas</i> .....	39
Las huacas de ayer y hoy .....	45
<i>Notas</i> .....	72
Renovando acuerdos .....	77
<i>Notas</i> .....	104
La octava o la melgada ritual .....	107
<i>Notas</i> .....	163
Glosario .....	166
Anexo: La Mullupa .....	172
Bibliografía .....	221

# **PRESENTACION**

El libro RITUALES Y SINCRETISMO EN EL RESGUARDO INDIGENA DE IPIALES es una ventana por la cual se asoma nuestra occidentalidad a una hermosa “Mullupa” llena de mitos y leyendas, de tiempos y espacios, de quindes y cueches que, al conjunto del mágio ritual de la “Celebración” tejen y destejen una historia que sólo mira hacia atrás para redescubrirse y encontrar las razones que sostengan su caminar hacia el mañana.

Una Mullupa cuyo contenido tiene más de cinco siglos en el tiempo y mil vendabales en la historia, sólo ha logrado cubrir pero no eliminar, porque el recipiente cósmico que son los espacios, continúa albergando en su vientre un continente de tradiciones que no ha podido matar el tiempo ni llevarse el viento.

Ubicada en el resguardo indígena de Ipiales-Nariño, en el sur de Colombia, la Mullupa se extiende, como si fuera el sol de los Pastos, nuestra estrella de ocho puntas; su encanto y su misterio indefinidamente, hacia todas las rutas. Porque así, indefinidamente hacia todas las rutas, es el camino de la vida que ha de recorrer el hombre y ésto es en últimas lo que importa.

Edmundo Osejo y Alvaro Flores pintan una hermosa policromía para describir el universo de su investigación y volvemos a sentir que nos cobija una colcha de retazos donde al decir de Aurelio Arturo “el verde es de todos los colores” y donde los ríos, los puentes y los cerros se visten de arco iris, alumbrando el caminar de unos hombres que entendieron que “lo importante no son los pasos, sino las huellas” y buscan desenterrar esas huellas que se quedaron enredadas en los caminos de herradura, cuando el velo de la modernidad los desplazó y abandonó.

Siguiendo la trama del tejido del texto, penetramos con los autores en las casas, los hogares que ubicados en las tolas ondulantes nos recuerdan que subir y bajar constituyen la dialéctica de los caminos. Verticalidad y caída. Y ya dentro, evocando ecos y susurros, ayes e ilusiones, esperanzas y desesperanzas, sentimos “la poética de los espacios” engarrada en la chacla, la piedra, el barro y la paja que hacen su arquitectura.

Junto a la casa, con olor a yerbabuena, toronjil y manzanilla está la chagra brindando cantarina y perfumada los alientos de la huerta casera para asegurar la supervivencia de los hombres.

Recorremos los caminos, siempre de ida y vuelta encontramos a los “mindalaes” yendo y viniendo, llevando y trayendo mercancías, acercando las distancias entre la costa y la sierra, el arriba y el abajo, lo frío y lo caliente. Llevando mercancías, sí; pero también historia, conocimiento, sabiduría y entre decires y decires se supieron las palabras para nombrar a nuestro modo a los quindes, las guangas, los guaicos, los ayllus, las tulpas, las ruelas y los cices.

A pesar del sincretismo religioso y cultural profundamente fuerte que viven los pueblos, los autores del libro, nos muestran que aún tienen vigencia las huacas del ayer y que hoy como siempre, el rito sigue reviviendo mitos que sostienen la vida de los hombres.

En un agradable recorrido por las celebraciones en honor de San Francisco, del Señor de los Milagros y de la Virgen de las Lajas, enmarcadas como ya lo dijimos en un contexto eminentemente sincrético que “cubre pero no tapa”, se mezclan varas y cruces uniendo nuevamente los contrarios en una constante búsqueda de complementariedad y equilibrio, búsqueda constante en el texto que nos ocupa.

Con el síndico, los capitanes, las vacas, los negros y las comunidades, también el lector puede “acabar la fiesta” y participar de la minga para construir la casa-morada, evocación de las capillas andinas, construir sus paredes y su techo y caldear la vida en torno a la tulpá = hogar o tumba, en donde la palabra se entrega, se otorga y se reparte a semejanza del sol que al caldera la vida, reparte hacia todas las rutas su luz y su calor.

La iglesia católica sí; pero más allá, la capilla andina “burlando la influencia europea de la majestuosidad en sus santuarios, manteniéndose así la imagen de la iglesia, más como un lugar de estrecha unión con los dioses que como medio de alejamiento y sumisión frente a la impotencia”.

La fiesta a la Virgen y los Santos del catolicismo, sí; pero más allá, la presencia del ciclo agrario con los rituales de categorías andinas prehispánicas, en donde verdaderos yachac o curacas dirigen y orientan la danza ritualística de “vacas” y “sanjuanés” que como una serpiente mítica se arrastra sobre el surco fecundando la tierra, subiendo y bajando, conciliando contrarios y casi obligando a las divinidades a descender a la tierra para convivir con el hombre.

Movimientos cíclicos, de espirales que ascienden y descienden en figuras de ocho (8) juntando el arriba y el abajo indefinidamente.

En el marco de la más sincera hospitalidad, recordando los tiempos aquellos donde la palabra dada era el sello de un compromiso, se renuevan acuerdos y se adquieren responsabilidades que garantizan al futuro la perenne presencia de un rito que revivirá ciclo tras ciclo, el mito.

Y la rueda vuelve a recomenzar su recorrido eterno...



Más allá de un trabajo investigativo, más allá de los ribetes académicos y academicistas, el realizado por los amigos Osejo y Flores, es un trabajo que involucra la vida como proyecto y como compromiso con un mundo que está allí, latente aunque desconocido y que todavía no ha agotado la gota de magia que le pertenece al solar americano.

Bienvenido este texto.

*CLARA LUS ZUÑIGA ORTEGA*

# AGRADECIMIENTOS

La tersa textura resultante no hubiese sido posible sin la decidida colaboración de personas como Tayta Jaime Morales, Gobernador del Cabildo Indígena de Ipiales y todo su afable séquito de regidores quienes facilitaron las “**guasas**” necesarias para cruzar la **tarabita** y encontrarnos con la “**otra vida**” permitiendo el reencuentro con nuestra identidad. De la misma manera exaltamos el apoyo de Armando Rodríguez, Director de la Oficina de Asuntos Indígenas de Ipiales, quien extendió los primeros hilos para descender a los partideros de nuestra zona de estudio y quien abrió la relación constante con ese “**cururo**” de valores y necesidades indígenas.

Nuestro agradecimiento inmenso para todo el conjunto de informantes, quienes abriendo los brazos de la cordialidad hicieron de nuestro trabajo la más agradable convivencia y juntos nos permitieron “**refundirnos**” en la gran aventura de la palabra; nos regalaron un alto en su caminar y un rato de su vida.

Gracias a todos aquellos indígenas que sacrificaron sus alimentos, sus frazadas, sus rincones y su tiempo noche a noche, llenando los largos meses convividos en interminables sorpresas cognoscitivas.

Extendemos nuestro reconocimiento a los integrantes de los Cabildos Indígenas de Ipiales, Yaramal, San Juan y a la Asociación Casa de la Cultura de Ipiales quienes comprendiendo la importancia de este tejido de palabras, hicieron posible que los resultados de esta minga de pensamiento se publiquen gracias a su colaboración económica.

A los Resguardos de Pastas, Males, Yaramal, Aldana, Guachucal, Colimba, Cumbal, Panam, cuyos cruces verbales constituyeron una importante fuente comparativa en nuestro trabajo y sus experiencias compartidas afirmaron el piso de nuestros planteamientos, nuestro agradecimiento por

colaborar con la “**urdida**”.

Va desde aquí nuestra reverencia para don Arnulfo Guepud, Síndico del Señor de los Milagros de Chiránquer; para don Floresmilo Mueses, Síndico de San Francisco en Inagán; para don Patrocinio Mueses, Síndico de la Virgen de Las Lajas de Chagüaipe, pues su devoción juntó en los alrededores de sus casas todos los ingredientes básicos para “**auchar**” y alcanzar el punto de sazón de nuestro trabajo.

Cumpliendo con el devenir cotidiano de los elementos recibidos, nuestra gratitud la envolvemos en la reciprocidad de mantenernos ligados a sus comunidades por un buen tiempo; nuestra existencia ha quedado liada al ciclo de los Cargos; la capitanía de los Sanjuaneros nos espera en próximas fiestas y la multiplicación de la ofrenda de gallos debemos cumplirla ya.

A Luis Montenegro Pérez, quien con su conocimiento de la cosmología indígena nos contagió la empatía para encontrar nuestras hebras culturales.

# INTRODUCCION

Intentando apenas sublimar el cúmulo de inquietudes, pululantes en el centro de la incertidumbre de querer abrazar todo el entorno sugestivo para nuestra labor investigativa, los parajes de **Ipiales y Huaca** aparecieron desafiantes a nuestra decisión.

Luego del conflicto palpado en el proceso de reconocimiento de las regiones, pudo más la seducción de las raíces ancestrales que abanicaban el Resguardo de Ipiales con sus gentes y sus vidas pletóricas del pensar antiguo, en cuyo **devanar** nuestra emotividad encontró la coincidencia necesaria para comprometernos con la recuperación cultural de nuestra tierra.

Cabe dejar en claro que aunque nuestro acercamiento a la tierra natal despertó una pasión abrumadora por empaparnos de todo aquello sentido como nuestro, caímos en la necesidad de recargar nuestro empeño en el minucioso estudio del proceso ritual de la fiesta religiosa, pues ésta se anunció como el **ónfalo** desde el cual partían muchas manifestaciones culturales y hacia el cual se replegaba toda la vida comunitaria.

El Resguardo de Ipiales, ahora como sitio definido de nuestra investigación se mostraba airoso en la majestad de sus lomas que se adueñaban del sol escondiéndolo entre sus faldas; las copas de los árboles argentados por las luces lunares espiaban nuestra sospechosa salida del campo. Las veredas plantadas como cercas recelosas dibujaban una inmensa corona alrededor de la dama urbana de la civilización. Ahora cada una de ellas coque-teaban nuestro transitar codiciando convertirse en el centro específico de investigación; al final, todo el panorama heterogéneo hurtó nuestras expectativas, aunque quienes se engalanaron con mayor atractivo fueron: Inagán con su honda dispersión habitacional, sus cascadas, sus fuentes y el palpitar cercano de San Francisco, Chiránquer con la sacralidad enraizada en las más altas reverencias a la relación comunal y la filantropía del Señor de Los

Milagros; finalmente Chagüaípe con su vida enredada entre los arbustos de los desfiladeros, cuyos hombres **acuclillados** reciben el sol con su sombrero gacho, fieles a las bondades de la Virgen de Las Lajas.

Nuestro acercamiento nació con la pretensión de desmalezar la región de aquellos ramajes silvestres de la indiferencia cultural; quisimos podar todo aquel menosprecio acaecido sobre sus gentes desde los primeros asomos de los españoles y buscamos replantar **cogollos** cognoscitivos que sirviésem para reforestar y hacer florecer aquellas convicciones inmersas aún en sus memorias desgranadas en palabras y acciones, abriendo las miradas y los pensares a los foráneos hacia el vivo pasado contenedor de las semillas forjadoras del dinamismo cultural indígena.

Para potenciar nuestra intención decidimos dejarnos envolver por el asombro que saliendo a nuestro paso, absorbía el interés sonsacando la pasión por lo “**desconocido**”, de esta manera osamos calzar sus “**andallas**” para caminar con ellas, cruzar los umbrales más allá de las aproximaciones epidérmicas y sumergirnos en las humaredas de las **tulpas** y junto a ellas alabar sus deidades, gustar sus alegrías y sinsabores; enterrar y desenterrar a sus muertos, sensibilizar sus anhelos ahogándonos también en la angustia del abandono. Nuestro regalo a esto fué el considerarnos “**conocidos**” en sus caminos, familiares en sus cocinas y “**solidarios**” en sus luchas; desde estas condiciones nuestra investigación se fecundó dentro de las comunidades y sus primeros llantos de alumbramiento se escucharon en la recuperación de la palabra antigua; en un ritual de sacrificio incinerámos nuestras palabras para poner en vigencia la habilidad comunicativa de ellos. En consecuencia fueron esas “**conversitas**” la primera forma de destapar los cuentos, historias y ejemplos en cuyo análisis las **cascadas malditas**, las fuentes prodigiosas y las quebradas susurrantes humedecen los saberes míticos; los **cueches** esparcen en sus colores **fuetazos** y enfermedades, abriendo concepciones entre el bien y el mal; de la misma manera como los guardianes de las huacas, las montañas encantadas, las pugnas de los cerros, los cordones e hilos manipulados por los muertos condujeron nuestra lógica hacia el conocimiento de una ontología profunda en la forma como ellos abordan la vida y la muerte.

El caminar constante por entre las veredas no sólo de Ipiales, sino de

todos los Resguardos de la zona de Los Pastos, en cuyo seno encontramos un mismo latir, condujo nuestros pasos hacia la contrastación y correlación de la frondosidad verbal y ritual. También las categorías temporo-espaciales del Adelante y del Ahora usadas en esta región andina hicieron presencia para realizar el primer capítulo y establecer un sentido nuevo a la historia.

Todo esto brindó los hilos necesarios para tejer una gran Mullupa dentro de la cual anidamos su manifestación más elevada; la religiosidad expresada en las fiestas comunales a los santos. Pero no nos dedicamos sencillamente a desarropar el proceso ritual observado, sino que buscamos todos los fenómenos anudados para desatarlos con sigilo.

La celebración, cual **mullupa** contenedora de los más hondos valores autóctonos, en este texto se tejerá y destejerá cuántas veces sea necesario, para que al final sus cruces logren la firmeza necesaria para guardar la claridad de los conceptos que viajarán en los regazos de los futuros conocedores e investigadores de la vida acomodada en este rincón del mundo. Por esto, cada uno de los capítulos recorre cadenciosamente el enredo de cada día de fiesta; sus nombres aparecen como vellosidades anunciantes de lo trascendental en cada caso.

**TRAS LA HUELLA DE LOS DE ADELANTE**, constituye el deseo de crear un espectáculo multiforme donde lo protagónico es el malabar de la oralidad indígena en su atractivo jugueteo con el tiempo y el espacio, proponiendo un caminar alrevesado **-con relación a lo occidental-** que, desprendido de lo actual, avanza hacia lo realizado antes por los hombres de adelante, marcando trochas interminables que deben ser continuadas por quienes marchamos atrás.

Aquí la historia y la geografía cambalachan la rigidez de sus datos por una procesión de imágenes sinestésicas, aderezadas con las figuras almacenadas en la retina de los sonidos de las palabras **“decidoras”** escuchadas de nuestros informantes, surgiendo así una nueva muda para el discurso etnohistórico.

**HUACAS DE AYER Y HOY**, contiene la ténue y agradable caída de la tarde, sombreando los celosos preparativos de la fiesta, el día de la víspera. Aquí los fuegos anunciantes de riquezas de las huacas, ceden paso a la evocación sublime de lo sagrado; esta esencialidad engalanará el término elevándolo hacia potestades de los santos, acomodados en armonía familiar en los altares floridos. Desde ellos la irradiación huaca se esparce a la capilla que asciende en hálitos celestiales hacia lo supremo. La utilización del término Huaca es un intento por revalorizar su sentido y su antigua vinculación en el orden de lo sobrenatural en el mundo andino y sobre todo en aquellas regiones donde sintieron la influencia cosmogónica Inca.

La casa atraparé los bosquejos cosmológicos colmándose a la vez de gestas colectivas para la manutención de la palabra, fermentando los saberes primordiales.

El mundo vegetal confabulado con las intenciones ascensionales de ligar los mundos existentes, vertirá sus vahos mágicos de energía sobre aquellos lugares profanos que piden ser cobijados por el verdor del monte. Así las entradas se verán remedadas, los umbrales crecerán y las cruces se vestirán de fiesta, adquiriendo un carácter trascendental.

**RENOVANDO ACUERDOS**, es un capítulo bautizado por la sugestiva presencia de la relación social inherente en el segundo día de fiesta. En este, las manos se enlazan en la estrechez garante del cumplimiento por lo prometido; la interacción es bordada con pabilos de reciprocidad y se vigoriza por la refrescante acción del champús, la copiosa multiplicación de las ofrendas y el agitar conjunto de los ánimos en minga. Las hebras del compromiso que los comuneros guardan entre sí con la nobleza de lo sagrado se dejan sentir en el vibrar del “Mañay” de los indígenas de adelante. En esta reactualización de acuerdos, las frutas, los gallos, el dinero, los alimentos alegran los altares transmitiendo ruegos que descenderán luego en gruesas gotas de favores sobre casas y sembrados.

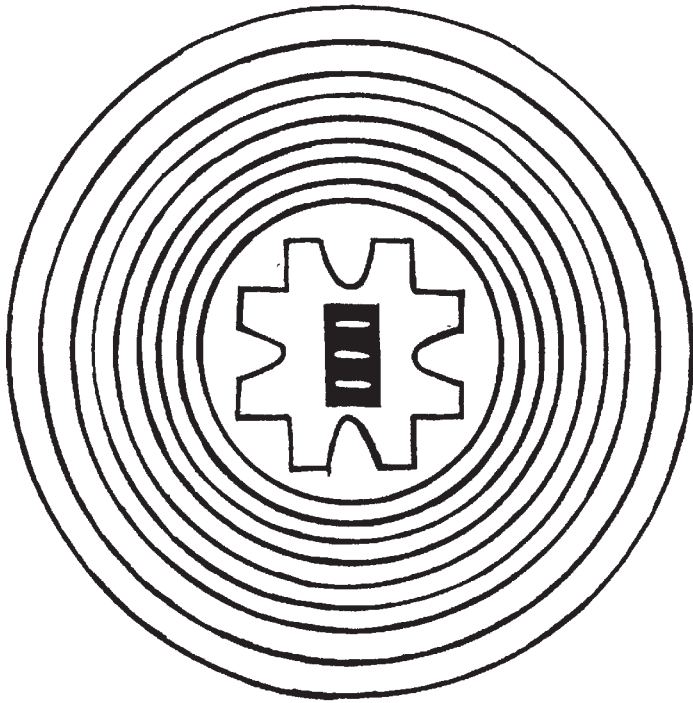
**LA OCTAVA O LA MELGADA RITUAL**, recuerda el octavo día de fiesta, cuando el regocijo cubría una semana. Es el momento donde “el gustar” encuentra lo sublime gracias a la devoción que desfila en ceremonia consagrada por todos los rincones del sitio de fiesta, haciendo que todo gesto en-

cuentre la plenitud del ritual. Caretas y “**tapacaras**” borrarán los rasgos profanos de los hombres adquiriendo nueva identidad. Tambores, bombos y flautas regalan sonos embriagadores que arrancan rítmicos movimientos sobre la tierra fecundándola con las emanaciones sagradas recogidas por los danzantes en sus espejos, cintas, sonajeras y colores. El juego y la seriedad; la norma y la espontaneidad sazonarán gestos y actitudes; sogas, cuernos y fuetes se enredan en una sutil propagación del éxtasis madurado por la chicha y el **chupil**. El caos trasparenta la infalible aparición de los orígenes y al final todo se conjugará en las manos ansiosas de los comuneros que simulan la siembra y la cosecha.

Pero sobre esta constelación de imágenes anidadas en el tejido de la **mullupa**, hemos dejado volar el “**quinde**” reflexivo para extractar de cada impresión los sabores simbólicos que afloran con el análisis; para absorber las fragancias sincréticas **amangualadas** detrás de las telarañas y para chupar las esencias cíclicas de aquel dinamismo ordenador del sentido existencial que aparece como enredadera debajo de las exóticas presencias. Todo este degustar enmarcado en el equilibrio vibrante de lo imaginario regional andino.



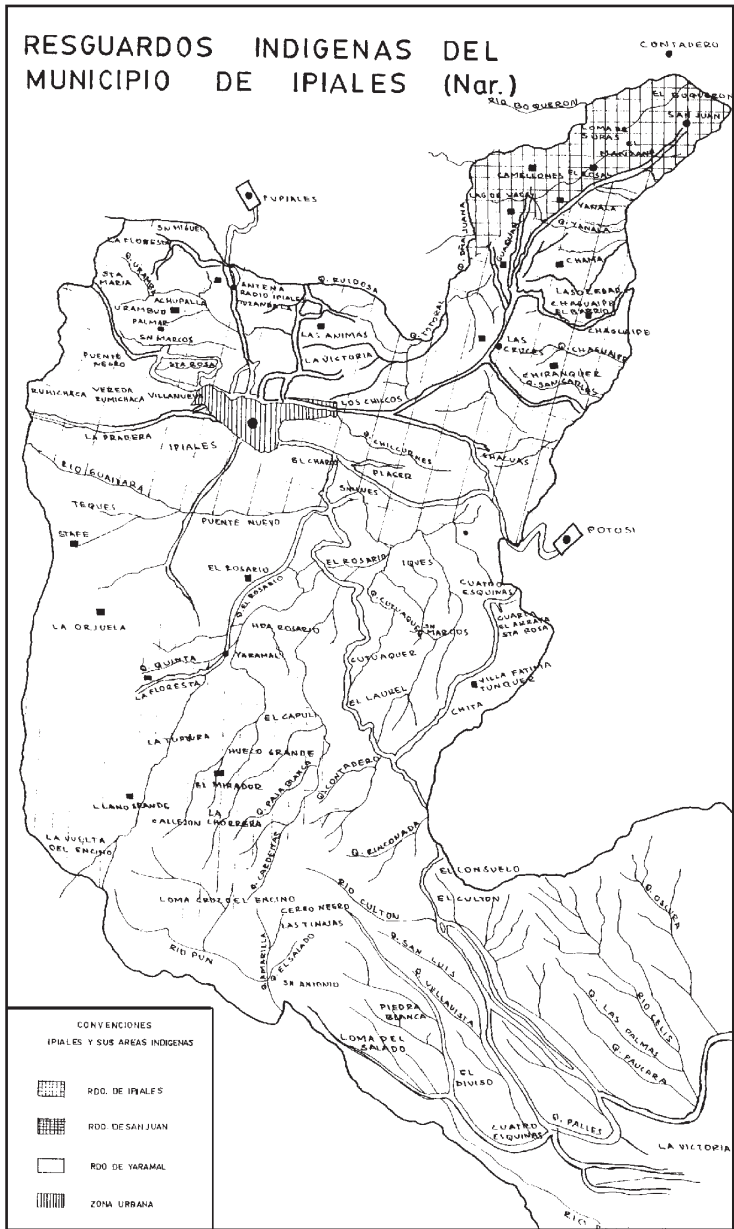
SOL PASTO



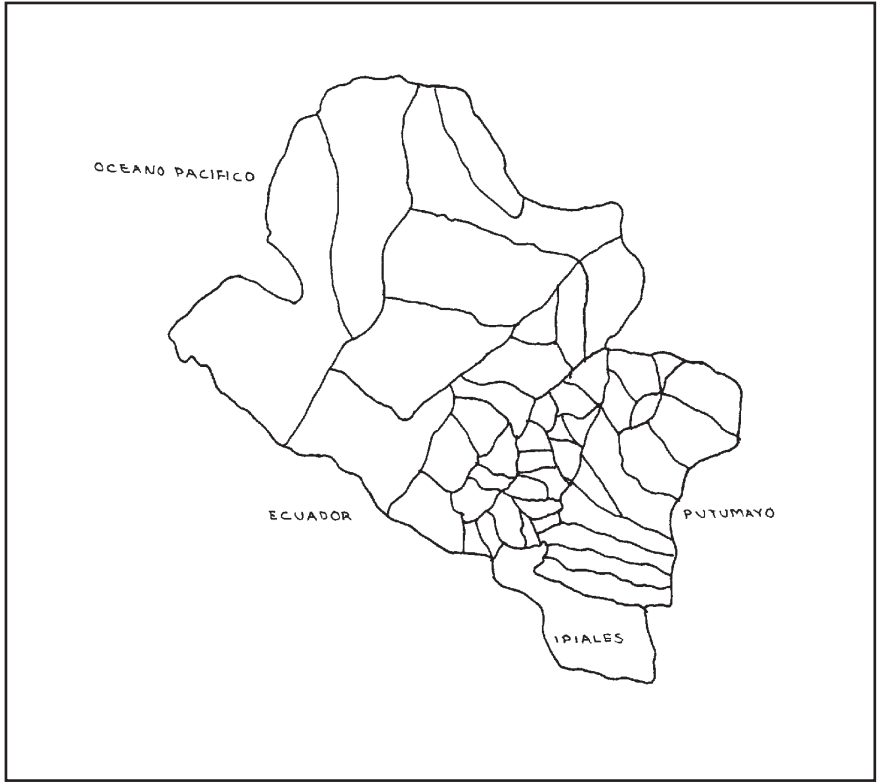
PLATO TUZA

*Tuza, Pasto.*

# RESGUARDOS INDIGENAS DEL MUNICIPIO DE IPIALES (Nar.)



CONVENCIONES	
IPIALES Y SUS AREAS INDIGENAS	
	RDO. DE IPIALES
	RDO. DE SAN JUAN
	RDO. DE YARAMAL
	ZONA URBANA



# TRAS LAS HUELLAS DE LOS DE ADELANTE

Al acudir a nuestra primera cita con este inquietante lugar que nos esperaba insinuante, talvez desde cuando compartíamos de él tan sólo su nombre ligado a nuestras íntimas raíces y nuestro cotidiano devenir sobre sus bordes, la sensibilidad se tornó rebosante por una inmensa **cobija** impregnada de arco iris, sus **plisados** se perdían en la lejana profundidad, mientras sus suturas asimilaban la imagen de la ropa tendida al sol en las proximidades de las **chorreras**.

Esa apariencia sedosa e infinita se fue perdiendo cuando nos descolgamos tratando de alcanzar más cerca sus tejidos. Cada una de sus hebras estaba sin duda teñida de historia latente con voces y llantos lastimeros de guaguas **aucas**<sup>1</sup>, miradas de duendes seductores, alaridos perdidos en las montañas, en las que el gritón alardea desde cualquier lugar. Al tratar de llegar al orillo a través de sus hilos principales, quedamos enmarañados en una multitud de **hilachas** que llevan a muchos otros sitios cargados de peculiaridades y misterios; estos lugares pesados anidados en las huecadas solitarias, en los callejones profundos con ramajes bien crecidos, en los puentes de tierra y en los cruces de los caminos, hace que la piel se erice al pensar en un posible encuentro con los que ya se fueron, “**con los de la otra vida que andan recogiendo los pasos**”<sup>2</sup>. Esto hace factible la presencia de alguien en el cruce de los caminos, en un sitio de confluencia de espantos y espíritus de antepasados que aún no descansan en paz; por ello es bueno antes de cruzar dicho punto, ungir el cuerpo por dentro y por fuera con el licor repelente:

*“por eso doña Saturia sabía llevar dos botellas para poder regresar a la casa, una para tomársela y otra para echarnos en la frente o en el pecho, para que no nos lleven y nos echábamos la bendición antes de pasar por ahí.”<sup>3</sup>*

El puente representa otro tipo de cruce, el del río que lleva lo malo, lo susceptible de dispersar, como los lamentos del guagua auca o del duende vencido por las curanderas y por encima establece una unión con la tierra. El misterio de las aguas abajo, hacen que el cruce sea más fatigoso y menos seguro, pues desde allá puede emerger el diablo en sus diversas formas para llevarse a sus escogidos. Así lo atestiguan las leyendas del diablo de la **Huameadora y Rumichaca**. Trazando nuestro camino entre todas estas fibras quedamos pronto suspendidos en los flecos de una **cobija** vivaz y, ahí estaba con su voz gruesa y su movimiento amenazante el río **Guaytara**<sup>4</sup> o como lo llamaban los primeros: Carchil, Pastarán o Angasmayo. Habíamos llegado al centro de Inagán.

Aguas arriba entre los recodos y las cuevas, el chivo de Rumichaca aún sigue esperando humanos para cambalachar riquezas por almas; las aguas saneadoras **anejas** al Santuario de Las Lajas aún brindan sus dones a quien se sumerge en ellas; el sol de ocho puntas con el indígena y su **chaquil**<sup>5</sup> perennizados en la piedra aún recuerda los **taquíes**<sup>6</sup> ofrecidos por los hombres moradores de estas breñas.

Y aguas abajo las imágenes míticas se multiplican, La Descomulgada; una imponente cascada se deja caer desde el lado de Potosí, agua violenta y maldecida en el justo instante cuando un cura es atrapado y devorado; “las personas le tienen miedo, por ahí en esa **chorrera** está el demonio, no ve que cuando está visitándola, el sol por acá delante ahí ya está bailando el **cueche**,<sup>7</sup> **“ahí nadie se mete o se lo merece”**<sup>8</sup>. A pocos metros de la chorrera maldita y del otro lado del río **una serpiente de siete cabezas** con su cuerpo espiralizado sirve de recipiente contenedor a las aguas cristalinas que vienen de abajo, **“dizque ella es la que le abriga el agua y por eso ahí hay cal, por eso dicen que no se puede mover, que si no estuviera aplastada allí, lo hunde al mundo; claro, no ve que como será ese animalón...”**<sup>9</sup>; y si nos dejamos llevar aguas más allá, entre los abruptos riscos y los remolinos tragadores la **“boca del infierno se deja ver para dar paso a las cuevas grandes y oscuras donde mora el diablo en su presencia multiforme”**<sup>10</sup>.

Proseguimos nuestro recorrido pisando las bastillas de la colcha que nos contiene, mientras con la mirada acompañamos al seductor desplazamiento del río hasta encontrar entre sus **frunces** el territorio de Chiránquer;

aquí las puntadas se aprecian más ajustadas y ásperas, esto rompe con los rezagos de sedentarismo aún presente en nosotros, pero al mismo tiempo alegra el pensamiento colmándolo de una visión mucho más amplia y profunda sobre el saber inmerso en ella.

Nos resbalámos luego a las laderas contiguas, cuya forma y disposición nos evoca las **tolas** figuradas en las tumbas de los indígenas actuales; subirlas y bajarlas acentúa esta ilusión. Esta configuración ondulante de la trama del tejido se prolonga hasta llegar al sector de Chagüaipe, donde encontramos renacientes indígenas tratando de colgarse de la cola de la civilización a través de ropajes que los haga parecidos a los “**otros**” y diferentes a sus mayores.

El retornar al alto de Las Cruces, desde La Soledad y Yanalá que son otras de las veredas componentes de esta inmensa frazada nominada como Resguardo de Ipiales, resulta menos agobiante físicamente ya que el panorama, ahora lleno en nuestra mente, daba paso a las experiencias forjadas en el contacto con toda una gama de bordados y colores salidos de los sembrados, distribuidos alrededor de las agonizantes chozas pajizas y humeantes; sembrados que han sido favorecidos por una madre tierra fértil de **composición “volcánica”**<sup>11</sup> heredada de los traspies sufridos en su maduración, posibilitando una vida pródiga desde sus entrañas; cada brote vegetal guarda la memoria de antiquísimas prácticas de reproducción. La rígida formación de las cañas de maíz se ven osadamente cruzadas por las “**tablas**”<sup>12</sup> amarillentas de la tupida quinua, mientras los tallos de fríjol como **pelusas** intrépidas suben entre sus hojas. Más allá y un poco menos enhiestas, salpicando de motas la superficie negra aparecen las matas de papa, con su verde intenso y sus flores fúnebres. Un poco más lejano se nota el ondulante mar dorado que deja entrever huellas de un verde brillante cuando se los mira de cerca; son el trigo y la cebada, cultivos llegados de ultramar y adoptados en estas tierras, cuyos resplandores se han convertido en parte integrante del paisaje. Mimetizada entre los pies de estos cultivos, se desplaza la rastrera arveja, sus **mullos** nutritivos permanecerán en la **concha** verde hasta la época de la cosecha.

Pero detrás de estas plantaciones permanentes que permite a la comunidad su propia pervivencia y genera pírricos excedentes destinados a

los de afuera, cutivos otrohora boyantes e importantes se han ido convirtiendo en los conchos de mejores tiempos: la oca, el ulloco, el chocho, la majua y otros son sembrados cada vez menos, existiendo el peligro de su extinción.

Ahora nos encontramos en el otro lado del hilo de la frazada; habíamos llegado al camino grande que recibe el peso y los pasos de la gente de ahora, ruta alquitranada surcada además por los “**fierros rodantes**” premonizados en días lejanos a través de expresiones moralistas de la palabra **ejemplar**<sup>13</sup>. Seguimos agarrados a este rastro para alcanzar de nuevo el extremo del hilo. El panorama que divisábamos era algo más familiar; habíamos conocido ya sus entretejes. Al dejar panear la mirada para cubrir el horizonte opuesto, las oquedades de las colinas próximas nos traen el murmullo de **la Ruidosa**, tímida quebrada que enmarca en su devenir los límites del Resguardo por el lado del Septentrión.

El repasar estas fibras de manera consuetudinaria, nos permitió un mejor acercamiento a los hombres y a las cosas. Todo fue acumulado por la vista y las voces que salían a nuestro encuentro para regalarnos su manera de interrelacionarse con la natura. Así entonces, estábamos listos para una nueva marcha en el tiempo; habíamos comprendido que los hombres de adelante son quienes instauraron el legado de saberes y actitudes; su herencia diseminada por entre el polvo y la hierba húmeda de los mojones, es repartida y usufructuada por los hombres de ahora. Ellos, los hombres primigenios han dejado sus huellas -**no sabemos cuántas**- para el caminar de los de atrás, unas se han gastado o se han perdido, otras apenas se insinúan exigiendo su reconstrucción, pero muchas aún se mantienen frescas gracias a los actos reiterativos de los contemporáneos; estos últimos facilitarán el encuentro de los paradigmas de ordenamiento cósmico.

De esta manera los de adelante intervienen como los que ya se fueron, como los primeros y en ese orden para la comunidad el concepto de lo pretérito no lo cargan a sus espaldas, sino por el contrario lo tienen de cara a su propio rumbo; en consecuencia el transitar no representa un cambiar respecto a lo que ya se dejó, como lo es para nosotros, para ellos el avanzar es recoger y mantener el **ovillo** que desarrollaron los abuelos: “**la historia no es de por atrás, colocámos adelante, es seguir las huellas**”, es el pensa-

miento del líder indígena Floro Tunubalá, compartiendo saberes con otros taytas del Suroccidente, siendo complementado por Alfonso Canacuán, Gobernador del Resguardo de Panam: **“la voz de los abuelos es lo que nos fortalece a los renacientes, el camino nos lo dejaron semiabierto, tenemos que acabarlo de abrir”**<sup>14</sup>, significándonos que la historia no está de manera absoluta contenida en el pasado, sino que germina en el presente y al tenerla frente a nosotros nos permite enderezar las partes más obtusas del recorrido. Además, dentro del lenguaje cotidiano de este grupo étnico, los términos antes y adelante funcionan en una misma conjugación semántica para denotar lo acaecido; el tiempo se funde con el espacio, así lo demuestra el relato del músico indígena Santos Chingue, cuando afirma que la fiesta a los patronos **“han sido de tiempos antes, de los síndicos de adelante, cuando han ido apareciendo las imágenes en la tierra, los primeros han seguido presentando así la procesión de la octava . . .”**<sup>15</sup>.

Este concebir temporo-espacial como conjunción se difunde en consonancia con otras voces salidas del concierto de los pueblos del altiplano nariñense y coreadas por los pueblos andinos del Sur, en ellos el término quichua Ñaupá contiene en sí mismo acepciones como antes-adelante; **anterior primero**.<sup>16</sup> Esto implicaría que estamos frente a una concepción cósmica homogénea y esta visión panandina hará resonar el eco a todos los intersticios de la cultura.

De esta mirada andina que persiste en el pensamiento de los renacientes Pastos es que queremos participar, para emprender nuestra incursión a las mentes y sentimientos de los hombres de ahora y poder remontarnos a través de ellos hacia los de adelante. Para ello y en lo que la clase académica calificaría de hacer etnografía y etnohistoria; el camino a seguir lo arrancamos con las marcas cercanas, son tramos donde las voces renovadas en el presente están condensadas en el saber de los mayores y nos facilitan el rastreo del pasado inherentes en los relatos orales.

A medida que avancemos, la memoria oral fresca se irá tornando difícil y con esto, las imágenes se volverán ténues hasta ausentarse por completo. Es aquí cuando el caminar encuentra el cerco y es obligado a recurrir a aquellos que cruzaron el océano para asomarse un día a estos mismos hechos en distintos momentos y con diversa fragancia de imaginación, exigiéndonos en estos casos una reinterpretación de las estampas ofrecidas.



Detenidas por el serpentear del Guaytara y el **cosquilleo** de la Ruidosa, las parcialidades del **Resguardo**<sup>17</sup> se van amojonando en medio de estos dos hilos de agua hasta ocupar seiscientas hectáreas de tierra, las cuales en su argenteada tristeza muestran las sombras de múltiples ocasiones en que los blancos armados con la tijera racionalista del progreso, retacearon los campos y los horizontes dejando a los raizales **chilampiadados**<sup>18</sup> al reducirles su espacio de cultivo y de vida. Ahora viven **apeñuscados** en los sitios donde las arrugas de la tierra son más **fruncidas**.

La lucha por el territorio y con él por su enjambre cultural, se vuelve cada vez más intrincada, “**las cuatro mil almas**”<sup>19</sup> “**acuchadas**”<sup>20</sup> en él tienen que enfrentarse a varios peligros para sostener los matojos plantados por los antiguos, uno de ellos es la presencia de los mestizos enmalezados que se han ido convirtiendo en intrusos agrietadores del espíritu comunal; otro lo constituyen aquellos indígenas que se han **lanchado**<sup>21</sup> respecto a su propia etología guiados por la palabra **zarca** socavadora de mentes, estos han terminado convirtiéndose en alienígenos frente a su comunidad.

Los abusos atentatorios contra la integridad de la comunidad no se remite solamente a tener que compartir sus tierras con los “**propietarios**”, convertidos en esto a contrapelo de la forma vernácula de poseerla; la invasión y el despojo de **chagras** lograda a través de presiones o de una mala disimulada cesión de derechos con documentos escriturales es la guisa frecuente de erosionar el cuerpo del Resguardo. Una de las huellas (1.945) nos muestra un espacio más amplio en dominios; la razón para que las mil seiscientas hectáreas contabilizadas a esta fecha se hayan convertido en menos de la mitad, fue la “**intromisión blanca**”.<sup>22</sup> Pero si avanzamos más allá, a 1928 las marcas de las grafías gubernamentales dan cuenta de veredas hoy desintegradas tanto en su parte social como terrígena; tal es el caso del sitio Anaconas, del cual no queda siquiera su “**gracia**”<sup>23</sup>; el avance de las lomas de ladrillo y cemento terminaron por tragársela. Igual hecho puede suceder con otros lugares del Resguardo com Quelua, Tatag, Quistial, dada su proximidad con el casco urbano de Ipiales.

El saber y la experiencia dejada por los de adelante en la defensa del patrimonio, es asimilada por los de atrás **que en este caso vale decir, los últimos**, así por ejemplo tayta Jaime Morales Quenguán se ha convertido des-

de la palabra india, en un recuperador de identidad vernácula y de pensamiento propio, consciente de que esto hará permanecer las raíces de la comunidad; como recuperación, la sombra tutelar de otro cacique -Salvador Carlosama -estaba presente; él también había logrado arrancarle al Estado español un “**papel**” que aprobaba la petición hecha en 1734 de otorgarles un nuevo título sobre sus tierras ya que “**don Miguel Barreiro a su muerte parece haber perdido los originales**”. La Real Audiencia de Quito, finalmente en 1772 confirma y otorga cuando el cacique Francisco Chalaca utilizando como arma la legalidad blanca representada en documentos, se presentaba ante el notario de Ipiales en 1906 para exigir la protocolización de las escrituras donde se demostraba la posesión inmemorial de las tierras de resguardo.

En esta gesta de las “**escrituras**”<sup>24</sup> el mojón más lejano en el camino de los Resguardos, lo encontramos hacia 1595 cuando se inicia el reconocimiento de los mismos como una institución de pretendida salvaguarda del indígena, cuando en realidad su creación significaba el arrinconamiento de los hombres y sus tierras; el dejarles **puchos** de territorios era refrendar la expropiación del poder blanco. Para los originales ocupantes de ellas era un hecho más en su hecatombe; la mudación de los tiempos traía consigo la alteración de la territorialidad y tras esto el desmoronamiento de una forma de vida.

La mirada de una comarca restringida encuentra su inmensa disipación, cuando rodamos libremente hacia el encuentro de las primeras puntadas de los tiempos conocidos. Es la percepción del hombre español la que nos regala la descripción, no de un reducto territorial, sino de un universo apenas imaginable de lo que sería en aquel entonces el abrigo de los Pastos. Amasando las palabras de los cronistas coincidentes en los mismos ingredientes esenciales y rejuntando los resultados provocados por el escudriñar de los “**entierros**” dejados por nuestros ancestros, encontramos que la génesis de este regazo ondulante estaba organizado entre el refugio cálido del valle del río Coangue y el itinerario medio del río Guaytara y en el ajustar de sus aguas se encarama en hojaldre la “**Sabana de Obando y Carchi**”.<sup>25</sup>

Pero al dejarnos envolver por la empatía de la palabra oral, encontramos esta misma apreciación inicial sobre la territorialidad de Los Pastos

cuando dos “**brujos-caciques**” entran en **tinku**<sup>26</sup> por el dominio de la zona; una lucha que desea ratificar la necesidad del conflicto para lograr la armonía de la tierra, del existir y del habitar en la disparidad. Dicho enfrentamiento acabará con la petrificación de los caciques perennizándose en los cerros que despuntan en los filos opuestos del altiplano, marcando a su vez el inicio de otros mundos; los cerros caciques testimonian el sentido existencial andino adjudicado a la piedra como sinónimo de perpetuidad. Estos cerros, el Monopamba (Guangas) y el Gualcalá (Chispas), demarcan también las fisuras a los territorios ignotos, mágicos y misteriosos allende de Los Pastos. El Guangas en sus espaldas guarda el mundo oscuro del adentro que alcanzará su más profunda sombra en el mar. En su lado opuesto y hasta arrimar con su contenedor el Chispas, está en el mundo claro, lo conocido y manejable formado por el altiplano. A su vez el Chispas vela la intimidad del zaguán natural que da paso hacia el espacio no domeñado, de donde proceden los fulgores de otro saber necesario para tejer la plenitud del “**conocimiento**”<sup>27</sup>, representado por el mundo verde de la amazonía.

Como brotes grisáceos aparecidos en toda la extensión Pasto, van surgiendo las viviendas **lejo, lejo**; como atadas a las sogas de los caminos, que han cedido su paso y su color ante el trasegar repetitivo de los hombres salidos a recoger el mundo para llevarlo al silencio penumbroso del hogar.

Así, “**el renaciente José Euclides Chapuel**”<sup>28</sup> nos conduce a su casa, nido de **ayes** que se arrinconaron en las noches de parto; gritos parvulientos que renacen entre las grietas de sus paredes, donde aún se encofran los mechones de los cabellos de la primera cortada. De golpe la vivienda hace florecer los más remotos recuerdos de la vida en “**macolla**”<sup>29</sup> y ahora aparecen como una blanca imagen excitando los sentimientos y el pensamiento. Después de muchos años, allí seguía erguida, desviando con sus costillares el viento y testimoniando con su presencia los infinitos retoñares. Una sarta de piedras le sirve de trinchera a la constante confabulación del agua y la tierra; a éstas se arrima el corredor que sirve de posadera a todos aquellos elementos utilizados en las labores del campo. En uno de los rincones, como telarañas gigantes se muestran las adherencias de la casa: el **calacús**, lugar que recoge la maduración de las semillas y en la parte alta, las barbacoas, sitios de privacidad para las gallinas abarcadoras. En otro lado está el **poyo** donde los caseros posan ante el sol para figonear el horizonte y determinar de an-

temano la visita que llega; los pilares de helecho, eucalipto o pino embetunados por el sudor y el humo suben hacia un techo formado por tirantes de madera rolliza, sobre la cual se organizará el soberado, sitio privilegiado para los secretos y pequeños tesoros familiares; aquí las “**chaclas**”<sup>30</sup> forman un tejido con bejucos de calabazo, tauso, cuayar y la ayuda decisiva de la **chilca negra** que se fija a la necesidad del techo, sobre esto rehace un alfombrado de tamo de la casi desaparecida paja cortadera. Las paredes hechas en **doble chaclado** y rellenas con una colada de barro pisado y tamo, logran una mayor consistencia y marcan el límite del mundo hogareño.

Para penetrar en su interior debemos cruzar el umbral y caer a un piso más bajo que el de afuera; el espacio está totalmente henchido de humo el cual intenta evadirse por las “**troneras**” situadas a cada lado del techo de la casa. Cuando ya nos hemos acostumbrado a la oscuridad del recinto, alcanzamos a observar las **tulpas** que se esconden detrás de las puertas cubriendo el fuego, cuyo resplandor nos permite verificar las paredes **renegridas por el hollín** acumulado durante años; a uno de los lados de la habitación se encuentran las maderas utilizadas para el reposo nocturno, donde la noche encogida excita sueños premonitorios.

La vivienda descrita mantiene en su geometría, las intenciones que señalaron siempre el deseo de imbuir a los indígenas en la óptica de los españoles; sin embargo su estructura denota una pervivencia en los modelos de los “**primeros**”, aunque una mirada desprevenida puede imputarles su forma a la voluntad del blanco obligando al indígena a aceptarla. Siguiendo las huellas de los de adelante, encontramos que las referencias más próximas de su historia pristina nos informan de viviendas Pastos de forma circular y techo cónico con una sola puerta y de preferencia ubicadas en las “**tolas**”<sup>31</sup> formando células de unos mismos linajes. Algunas de estas moradas contenían en su seno las tumbas de sus ancestros; otras tenían las tumbas en tolas contiguas formando pequeños cementerios y entremezcladas con las casas circulares existían unas construcciones especiales de forma rectangular, más amplias, donde al parecer se reunía la comunidad para producir y contagiar el saber que se explayaba motivado por el consumo de bebidas y plantas enteógenas, las mismas que favorecían el éxtasis chamanizador y potenciador del “**conocimiento**”<sup>32</sup>. Las **Chagras** no formaban parte integral de la casa, quizá porque la labor agrícola se revestía de un carácter más comunitario y por lo tanto existían lugares aledaños para estas “**fainas**”<sup>33</sup>.



La íntima relación existente entre la vivienda y la tumba, deja entrever la intención de familiarizarse, de aprehender la muerte con las mismas condiciones de la vida; de allí que las fosas funerarias en su interior de forma cilíndrica y de profundidad modelada de acuerdo a la calidad del difunto, guarde a uno de los lados del piso el nicho donde se vuelve a organizar junto a los vivos. Allí permanecía el cadáver **acurrucado** sobre un tapiz de esteras o tejidos, frente a él mirándolo eternamente se encontraban dos "**cochas**"<sup>34</sup> conteniendo sus pertenencias especiales tales como la ornamentación corporal y los objetos amuletos como los **mullos** y los caracoles. A su al-

rededor aguardaban en su posición de éxtasis, las diversas piezas de cerámica necrológica. En el caso de las tumbas de los “**Señores Etnicos**”<sup>35</sup>, los cuerpos eran acompañados además por sus mujeres y un séquito de servidores.

La cerámica está embellecida por una especial y perfecta combinación del rojo, del negro y del crema; colores a través de los cuales jugueteaban figuras de monos, serpientes, arañas, ranas, venados, aves, guerreros y danzantes, agitados por el ondulante recorrido de las líneas que conviven con los diseños geométricos y el despunto zigzagueante de algunos trazos en los bordes y en las paredes interiores de los “**recipientes**”<sup>36</sup>.

En la actualidad existe un entretejido familiar monogámico, identificado por la presencia de la pareja y sus descendientes solteros que comparten el hogar; desde esta perspectiva la familia cede tanto a sus hijas como a sus hijos para nuevos matrimonios fuera de su vereda y parcialidad; aunque los censos familiares existentes nos permiten deducir que aún se conservan ciertos rastros de la organización clanil antigua, plasmados en la presencia mayoritaria de los Taquez de Yanalá, los Inagán de Inagán, los Mueses de Chalamag. La misma conclusión surge al rastrear los apellidos ya no por parcialidades, sino tomando las veredas, así encontramos en el Cangal los Pinchao, en Las Animas los Chitán, en La Soledad los Taquez, en Las Cruces los Chacua.

Al asomarnos a las voces escritas del primer tercio del Siglo XVII que los españoles dejaron en virtud de su paso por ésta zona, encontramos a los indígenas Pastos permaneciendo dentro de una unidad familiar determinada por la congruencia de clanes exógamos que propiciaban el devenir de sus mujeres, más no el de los hombres sedentarios en el hogar paterno, ya sean solteros o en unión matrimonial; distintivo de este **tramado** los hijos varones adoptaban el apellido del padre, mientras que las mujeres recibían el apellido de la madre y en el caso de hijas con descendencia de una unión inestable, todos se acogían en el hogar paterno y los mencionados vástagos tomaban “**el apellido de la madre**”<sup>37</sup>.

Zuzo Tazera.



PLATO TUZA

“Escampano” unos instantes en la penetración que hemos hecho sobre los de adelante, captamos la movilidad social de los clanes ligados a la figura del jefe de la familia, quien a su vez está atado a la autoridad del cacique menor como regente de un ayllu<sup>38</sup> el cual también se encuentra dependiente de las decisiones del Cacique Mayor, el cual además de mandar sobre su propio clan lo hace para todos los pertenecientes al Cacicazgo. En nuestro retorno al ahora, encontramos nuevamente la estampa del español, en esta ocasión moldeando esta organización socio-política a las bien definidas conveniencias del manejo colonial; es entonces cuando el Cacicazgo subsiste con sus amarres arcaicos, ataviado ahora con el nombre de Resguardo, que en el manoseo consuetudinario es aderezado en algunos filamentos de acuerdo a los intereses europeos. De esta manera emergen las siluetas del Señor Etnico y sus caciques menores con una nueva nominación; son ahora Gobernadores y principales pero como un apéndice del gobierno blanco.

Continuando con el regreso nos topamos con un enmarañamiento de intenciones vanas por exterminar la organización indígena y absorber a sus gentes, su cultura y sus territorios para el servicio y la comodidad de los nuevos blancos. Esta múltiple expedición de legislaciones aparentemente dirigidas a la igualdad ciudadana, escondía en la trastienda el aniquilamiento del indio, quien mostrando astucia logra el mejor efecto de bricolage sobre la “Ley 89 de 1890”<sup>39</sup> para plantarse con rigidez y, aunque acorralado mantenerse vivo hasta nuestros días con un andamiaje de autoridad que descansa en tres pilares fundamentales, siendo válida esta estructura para todos los resguardos del altiplano; el pilar fundamental sobre el cual recae la responsabilidad de todo el armazón es el Tayta Gobernador del Cabildo, quien se apoya en sus dos puntales de confianza: el Alcalde y los Regidores de cada parcialidad. Todos ellos sostiene el equilibrio de la comunidad a través del poder recibido en ceremonia especial y mantenido durante un año gracias a la vara de mando que les es otorgada por el querer de la comunidad.



SIMBOLOS DE PODER



PLATO TUZA

*Jairo Páez*

Al compartir el tránsito de los innumerables caminos esculpidos por Los Pastos, encontramos entre el polvo y los ramajes que los vigila, el eco del dinamismo comercial ingeniado mucho tiempo atrás cuando nuestros guías en la historia, motivados por el deseo de recoger los productos y elementos que contribuyan, no solamente a satisfacer necesidades alimenticias, sino a esculcar alicientes propiciadores del crecimiento íntimo, fundaron la actividad de los “**Mindaláes**”<sup>40</sup> los cuales revestidos de los mimos y prerrogativas otorgadas por los caciques desfilaron en recuas humanas hacia la conquista del “**guaico**”<sup>41</sup>, unos buscando el camino de la costa en cuyo resbalar iban alegrando los poblados de Mallama, Ancuya, Mayasquer, para regocijarse con el intercambio en los “**Tiangueses**”<sup>42</sup> con los Abades y los Sindaguas. Desarropándoles los productos agrícolas y los tejidos, envolviendo para su regreso el oro, el algodón, la chonta, los caracoles y los mullos para integrarse finalmente en las exteriorizaciones culturales.

Otros de estos infatigables caminadores se dirigieron hacia la antesala de la Amazonía, tal vez cautivados por el anhelo de arrancarle el corazón vegetal al territorio verde. Como ríos empedernidos abrieron caminos para remontar el espinazo de las montañas aprovechando las rendijas escondidas, como las del camino de Males, que recuperando las pisadas de “**las antiguas**”<sup>43</sup> se siguen cruzando dejándose atrapar por la exuberante fronda del Guamués y contagiándose con el mito de la “**ciudad encantada de San Francisco**”<sup>44</sup>. Los que caminaron hacia arriba se saludaron con los cocales de Pimampiro advirtiéndoles desde aquí el talante de la selva y los que escogieron el camino por Huaca desafiando los misterios del Churo dejaron como peaje una partida de pelota de tabla con la presencia lúdica de un **Supay**<sup>45</sup>.

De estos vecindarios, los Mindaláes traían en sus **guangos**<sup>46</sup> las rumas de plantas extrañas que esbozaban su poder acunándose luego en atados dentro de la canastilla colgada en un rincón de la cocina. El aura generada por estas matas, unida a todo el bagaje de ideas que se pegaban a los viajeros por esas tierras, más las propiedades de la coca traída de los centros de “**Pimampiro y Mayasquer**”<sup>47</sup> dieron como resultado la optimización de las sendas para que el saber alcanzara lugar preponderante en la cultura de estos pueblos.

Hoy, aunque velados por la sombra imponente de la civilización, los mindaláes sin otro privilegio que la subsistencia y la aventura, recobran la vida en los “**negociantes**” y “**cacharreros**” quienes acompañados por el mustio caminar de las mulas y acomodados dentro de los fierros rodantes continúan registrando las señas del intercambio comercial, cuando los tubérculos y demás productos agrícolas son bajados hasta Tumaco e intermedios para traer coco, pescado, oro, madera y seguir manteniendo de esta manera las relaciones entre lo frío y lo caliente. También se conservan los compadres en los guaicos (de Samaniego, Ricaurte, El Chota, Santo Domingo, Putumayo) para continuar obteniendo las frutas que cobrarán especial consideración en las ofrendas y demás actos rituales agrícolas de septiembre y octubre.

Ahora bien, en este continuo ir y venir por entre los parajes del Resguardo de Ipiales, el trueque expresivo en sus habitantes supera la mera necesidad comunicativa, para recaer en la mullida conversación que deja aparecer sin esfuerzo alguno un desfile de palabras de origen Pasto y Quichua; muchas de las cuales ya vienen haciendo procesión relumbrante en nuestro discurso. En algunos casos el léxico regional es tan abundante que fácilmente el hilo de la conversación se nos pierde, para obligarnos a pedir explicaciones y desenredar los nudos comunicativos. Muchos de los términos de uso común son de la lengua quichua con una significación bastante clara y coherente con relación a su significación en el Castellano; en tanto que aquellas voces de raíz Pasto no nos brindan una semántica tan transparente y sólo en algunos casos es posible llegar a su significado; los tepónimos y antropónimos que son muchísimos también carecen de traducción por lo cual su esclarecimiento lingüístico corre el peligro de caer en “**identificaciones arbitrarias**”<sup>48</sup>.

En un intento de escudriñar las cenizas de nuestra lengua encontramos secuelas de convivencia social de nuestros Pastos con grupos venideros como los Yanaconas, comunidades éstas que eran trasladadas desde las colonias incaicas inicialmente por órdenes del Incario y después por los mismos españoles; estos grupos que a veces no correspondían a Incas de origen sino a grupos conquistados y aculturizados se constituían en contagiadores de la cultura sureña. De igual manera, las referencias bibliográficas atestiguan la labor de los doctrineros -en nuestro caso Dominicanos- interviniendo

como agentes expropiadores de cultura y por ende de la lengua originaria de Los Pastos e impulsando la lengua “**general**” o sea la “**RunaSimi**”<sup>49</sup>.

La presencia de grupos Yanaconas nos ubica en el mirador de otras influencias, desde donde nos desplazamos por la **tarabita** del Guaytara y en su extremo final aparece el último pucará Inca en el puente de Rumichaca marcando el límite del Tahuantinsuyo. Desde este sitio Huayna Capac utilizando un sistema de “**enclaves**” retornables pretendía cuajar un dominio real de suelo Pasto. Este evento coincidía con el asomo de los “**Viracochas**”<sup>50</sup> por los lados del Océano Pacífico. De todas mane ras parece innegable que las constantes incursiones de las huestes Incas lograron legar muchos elementos culturales contribuyendo a tener otra lectura del mundo.

Hasta este punto hemos logrado **cuendar, ovillar y urdir** los hilos sobre la **guanga** de la historia, nos aprestamos seguidamente a cruzar nuestro **quinchil** por entre los espacios abiertos que han quedado para conformar **callo a callo** nuestra propia “**cobija**”<sup>51</sup>.

EL DO 3 E CAPITAN  
CAPACAPOGVAMAN  
CHAVA



## NOTAS

1. Expresión quichua cuyo significado es: HUAHUA igual a niño tierno y AUKA igual a enemigo salvaje. En su forma sincretizada corresponde a un niño muerto sin haber recibido el sacramento del bautizo.
2. INFORMANTE.: María Tepud, edad 42 años. Las Animas (Ipiales), 1990
3. IBID.
4. Río que en la actualidad sirve de límite entre Ecuador y Colombia. Se lo conoce con otros nombres como Pastarán, Angasmayo.
5. Palabra derivada del significante quichua CHAKI que traduce pie, base. En el Resguardo de Ipiales se la utiliza para designar un instrumento de madera parecido a la Coa y utilizado en la labranza del maíz.
6. Del quichua TAKI, igual a cueva, canción, tambor.
7. Los cronistas utilizaban esta palabra para referirse a los bailes con la borrachera que los indígenas realizaban en unión de sus dioses.
8. INFORMANTE: Neftalí Tenganán, edad 62 años, Inagán (Ipiales).
9. Ibid.
10. CORTES, Ortiz Manuel y PANTOJA, Gonzalo. Mitos, Leyendas y Relatos de Arriería en Imués y Ospina en Nariño. Pasto: Tesis: Maestría de Literatura. Universidad de Nariño. la Facultad de Posgrado. P51, 1989. fp.
11. URIBE, María Victoria. Las Etnias Prehispánicas del Altiplano de Ipiales, Colombia. Medellín: Consideraciones Finales: II Congreso de Antropología, 1980.
12. Entre los Comuneros del Resguardo de Ipiales, los surcos sembrados con quinua reciben el nombre de tablas, las cuales en ocasiones son trazadas formando figuras geométricas.salpicando de motas la superficie negra aparecen las matas de papa, con su verde intenso y sus flores fúnebres. Un poco más lejano se nota el ondulante mar dorado que deja entrever huellas de un verde brillante cuando se los mira de cerca; son el trigo y la cebada, cultivos llegados de ultramar y adoptados en estas tierras, cuyos resplandores se han convertido en parte integrante del paisaje. Mimetizada entre los pies de estos cultivos, se desplaza la rastrea arveja, sus **mullos** nutritivos permanecerán en la **concha** verde hasta la época de la cosecha.
13. Tipo de narración oral de carácter didáctico moral que los abuelos o los padres cuentan a sus descendientes. Con el Chirriar de los fierros rodantes abrimos la MULLUPA, una jigma o bolsa pequeña donde los antiguos guardaban celosamente sus pequeños valores junto con los amuletos pro-

tectores contra el mal. En esta mullupa metemos las palabras no devaluadas que permanecen en la memoria colectiva, enriqueciendo y manteniendo el saber de las comunidades.

14. Expresiones escuchadas en la reunión de autoridades indígenas en Colombia, efectuada en el Resguardo de Guachucal (El Corzo), en el mes de Marzo de 1992.
15. INFORMANTE: Santos Chingue, edad 52 años, Yanalá. (Ipiales), 1992.
16. La etimología de las palabras “nos da la posibilidad no sólo de constatar el hecho de que todo concepto abstracto tiene sus raíces genéticas en las imágenes sensibles en el quichua la partícula ÑA hace parte de lexema NAHUI: rostro; se encuentra también en palabras que expresan todo lo relacionado con el concepto de adelante: ÑAUKA, igual a ciego; ÑAUPANA igual a adelantar; ÑAN, igual a camino; CHAKINAN, igual a “camino de a pie” ALMEIDA, Ileano y otros. Lengua y Cultura en el Ecuador. Otavalo: Editorial Gallo Capitán, P. 335, 1979.
17. Los límites geográficos del Resguardo según consta en la Escritura 528 de Febrero 12 de 1906 que reposa en el Archivo del Resguardo de Ipiales y en la Notaría Primera de la misma ciudad son los siguientes: “debajo de los límites y lindero que lo circundan, que son parte de abajo un puente que deslinda las tierras de San Juan con las del Contadero y por la parte de arriba la puente que comúnmente la llaman Rumichaca. Por un lado una quebrada deslinda las este dicho pueblo con las de Pupiales que se comprende las tierras nombradas Yapueta, pertenecientes a la parcialidad de Igüés, exceptuando aquellas tierras que se vinieron compuestas con su majestad la jurisdicción de dicho pueblo y todas aquellas tierras que estuviésen en los bajíos de Rumichaca y no estuvieran debajo de los linderos de los títulos del Sargento Antonio Maña, en que por otro lado las de llans de Cordero el río grande que baja de Rumichaca a juntarse con la quebrada en la que está el puente antecedente dicho y debajo de dicho deslinde y sitio donde pastoreaban las yeguas de la Cofradía del Santísimo®. De acuerdo al informe personal del Gobernador del Cabildo de Ipiales, las nueve parcialidades que actualmente conforman el territorio se subdividen en Veredas. Así tenemos que, Agailo comprende las veredas de Chagüaipe, Chiránquer, una parte de Las Cruces, un sector de Las Animas, una parte de Guacán y parte de Inagán. La parcialidad de Inagán no tiene veredas. La parcialidad de Yanalá está integrada por Yanalá, La Soledad y El Rosal. A la parcialidad de Chalamag corresponde: Chacuas, El Cangal, parte de Las Cruces y de Las Animas. A la parcialidad de Inchuchala pertenece: Guacán. A la de Igüés están adscritas Tusandala, Urambud y Yapueta. A la parcialidad de Quistial corresponde: Los Chilcos. A la de Quelua pertenece: Rumichaca, Santa Rosa, La Pradera, Saguarán, Tola de Las Lajas, El Placer, El Charco y finalmente la parcialidad de Tatag está integrada por Villanueva y Cutuaquer.
18. Derivado del quichua CHILLANA en sentido de deshollejar, desvestir. En la región se lo utiliza con sentido de dejar lo sin nada a una persona.
19. Datos obtenidos del censo socio-económico realizado por Corponariño-Ipiales en convenio con la División de Asuntos Indígenas de Ipiales, 1991.
20. Del quichua CUCHU: Rincón, ángulo, esquina.
21. Del quichua LLANCHA: Llovizna fina. En la actualidad su uso significa cuando un producto agrícola se ha podrido.

22. En el documento gubernamental anexo por Ignacio Rodríguez en sus libros Estudios Históricos de 1945 encontramos los siguientes datos: Chalamag 156 Has., Inchuchala 110 Has., Anaconas 37 Has., Igués 26 Has., Quistial 65 Has., Inagán primero 69 Has., Inagán segundo 69 Has., Quelua 89 Has., Igailo (Agailo) 220 Has., Inchuchala segundo 218 Has., Yanalá 37 Has., Yaramal 137 Has., San Juan 331 Has., y Las Animas 45 Has.
23. Palabra derivada de la categoría social YANACONAS con su significado de sirvientes. De acuerdo a la tradición oral de los vecinos de Las Animas las tierras de Anaconas existieron como Resguardo aproximadamente hasta 1995.
24. Vale la pena mencionar que en un expediente colonial de 1735 consultado por María Victoria Uribe, aparecen “diez ayllos o parcialidades con su principal mayor y dos gobernadores”, los ayllos son: Ipiales, Chalamag, Idnacán, Inchuchala, Tatag, Quelua, Igués, Nayalab, San Juan y Tulanque la. Si comparamos estas parcialidades con las actuales nos damos cuenta primero que: se han reducido a nueve parcialidades desapareciendo Ipiales y Tulanque; segundo: se han formado las de Agailo y Quistial; por su parte la parcialidad de San Juan en la actualidad funciona como un Resguardo más.
25. En lo que se refiere al espacio físico ocupado por los Pastos-históricos existe una concordancia entre los estudiosos del tema. El extremo sur del territorio estaría dado por el río Chota, al norte lo demarcaría la hoya alta y media del río Guaytara hasta Ancuya en la ribera izquierda y la mesa de Gualpiscal entre los ríos Téllez y Curiaco en la derecha (Kathleen, Romoli: 1977-13); en su flanco oriental marcaría la extensión con la tierra los Quillacingas, Sucumbios y Mocoa y del lado occidental se vecindaban con los Abades y los Sindaguas.
26. En la concepción andina de los opuestos, estos se resuelven de manera diferente a Occidente, en este el cúlmén del conflicto indica la imposición de uno sobre otro, es una solución de exclusión. En el Tinku andino cuando se encuentran dos bandas opuestas parece un combate guerrero pero es un rito, la pelea significa el cambio de fuerzas que induce a una nivelación que regula el desenvolvimiento de la comunidad. En el Tinku ritual si una mitad es superior a la otra, se alternan para adquirir equilibrio. Entre los Muellamueses durante sus fiestas de siembra entran en un Tinku los de arriba con los de abajo, culminando la lucha en un baño ritual de Chapil como símbolo de convivencia. Igual situación se vive en las peleas de San Joaquín y Santa Ana, patronos de Albán-Imbued respectivamente; la confrontación termina en el “encuentro” y simboliza “el hacer las paces de las peleas de los tiempos antiguos entre los dos pueblos”. (M. Cortés, G. Pantoja). El término Tinku en sus significados nos remiten a peleas pero a su vez alcanza la traducción de juntar, empalmar.
27. Queremos remitir al lector a la Mullupa de la palabra donde encontrará dos versiones sobre el Guangas y el Chispas.
28. INFORMANTE: José Euclides Chapuel, edad 60 años, Males, Vereda de Tequis.
29. Palabra tomada del quichua cuyo uso continuado tiene una significación de crecer o retoñar.
30. Madera rolliza utilizada en la construcción de las viviendas indígenas. Es además una palabra derivada del quichua CHAKLLA con traducción de Umbral, Junco, Carrizo.



31. GRIJALVA, Carlos E. Expedición de Max Uhle a Cuasmal, o sea la Protohistoria de Imbabura y Carchi. Quito: Editorial Chimborazo, 1937, p. 111.
32. Entre las sustancias vegetales de poderes enteogénicos, Willian Torres en "Chamanismo: Fuente de Saber", cita a la "cohoba, el tabáco, la coca, la amanita muscaria, el psilocybe, el toe, el peyote, el koriba, el floripondio, el yage". En nuestro medio estaría por estudiar las propiedades de la uvilla (*Cestrum Mutisil*), planta de las solanáceas incluida en el inventario botánico de Cieza de León al pasar por esta región: "Hay en todos los más de los pueblos ya dichos una fruta que llaman mortuños que es más pequeña que la endrina y son negros: y entre ellos hay otras uvillas que se parecen mucho a ellos y si comen alguna cantidad de estas se embriagan y se hacen bascas, y están un día natural con gran pena y poco sentido". (Cieza de León: 1857 - 1947, p. 389).
33. La faina comparte similitudes de significado con la Minga, en cuanto se constituye en una forma de trabajo comunitario, la citación a la faina puede ser realizada por el Cabildo o la Acción Comunal cuando los trabajos a emprender son de magnitud, o si las tareas son de un orden más doméstico, el jefe de la familia llama a su parentela y vecinos más próximos. En el proceso del trabajo se van reproduciendo las manifestaciones de solidaridad y reciprocidad.
34. Del quichua KUCHA, igual a laguna, semilla, taza. En el caso de los guaqueros de Ipiales las cochas con dos concavidades de regular tamaño ubicadas al pie del muerto y en ellas se depositaban los objetos de poder, mullos, caracoles, conchas que seguirían siendo utilizados en el más allá.
35. Rango de autoridad equivalente a Cacique. Esta es introducida en el corpus de la Etnohistoria por Frank Salomón en 1980, "para distinguirlo de gobernantes quienes no fueron reconocidos como miembros del propio grupo".
36. A partir de 1969 con Alice E. Francisco quien realizara trabajos arqueológicos en San Gabriel (Carchi) se ha adoptado una clasificación para los complejos cerámicos encontrados en el área Pasto. Esta clasificación es compartida por otros estudiosos como María Victoria Uribe, Clemencia Plazas de Nieto, Marianne Cardiale, Roberto Lleras, Ana María Groot, Oswaldo Granada. Se determinan tres complejos: Capulí o fase negativa del Carchi, decoración en fondo negro sobre rojo; fase Piartal o el Angel, cerámica utilitaria con decoración policroma usando el rojo, el negro y el crema; fase Cuasmal o Tuza con decoración en base a pintura positiva roja sobre crema.
37. URIBE, María Victoria. Las Etnias Prehispánicas del Altiplano de Ipiales, Colombia. Op., Cit.
38. El término ayllu encontrado en los escritos de los Cronistas se refiere a la organización social de los Andes del Sur siendo equivalente a Clan; pero debe ser manejado con reservas por cuanto las características internas de los ayllus incaicos tienden a diferenciarse de los existentes entre Los Pastos.
39. La política indigenista se ha inspirado sobre unos criterios racistas, hasta el punto de convertirse en ideas fijas, para la sociedad "mayor" las tierras del Resguardo son un obstáculo para el progreso y el mejoramiento de la economía agrícola. Las manifestaciones culturales de las etnias son valoradas como "salvajes" y por esto las comunidades indígenas deben ser asimiladas a la "civilización". La Ley 89 de 1890 expedida por el gobierno de Carlos Holguín no podía escaparse a estos criterios. Sin un límite de cincuenta años para su disolución, este tiempo era tomado como el necesario para que los "otros" dejaran de serlo y todos harían parte de la unidad ciudadana y cultural. El dejar de ser salvajes empero costaría a las étnias el ceder sus tierras y con esto la disolución de

los indígenas convirtiéndose en campesinos acorralados, mantenerse vivo hasta nuestros días con un andamiaje de autoridad que descansa en tres parales fundamentales, siendo válida esta estructura para todos los resguardos del altiplano; el pilar fundamental sobre el cual recae la responsabilidad de todo el armazón es el Tayta Gobernador de Cabildo, quien se apoya en sus dos puntales de confianza: El Alcalde y los Regidores de cada parcialidad. Todos ellos sostienen el equilibrio de la comunidad a través del poder recibido en ceremonia especial y mantenido durante un año, gracias a la vara de mando que les es otorgada por el querer de la comunidad.

40. Entre los pastos el manejo de la verticalidad reflejada en el mejor aprovechamiento de las tierras altas, medias y bajas se concretizaba en la utilización de los grupos Mindaláes para distancias largas desde donde se traían los productos con connotaciones sagradas -caracoles, mullus, algodón, chonta- para ser empleadas en diferentes rituales; estos comerciantes estatales cumplían fuera de sus papeles económicos y políticos, el de llevar y traer sabiduría. Para 1570 los pueblos que contaban con un cuerpo Mindala eran: Chungana, Guachaocal, Mallamas, Carlusama, Muellamas, Yasual, Túquerres, Cumbal, Pastaz, Pupiales, Gualmatán, Capuis, Calcan, Guitara, Ypiales, Putisman, Yasquaral, Puerres, Canchalá, Yles, Chapal y Tezqual". (Archivo General de Indias de Sevilla. En Audiencia de Quito 60: 2: d 220r- 243r) citado por Frank Salomón en Los Señores Etnicos de Quito en la Epoca de los Incas.
41. Del quichua HUAIKU: quebrada, barranco, huecada. El uso actual se refiere a todos los lugares de clima cálido.
42. TIANGUES, palabra de origen Nahuatl, se usaba para designar un sitio de mercadeo indígena. Uno de los tianguenses más renombrados en épocas pre-colombinas era el de Ancuya por su situación intermedia entre el guaico y el altiplano.
43. Expresión utilizada por los "mayores" (ancianos) de la comunidad para referirse a los antecesores de ellos.
44. En la Mullupa de la palabra antigua encontrará el relato del pueblo encantado de San Francisco de Guamués, pueblo que en la Escritura 508 de 1906 aparece como perteneciendo al Resguardo de Males.
45. Supay en la concepción del incario identifica al mal, el cual podía tomar formas humanas o animales; los españoles lo asimilaron al diablo concebido desde la perspectiva católica. La tola del Churo emplazada en las cercanías de Huaca, además de servir de Pucará a los Incas, era un sitio de referencia para dirigirse al Oriente ecuatoriano; su valor como montaña sagrada aún se palpa en las narraciones que circulan entre sus habitantes, algunas de ellas se incluyen en la Mullupa.
46. Su significado actual es el de un montón o un atado de cualquier material para ser cargado. Viene del quichua HUANGU: envuelto, manojo, fardo.
47. De acuerdo a documentos del Archivo Nacional de Historia, además de Mayasquer existían otros pueblos indígenas productores de coca los cuales estaban localizados detrás del volcán Chiles, ellos eran: Quinchul, Chilcal, Untal, estos dos últimos pertenecientes en la actualidad al Ecuador.
48. Para Eduardo Martínez "las voces pastenses claramente determinadas en las provincias de Carchi y Obando" son las siguientes: QUER: Pueblo, tierra, lugar. PAS: Familia, estirpe. FUEL: Río, quebrada. PUE: Redondo. TAL: Piedra. ISCUAL: Lombrices. (Carlos Martínez. Etnohistoria de los Pastos,

1977 - 42).

49. En la difusión de los vocablos quichuas entre Los Pastos, se debe agregar además de los grupos Yanaconas y de la acción de la iglesia, a los grupos Mítimaes que se asentaron junto a las comunidades sometidas al imperio y a la acción de los Mindaláes como difusores de cultura.
50. Apelativo con el cual los Incas designaban a los españoles.
51. Los términos utilizados en este párrafo corresponden a los elementos utilizados en el proceso del tejido efectuado en el telar indígena conocido como Guanga.

# **LAS HUACAS DE AYER Y HOY**

Habíamos tejido y destejido muchos de los múltiples “canjilones”<sup>1</sup> que como serpientes aparecían por entre los matorrales en búsqueda de todos aquellos fenómenos que detrás de los arbustos escondía la historia humana del Resguardo de Ipiales. Entre conversa y conversa, muy pronto nos vimos adheridos en el hilo desprendido de la rueda que nos puso a girar sobre el **cicse** de uno de los más trascendentales actos: la fiesta religiosa; caminamos desde entonces con los indígenas sujetos al cordón interminable de los preparativos y comenzamos a visualizar en la imaginación la celebración gracias a las narraciones de los síndicos y devotos sobre este evento. Las imágenes acumuladas sin puntada precisa mantuvieron viva y creciente la expectativa, hasta que al fin, los días esperados llegaron, y allí estábamos, presentes y dispuestos como cualquier comunero a gustar de la fiesta. A pesar de estar en varias de ellas, tomaremos como la referencia central la de Chiránquer, por considerar que mantiene un desarrollo más completo del proceso ritual; sin embargo, nos remitiremos con frecuencia a las de Inagán y Chagüaipe para endilgar aquellos elementos comunes, contrastantes o complementarios obteniendo una visión más clara, totalizante y coherente de este hecho.

Caímos a Chiránquer junto con el sol que cadenciosamente buscaba su adentro, dejando en libertad a las sombras engréidas . . . repentinamente las débiles y parpadeantes luces de las velas rompieron en negritud, hurtándole las mínimas formas de los objetos y gestando la penumbra.

Acunando la afectividad que exterioriza el saludo del síndico, pasamos a la cocina prolongación de la opacidad, sitio de recepción íntima que se refuerza con la convidación del **Champús**, alimento reservado para la bienvenida, el aprecio y la aceptación del que llega, comúnmente adornado

con el calificativo de la “golosina de las mujeres”. Este potaje, al igual que la **chicha** reposaba en las “**tupalas**”<sup>2</sup> o los tanques, en una de las esquinas lejos del calor proveniente de las tulpas, esperando que la mano anfitriona señalara el momento preciso para su intervención dentro del rito.

El diálogo emerge ansioso tratando de hacer familiares las siluetas alargadas por el resplandor del fuego. Desde ellas se condensa el relato de la participación vegetal en el prelude de la fiesta cuando el síndico debe arriar hacia los centros menos frecuentados, donde el misterio de la natura guarda el espíritu especial de las plantas; aquellos lugares de flora abundante y silvestre aferrada a las abruptas peñas que se inclinan profundamente sobre el río; son los puntos de llegada de quien presidirá los actos rituales; va con la devoción en su santo que lo estimula al esfuerzo para alcanzar los musgos dispuestos en un enmarañamiento infinito que con los vicundos abiertos provocadoramente forman las hirsutas barbas de los abismos. El arrancar estos dos elementos del territorio vecino pero extraño, es traer consigo la energía profunda existente allí, la cual se concentrará en el vestido de las **chaclas** de eucalipto con las cuales se modela el arco de entrada al templo demarcando el umbral de paso hacia un sitio sagrado.

Las dos varas principales se levantan tratando de alcanzar la máxima altura respecto al templo. La parte inferior manifiesta la réplica de la puerta de entrada al recinto, al parecer es aquella porción la más relacionada a lo profano, al contacto con el mundo del nombre y la superficie. De allí hacia arriba las hojas del vicundo inician su ascenso en volutas que en su recorrido forman un rectángulo reproductor de la imagen de los pequeños fundos cultivados de maíz cruzados por las plantaciones de quinua. Continuando más arriba, las varas hacen su encuentro formando un semicírculo acogiendo en su interior la forma de una bóveda, sobre la cual reposa como golondrina la cruz cristiana abrigada por el musgo. A los lados de este arco, los vicundos han dejado que su flor se proyecte saliéndose un tanto de la silueta acentuando más el sentido de ascensión.

Su posición erguida frente a la puerta adosada con el punto superior de la capilla donde el techo encuentra su vértice que también anuncia la infinitud del arriba, demarca el sello sagrado y revitaliza el recinto con el hábito especial compartido también por los asistentes mientras dura el período

de fiesta. Al mismo tiempo actúa como vigía del cambio simbólico entre un adentro, espacio sagrado y el afuera, espacio profano; testimoniando la existencia de un manejo de los ámbitos diferente al cotidiano.

Luego de la fiesta, esta estampa arbotante, es extraída de su sitio para remarcarse sobre la figura de la puerta, conformando una doble umbradura y permaneciendo durante todo el año hasta encontrarse nuevamente con ella para su renovación.

Ahora bien, el eucalipto joven, el musgo y los vicundos, además de cumplir con el atavaje que hace diferente el tiempo de la fiesta, no deja desaparecer el entorno vegetal del cual fue desprendido, por el contrario, tal vez lo evoca con mayor intensidad fundiéndose en el símbolo arboriforme y recogiendo el proceso vital, expresado en el desenvolvimiento agrícola. Esta macroimagen esparce múltiples aromas de significación; al final constituirán una misma fragancia en el cosmos renovante y por ello perpetuo. El árbol lleva en su misma esencia el devenir: vida - muerte - vida, logrando así que todo sobrevenir vegetal se mantenga representado en una imagen. Al mostrarse reproducido en el arco, hace que este experimente en sí mismo el drama agrario de una vida de pleno verdor, transformándose a través de una lenta maduración hasta llegar al marchitamiento al pie de la capilla, para renacer con el inicio de la fiesta volviendo a engalanarse con un remozado verdor traslucidor de actividad.

Pero repentinamente toda la parentela de los elementos que lo acogen en su seno nos insinúa su mayor alcance semántico cuando es considerado en su relación con el resto de factores incluídos en el proceso de la fiesta. Es así como la casa del síndico que “**acaba la fiesta**”, se levanta sintiendo aún entre sus fibras el vibrar excitante del ritual de purificación que proclamó su existencia; iniciado con el caminar alegre de los familiares y vecinos organizados en **minga** de corte hacia el monte para que el incesante vaivén de los brazos le robe el corazón y soporte luego la acariciante potencia de los troncos de capulí o del añoso helecho.

Luego, entre el mohíno caminar de las bestias y el emotivo parloteo, la minga de arrastre lleva la madera al sitio escogido para erigir la vivienda. Conservando la inveterada costumbre de Los Pastos, el lugar elegido será la

parte más alta de las lomas; ésto, que a simple vista puede relacionarse como un criterio de pragmatismo, de contar con una suficiente visibilidad para anticipar el arribo de cualquier extraño, en sus significados profundos guarda una relación especial con la cosmovisión andina, referente al simbolismo de la montaña que comparte con el arco la fuerza de las imágenes de encumbramiento. Este espacio es previamente aplanado para luego ser medido por una vara extendida; una vez determinada el área, se demarcan los cuatro puntos donde se enraizarán los fustes principales que cargarán con la responsabilidad de mantener en pie a la casa por mucho tiempo. Ya plantados los parales principales, la vara continúa arrastrándose para señalar nuevos puntos donde se levantan los pilares de apoyo. Así han quedado ya conectados dos mundos, el de abajo, el escondido y el del centro o como lo denominan los pueblos andinos, el mundo de aquí, el terrenal. Ahora se complementa la empalizada proyectando la dirección ascensional, gracias a la asimilación que se hace con la erección humana, cuando uno de los constructores se para sobre la cima de los pilares mayores indicando con su estatura la altura donde se emplazarán las troneras, agujeros conectantes del mundo de aquí con el mundo de arriba; el metro humano también marca simultáneamente el ápice de la casa, punto en el cual el gallinazo o viga central recibirá las tijeras y las cintas que en conjunto formarán la tapa de la casa. Los tirantes dispuestos a lo ancho del espacio en construcción indican la configuración del **soberado**, ámbito contagiado de la valoración de las alturas, pensado en términos de contacto con el tercer espacio, el celeste.

Este bosque tupido y desnudo se va enmarañando con el chaclado hecho en parejas y terminará cerrando el corral que quedará cubierto con el encofrado superior, esta imagen en anastomosis queda anclada sobre el paisaje.

Es en este proceso de vestimiento cuando la conspiración de sudores se vuelve más jadeante y dinámica, llegando a exacerbar el ánimo de los mingueros cuando las manos se confunden amasando la simbiosis de dos elementos primordiales de la gestación de vida vegetal: agua y tierra; estos en su forma compuesta dan lugar a la embarrada que rellenará todas las rendijas hasta cubrirlas totalmente; al mismo tiempo el Empaje o enteje terminará por dar presencia viva a la casa.

En este momento la casa ha engendrado la morada; ha cerrado un espacio que necesita ser habitado para cobrar sentido, pero aún se constituye en lugar viciado por la energía indomable del monte, del mundo vegetal. Los posibles males aún permanecen con el olor a la madera fresca que se esparce imperante por entre la porción de oscuridad elevando su perfume salvaje de autonomía, de extrañeza respecto a las sumisas plantas, domeñadas gracias a la mano del hombre, ceñidas a las **chagras** circundantes de la vivienda.

Este ambiente ajeno y por lo tanto hostil debe ser amansado, domesticado para que los futuros habitantes hagan suyo el nido y el hogar entre en ejercicio. Para ello los comuneros se **amangualan** alrededor del rito purificador de la casa. Es así como uno de ellos se mimetiza en la figura de una vieja, cubriendo su cuerpo y la cabeza con un “**pañolón de chillo**”<sup>3</sup> y **cunches**<sup>4</sup> oscuros; se ubica en el interior de la casa y desde allí su llanto lastimero presagia dolorosamente su partida; desde afuera los demás participantes gritan desaforados, frases de expulsión uniendo sus imprecaciones animosas como parte de la ceremonia.

La vieja representando el “**espíritu del monte**”<sup>5</sup> toma una vara y al llegar al umbral se resiste a abandonar el recinto, es justamente este hecho el que incita una participación más fuerte de la comunidad y varias personas se aferran al extremo opuesto del palo de la vieja gestándose una lucha por la conquista del lugar, armando un puente de disputa sobre la barbacana divisoria del adentro y el de afuera hasta que “**la mayor**” es vencida huyendo despavorida, al tiempo que los comuneros intentando establecer la armonía del sitio impiden la presencia negra arreándola hasta la aguada más cercana donde su forma será disuelta y llevada por el devenir incesante del agua. Sin embargo, la casa todavía no se encuentra dispuesta para su penetración habitacional, debe bautizarse, debe aceptar el primer acto de convivencia; para esto se ha preparado ya el lugar de mayor intimidad: el rincón de la cocina, donde nace el fuego que al quemar las tiernas ramas levanta un espeso humo familiarizando al techo e inaugurando las trone-ras. A continuación los dueños de casa son impelidos por sus familiares sobre la misma humareda plasmando así una catarsis en conjunción del habitante y lo habitable; en adelante conformarán una cópula ineludible compartiendo un mismo destino que ha sido propiciado por las propiedades coadyuvantes de tierra, agua y fuego.



Sacada la vieja y expulsada de la comunidad a través del poder desintegrador de las formas que posee la flujosidad acuosa, dueños, familiares y vecinos regresan al interior de la morada dando comienzo a la fiesta como colofón de la inauguración de la casa nueva.

Esta ceremonia de transición realizada desde tiempo bien adelante entre Los Pastos tiene algunas variantes en su proceso, así por ejemplo: en Muellamués la **Jailina** o sacada de la vieja termina en una exorcización comunal de los males y enfermedades; no solamente se sahuma a los dueños de casa, todos los que tiene mal aire aprovechan del humo purificador, de esta manera la expurgación ha dejado de ser individual para convertirse en algo alcanzable a todos los “**asistentes**”<sup>6</sup>, en el Resguardo de Carlosama la bañada de humo a los propietarios va acompañado de los consejos para un “**buen vivir**”<sup>7</sup>; en los Resguardos de Ipiales y Males la vara que lleva la decrépita vieja es reemplazada a veces por una guasca con la cual se amarra el mal y se lo obliga a abandonar sus dominios; además y como un esfuerzo de significación a la ceremonia del fuego, el poder del espíritu de la madera, ha sido neutralizado con sus mismos desperdicios convertidos por la ignición en cenizas, las cuales serán lanzadas al aire remarcando la imagen de un cuerpo “**desintegrado**”<sup>8</sup>. En el Huasipichay de la sierra ecuatoriana, los dueños son atados e izados a una viga de la casa, mientras granos tostados son arrojados al aire “**para que se amoroche la casa**”<sup>9</sup>. Estas alteraciones de forma, mantienen incólume su estructura, su semantismo terminal no se ha modificado, la intencionalidad de alcanzar un cambio de estado está vigente. Pero en la concepción indígena del manejo dual del mundo, referido en este caso al adentro y el afuera, hay necesidad de extender la acción preventiva contra los males y los conjuros de los enemigos al espacio que rodea la casa, por eso se debe envolverla con un cerco de **guantos** blancos o rojos; así las energías perniciosas serán atraídas y destruídas por esta mata, la cual usualmente está sembrada frente de la casa. Alejado el mal del interior de la choza y protegido el exterior por el escudo vegetal, la casa adquiere su verdadera connotación de ser el sitio del “**bien-estar**”<sup>10</sup>.

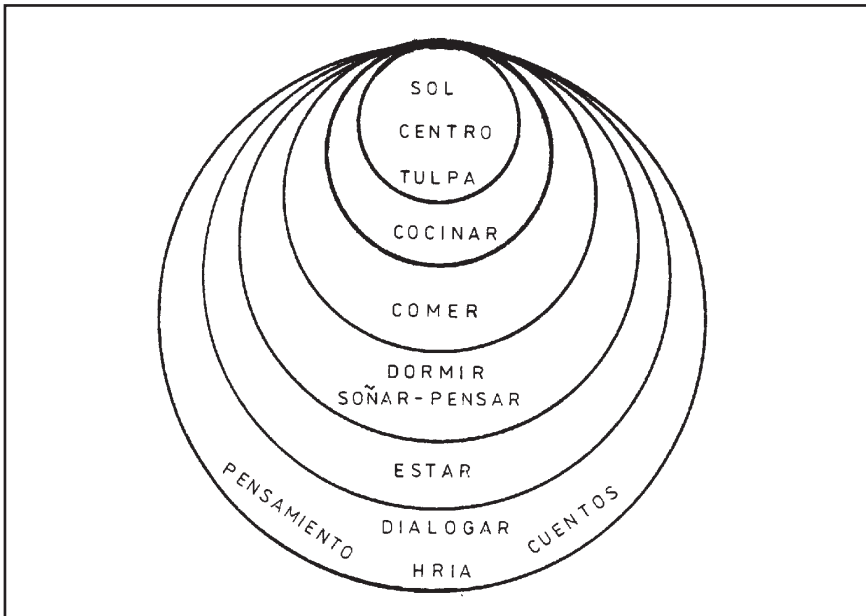
El invitarnos a ingresar a la cocina y depararnos un lugar alrededor de la **tulpa** mientras que con frases elusivas impedían hacerlo a algunos miembros de la comunidad, aunque se les insinuaba su permanencia en otros lugares aledaños a la casa, nos revelaba la existencia de unos códigos en el uso

de la casa como espacio sociabilizador. Al visitante anónimo se lo atiende en el corredor, aquí se cumple lo que podríamos definir un ritual de la palabra, el dar y recibir información es cruzado por las instancias del escuchar-callar-indagar-otorgar; el trámite del hablar es caracterizado por la gelidez de la palabra, convirtiéndose en ocasiones en un cerco verbal. Cuando la persona es tibiamente conocida, la invitación es a seguir al cuarto que cumple polivalentes funciones: dormitorio, comedor, sala, bodega, etc.; los diálogos son más espontáneos y prolijos llevando el conversar inclusive al circunloquio, pero aún se cumple dentro de los parámetros protocolarios de este tipo de visitas; el grado de conocimiento interpersonal es todavía epidérmico y obliga a la reserva, no hay transferencias de vivencias consideradas de esfera familiar.

Penetrar a la cocina es arribar a un territorio de características muy peculiares; el techo y las paredes ennegrecidas por el humno, sumadas a la oscuridad propia de este lugar, rota de manera inconclusa por el fulgor de la leña consumida en el **fogón**, lleva a la imaginación a establecer la homología con la imagen de caverna, cargada de múltiples valoraciones; bien la podemos relacionar con la gruta del **“terror”** o asimilarla a la cueva que contiene en su interior una luz maravillosa contenedora de **“tesoros”**.<sup>11</sup> Esta percepción ligada al sello materno de la casa, es la que deseamos dejar establecida en el inventario del imaginario indígena de Ipiales.

A pesar de que Los Pastos contemporáneos han abandonado la práctica de enterrar a sus muertos debajo de las **tulpas**; éstas mantienen su carácter simbólico como emplazamiento **Huaca**, constituyéndose en centro de poder de la casa y por derivación hace de la cocina el espacio donde la intimidad se intensifica; el calor difundido hacia todos los **cuchos** combinado con la negrura ambiental pone a pensar en función del engrama del claustro materno, a su vez la disposición de las **“piedras cangahuas”**<sup>12</sup> y el sentido del fuego consolida el arquetipo ascensional que venimos encontrando, amén del poder purificador asociado a las **“formas ígneas”**<sup>13</sup>. El indígena cumbaleño Efrén Tarapuez nos reafirma el carácter **huaca** asignado a las **tulpas** cuando expresa que **“es fogón, centro y fuego, como para decir vida o muerte, como lo es tayta sol”**<sup>14</sup>. Superando su aspecto funcional y utensiliario de preparador de comidas, esta forma pétreo trasciende lo culinario y se conforma en el núcleo donde también se cocina la seguridad familiar.

Si hacemos abstracción de paredes y techo de la casa y dejamos viendo la tulpá podemos determinar la ubicación espacial de la familia alrededor de ella y podremos determinar que está regida por dos momentos del movimiento aparente del sol; la aurora y el ocaso; la madre se emplaza con frente al punto por donde saldrá el sol y el padre de frente por donde se perderá el astro, mientras los hijos se “**arredondean**”<sup>15</sup> en torno a los padres; de esta manera la pareja connubial quedará bis a bis. Es a partir de esta distribución cuando el poder aglutinador de la **tulpá** hace presencia y se trasluce en el calentar de la palabra y avivar el conocimiento; el recuerdo escabroso se confunde con el feliz; la **mullupa de los saberes** y de los cuentos es bajada del **tangán** para ser compartida y aprendida; las imágenes de duendes, guaguas aucas, viudas, diablos, serpientes se entreveran con las de los santos y vírgenes, duplicándose todas ellas en las visiones que les revela el sueño. Gracias al poder de la **tulpá** se mantienen los hilos del tejido cultural.



El estilo de vivienda española que se sobrepuso sobre los recintos circulares y cónicos de Los Pastos de bien adelante, se presenta como una ingenua tentativa de aculturación, fruto de la nesciencia de los patrones cul-

turales de los dominados. La estructura topográfica rectangular a **dos o cuatro aguas** ya era conocida, salvo que estos recintos estaban destinados como ya lo hemos mencionado a ser las matrices progenitoras del culto y del saber propio.

Este intento generalizador de infundir la costumbre castellana y aparentemente aceptada por el indígena, dio como implicaban la traslación del carácter venerable de la casa de culto a la casa hogar, imbuyéndose por esta circunstancia de mayor afección, propiciando la motivación hacia este lugar y reafianzándolo como sujeto de acciones rituales. Son estas readaptaciones generadas al interior de las comunidades indígenas que a los ojos del venidero se muestran como una implantación cuyas manifestaciones aún se pueden palpar: se arropan los valores íntimos de la cultura propia bajo las formas tomadas de la cultura alienígena que operan como un velo. **Cubren pero no tapan.**

Al salir de la cocina, luego de saborear los haberes propios de la recepción y habiendo atado los lazos mínimos de conversación, que nos dan licencia para continuar nuestro recorrido, pasamos al templo, quien con su discreta traza arquitectónica, nos introduce hacia un lugar muy análogo a la casa; los tres espacios están dispuestos para su intercomunicación mediante esta abertura consagrada; su interior no es más claro que la cocina y en el fondo, donde la luz natural casi no logra llegar, se encuentra su sitio íntimo destacado por el altar. De manera súbita esta mirada nos lanza la imagen descrita por Fernández de Oviedo de un templo andino de 1533 y transcrito por Rowstowrosky: **“Una buena casa, bien pintada e bien aviada y en una sala muy oscura y hedionda muy cerrada tienen un ídolo hecho de palo”**<sup>16</sup>. Esto revitaliza nuestro pensar respecto a que la construcción de estas capillas como las llaman hoy los indígenas, guarda absoluta fidelidad con el adelante, burlando la influencia europea de la majestuosidad en sus santuarios, manteniéndose así la idea de Iglesia, más como un lugar de estrecha unión con los dioses, antes que como medio de alejamiento y sumisión frente a la omnipotencia.

Antes de adentrarnos en el recinto sagrado para acoger su mundo reservado, nos apoyamos en la categoría indígena de huaca para identificar el espacio total del templo así como a los santos que cohabitan en él; respalda-

dos por las acepciones señaladas en el diccionario Quichua-Castellano de Fernández Córdova, donde se significa huaca como: entierro, ídolo, santuario, sepulcro; o por lo dicho de manera más específica por Fray Domingo de Santo Tomás: **“Guaca: templo de ydolos”**; lo mismo que por Gonzáles Holguín: **“Huaca: ydolos, figurillas de hombres y animales que trayan consigo”**; y lo ratificado por Bertonio: **“Huaca: ídolo en forma de hombre o carnero, etc., y los cerros que adoran en su gentilidad”**<sup>17</sup>.

Visto el conjunto de esta manera, el templo que tenemos frente a nuestro juicio debe ser tratado en esta perspectiva; santuario, templo, adoración, no solamente porque queremos continuar siendo solidarios con la recuperación de la concepción antepasada, sino porque la expresividad de la palabra nos autoriza a utilizar esta referencia, limpiándola no solamente de esa sucia telaraña mezquina y simplista aportada por el “blanco” que en su afán de asociar lo sagrado con entierro y esto a la vez con riqueza, redujo esta voz a un estado peyorativo: el de la riqueza convertible todo en pesos.

Cruzamos el umbral del templo y de inmediato el altar captura nuestra atención, desde un fondo minúsculo pero pletórico de formas y colores que obligan a centrar la mirada en el andén construido intencionalmente para sostén de todo el conjunto de imágenes y elementos sagrados. Esta adherencia de la pared recuerda la concepción incaica de **Ushnu**, cuyo sentido asienta en un lugar alto desde donde el poder comporta como tal. Este andén y las paredes constitutivas del ara están vestidas con telas o plásticos que niegan un color único o definido, son **“colores floreados,”**<sup>18</sup> replicantes del paisaje natural circundante; el verde, el blanco y el rojo fulguran con mayor ímpetu rompiendo la rutina de las paredes blancas y, al mismo tiempo guardan la simbología andina del color argumentada en la interpretación dialéctica del ciclo vital, donde yurac (blanco) es el color del gérmen; chilca (verde) es la coloración del retoño; Puca (rojo) el color que identifica el centro o vástago. Aquí, ya encontramos representado a través de una estética cromática el devenir agrícola; sin embargo, esta cosmovisión agrega otros colores que los encontraremos vivificados más adelante en otros contextos del ritual; ellos son: el Yana (negro) el color del surco de la tierra, el Quillu (amarillo) color del fruto maduro con el cual se iniciará un **“nuevo ciclo”**<sup>19</sup>.

Este espacio no ostenta una altura pronunciada, ni siquiera está emplazada por encima de la cabeza de los creyentes para hacer sentir el poder de la divinidad, como lo podemos encontrar en las iglesias católicas; está al nivel de un hombre adulto, de tal manera que el devoto pueda mirarse en forma directa con el huaca y pueda entablar en términos de diálogos una charla más cercana; esta tendencia a resolver la oposición entre divinidad-hombre o entre lejos-cerca, por el sistema de acortamiento de espacio físico lo vamos a encontrar en otras manifestaciones religiosas dentro de este mismo hecho. Así lo huaca es honrado y acogido más afectivamente, unido a través de hilos de familiaridad que lo hacen asequible a sus vidas e intensifica el valor de la categoría Padre, la cual le es asignada en virtud de considerarlo guía y protector.

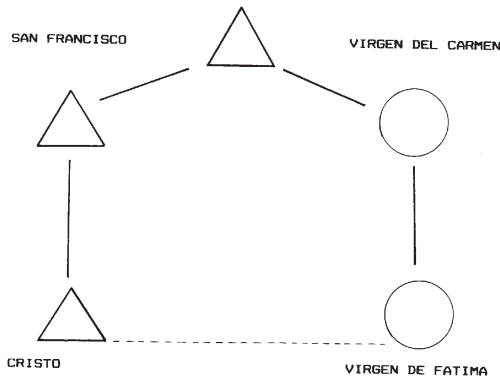
La investidura de **Tayta** asignada por los indígenas al santo de su devoción refleja, el deseo de hacer suya la protección emanada; es una forma de acercamiento a la divinidad de su vida íntima más que a su vida racional. Pero este mismo tratamiento brinda el sentido del equilibrio en sí mismo, ya que implica también un profundo respeto, evitando la transformación de lo sagrado en profano; la familiaridad rompe el concepto de lo lejano, de la ilocalización y se proyecta más bien como el sinónimo de un poder cercano, ante quien se deben arrodillar por respeto, más no por temor. Quizás por esta razón el **Tayta** se ha vertido como duplicación en las personas del **síndico**, del sacerdote oficial o del cura de capilla personificado en el rezador de la parcialidad; inclusive se ha extendido a **tayta gobernador** quien representa un tipo de poder y autoridad más terrígeno; fabricando también la dialéctica de acercarlos para sentirlos lejos.

Andrés Chiliquina, pidiéndole al cura que entierre a su Cunshi, expresa: **“Bueno pes taiticu. En la primera ha de ser enterrar pes”**<sup>20</sup>. El muchacho de la puna dándole explicaciones al patrón blanco sobre la costumbre de ofrendar piedras a los cerros dice: **“Patroncito: cuando los taitas pasan con chiquitos, les dan también su piedrecita a cargar . . .”**<sup>21</sup>; un indígena Salasaca contando sobre los cerros expresa que **“eran dormilones; por eso no tiene agua ninguno de ellos. A la hora que taita Dios entregó agua, ellos dormían”**. Al Chimborazo se lo llama taita Amupak Urku o **“cerro del taita amo”** o **“cerro de Dios”**. Doña Fidela Chalaca, en Chagüaípe en una de sus historias decía: **“Si ella te perdona y te hace perder este Cuco entonces**

te librarás, eso hubieras visto, lo hubieras tratado con cariño, con voluntad a tu papá, entonces el taytico no te hubiera castigado”<sup>22</sup>. El negro de los danzantes Vacas en las loas a la huaca, grita: “Viva tayta síndico, viva tayta curita, viva tayta San Francisco”<sup>23</sup>. Este pequeño muestreo de voces extraídas de diferentes contextos geográficos andinos, nos pone de manifiesto la utilización de la categoría Tayta conservando su concepción paternal de respeto a todo lo considerado jerárquicamente superior al indígena común y corriente.

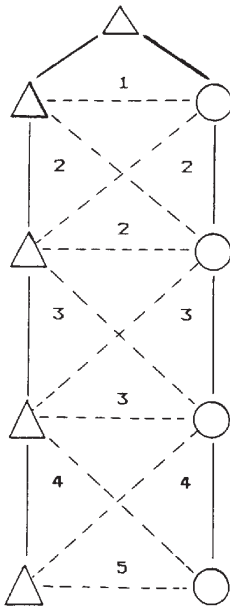
Pero retornando a la composición del altar, encontramos que lo **huaca** no se muestra sólo, sino que aparece en compañía de otros dispuestos a lado y lado. Aunque al parecer no existe un código específico en cuanto al número de ellas, es interesante hacer notar el predominio del cinco, lo cual nos remite al modelo genealógico de Pérez Bocanegra contenido en su **Ritual Formulario de 1631**<sup>24</sup>, o al modelo cosmológico de Santacruz **Pachacuti Yamqui**<sup>25</sup>. La persistencia en la conservación de rastros organizativos basado en criterios de descendencia patrilineal y matrilineal, como suponemos haber encontrado en el Resguardo de Ipialles en lo que podíamos llamar la “**familia sagrada**” representada en los altares de las capillas estudiadas, nos conduce a exponer otros argumentos reforzadores de nuestro enunciado.

El conjunto de íconos condensa una convivencia de deidades que permiten la armonía del universo religioso, establecido a través de un equilibrio sostenido por un dualismo de poderes, sin el cual la creencia se tornaría insuficiente y los efectos reportados no serían plenos.

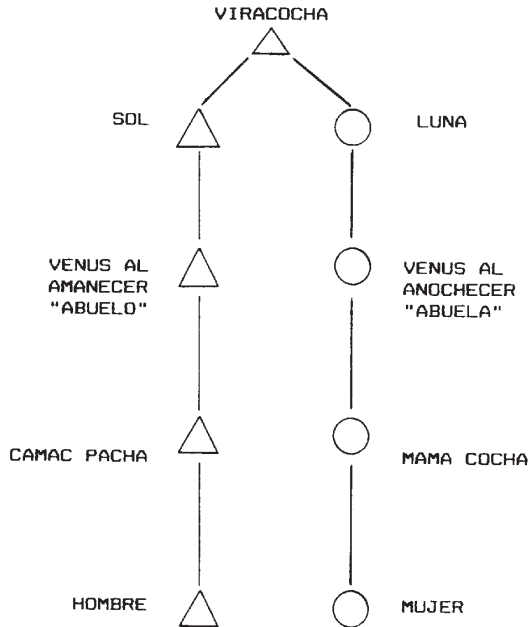


En Inagán el **huaca San Francisco** se eleva como hijo enviado a su labor específica, pero su labor como tal, no sería próspera sin apoyarse en su madre que aparece en el fondo en la acepción de la Virgen del Carmen, representando el transcurso del buen morir y la salvación; la Virgen de Fátima se corresponde con Cristo, su presencia en la cruz ratifica la idea de la muerte y de la ascensión y se erige como hijo. De esta manera la composición de las huacas no obedece a un simple amontonamiento de objetos ornamentales, sino que ellos responden a una concepción cosmológica andina en la cual las deidades se estatuyen en parejas de madre-hijo, formando una red de binariedades donde la santidad se reproduce en múltiples presencias guardando los lazos de matrilinialidad y al mismo tiempo se manifiestan como dobles significantes para la oposición vida-muerte.

MODELO DE:  
PEREZ BOCANEGRA JUAN



MODELO DE:  
SANTACRUZ PACHACUTI





Este reflejo de la percepción de categorías andinas prehispánicas enre los Pastos de Ipiates nos sumergió en una hesitación tentadora que nos instigó hacer el análisis de otros altares vecinos; como consecuencia dirigimos nuestras observaciones al arreglo de la capilla del Señor de Buga de Chiránquer y descubrimos la coexistencia del Jesucristo-Hijo bajo la protección de la Virgen-Madre simbolizada en la Virgen de Las Lajas; también la Virgen del Carmen en su conexión con la muerte encuentra su oposición en el Sagrado Corazón de Jesús sinónimo de vida.

La tradición oral regional se impregna de las imágenes binomiales, lo que refuerza nuestra opinión referente a la pervivencia de arquetipos simbólicos. Demos la palabra a Don Malaquíás Táquez, un mayor de ochenta y seis años de edad y comunero de Yanalá: **“Entonces nuestra madre santísima, dizque dijo este hombre se va a condenar, yo me voy. Cuando llegó no pudo entrar, ya la detuvo -el rico avaro- se regresó. Eso ya supo el hijo, nuestro señor . . .”**

Cubriendo este conjunto dual, subyace otra imagen de concepción andina, la de establecer entre las divinidades el lazo consanguíneo de hermanos, así por ejemplo, uno de los danzantes de las vacas refería que después de rendirse ante el Señor de Buga de Chiránquer irían a hacerlo **“donde su hermano, el Señor de los Milagros de Gualmatán”**<sup>26</sup>. Este manejo del binomio relacional de hermanos es una connotación más de la concepción doble del mundo, donde toda está formado por parejas y la captamos en su mejor sentido en Chagüaipe donde residen dos íconos del Niño Dios, acogidos por el mismo nicho pero formando una posición de arriba y una posición de abajo, desde donde ejercen una acción conjunta parapetados en una designación tropolingüística: Manuel Mesías Verdadero, cuyo primer término hiponímico se proyecta como epíteto para el segundo, confirmando que designan algo justificado en la duplicación del altar mediante la expresión verbal.

La insistencia por hacer que las divinidades cabalguen sobre la tierra y se contagien con el vivir de los hombres, brota en el Cangal, donde la historia del culto al Niño de Praga nos acelera el camino ciento veinte años más adelante, cuando la madre síndica contaba con nueve años y al cruzar el Puente Negro fue sorprendida por la imagen del infante en un pergamino de

donde **“desapareció cuando alguna gente se burló de la estampa; vino un viento y el Niñito se fué, sólo quedó el pergamino limpio y volvió luego a los tres meses, después de eso hubo más fe en la familia y se presentó el Niño en bulto”**<sup>27</sup>. Estas expresiones ratifican que la creencia es más intensa cuando el santo se presenta en sus formas tangibles, haciéndolo por esto más real y en consecuencia más humano, sus cualidades son tomadas como **“más ciertas”** y facilita que el huaca se aloje en ese hogar; de allí que la expresión de Doña Luz, la **síndica**, no sea tan extraña: **“El vive conmigo porque él les ha dicho a las personas que yo aunque sea pobre y como quiera que viva, pero es mi mamita y yo aunque me ofrezcan riquezas me voy donde mi mamita”**<sup>28</sup>. La relación entre una madre terrenal y un hijo de los cielos, no impide que se establezca entre ellos el sentimiento materno y se cuide al Niño como a cualquier bebé. Por esta razón la familia devota constata cada año cuando se renueva la fiesta en su honor que está creciendo y los vestidos le quedan pequeños siendo necesario confeccionarle **mudadas** nuevas; para ellos este fenómeno tiene más sabor de afectividad antes que de milagro, el **niño medra** por tener una madre y una familia.

Como ya nos hemos adelantado en el camino, para salir al encuentro de los principios de estas devociones, urgaremos en las palabras de los síndicos para conocer la motivación que los inspiró para prohiñar a su santo. Superando la simple referencia sincrónica del relato, abordaremos en las raíces culturales de los primeros devotos. Inicialmente nos encontramos con San Francisco, patrono de la familia de don Floresmilo Mueses, su escogencia es desprendida de la relación que tiene sus poderes con la imagen de un combatiente celeste contra el verano y por derivación de sus secuelas negativas revertidas en el mundo de los humanos. En su cruenta odisea por los cielos, empieza por inflar las nubes, teñirlas de oscuridad acuosa; agitarlas en una ansiedad insaciable, que presupone el despertar del santo. Luego, su decidida disposición para la lucha de origen a los truenos secos, largos y lejanos testimonios del combate, quizá reproducen cada uno de los golpes que el verano recibe y lo arrancan de las últimas parcelas de donde se había agarrado, para dar paso al frío agradable que se acompaña de los resplandores de la victoria; los rayos se grafican en los cielos como lanzas victoriosas. Luego de un silencio prudente, el campo de la lucha se deshace en gotas de lluvia las que luego se tornarán en los aguaceros esperados desde finales de septiembre; San Francisco ha respondido a las deprecaciones de los indíge-

nas lanzadas en silencio desde el interior de sus hogares o en los gritos petitorios de los rituales en su honor proferidos en campo abierto y por toda la comunidad; **la huaca traedora de la lluvia** trasciende su acción benefactora a todos los hombres; ha dejado de ser el protector de una familia y se ha convertido en el protector de un pueblo. La concepción de minga ha vuelto a imponerse. El contubernio del verano con las condiciones físicas del Resguardo de Ipiales caracterizado por la escasez de fuentes de agua utilizables como regadíos han sido otra vez derrotados. **Las siembras están próximas a realizarse.**<sup>29</sup>

Cabe anotar que cuando las voces se ven truncadas en su camino y el mensaje se diluye entre el aire; quizá por las palabras o los gestos burlescos de algunos asistentes; talvez por la falta de algún pensamiento o por romper la normatividad de los ritos petitorios, el santo no responde y las angustias por la ausencia de la lluvia crecen. Es cuando **San Joaquín un huaca residente en la Iglesia Catedral de Ipiales**, sale para integrarse al clamor del agua de los cielos. En este acto intenso de exorcación que recorre los caminos más cortos de la ciudad para internarse afanosamente entre los predios, el santo es obligado a somatizar la aflicción del verano, despojándolo del sombrero que había sido colocado por los devotos, pero no olvidan que como visitante es prudente recibirlo bien y es por ello agasajado con banda de música. De esta manera su favor será resultado de la condolencia y de la satisfacción por la animosa recibida. En la entrada en escena de San Joaquín se puede percibir la existencia de una nueva dualidad de oposición: aflicción/alegría, causada por la presencia/ausencia de la lluvia. Escuchemos de boca de la informante María Muses el relato de su vivencia:

*“... con San Joaquín también se recorre la vereda, se le paga una banda para que le toque y el recorrido debe realizarlo San Joaquín sin sombrero, de esa manera el sol le quemará la cabeza y hace llover”<sup>30</sup>.*

Cuando los acompañantes se sumen dentro de la plenitud de la rogativa, las gotas de lluvia aparecerán en el camino hacia la vereda y al entrar a ella el torrencial aguacero será incontenible; todos se empapan del milagro, menos el santo, quizá porque él está para gestar y no para padecer.

Así entonces, los poderes de San Francisco y San Joaquín se compaginan en torno al mismo fenómeno del agua de arriba, conformando un binomio de hermanos según la consideración indígena que mantienen el equilibrio entre sequía/lluvia.

Al correlacionar las diferentes versiones de los relatos recogidos y los hechos observados podemos intuir la intervención uránica y al mismo tiempo ctónica de San Francisco que se cumple dentro del pensar indígena. Cuando lo vemos descender detrás de la lluvia enlaza sus facultades entre el cielo y la tierra para luego recorrer las parcelas favoreciéndolas en fecundidad, haciendo aparecer los primeros brotes vegetales que no quedarán desamparados pues San Francisco permanecerá cuidando la siembra y propiciando el crecimiento hasta la maduración de los frutos; ese mismo crecimiento se hará extensivo a los alimentos cocinados y a la rebosante textura lograda por el ganado. Así lo afirma la Síndica de Inagán:

*“Yo dije: que santico nos hará falta, después de todo Diosito nos ha ayudado para tenerlo y que viva con nosotros y como en todo momento es en el campo el decir: San Francisco bendito que nos ayude, sea para sembrar, sea para cocinar, hacemos la bendición, entonces que sea SanFrancisquito”.*<sup>31</sup>

De igual manera doña María Mueses de la vereda de Las Animas, relata la tradición de la fe en este santo enmarcada en la idea subyacente de un mito de creación:

*“... dicen que es el dueño de las comidas, dicen que Dios iba a dejar sin nada de comer y San Francisco dizque dijo: como los vamos a dejar que se mueran de hambre, entonces Dios nos dejó la siembra y todo eso”.*<sup>32</sup>

Por él adquiere sentido la existencia del indígena de Inagán y las demás veredas, porque llega a situarse en la esencia misma de la vida, la siembra y la comida; es el mayor internuncio de la primera divinidad para ellos, como lo permite entrever el negro danzante de vacas cuando dice:

*“San Francisco bendito nos ha dado la licencia para todos, grandes, chiquitos, mayores y menores, nuestro tayta bendito; nos toca estar viviendo aquí, si no fuera por él no estuviéramos nuestro padre bendito es también una palabra grande”.*<sup>33</sup>

Pero al igual que San Francisco se apoya en su doble San Joaquín en la engendración de la lluvia en su paseo por la tierra, también busca respaldo en otro hermano labrador, San Isidro quien dirigirá el acto de arar y sembrar:

*“El era un santo, él tenía la costumbre todas las mañanas de levantarse en su trilladerito y cogía cebada, trigo, maíz, lo que quiera y los repartía a los pobres. Al punto del medio día iba a arar, iba a acarrear la yunta y seguía arando, pero a él le crecía; ahora como sembraba papitas, todas las planticas que tenían pero bien compuesticas. . .”<sup>34</sup>*

Gracias a las fuentes etnohistóricas representadas en los escritos de los cronistas, es posible encontrar más o menos intactas las huellas de los de adelante en lo pertinente al sistema teogónico del **Tahuantinsuyu**<sup>35</sup> vigentes antes de la impronta española y su parcial dilución a partir de este hecho. Así, dentro de la ordenación que Rostworowski establece para el esquema religioso encontramos a dioses mayores como **Illapa** venerado en la sierra sur del incario, a **Chukilla** con representación humana aunque el rostro permanecía anónimo y se le asignaba además los nombres de “**Chatijilla (fusilazo de oro) o Inti Illapa (centella del sol)**”<sup>36</sup>, a Libiac presente en la sierra nor-central. Podemos agregar a Cuniraya Viracocha y Pariacaca de la sierra central. En esta constelación sagrada es posible determinar un isomorfismo en cuanto a sus atributos divinos y a su representación; todos ellos dioses uranios y tienen control sobre los fenómenos atmosféricos dañinos y benéficos a la vez, teniendo la capacidad de intervenir también en el mundo de abajo en tanto son favorecedores de la “**fecundidad de la naturaleza**”<sup>37</sup>.

Por nuestra parte, queremos fijar la atención en la provincia norteña de Chinchasuyo, que en términos geopolíticos actuales correspondería a todo el Ecuador, excepto la región oriental ocupada por los Quijos. Además, se incluiría en ella el sur de Nariño; no tanto para validar hipótesis de un dominio militar de Los Pastos, sino más bien para reconocer una influencia de tipo cultural. El nombre de este “**suyo**” podría traducirse como la región del Jaguar, “**sin duda por representar esta idea un recuerdo del perdido culto felínico de Chavín, o talvez por tener que ver con la constelación de Chuquichinkay o constelación del Jaguar**”<sup>38</sup>; aunque P. Zuidema lo vincula a la

**“zona desde donde se construye el imperio”**<sup>39</sup>. El Chinchasuyo dentro de la simbología espacial andina representa la parte Hanan, es decir la región de arriba del Cuzco opuesta al Hurín o sea la parte de abajo o el sur del Cuzco.

Es en este contexto territorial que asoma la creencia en el dios Catequil, cuyo radio de acción se lo circunscribe ordinariamente a la sierra norte peruana y central ecuatoriana; pero es posible que hubiera existido una dispersión cültica de esta deidad mucho más al norte, llegando a territorios Pastos, si tenemos en cuenta las referencias de los cronistas al asegurar un repoblamiento de algunas áreas hostiles al incario con grupos más fieles al centro **“estatal Cuzqueño venidos desde el sur.”**<sup>40</sup> El poder de **Catequil** estaba concentrado en la honda regalada por su madre resucitada de nombre Captaguani o Cautaguani; la honda como objeto de poder producía unos **guaracazos** desatadores de relámpagos y truenos que hacían precipitar la lluvia; estos mismos efectos son producidos según lo señala Haro Alvear cuando el Huaca sacude los cueros **sobre los cuales duerme**<sup>41</sup>. Por su parte San Francisco manifiesta su poder empleando sus dedos, los cuales al sacarse **calambres** se accionan proyectando truenos y relámpagos propiciadores de lluvia. El santo es portador de otro objeto de poder representado en el cordón que sostiene su hábito por la cintura, con él sacude las nubes contrarias a brindar el agua a los hombres, obligándolas a **“desgranarse en forma de aguacero.”**<sup>42</sup>

La aparición del cordón como un tejido tupido de hilos y con potestades taumatúrgicas se manifiesta también en la conservación de la tradición de ataviar a los difuntos con el atuendo de San Francisco y en los casos -cada vez más frecuentes- que por dificultad económica o premura de tiempo no permite conseguirlo, el cordón se convierte en un elemento mortuario de primer orden el cual es atado a la cintura en forma de cruz extendiéndose hasta los pies con cinco nudos; el cordón en la mayoría de los casos se representa por una **“guasca” trenzado** símbolo de conexión y enlazamiento para aquellos fenómenos que aparentan separación. El muerto posteriormente puede levantarse para combatir a sus enemigos con el cordón, **fue-teándolos** de manera similar como lo hace San Francisco con las nubes reuientes de ofrecer lluvia; en estos dos casos la capacidad repressiva del lazo es para conseguir una armonía, es combatiente del mal y del desorden. Este argumento lo refuerza el relato de doña Evangelina Yanalá:

*“... Cuando el muerto es adulto, fuera del cordón a la la cintura que le hacen en forma de cruz; pero eso, . . . le acaban de hacer tantos ñudos de ahí para abajo; como que es midiéndole una cuarta, vide eso una vez, eso para qué será, eso no sé; pero dicen que ese cordón que le hacen, es la creencia que cuando se levanta y los encuentra por ahí, fue tea a los que están cometiendo faltas o a algún enemigo...”<sup>43</sup>*

Según Rostworwoski, Catequil tuvo un hermano gemelo llamado Piguerao, quien poseía las mismas virtudes divinas de hacer tronar, relampaguear y llover venciendo la sequía; convirtiéndose así en una pareja de hermanos con poderes uranios. Entre los indígenas y tal como perciben a San Francisco, este también es considerado como la máxima divinidad favorecedora de la lluvia; pero cuando falla porque está “bravo”, los favores son buscados en sus hermanos San Joaquín o en San Isidro, cuyo comportamiento como ser Huaca está más ligado a las fases aratorias de la tierra y su adecuación para una buena siembra.

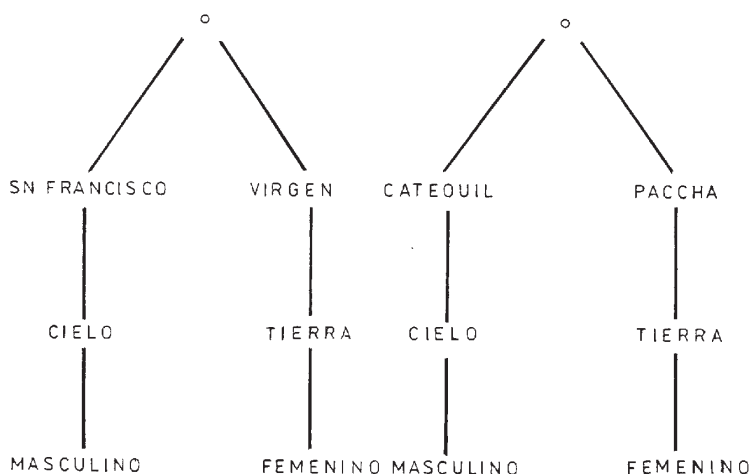
Haro Alvear manifiesta que según la mitología nor-incaica, Catequil era muy agradecido de los sacrificios ofrecidos, lo cual implica su aceptación dentro de un acuerdo revertido en compensaciones. Entre los indígenas de Ipiales aún se busca agrandar al santo con sus ofrendas de gallos y posteriormente el sacrificio de algunos de ellos como mecanismo inductor para recibir las respuestas positivas del santo sobre la naturaleza. Ahora bien, dentro de este proceso de sincretismo por endosamiento de los poderes de Catequil en San Francisco y operado desde la base indígena, es posible **entretrenzar** el contacto entre el mundo de arriba y el mundo de abajo y para hacer más ostensible su presencia entre los humanos, en el caso de Catequil se petrifica en compañía de su hermano y de su madre, formando una triada sagrada que evoca la perenne intimidad de las **tres tulpas**.

*“Su santuario se hallaba en la cima del cerro Porcón junto con el Piguerao y de su madre Mamá Catequil. Estas guacas estaban representadas bajo la forma de tres peñas muy grandes . . .”<sup>44</sup>*

Asociada a esta imagen encontramos en las referencias de tradición oral recogidas por “**Ruth Moya**”<sup>45</sup>, la reproducción que brota de la tierra en forma de familia de cerros, donde el Imbabura es el padre, el Cotacachi es el

cerro madre y el Yana Urku o Cerro Negro es el hijo. Esta misma concepción de cerros emparentados entre sí y de derivaciones a lo trascendente, la encontramos también en la cordillera que recorre la región de Males; allí nos topamos con la presencia de tres tolas muy cercanas entre sí y denominadas por los moradores como las Tres Tulpas; igual cosa sucede con la región de Cumbal donde una triple formación natural de tulpas es apreciada en cuanto se mira como hecha del Padre, la Madre y su descendencia (hijo-hija), según Pedro Moreno, información dada por Luis Montenegro Pérez.

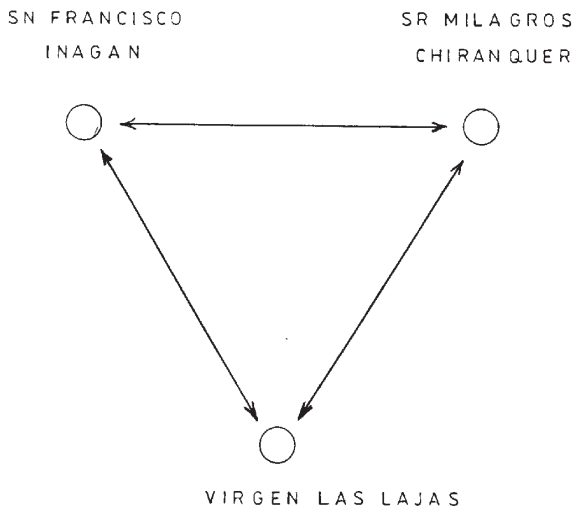
En el caso de San Francisco, su poder se encuentra detenido en la imagen que se eleva sobre el **usnhu** del altar en compañía de la Virgen y Jesucristo. Así, la presencia Catequil encuentra su homologación en la figura católica de San Francisco; así también, en la unión de las manos, en sus gritos festivos; en la rendición frente a la deidad, en las oraciones; sus categorías cognoscitivas volverán a encontrarse en los caminos, plazas o capillas dentro de las expresiones “**! Tayta San Francisco!, Padrecito San Francisco**” en una posible remembranza del grito de: Tayta Catequil o Apo Catequil.





Tomando como referencia el mito de **Catequil**, conservado gracias a los Padres Agustinos durante su permanencia en la región de Huamachuco y rescindido por la Rostworowski, hemos podido encontrar puntos de correlación entre este huaca y San Francisco, como en su debido momento los autores de “**Mitos, Leyendas y Relatos de Arriería**” establecieron su propia comparación partiendo desde los mitos de Dioses y Hombres de Huarochirí sobre “**Cuniraya y Pariacaca**”<sup>46</sup>. En esta confrontación las cualidades celestes de Pariacaca son igual de comparables a las que posee el santo, los dos pueden combatir el fuego, ingrediente implacable del verano, haciendo caer granizo y torrentes de agua y de la misma manera su impronta bienhechora se extiende a la tierra productiva.

Pero en el caso de lo encontrado en el Resguardo de Ipiales, la madre y el hijo no solamente funcionan como acompañantes o apoyos del santo principal que sería San Francisco, ellos se constituyen en protagonistas de devoción. En Chiránquer el Señor de Los Milagros es venerado porque “**él es bueno para todo**”<sup>47</sup> y como tal, con seguridad beneficia también la siembra de los cultivos. La Virgen de Las Lajas en Chagüaipe recibe igual culto como protectora de la familia y si se relaciona con la pervivencia del hogar extenderá su poder a la existencia de los cultivos, sin duda su imbricación con los otros santos de las siembras y cosechas es palpable.



Esta relación entre las divinidades en diversos sentidos, en ciertas ocasiones de hermano a hermano y en otras de hijo a madre nos permite apreciar una interacción de este triunvirato sacral, quienes a pesar de manejar un poder específico se completan formando un todo.

Bajo el perfil esbozado anteriormente encontramos de manera auténtica, aunque con ciertos rasgos borrosos, una cultura sincrética de base indígena, ensañada por subsistir a pesar de que las condiciones naturales para su fortalecimiento se vean amenazadas y quieran socavar los principios culturales sobre los cuales se levanta; uno de los factores de mayor incidencia alteradora lo constituye las condiciones y el modelo de producción de los bienes materiales ligado a una estructura “técnica”. Dicha cultura sincrética la entendemos originada por el intento fallido de la extirpación de dioses y cultos encontrados en las sociedades precolombinas y la imposición de la religiosidad cristiana como un elemento más para cumplir el proceso de evangelización y despejar los caminos para la marcha de la conquista de los pensamientos y de los espíritus.

Este suceso enmarcado en un natural conflicto de adversarios acorazados con ideologías bien cimentadas, se resuelve sobre dos tangentes. La primera es el contacto necesario entre las dos concepciones que deben convivir en la contradicción, ese contacto ofrece posibilidades de influencias recíprocas; la segunda se entendería como la reacción del pueblo subyugado con respecto a la coacción, quien no se somete a aquello que llega con pretensiones de imponerse con presura, y más bien entra en un acuerdo, aceptando ese cúmulo de santidades, gestos y oraciones para reinterpretarlas y reelaborarlas acomodándolas a su propia visión de la existencia; en algunos casos sacrificando parte de los objetos simbólicos o utilizándolos para envolver, para vestir lo nuevo o en otras ocasiones, dejando que los objetos nuevos cubran lo antiguo sin diluirlos. Como resultado, ese caos inicial plantea una homogeneización de actitudes y de objetos, más no de pensamientos, pues la religión que llegaba pendiendo de la cruz y elevándose a los sustentos éticos y especulativos no podía coincidir con la intención moralista y utilitarista que hacía de la religiosidad indígena como algo más aprehensible y compenetrado plenamente con su modo de vivir y su entorno dinámico; esto se justifica con la afirmación de Renán Vega cuando en el prólogo a una obra de José María Arguedas afirmaba que “La cultura es un pa-

**trimonio difícil de colonizar**"<sup>48</sup>, esto porque la cultura, más que en las cosas se encuentra en el pensar del mundo, que se ha levantado con el mismo pensamiento. Esta identidad guardada en cada individuo y a través de él en cada comunidad, procrea la necesidad de compartir los cultos en el cumplimiento de lo establecido por la sociedad que llega y por otro lado aprovechando la fachada; realizar el reencuentro con lo propio para asegurar el sentido de existencia y de identidad.

*"... junto con las instituciones gubernativas persistió una estructura clandestina de ideologías-prácticas (sacerdotes, hechiceros y shamanes) que al mantener rituales antiguos o adaptar los recién aprendidos creaban un ámbito de respiro emocional a la comunidad que al menos por el tiempo que duraban las ceremonias, podían deshacer los castigos, olvidar las prohibiciones, restablecer el orgullo; es decir, volver a ser libre"*<sup>49</sup>.

En el caso de las ceremonias practicadas en las fiestas a las cuales asistimos, encontramos el mismo orden de sentido, la religión oficial representada por Tayta Cura, es aceptada como un preámbulo, como un requisito formalista que se debe llenar, pero sigue identificando lo externo y por lo tanto lo no importante, tanto así que en Chagüaipe e Inagán existía más preocupación por la tardanza de los bailarores que por la ausencia de la misa y en Chiránquer, la carencia de ella no fue impedimento para seguir con los ritos y gustar de la fiesta.

De la misma manera, la época de fiesta es el tiempo propicio para revivir el tiempo, para reiniciar la historia de la comunidad; es la época que ayuda al encuentro comunitario. Estas fiestas son cultos y ritos que permiten diferenciarse de los demás, es decir son mecanismos de la médula cultural indígena; de esta manera quien no hace parte de la tradición es sensibilizado como extraño, a veces como entorpecedor; pero en ocasiones es motivo de jocosidad cuando es envuelto en el rito accidentalmente y causa gran regocijo cuando el foráneo se integra a la celebración aceptando sus condiciones y gustando de la fiesta como lo acontecido con el compromiso de capitán de San Juanes adquirido por nosotros en la fiesta de Chiránquer.

Desde otro punto de vista, la adopción del santo sustentada anteriormente se enmarca en las líneas de un sincretismo por **transposición**, enten-

dido este como el mantenimiento del ritual de la religión bajo el “**manto de otra**”<sup>50</sup>; así las fiestas de estos tres lugares mencionados las podemos caracterizar como antiguamente dirigidas a Catequil, la deidad andina que subyace dentro de la imagen de San Francisco, imbuida muchos años atrás por las generaciones de los de adelante, aunque en la conciencia de los de ahora, este sentido se encuentre perdido. Esta afirmación se puede sostener bajo otra forma de sincretismo que Vinicio Rueda llama de selección, el cual, remitiéndonos al momento de pugna sagrada debió haber funcionado inicialmente desde el campo ideológico de los españoles, quienes intentaron parapetar los sitios huaca o centros de poder propio de los indígenas, con las imágenes de los santos católicos que, por sus facultades asignadas pudieran ser equiparadas con las sustitutas.

*“A los colonizadores españoles les convenía que las culturas autóctonas se mantuvieran aisladas y en condiciones de inferioridad. Este hecho constituía una ventaja para la colonización. Se ha podido demostrar como aún en el campo de la religión la colonia aceptó las prácticas de las religiones antiguas siempre que representaran una especie de máscara o un simple signo que las hiciera aparecer como destinadas a algún personaje del santoral católico”<sup>51</sup>.*

La aceptación de la religiosidad indígena de que nos habla la cita anterior, fue sin duda una consecuencia de la impotencia experimentada por los españoles, cuando sus intentos por extirpar las expresiones “**paganas**” chocaron con lo que Kathleen Romoli denomina: “**la sosegada terquedad moral**” de los nativos, quienes con su abnegado arraigo a sus tradiciones obligaron a los europeos a conformarse con una mascarada, juego en el cual lo substancial se mantenía para los indígenas. Esto fue lo que sucedió con la imposición del Corpus Cristi sobre las fiestas del Inti Raymi y las mismas fiestas que estamos tratando, ya que el ritual católico es muy superficial y lo autóctono cobra un sentido trascendental, como lo veremos en el transcurso de nuestro trabajo.

Luego de este hecho la reacción de los indígenas emerge de similar procedimiento, es decir, ellos aceptan la deidad siempre y cuando coincidía con los atributos y objetivos contenidos en su huaca en conjunción con su entorno productivo que en nuestro caso lo determinamos como de vocación agrícola; de allí en adelante, el paso del tiempo deja definitivamente es-

tablecida la existencia de lo uno sobre lo otro; pero lo otro sigue existiendo en cuerpo ajeno sin una fusión total, aunque sí conformando un rito único y compartido, como es el caso que se puede apreciar en la interpretación de Catequil y San Francisco.

# FIESTA DE LOS COLLASVIOS HAVISCAMALCO.CABA CA·COLLA·



colla pampa  
samchalli -

fis ka

ca fis ka

Mujeres tocando grandes tambores y hombres tocando flautas  
(Guaman Poma, 1980:324-326)

## NOTAS

1. Caminos estrechos y escarpados.
2. Vasija de barro grande a veces va forrada con cuero. Es utilizada para fermentar la chicha, su ubicación generalmente es en una esquina de la cocina.
3. Voz quichua con significado de oscuro, negro u hollín. En el uso cotidiano de este vocablo entre los indígenas tiene una acepción de una tela baja calidad.
4. Es el follado usado por las mujeres. En la actualidad su uso está restringido a las mujeres de más edad.
5. MONTENEGRO, Luis M. Cruces de Imágenes Míticas en Tradiciones Orales. Pasto: Revista Mopa Mopa, No. 7. 1991. p. 109.
6. INFORMANTE: Néstor Pastás, edad 65 años, Muellamués, 1991.
7. INFORMANTE: Hugo Imbacuán, edad 55 años. Carlosama, 1992.
8. INFORMANTE: Manuel Bravo, edad 66 años, Yanalá. (Ipiales), 1992.
9. TORRES FERNANDEZ DE CORDOBA, Glauco. Diccionario Kichua-Castellano, Yurakshimi-Runashimi. Cuenca Tomo I, 1982. p. 97.
10. INFORMANTE: Leovigildo Pantoja, edad 48 años. Chiránquer (Ipiales), 1992.
11. DURAND, Gilbert. Estructuras Antropológicas de lo Imaginario. Madrid: Editorial Taurus, 1982. p. 230.
12. Derivada del quichua KANKAHUA igual a piedras areniscas las cuales son usadas para la construcción de las tulpas.
13. DURAND, Gilbert. Op., Cit., p. 163.
14. INFORMANTE: Efrén Tarapuez, edad 35 años. Cumbal, 1991
15. Regionalismo usado para significar que se encierra en un círculo a una persona, animal o cosa.
16. OVIEDO DE, Fernández. Tomo XIII, 1943 en ROSTWOROWSKI, María. Estructuras Andinas del Poder. Ideologías Religiosa Política. Lima: Instituto de Estudios Peruanos S.A. p. 45.
17. ROSTWOROWSKI, María. Op. Cit. p. 9.

18. Se emplea cuando existe una gama de colores aunque puede ser que uno de los colores se imponga.
19. RUIZ, Edgardo. Fundamentos y Métodos Terapéuticos en la Medicina Andina. Cayambe: Ciencia Andina, No. 2. Editorial Abya-Yala. p. 187.
20. ICAZA, Jorge. Huasipungo en: GONZALES, Justo. Evangelización de la Religiosidad Popular Andina. Cayambe: Editorial Abya Yala, 1990. p. 52.
21. ALEGRIA, Ciro. La Ofrenda de Piedra. En: GONZALES, Justo. Op. Cit., p. 64.
22. INFORMANTE: Fidela Chalaca, edad 67 años. Chagüaipe, 1992.
23. INFORMANTE: Célimo Cuayal, edad 56 años, Chiránquer, (Ipiates), 1992.
24. ZUDEIMA, R. Tom. REYES Y GUERREROS, Ensayos de Cultura Andina, Grandes Estudios Andinos-Lima: Editorial Fomciencias 1989. p. 42.
25. Ibid. p. 43.
26. INFORMANTE: Briceño Inagán, edad 50 años, Chiránquer. (Ipiates), 1991.
27. INFORMANTE: Luz Pinchao, edad 78 años, El Cangal. (Ipiates), 1990.
28. Ibid, 1990.
29. En el trabajo de investigación realizado en Imués y Ospina por Manuel Cortés y Gonzalo Pantoja a través del relato mítico de "San Francisco y los alimentos" recogido por estos investigadores, se puede deducir que entre estos pueblos y el Resguardo de Ipiates existe una homología en cuanto a la concepción de este santo; el dominio sobre las fuerzas etéreas imputadas a él guarda una semejanza en su simbología y las imágenes con las cuales evidencian estos pueblos su creencia.
30. INFORMANTE: María Mueses, edad 68 años. Las Animas, 1991.
31. INFORMANTE: María Mueses, edad 65 años. Inagán (Ipiates), 1991.
32. Ibid, 1992.
33. INFORMANTE: Noé Chacua, edad 30 años. Inagán (Ipiates), 1991.
34. INFORMANTE: Rosana Zarama, edad 86 años, Potosí, 1990.



35. Con este nombre se conocía al Imperio de los Incas antes del arribo de los españoles. Si descomponemos este nombre encontramos que TAHUA es cuatro, NTIN es íntimamente ligado y SUYO es igual a provincia; lo que nos daría como resultado la significación de Las Cuatro Provincias Unidas al Cuzco en representación del CHAUPI o centro. Las provincias eran las siguientes: El Cuntinsuyo, Collasuyo, Antisuyo y el Chinchasuyo.
36. ROSTWOROWSKI, de DIEZ CANSECO, María. Op. Cit., p. 39.
37. ARGUEDAS, José María. Dioses y Hombres de Huarochirí (Traducción) México: Siglo XXI Editores, 1975, p. 27 - 55.
38. TORRES FERNANDEZ DE CORDOVA, Glauco. Op. Cit., p. 263.
39. ZULEIMA, R. Tom. Op. Cit.
40. Tupac Yupanqui, padre de Huayna Capac en respuesta a la resistencia ofrecida por los Cayambis y Caranquis organiza un sistema defensivo basado en los Pucará levantados en la periferia norte del Reino de Quito; los grupos humanos formadores del cinturón defensivo eran pueblos Mitimaes traídos desde el sur, así por ejemplo; se encontraban colonias de Huayacuntu, de Huamachucos de Lupas, de Huampus, de Cuismancus, de Chuqimancus. Luego Huayna Capac al hacer las conquistas de Quito “Pobló de Mitimaes e hizo hacer grandes cavas y edificios de depósitos” (Cieza de León. Señorío de los Incas, Pág. 190. En: BARROS, Horacio. Cronistas de Raigambre Indígena. Tomo I, 1980. p. 264). Una vez vencida la resistencia de los Cayambis-Caranquis y sometidos por la vía armada se completa el sometimiento con la matanza de indígenas incluyendo hombres, mujeres y ancianos, dejando en pie a los niños, razón por la cual se vuelve a bautizar a estos pueblos como los Huambracuna y a la laguna le quedó el nombre que hoy tiene: Yaguarcocha que quiere decir lago de sangre. Y en los pueblos de estos Huambracuna se pusieron mitimaes y gobernadores como en las otras partes” (Cieza de León, Op., Cit., Pág. 228. En Barrios Horacio. Op., Cit., 320). Estos pueblos además de asegurar el dominio real y efectivo sirvieron para difundir la cultura incaica en las regiones del Chinchansuyo.
41. HARO ALVEAR, Silvio Luis. Mitos y Cultos del Reino de Quito: Editorial Nacional, 1980. p. 287.
42. Referencia que hace la tradición oral sobre la función de San Francisco cuando ayuda a producir la lluvia.
43. INFORMANTE: Evangelina Yanalá, edad 48 años, Yanalá Alto (Ipiales), 1991.
44. ROSTWOROWSKIDE DIEZCANSECO, María. Op. Cit. p. 57.
45. Moya, Ruth. Simbolismo y Ritual en el Ecuador Andino. Otavalo: Colección Pendoneros, Número 40. Gallo Capitán, p. 90.
46. INFORMANTE: Milton Pinchao, edad 28 años. Chiránquer. (Ipiales), 1992.
47. Ibid.
48. ARGUEDAS, José María. Antología. Selección de Textos Bogotá: Vega Cantor Renán. Editorial El Búho, 1991. p. 46.

49. MILLONES, Luis. Historia y Poder en los Andes Centrales. Madrid: Editorial Alianza América, 1967, p. 185.
50. RUEDA, Marco Vinicio. La Fiesta Religiosa Campesina (Andes Ecuatorianos) Quito: Editorial Universidad Católica, 1982. p. 89.
51. ARGUEDAS, José María. Op. cit., p. 167.



# RENOVANDO ACUERDOS

El día de la fiesta se inicia con un silencio aletargado y un sol intenso que abraza los cuerpos de los bailarores que han sucumbido sobre el pasto después de haber cumplido su palabra de devoción danzando la noche de las vísperas hasta encontrar el filo del nuevo día, alentados por la pócima constante de “**fuerza**” inmersa en el aguardiente y los **sungos de cuy** con ají, permitiéndoles mantener el aliento vivo hasta el amanecer. No son bailarores corrientes, en realidad conforman la comparsa de las Vacas integrada por seis personas: dos vacas, dos negros o mayordomos, San Isidro y un ángel. Todos bailan y juegan al ritmo de los sonos producidos por dos músicos que interpretan el tambor y la flauta. En esta primera imagen ya se puede captar el manejo del dualismo de complementariedad o parejas necesarias; las Vacas no podrían desarrollar sus pasos rituales si no están en yunta, los negros son necesarios para poder ejecutar sus diálogos y dar cumplimiento a la reciprocidad comunicativa, además porque en el curso de su participación uno de los negros adoptará una doble simbología, se asumirá como hombre y mujer a la vez, para lo cual su voz imitará a la del sexo femenino. Las santidades también comparten cierto dualismo; mientras el ángel representa lo celestial y la pureza a través del Niño, San Isidro es la divinidad de la tierra, siendo un adulto quien juega este rol. En cuanto a los músicos observamos como una constante la presencia de dos personas y dos tipos de instrumentos: uno de viento (flauta) y uno de percusión (tambor), incluso cuando se incrementa el grupo de músicos, simplemente se incluye por parejas; al tambor (bombo chuncho) se le une el bombo grande y a la flauta (pito) se le junta la **hoja de sietecueros**. Finalmente, la íntima unidad de la música y la danza como pareja esencial en la fiesta, ese cierre dualístico de alegría y diversión que tiene sus lazos de contacto con los rastros de adelante, como lo podemos apreciar a través de la siguiente cita:

*“... y como son bárbaros, cuanto se les ha enseñado en diez años se pierde en diez días vacan en mil vicios que son unos taquies que ellos llaman, que son unos bailes generales a donde hacen juntar todo el pueblo a que bailen en la plaza... y dura cada baile dos y tres días sin dormir y en este tiempo adoran ídolos y hacen otras ofrendas al demonio...”<sup>1</sup>*

## NO HAY FOTO

La comparsa de vacas se dispone al homenaje del Santo

Lo encontrado de manera vivencial y a través de la tradición oral, como marco permanente y trascendente en todo acto comunitario es la música

ca y el baile; sin estos ingredientes el acontecimiento pierde su sustancia y no es digno de “gustarse”; estas expresiones son los lazos emotivos mediante los cuales la gente se une al rito, es decir, entra a participar de una común - unión con lo sagrado y a conformar el contexto de la ceremonia. De allí la preocupación constante cuando se prepara fiesta de alcanzar a realizar la “conquista” de los músicos y de esta manera asegurar su éxito. Inclusive en los ritos funerarios vigentes, estos dos elementos transmutan el dolor en alegría, dejando entrever dicho fenómeno, no como la culminación de la vida sino como la transmutación de la misma. Las voces de los mismos indígenas así lo indican:

*“... se quiere recordar como era antes que haiga siempre bailadores, banda. En partes nombran fiestas pero ya no son fiestas, sino que ya únicamente es la misa; unos dos rosarios y ... fuera!, se acabó la fiesta”<sup>2</sup>.*

*“... con el Capitán de los Sanjuanes, cuando están aquí, están aquí; porque después el Capitán se los lleva a la casa, entonces nosotros nos quedamos fríos aquí, por eso es que vamos a sacar unas vaquitas nuestras aquí”<sup>3</sup>...*

Pero esa alegría a que nos referimos no es furtiva ni mucho menos pecaminosa y violenta como la miraron muchos de los cronistas; por el contrario, música y danza reflejan el ánimo producido por el efecto comunicante y envolvente contenido en su práctica. Es a través de este medio como se logra alcanzar la divinidad. No es un fin en sí mismo, sino un medio para el contacto Hombre-Dios; son gestos fuera de la cotidianidad; son para cuando el tiempo marca el momento propicio de establecer la relación de la comunidad con los santos.

En este sentido la danza en ningún momento se torna en una burda algarabía, es la facultad exclusiva de ciertas personas que no pueden ser reemplazadas por otras de manera intempestiva, pues en ellos existe un manejo de su saber y este conocimiento les proporciona la propiedad no de bailar simplemente, sino de construir un rito por intermedio de la danza cargada por ello de significados y mensajes trascendentes de raigambre india; nunca caen en el desafuero de la descomposición, aunque ya fuera de lo ritual, una mirada ajena sólo se fije en la ebriedad y por ello se hayan censurado las fiestas indígenas; en la danza siempre se busca mantener un or-

den estricto en las “recogidas”<sup>4</sup>, aún en los estados más extremos de embriaguez; quien se atreve a romper ese aire de elevación espiritual, incumpliendo por ello las normas del baile, equivocándose en los desplazamientos o terminando la danza antes de lo señalado por la Vaca guía es inmediatamente castigado. El romper el hilo ritual es romper la comunicación sagrada y las consecuencias se traducirían en la no contestación a los favores pedidos por los participantes de fiesta por parte de San Francisco, del Señor de Buga o de cualquier santo a quien esté dirigido el rito.

Pero de dónde brota ese nombre de Vacas, para este grupo de danzantes?. Posiblemente el significante empieza a gestarse entre la convivencia que los Incas tuvieron con grandes rebaños de llamas, muchas de las cuales se criaban exclusivamente para que su vida sea ofrendada a los dioses del panteón incaico como elemento aplacador de la sequía o de las granizadas amenazadoras de los cultivos andinos, su sangre humedecía la tierra y revitalizaba las semillas para una germinación libre y protegidas de todo mal.

Centenares de estos animales cedieron sus vidas para incitar a las lluvias o para prevenir la helada, prodigando a su vez el suelo para una buena siembra. La llama se constituyó en una presencia de culto, era el lazo que lo-graba mantener el contacto con lo sagrado, ella misma adquiría connotaciones de sagrada, sobre todo aquellas que mantenían un color puro ausente de defectos, las blancas eran las preferidas y la inmaculidad que reflejaban la transmutaban a las tierras; así la Llama levanta su largo cuello alcanzando la categoría de Huaca, símbolo que se hacía más patente en los meses de Septiembre u Octubre, tiempo dedicado a las siembras de maíz y en la cual el poder maléfico de las heladas, granizadas y sequías era más susceptible de hacer presencia.

*“El calendario ceremonial cuzqueño disponía que toda celebración fuera acompañada por una ofrenda de llamas. La secuencia y las clases de los animales sacrificados fueron registrados por Polo de Ondegardo. Ya que el cultivo de maíz era una actividad precaria en la sierra; su cosecha en mayo era acompañada por el sacrificio en el Cuzco de cien camélidos machos de todos los colores. Cien ejemplares pardos eran inmolados al principio del año agrícola en la misma región, para proteger los maizales recién sembrados defendiéndolos de la helada y la sequía. Huaman Poma habla de cien llamas blancas sacrificadas para promover la lluvia de Octubre”<sup>5</sup>.*

Al arribar los españoles a la zona andina y sorprenderse con el espectáculo de las grandes cantidades de animales muertos en estas fechas como ofrendas a las deidades pudiendo ser utilizadas para menesteres más prácticos, de inmediato se reprime esta costumbre catalogada como idolátrica. Pero el indígena vivía profundamente sus creencias y sus actos sagrados, no podía quedar huérfano de tradiciones y por ello busca la forma de suplir la necesidad de tener cerca a sus Huacas y seguir enlazando a su cosmovisión a través del sincretismo de selección. Es así como empieza a relacionar su acto venerador de las Llamas con la yunta de bueyes que los blancos utilizaban también en el proceso agrícola y que seguramente veían desfilar y trabajar en los mismos períodos de siembra (Septiembre - Octubre) trayendo a su imaginación el eco de su ganado que se dejó de adorar o sacrificar.

Pero aún más, la locución Vaca era vocalizada por los españoles con gran énfasis de paronimia con Huaca; los indígenas en proceso de adopción lingüística encontraron en este fenómeno una homofonía, si pensamos que por tiempos atrás **el sonido de la “V” era similar a la de la “U”**, como se puede apreciar en la siguiente transcripción: “. . . los ouejeros hazían veneración y sacrificio a vna estrella que ellos llaman Vrcuchillay que dizen es vn carnero de muchos colores el qual entiende en la conseruación del ganado. . . ”<sup>6</sup>

Sus aspiraciones se irán colmando al encontrar que su elección se mostraba adecuada, las analogías encontradas entre sus Llamas Huacas y las Vacas debían de tener un respaldo en la lengua y así el significante para el vacuno en Runasimi fue Huakra con lo cual el sincretismo Huaca-Vaca se había completado.

También la visión astrológica quechua nos regala una imagen importante que parece condensar las razones de nuestro argumento. En este campo la estrella Choque Chinchay o Llama se la definía como **“vna estrella que parecer al carnero”**<sup>7</sup> a quien los indígenas guardan gran respeto.

Esta serie de similitudes asociadas en el arropo del sincretismo han amasado el símbolo de las vacas que cumplen su función con el baile y el juego en las ceremonias de siembra; con los mismos poderes de las Llamas sacrificadas; escondiendo en sus actos toda la realidad primigenia de los de



adelante, aunque los mismos bailadores o asistentes no logren hacer conciencia de los subyacentes en la representación, pues como lo afirma Mircea Eliade, el símbolo conserva su consistencia, incluso a través de lo olvidado, recogiendo la totalidad del hecho inicial.

Ya las vacas y los músicos se habían colocado de pies frente a la capilla dispuestos a retomar el hilo de la ceremonia, su primer baile marcaba el inicio del día de la fiesta. La fecha es un día de Octubre no siempre coincidente con el del año anterior por cuanto sufre la acomodación de la comunidad, para ello la data exacta no es lo más importante aunque si tengan el calendario santoral católico. Reiterando lo expresado en páginas anteriores, las santidades objetos de estas fiestas están relacionadas con la lluvia, la fecundidad y la siembra. Aunque los comuneros de ahora realizan las siembras indiscriminadamente en cualquier mes del año, aún perviven en aquellos hombres ligados al adelante y a las costumbres agrícolas para quienes los ritmos del tiempo y los fenómenos del cielo son demarcadores de los ciclos agrícolas, haciéndose necesario la realización de rituales dedicados a la siembra y a la prevención de los males atmosféricos, postulado este que será demostrado con el correr de los pasos ceremoniales observados. En nuestro centro de investigación el ciclo de fiestas empieza en Agosto con las fiestas de la Virgen de Las Lajas en la vereda de Guacán, continúa luego la fiesta del Niño Jesús, “**Manuel Mesías Verdadero en Chagüaipe;**”<sup>8</sup> en el transcurso del mes de Septiembre está dedicado a la veneración de la divinidad femenina y en consecuencia los rituales realizados están encaminados a proporcionar fecundidad, es decir, la preparación de la tierra, y su abertura a través de actos especiales disponen la recepción de la semilla y su consecuente germinación.

En Octubre encontramos las fiestas más arraigadas y concurridas del Resguardo de Ipiales: La de don Floresmil Mueses dedicada a San Francisco en la vereda de Inagán y en esta misma vereda encontramos la de don Desiderio Chacua ofrecida a San Antonio; a estas se agregan la fiesta en honor al Señor de Los Milagros de Buga en Chiránquer. Los rituales de estas fiestas además de reproducir el proceso de la siembra se constituyen en ceremonias para ahuyentar los males perseguidores de la debilidad biológica del maíz, tales como las heladas que llevan a esta planta a una muerte sin retorno y con su desaparición, a una disgregación de todo el conjunto costum-

brista que gira alrededor de la gramínea. Escuchemos un instante el diálogo de don Segundo Mueses y don Peregrino Chalacán:

DON PEREGRINO: Las heladas son por ahí en Agosto y Septiembre.

DON SEGUNDO: En Diciembre también.

DON PEREGRINO: Yo era guambra cuando se quemaron hasta las montañas, yo si me acuerdo patente, fíjese que helarse hasta las montañas, eso era una nevazón que no quedó nada.

DON SEGUNDO : Es que helar hasta las montañas, cómo sería eso. . . ”

Estos momentos festivos están mayormente dirigidos a prevenir las heladas que posiblemente acecharían en estos meses a los cultivos de maíz menos dotados para soportar a sus enemigos atmosféricos que las plantas de papa, mejor adaptadas a las alturas andinas y de mayores recursos defensivos. Posiblemente esta sea la razón para que las fiestas de Mayo y Enero, período de siembra de papas sean de baja intensidad ritual y se refundan en medio de otras del santoral como las del cinco y seis de Enero en la Epifanía del Señor o de la Virgen.

El Regidor suplente de Quelua, Willian Pistala afirma:

*“Entre la papa y el maíz, la papa es la que más resiste porque renace, vuelve a ser la normalidad y el maíz ya no vuelve, va cayendo pite, pite. . . , la planta que menos resiste es la ca labaza y la que más resiste es la papa. . . El tiempo de las heladas viene ahora de Marzo a Abril y por otro tiempo entre Agosto y Septiembre, son tres veces que vienen las heladas”.*

Estas expresiones religiosas del Resguardo de Ipiales encuentra réplica en las actividades ceremoniales de la zona de Cuenca, habitado antiguamente por los Cañaris quienes haciendo parte de los ejércitos Incaicos asomaron por estos lados y posteriormente su presencia de alguna manera se torna familiar por cuanto bajo el sistema Yanacuna poblaron la región del Norte del Ecuador y algunos sitios de la Provincia de Obando. Según el calendario cronogeográfico de los Andes Ecuatorianos, detectamos la celebración de varias fiestas religiosas muy semejantes a las nuestras y cuya ubica-

ción en el tiempo y finalidad coinciden completamente; por ejemplo entre los meses de Agosto y Septiembre se realizan simultáneamente en distintos lugares de Cuenca, ocho celebraciones en honor de San Joaquín con la intención de **“dar gracias al santo para obtener buenas cosechas”**; con este mismo objetivo se hace la fiesta al Señor de Los Milagros en Santa Ana y además se efectúa un culto continuo a la virgen de Guadalupe en la región de Baños como un festejo **“para que ella ayude a obtener buenas cosechas”**<sup>9</sup>. Lo anterior nos hace suponer que nos encontramos frente a un paradigma ritual sincretizado vigente a lo largo de la región andina, existente desde muchos años adelante; así como también nos hace pensar en que las raíces de estas festividades deberán ser indagadas en el pasado histórico - cultural del sur de los Andes y no tanto en la religiosidad llegada con los españoles.

Corremos calendarios para confrontar nuestro tiempo de fiesta con los ecos de percusión de los primeros ofrendadores; a través de las huellas retenidas en el lenguaje minucioso de Guamán Poma de Ayala, Polo de Ondegardo y Pedro Gutiérrez de Santa Clara.

Ellos reseñan en sus crónicas el calendario agrícola de los de adelante, detrás de sus palabras que los meses de siembra y fiesta siguen demarcándose en la actualidad de la misma manera como se enfatizaron en tiempos pasados y los actos rituales conservados hasta ahora son accionados en la misma temporada. El mes de Agosto estaba dedicado a disponer de las circunstancias adecuadas para la siembra y romper el azar adquiriendo razones entre el desear y el hacer, este mes se denominaba Apaquis o también Chacra Iapvi Quilla y era el mes de abrir la tierra y prepararla para la siembra de maíz; para ello se degollaban y asaban mil cuyes en un rito promisorio de buenas condiciones y de repelencia contra la helada, el verano fuerte, la sequía prolongada y el exceso de agua. El mes de Septiembre, denominado Coia Raimi Quilla o mes del festejo de la esposa del Inca, en nuestro tiempo está dedicado a la Reina Madre de Dios, para los Incas era el mes de la fiesta Citua, en la que sus voces y su danza expurgaba el mal en el momento de aparecer la luna anunciando el advenimiento del tiempo fecundo. También fue considerado el tiempo de los tejidos, todas las mujeres trabajaban para vestir a sus maridos y a ellas mismas en el momento de la fiesta, era tiempo de engalanarse, de renovarse, era tiempo nuevo. Al mes de Octubre, conocido como Oma Raimi Quilla, mes de la fiesta de orígenes o principal

era el período para propiciar la lluvia; para esto sacrificaban cien carneros y cuando el agua demoraba obligaban a ayunar a un carnero negro. También se considera el mes de la Chicha, es decir de la bebida de fiesta, la misma que como producto del fruto de la siembra servía como tributo de sacrificio y alegría para este nuevo momento; era entonces el mes de masticar el maíz para la fabricación de Akha o Aswa y beberla con solemnidad.

Lo anterior muestra la diferencia clara entre el calendario cronológico con el transcurso del tiempo normal y el calendario agrícola siguiendo el movimiento de cada uno de los pasos del proceso del cultivo y que posiblemente de acuerdo a lo reseñado se iniciaba en Septiembre con la siembra del maíz. Este manejo del tiempo agrícola aún se guarda entre nuestros indígenas y se acentúa su vivencia gracias a las fiestas rendidas a las Huacas cristianas sincretizadas con sus creencias vernáculas; en consecuencia podemos afirmar que continuamos unidos a los de adelante mediante ese hilo conductor constituido por el ritual agrario de siembra de maíz, convirtiéndose este producto en el centro de la fiesta, su presencia se hará sentir además en forma de alimento y bebida en el transcurso del rito.

Ahora retornamos al día de la fiesta; allí aún nos esperan los músicos y las vacas, anuncian con su accionar el inicio del día del Jatún Mañay o el día del Gran Acuerdo. Este es el día para reiterar el convenio adquirido voluntariamente con la divinidad; año tras año, este día es para darse cita y comunicarse con el poder sobrenatural renovando el acuerdo. Es el momento de cumplirle al santo con la misma veneración establecida un día con el compromiso de reproducirse anualmente para alcanzar una convivencia total. Ha llegado el momento de pasar el cargo y “**acabar la fiesta**”<sup>10</sup>, es decir ha llegado el tiempo de dar impulso al ciclo que se ha mantenido desde los tiempos prístinos y ha permitido la armonía comunitaria con la naturaleza y los poderes superiores; romper el ciclo implica arrancar el hilo en el cual se ha mantenido el equilibrio existencial y por lo tanto permitir la entrada de los males portadores de estados heteroclíticos que culminarían produciendo el caos entre la comunidad, de esta manera los castigos no son más que una consecuencia de la pérdida de armonía entre los hombres y sus divinidades causadas por el incumplimiento en los acuerdos. Esto sucede como es natural, cuando hay la ausencia del rito y con esto el lazo cósmico también desaparece, es entonces cuando los hombres quedan dasampara-

dos. “. . . Quizás el taytico no nos castigue. . . Quizás el taytico no se ponga **bravo**”, dicen quienes no han podido acabar con la fiesta. El no hacer también incide en la pérdida de la esencia existencial del indígena, pues en el continuo girar de la fiesta ellos pueden reconocerse, reencontrarse y reafirmar su identidad de comunidad; el vacío dejado por la ausencia de celebración es abandonar lo propio, retirarse de las huellas de los abuelos y talvez tengan que plegarse a expresiones ajenas para sentirse pertenecientes a algo. Pero en ocasiones aunque se **acabe la fiesta**, hay que cuidar cada uno de sus pasos y cumplir la secuencia del proceso dentro de lo acordado; el romper algunas de las hebras al interior de esa red, puede poner en peligro de destrucción todo el **Jatún Mañay** y es por eso que las fuerzas protectoras no responden, ellas no han gustado de la fiesta y el acuerdo por lo tanto no surte efecto. Sobre este sentido del “**gustar**” está talvez, mayormente fundamentada la ceremonia; el gustar es significativo del estar complacido y satisfecho de lo que se participa, es donde el espíritu y cuerpo se complementan y compaginan un mensaje más completo y eficaz que la sola plegaria verbal del santo. En este sentido, los pasos rituales están encaminados a agradar a la sobrenaturalidad, su conformidad será manifestada poniendo las condiciones atmosféricas de acuerdo para no atentar con el período de siembras.

De manera estricta **Mañay** es traducido por varios autores como: **súplica, ruego, compromiso, pacto**; con incidencia a distintos niveles del orden humano, sus manifestaciones se pueden rastrear desde lo político hasta lo religioso. Un equivalente del **Mañay Incaico** lo encontramos entre los indígenas de Ipiales en el insistente uso oral de la categoría “**acuerdo**”, como aquello que determina sus actitudes, evitando caer en el conflicto antagónico; para todos los actos de su vida se busca llegar a conformar acuerdos como la vía más expedita de alcanzar la armonía. El acuerdo con los santos es un ejemplo de su uso.

**El Jatún Mañay es una gran Mullupa**, es una red producto del enlace de múltiples hilos; estos se han anudado formando acuerdos más íntimos, cumpliendo la función de “**Uchukcuna Mañay**”<sup>11</sup>, es decir, pequeños acuerdos, formadores de un conjunto de relaciones que vinculan a la persona y a la comunidad en rito total. Consideramos al síndico de fiesta como el protagonista de uno de los **Uchuk Mañay** y que potencializa el tejido ritual. Su compromiso con el santo de su devoción, prolongado hasta los mismos instantes de su muerte, instaure las primeras puntadas para que a su alrededor,

la comunidad vaya bordando acuerdos afianzadores de la fiesta por mucho tiempo.

Este primer convenio entre síndico y santidad, aparece como el impulso de una devoción nacida de los hombres, quizás por la necesidad de estrechar lazos y romper con la situación del ser solo, del ser “**chulla**”<sup>12</sup> y, por ello incompleto. Desde este primer gran acto, el síndico queda convertido en el **pupo** espiritual de su comunidad; a partir de él, la colectividad empezará a crecer cuando la intensidad de su fe aumente y se detendrá o desaparecerá cuando él rompa el **Mañay**. Según la solidez de su convenio aparecerán en su contorno adiposidades o adherencias que reflejarán un rito bien o mal mantenido. El síndico unido al santo es el cruce neurálgico desde donde le nacen las parejas de fibras esparciéndose en una amplitud tal que en su final conformará el **chindé**<sup>13</sup> abierto siempre a los frutos de la tierra. Esta imagen permite demostrar la adopción y generación de un poder por parte del síndico, manifiesto a medida que los acuerdos ligados a él crecen volviéndolo sustancial, hasta tal punto de hacerlo notar como vital dentro del acto ritual. Sin él no habría nada, los demás cargos y los participantes con sus propios mañay no existirían, no habría un santo protector y benefactor, gracias a él pueden identificarse como miembros de la misma comunidad y copartícipes de unas mismas concepciones, con él hay todo y es posible la fiesta. Es de esta forma como la figura del síndico irradia la personificación de la huaca; en él se hace sensible a la presencia de encontrarnos en un lugar sagrado porque el lazo creado voluntariamente así lo hace entender. Visto de ese modo, queda instituido como un centro de poder a semejanza del templo y de la huaca. Esto es un efecto de lo que Gilbert Durand refiriéndose al Régimen Diurno de los símbolos lo cataloga como la “**repetición de los centros**” o espacios sagrados y esto no es más que la reduplicación puntualizada anteriormente como manifestación del dualismo presente en estos grupos humanos. El poder de la Huaca se reproduce en el Templo y en la figura del síndico quien se recubre de autoridad; por eso, los bailadores, las mujeres, los niños, los ofrendadores de cargos se “**rinden ante él**”<sup>14</sup>, le piden la bendición, se descubren la cabeza y le agradecen constantemente. Por otra parte, el sentimiento paternal como progenitor y protector aflora también en este personaje, casi todos lo aclaman como el “**tayta síndico**”. Pero mucho más allá, el síndico prodiga la repetición del acuerdo sagrado inicial, los demás miembros de la comunidad encuentran en este acuerdo inaugu-

rador la forma de repetir a su vez sus propios pactos impregnados de la misma sacralidad; por ejemplo, es él quien gesta a los bailadores de devoción, quienes respetando su esencia están obligados a cumplir su misión; también abre disposición para las ofrendas haciendo que los devotos se comprometan a tomar cargos para ser renovados anualmente, determinado el inicio de un ciclo que no se debe romper porque afectaría al acuerdo y en consecuencia el castigo del santo se haría sentir.

Ahora bien, el acuerdo Síndico-Santo, se realiza fundamentalmente mediante dos procedimientos: el primero lo hemos catalogado como Síndico por **fundación** y es aquel cuando por propia iniciativa una persona decide acoger determinada imagen para venerarla y hacerle capilla; es el caso del síndico de Chiránquer que trajo la fe tenida al Señor de Buga en los varios años que trabajó de cortero en el Valle, hasta su chagra ancestral cumpliéndole la promesa de “**acabarle la fiesta**”; lo mismo sucede con el síndico de Chagüaipé que escogió la Virgen de Las Lajas por considerarla protectora de la familia. Cuando éstos síndicos acaban continuamente la fiesta sin permitir que se “**quede**” por los obstáculos económicos, llegará un momento en que por eventualidades de edad acaben su misión y se vean impelidos a transferir su poder y su acuerdo a otra persona, creándose a su vez un nuevo ciclo del Mañay; es el caso del síndico por Endonación quien recibe la facultad de venerar al santo como un privilegio, pues su escogencia se ha realizado por poseer méritos para tal designio y con la finalidad de que el ciclo no se detenga y supere la vejez y la muerte; aunque hay ocasiones en que el “**don**” no es bien recibido y la fiesta corre el peligro de dañarse o quedarse; la herenciada del don se produce generalmente dentro de la misma familia del síndico,

*“... los síndicos son hasta que se mueran, no tienen votación de nadie de la comunidad; desde que cogió el don de ser síndico es hasta la muerte. Cuando ya se muera, si queda algún familiar que sea responsable, que pueda acabar la fiesta se sigue o sino se queda... Aquí en Inagán hay principalmente dos fiestas que se quedaron, la fiesta de la Virgen del Carmen y de San Francisco; cuando el síndico primero existía eran buenas y pomposas y ahora solamente belén, porque el síndico que lo endonaron no le interesa y le hace la mamá solo la misita y el rosario...”<sup>15</sup>*

Este mismo comentario nos sirve para hacer diferencia con los síndicos o Priostes de la zona ecuatoriana, que reciben su designación por parte del cura de la parroquia y por lo tanto el acuerdo es más bien una imposición, el compromiso se transfiere a cumplirle al párroco y a la comunidad y en este sentido la fiesta permanece subordinada a la acción de la ortodoxia católica; mientras que en nuestro Resguardo notamos con el proceso referido una casi completa autonomía y autenticidad en esta adopción; en ella la intervención de la autoridad eclesial es casi marginal o tangencial.

Otro Uchuk Mañay atado a los hilos del rito agrario es el de los **cargos**, denominado con éste término a las ofrendas brindadas al santo convertidas en un acuerdo sagrado y con derivaciones sociales; ellas hacen presencia constante en esta fiesta constituyéndose en un pespunte rítmico alrededor de la veneración para establecer finalmente los bordes de unión entre el devoto, la fiesta y la santidad.

Existen dentro de esta categoría varias clases de cargo, inicialmente hay una ofrenda de alimentos que algún devoto realiza por agradecimiento, pero dicha ofrenda no cumpliría su total objetivo si no hay otra persona decidida a multiplicarla junto con la fe al santo reconocido. Aparece entonces el devoto pidiendo el cargo, afirmando con esto no solamente el fervor hacia la Huaca, sino también su deseo de unirse a ese enhebrar constante de la obligatoriedad de devolver el doble de lo que lleva. Así de cualquier otro miembro de la comunidad quien a su vez cuando acabe cargo devolverá el doble, creándose así una red de cargos. El acuerdo alcanzado debe cumplirse dentro del dinamismo mínimo de tres años contínuos al cabo de los cuales es libre de renovarlo o dejarlo endonado a un familiar, ya sea hijo, nieto, sobrino; esto con la finalidad de mantenerse ligado dentro de la actividad que despliega esta malla interminable de cargos que determina inicios y finales de ciclos dentro de otro gran ciclo que es la “fiesta”<sup>16</sup>.

Las ofrendas tienen una muy peculiar manifestación; en su mayor parte son expresadas a través de alimentos y frutas no producidas por la comunidad, provenientes de los guacos, una mínima parte de utensilios (peroles) son presentados como ofrendas y quizás como un reflejo de la limosna típica de la religiosidad católica, también el dinero adquiere una carácter de ofrenda especial constituyendo las varas de plata; así por ejemplo y reite-



rando lo dicho, los alimentos no son aquellos que brotan de la relación cercana e inmediata con el indígena y su tierra como podrían ser los tubérculos y los cereales; por el contrario todos los alimentos ofrecidos corresponden a regiones distintas a su entorno; por lo general están muy presentes las frutas y la panela de origen en las zonas cálidas; esto parece recordar y reafirmar el movimiento comercial y vivencial que existió entre Los Pastos históricos con regiones del adentro costero o el adentro selvático amazónico como un mecanismo de complementariedad. Pero también deja notar la posible intención de ofrecer lo especial, aquello que no es “fácil” obtener, para recibir un favor de la misma magnitud.



Los Cargos llevando la ofrenda al Señor de los Milagros

La panela para su ofrenda es vestida con otros productos: naranjas, bananos, platános, (hartones), pan, mandarinas, etc., los que son dispuestos alrededor formando parejas, mostrando una vez más esa tendencia a la duplicación. Este acto de envolver la panela en otros alimentos hace que lo esencial o la médula cobre mayor intensidad, pues entre más oculto se encuentre un objeto rodeado por cosas menos significantes, más interesante

se muestra lo que está debajo. En últimas, este hecho no es otra cosa que enfatizar la utilidad de la panela en las actividades festivas y en general en la vida diaria de los indígenas.

Los gallos son también una de las ofrendas muy particulares de estas fiestas; nosotros entendemos este presente por una parte como el símbolo animal del crecimiento, quien lo lleva debe hacerlo cargando un animal adulto y en plena actividad reproductora; por esto los gallos de cargo tienen un porte extraordinario, además y revalidando su capacidad multiplicadora, la ofrenda también será entregada formando pareja. Entendemos que si la festividad es de carácter agrícola los elementos simbólicos presentes en ella, deben de alguna manera reflejar el favorecimiento a la fecundidad; ésta se encuentra centrada en la virilidad manifiesta en el gallo, considerado como un procreador excelso; así lo demuestra la tendencia consuetudinaria de salir o consumir las gallinas y reservar los gallos para las ponedoras; del macho se sale cuando ya es viejo y sus capacidades se han desvalorizado. Volveremos a encontrar la imagen del gallo en otros contextos de este ritual.



La familia cumple su acuerdo

En tercera instancia tenemos las ofrendas de varas de plata asociada con el sincretismo de la limosna, pero que además responde a la función mercantilista encarnada en el dinero como el medio por excelencia mediante el cual el indígena puede entrar a solucionar las necesidades, obteniendo los bienes materiales no conseguibles en su parcela. Los indígenas de este tipo de ofrendas hacen que el dinero adopte una expresión distinta o quizás menos vulgar, los billetes ofrecidos forman guirnaldas que se van uniendo en torno al altar o formando lazos sobre la cabeza de los gallos; el dar dinero en esta forma es difuminar la limosna en bulto, aunque no se nos puede escapar el detalle de la intención que guarda este testimonio, de pedir la no carencia de este bien al igual que los productos agrícolas.

Los castillos o las chocitas de alimentos como los llaman popularmente en el Resguardo, son un tipo de ofrendas que representan todos los alimentos más necesarios para el mantenimiento del hogar; sobre un esqueleto de madera que imita la parte superior de una casa, es decir, desde el soberado hasta la cumbrea; se colocan alimentos de todo tipo: **ajíes, cuyes, papas, panes, plátanos, maíces, naranjas, colaciones**. En la figura ascensional de esta ofrenda parece elevarse la invocación para que nunca falten los alimentos en el soberado, garantizando así el bienestar y la convivencia dentro del hogar.

En Inagán, en una de las dos fiestas dedicadas a San Francisco, encontramos algunas ofrendas diferentes a las detalladas. En este sitio los devotos hicieron su ingreso hacia el altar con maceteros y ollas de aluminio repletas de alimentos de necesidad más primaria, tales como **azúcar, sal, arroz, fideos, café, pan y algo de dinero**. En esta ofrenda vemos claramente como se conjugan en su funcionalidad dual contenidos y continente, como lo afirma Gilbert Durand, los dos elementos se unen en estrecha solidaridad, lo uno se contagia de lo otro y tanto contenido como continente en este caso responden a una misma intencionalidad; por eso creemos que el macetero como símbolo contenedor de elementos vegetales y por lo tanto de cultivos, de fertilidad, acoge a los elementos para en común-unión rendir tributo al santo y lograr de su bondad la permanencia y multiplicación de ellos. De la misma manera la olla representando la cocción recibe los alimentos en una cálida ofrenda para que la comida se renueve siempre. Con este tipo de ofrendas “**San Francisquito**” siempre proporcionará algo diferente para “ **echar a la olla**”.

El reventar seco y lejano de los cuetes acusa la proximidad de la primera familia que viene a cumplir el acuerdo adquirido con el santo el año pasado. Desde el sitio de fiesta los “**caseros**” contestan también con los cuetes; esto significa el anuncio de la bienvenida y previene a los posibles devotos retardados para preparar su salida de las casas y asistir a la fiesta. El sonido de la pólvora en este momento cumple la función de un elemento socializador, reemplazando tal vez el trabajo que desempeñaba el prehispánico “**churo**”<sup>17</sup>; el efecto producido sigue siendo el mismo; es señal de reunión comunal y de algo grande.

Cuando los cargos se disponen a ingresar a los terrenos del síndico, las Vacas rompen su postura conservada durante algún tiempo y se dirigen al recibimiento; la familia portadora de los cargos esperan la autorización de entrada por parte del Negro quien ahora se ha colocado su careta; luego marchan las Vacas quienes también se han bajado la “**cabezada**”<sup>18</sup> cubriendo su rostro humano haciendo desaparecer al hombre, para emerger la Vacca-Huaca. Los ojos profanos se han cegado, ahora todo está bajo la Huaca. Los ojos profanos se han cegado, ahora todo está bajo la dirección de la mirada divina emanada de los espejos circulares o cuadrangulares de los cabezotes; estos ojos atrapan la luz para de inmediato volverla en fulgores intensos sobre el camino que conduce hacia el templo; “**los espejos salen de la figura del ganado mismo, son los ojos de la cabezada**”.<sup>19</sup> Con los pañuelos portados sobre sus manos, las Vacas señalan rítmicamente el camino a seguir por los Cargos; en este instante sin duda, la divinidad se encuentra más expresamente manifiesta en las imágenes de las vacas; los músicos entonan su pertinaz melodía acariciando los pasos de los bailadores ubicados delante del cortejo; detrás de los músicos caminan las personas encargadas de los Cargos y rematando esta minúscula procesión desfilan los familiares y amigos con ceras o lanzando el sonido de los cuetes al infinito.

Así, las Vacas con toda su comparsa cumplen la misión de **ñaupadoras**, son los ojos que van adelante, son los guías en camino hacia el encuentro con lo sagrado, hacia lo trascendente; su mirada de resplandor encerrada en los espejos, cegando e iluminando al mismo tiempo, coincide con el argumento de Durand sobre el tema de la “**traslucidez ciega**”, que según él encierra el espejo, ocultando lo profano, lo que está detrás para intensificar lo que se proyecta hacia adelante.



Pelea ritual: las vacas vencen al mayordomo o negro.

El caminar solemne de este recibimiento se realiza sobre los caminos trazados al borde del espacio sagrado, conformado por un área rectangular de tierra emplazada en el interior de la misma **chagra**; los límites de este campo están demarcados por cuatro cruces vestidas de musgos y vicundos colocadas en los vértices de los cuatro ángulos del paralelogramo. Este espacio no debe ser pisado por el común de la gente durante la fiesta, solamente puede ser ocupado por el juego de las Vacas y Sanjuanes a quienes en últimas les pertenece, es el lugar sobre el cual irán a efectuar su comunicación con la deidad. El camino conduce al recinto del templo en cuya puerta las vacas se detienen y retornan a su sitio habitual, mientras los devotos pasan hasta el fondo del templo y hacen entrega formal de sus cargos ante el secretario de la capilla, quien revisa su cuaderno de apuntes donde hace un año se registró su nombre y así corrobora que lo traído es el fiel cumplimiento de su mañay según el tipo de cargo y la cantidad convenida. Posterior a este acto, los devotos y familiares se rinden ante el santo para dedicar con su pensamiento y su leve movimiento de labios lo prometido, ahora le toca el tur-

no al poder superior escuchar los agradecimientos y las peticiones particulares; luego con gestos marcados por el respeto a lo sagrado colocan las velas encendidas en la “**bujía**”<sup>20</sup> sentándose luego en los bancones cumpliendo un reducido reposo penitenciario, hasta el instante cuando el Alcalde de capilla disponga que deben pasar a la recepción íntima: la cocina, donde el champús marcará el inicio del tolado, símbolo de bienvenida y de amistad.

Desde este momento se inicia el proceso de “**contestar**” el mañay; el síndico, sus familiares y los serviciales deben cumplir con el agradecimiento por la ofrenda y brindar la debida hospitalidad; sus relaciones siempre son recíprocas, nunca reciben algo sin dar nada a cambio, más aún, en estos días de fiesta cuando el síndico se reviste de símbolo de la prodigalidad entrañada en el santo. Por esta razón, los feligreses en la cocina son acogidos dentro del calor y la cordialidad, el alborozo verbal y las muestras de afecto son compartidas por los dueños de fiesta y los cargos.

Al mismo tiempo el Tolado hace su presencia, este consiste en un conjunto variado y abundante de comida donde el alimento central es la sopa de fideos con **trochos**<sup>21</sup> de vísceras de res seguido con un plato de papas con gallina y cuy.

El término de **Tolado** tiene relación significativa con la palabra **Inga** (dialecto de quichua) **Tulay** que expresa un conjunto de cosas o alimentos amontonados y en gran cantidad formando una réplica de **tola**. Con frecuencia este tipo de comida especial es denominada por algunos indígenas de Ipiales con el nombre de **boda** término que de por sí implica la aceptación de un compromiso.

De manera anexa a estos alimentos se convidan otros que tienen mayores caracteres relacionantes y cuyo brindar es una manifestación exterior incorporada al proceso ritual; es el caso del **Champús, la Chicha y el Aguardiente**, los dos primeros resultantes del celoso procesamiento del maíz y reforzadores del acto ritual en tiempo de siembra de este producto, que por sí sólo merecería un tratado aparte. Jhon Murra al respecto nos aclara:

*“De hecho en la mayor parte de América del Sur el maíz fue cultivado sobre todo con fines ceremoniales y para obtener chicha. Los cronistas dan la impresión de que en*

*la sierra, el maíz era un alimento codiciado y hasta festivo, encontraste con la papa y el chuñu, para garantizar su cosecha se realizaban esfuerzos considerables, tanto en humanos como mágicos”<sup>22</sup>.*

Lo anterior tal vez porque el maíz ha estado unido a múltiples formas de alimentos de consumo diario y al mismo tiempo se ha caracterizado por ser un cultivo frágil frente a los factores climáticos, por lo cual se hacía necesario juntar la fuerza humana y las sobrehumanas para garantizar su crecimiento y cosecha; de la misma manera la conformación de un calendario agrícola alrededor de las fases evolutivas de la gramínea nos confirma la importancia de este cultivo entre la población indígena andina. Hoy podemos apreciar aún vigentes las diversas formas de consumo del maíz. Así cuando los **miranchuros** se posan sobre los plantíos de estos granos y los picotea, está diciéndoles a los cultivadores que el “**choclo**” está listo en su momento de cogerlo y pasarlo a la olla para comerlo en diferentes formas; un poco más tarde cuando el maíz ha madurado hasta convertirse en **sarazo** es cogido y molido para elaborar uno de los manjares más apetecidos ya referido en las crónicas de Garcilazo de la Vega: “**Zancu era el pan de los sacrificios, huminta el de sus fiestas. . .**”. Sus parientes directos, los **envueltos**, todavía se hacen en el Resguardo, están cobijados con las mismas hojas de la mazorca y conserva su esencia de amarre, de vecindad, de amistad, se elaboran en grandes cantidades para regalar a sus familiares, amigos y vecinos; otro tanto es guardado cuidadosamente para que con el tiempo adquiera mejor sabor y así consumirlo paulatinamente.

Cuando la planta sacrifica el verde de sus hojas y el maíz se ha resignado a recibir desconsideradamente el calor y el color del sol; su pelo se ha marchitado tornándose oscuro y encogido, las cañas empiezan a inclinarse como si se volvieran endeble; el indígena entiende que el producto ha llegado a su edad adulta, a su completa madurez; llega entonces el momento de la cosecha cuyo mayor placer es realizar el acto comunitario de mayor raigambre; **la minga**, donde el trabajo es recompensado en tácito acuerdo con parte de lo cosechado, hecho corroborado por Frank Salomón cuando dice:

*“... el mayor festejo se celebró en la cosecha, cada productor está complacido de redistribuir una gran parte de la cosecha entre sus iguales”<sup>23</sup>.*

Este acto de manutención, de relaciones armónicas entre la comunidad, presenta un hecho muy sui géneris que abre paso a un mágico mañana, perpetuando las relaciones del dar y el recibir; es el caso de la aparición repentina del maíz **misiado** que en su que en su forma actual nos la cuenta el indígena Jesús Chitán:

*“Por ejemplo, en una maíz cosechado, llega el dueño o cualquiera y se topa con un maíz capia, lo deshoja y se da cuenta que está de un lado amarillo natural y del otro lado rojo, viene de dos colores, entonces sabe lo que hace ?; lo llena con más maíz en una canasta y se va donde un compadre, comadre o vecino y le ofrece en regalo la canasta de maíz, cuando ya lo recibe le dice: Sabe que este maíz está misiado ? En tonces regresa el maíz y encuentra el misio; entonces a lo que ya es misiada la persona le manda al que le llevó el maíz, cuyes, gallinas y lo invita; al año tiene ahí el maíz y va a dejarlo a otra persona”.*

Luego de la cosecha el maíz es expuesto al sol para secarse completamente, al mismo tiempo se selecciona los mejores granos; en este proceso las mazorcas seleccionadas se guardan colgadas hecho nudos con sus mismas hojas en un rincón de la cocina o del corredor. Estos atados son conocidos como las **“Guayungas”**<sup>24</sup> empleadas luego en la siembra.

Del maíz capia resultante de la cosecha final, se elaboran dos bebidas o alimentos esenciales en las ceremonias de las fiestas agrícolas: **el champús y la chicha**. El champús se elabora del maíz morocho el cual es quebrado para encontrar su entraña de sabor y alimento; se lo coloca en agua caliente durante cuatro días escondido en el sitio más húmedo y sombreado, luego de este tiempo el agua mala se cambia en tres ocasiones, pasando el grano molido del agua fría a la caliente, cumpliendo con estos movimientos un acto purificadorio que pretende extraer del grano sólo la pura esencia, para ello se cierne varias veces a través del cedazo y se cuida de tenerlo bien tapado durante los días de fermentación. Finalmente la mezcla se pone a cocinar, en este momento se debe cuidar el equilibrio de la colada que empieza a formarse, meneándose constantemente y evitando ser mirado por las personas de **“sangre pesada”** o por mujeres en estado de menstruación; si esto llega a suceder el potaje perdería su punto y se volvería aguado. Algunas hojas de naranja o arrayán completan con su aroma el sabor final y en el momento de servirse se cumple una nueva búsqueda de equilibrio, cuan-



do quien brinda o quien consume debe agregarle la miel de la panela para que la simplicidad desaparezca y sea más agradable al paladar. Este efecto final nos sugiere que el champús o en su denominación inicial **Chanpú, mazamorra de maíz con dulce, es idéntico al zancu**, no solo porque la sustancia resultante es una colada, sino porque ambos hacen parte de actos ceremoniales; **el zancu era el primer plato en eventos rituales incaicos**, abría paso a un gran banquete que sellaba sus relaciones de alianzas y el champús sigue siendo el primer alimento como aceptación del **mañay** realizado por los devotos abriendo paso al **tolado**.

Se debe anotar la presencia del Champús en otros contextos rituales, como por ejemplo en los ritos funerarios del día de difuntos, este manjar hace parte de todo el aditamento preparado para brindar la recepción al difunto que retorna para cohabitar de manera temporal entre los vivos, la mesa es arreglada con los mejores alimentos degustados por el finado; en ella las tortillas de maíz y el champús se sirven como signo de bienvenida, de gusto, de aceptación y de regocijo por el que llega, siendo compartido por todos los asistentes. En la fiesta de los Corazas en la provincia de Imbabura, se reafirma el mismo hecho con idéntica significación, sólo que además de ser consumido ceremonialmente, parte del contenido es esparcido sobre las cabezas de las tumbas de los parientes muertos. En algunas zonas ecuatorianas todavía se consume el **champús acompañado de las guaguas de pan**, regadas estas por los abuelos a los nietos o los padres a los hijos bajo la intención de ratificar las relaciones con los antepasados. Es a través de estos dos elementos como el muerto se liga estrechamente con los vivos y su consumo viene a ser un acto de reverencia y rememoración por los de adelante.

El segundo gran refrigerio de fiesta y quizá primordial bebida ceremonial proporcionada por el maíz, es la Chicha; gracias a ella la emotividad de los asistentes se hace patente; su consumo va gestando la alegría que crecerá lentamente junto con el brindis continuo. En este sentido la chicha se eleva como un elemento consolidador del bienestar; la euforia creciente y la desinhibición se traduciría en un estar de acuerdo, en un gustar de la fiesta; así entendida sería la bebida engendradora de otros **mañay**.

Esto ha sido señalado históricamente en toda la extensión americana; la minga por ejemplo, como el máximo evento colectivo ha sido estimulado

con el consumo de la chicha, ya sea esta faina de construcción de casa, de caminos, de cosecha o de otras finalidades donde se necesite el concurso de la fuerza comunitaria. Además la chicha proporciona el sello decisivo a aquellos actos colectivos un poco más íntimos y de mayor trascendencia, como es el caso de las **torrejas**, acto en el cual se lleva a cabo el rito de pasaje del primer corte de pelo; en las primeras comuniones de los niños o cuando las autoridades de cabildo hacen entregas de tierra, el beneficiado junto con su esposa e hijos después de rodar por el suelo, esparcir hierbas y recibir del Alcalde de Cabildo la fueiteada, todo esto en señal de aceptación y de respeto tanto a la tierra como a las autoridades tradicionales propias, invita a la corona de cabildo y demás asistentes a sellar este acuerdo con el brindis de la “**pócima**” que consiste en un mate grande de chicha especial, bien concentrada y fuerte. Así mismo en el cambio de cabildo realizado cada Enero, luego de cumplir con todo el ceremonial pertinente y la intercambiada de varas para finiquitar el hecho entre los cabildantes entrantes y los salientes se intercambia la pócima.

Aparte de estas ocasiones especiales, la chicha cumple una diaria función socializadora, la **tupala de chicha** es infaltable en la gran mayoría de las viviendas y es lo primero en ser ofrecido a los visitantes; tan concebido es este hecho que muchos de los indígenas se aproximan a los hogares de sus vecinos con la intención implícita de beber la chicha.

Sin duda que el acontecimiento cumbre en el cual el consumo de la chicha tiene efectos de unión extranatural, es precisamente en la fiesta de siembra. En ellas, aparece como el aliciente directo de los danzantes, tanto al grupo de **Vacas** como a los **Sanjuanés** se les pasa una olla grande para su consumo a medida que el baile se va intensificando, hasta culminar en lo que hemos llamado una borrachera ritual; permitida, lícita y necesaria en ellos como un medio de alejarse de lo profano y sumergirse en un espacio de lo sagrado.

El recipiente o continente típico de la chicha es el mate que remitido a su significación en lengua del Inca es igual a: talento, inteligencia, tupido; de donde relacionamos la atadura íntima entre contenido-continente, dualidad en la cual se muestra una solidaridad de virtudes; de esta manera, si el **mate** simboliza a la inteligencia tal como se lo escucha inclusive en el habla

cotidiana, el líquido amarillento se constituye en el elemento excitador y no habrá forma más original de propiciarla que dentro de un **mate**, así como el vino ceremonial exige un cáliz. El recipiente en este caso complementa el simbolismo del contenido, por eso, si la chicha está cumpliendo el objetivo de probar la promesa hecha por el beneficiario de la tierra, la pócima hace más referencia a la cantidad, es decir a la medida del mate que se debe consumir entero y al mismo tiempo el continente se convierte en un utensilio especial, de connotaciones sacras si se quiere; así esté vacío no pierde su vigencia significativa pues para la imaginación el contenido subyace en el continente.

Lo mismo ocurre con el recipiente que es utilizado para su preparación; la tupala curada previamente, logrará la chicha en su mejor punto; en algunos casos es enterrada durante algunos días para que se “enseñe”<sup>25</sup> a la humedad; forrada en cuero de res denotará la intención de alcanzar la mayor intimidad para acoger la bebida que exige en su preparación también aislamiento y oscuridad. Cuando la olla ya es vieja fermentadora de chicha se vuelve inigualable y a pesar de su deterioro se trata de mantenerla siempre activa porque este continente proporciona el efecto supremo al contenido.

El fermentar como acción principal en el procesamiento de la chicha mantiene el mismo sentido del guardar como la garantía de su sabor. En este camino la harina de maíz se deja en agua durante varios días y la panela se coloca sobre la superficie para que se vaya diluyendo al ritmo de la fermentación; de este modo a medida que se vuelve más agria hay mayor cantidad de dulce disuelto y de esta manera se va equilibrando lo agrio con lo dulce y se podrá brindar en cualquier momento sin temor a decir que aún no está lista.

No podríamos abandonar el tratamiento del maíz, sin referirnos a la imagen total de la planta asociada al simbolismo del árbol; primero porque su crecimiento manifiesta un devenir continuo con dirección ascensional; en este sentido su ciclo de maduración también estaría relacionado con el erguirse. En segundo lugar porque su ciclo vital se une entre muerte, nacimiento y desarrollo marcado por fases muy similares a las del árbol en su proceso de crecimiento, de maduración y reproducción. Pero esta relación

se hace aún más visible cuando la planta del maíz, al igual que la del árbol en cualquier otra civilización se encuentra percibida por los indígenas mediante una mirada antropomorfizadora, en la cual cada fase de su evolución es asociada con los cambios operados en el nombre; así por ejemplo, su nacimiento tímido y delicado exige mucho cuidado es su fase más tierna; luego cuando se levanta un poco se vuelve más fuerte y va mostrando los futuros frutos que para los indígenas significa una manifestación de sonrisa germinativa; en este momento está **encanillando**. Posteriormente las mazorcas se abren y el pelo brota con su brillantez verdosa mostrando su coquetería, es cuando los dueños de los sembríos de maíz expresan que está “**enseñoritando**”, esta expresión galante se irá perdiendo poco a poco a medida que el tiempo avanza; sus hojas pierden hermosura; la flor parece a expensas del viento; el pelo de la mazorca encanece en su color rojizo y la caña pierde su verticalidad. Ha llegado la vejez del maíz y con ella la mejor sustancia del grano. Esto significa que su caducidad marca el momento en que ofrece los mejores frutos; lo que no sucede con la papa y otras plantas que tienen que sacrificar su juventud verdosa para dar paso al fruto. Inmediatamente luego de la cosecha viene un período de descanso de la tierra para reiniciar otra vez el ciclo con la siembra y con la vigencia del devenir agrario que permite estructurar un calendario y este a la vez determina un cambio de tiempo vinculado al propio devenir humano.

Pero retornemos de nuevo al proceso del día de fiesta, día del gran mañay. Los devotos salen pausadamente de la cocina después de haber consumido el tolado y se adentran en el festejo popular iniciado con los saludos a los vecinos y amigos; los hombres forman “**chullas**”<sup>26</sup> en los extremos del patio o a lado de las paredes de la casa, mientras las mujeres generalmente forman grupos pequeños en el piso.

Cuando el sol empieza a abandonar a los asistentes y la tarde parece acabarse detrás de las lomas, quienes desean contraer un mañay se dirigen a la capilla y ante el secretario postulan su deseo, el cual reseña el nombre del candidato en un cuaderno, luego escoge el tipo de ofrenda bajo el testimonio visual del alcalde de capilla quien de manera personal hará entrega del cargo.

El segundo día de fiesta culmina con el retorno parsimonioso de los indígenas hacia sus casas, arropados entre sus ruanas van negriando el ca-

mino de ascenso; muchos de ellos con un gallo, una panela o una vara de alimentos entre sus brazos, indicio del acuerdo que han establecido ligando su devoción al santo; este acuerdo apenas se ha iniciado, el próximo año se rematará la corona cuando acaben fiesta multiplicando lo que hoy les ha cedido la huaca a través de sus semejantes.

Los dos primeros días que hemos presentado bajo sus distintas acciones y elementos, quedan enmarcados como unos ritos previos o preliminares a un acontecimiento grande. Lo que hasta aquí se ha realizado solo es una antesala con investidura de prerequisite para culminar la fiesta con el día de la Octava. Esta se realiza el tercer día y a ello nos preparamos.

# TRAVAJA CHACRAMATAPISCO

carcoy pachá hincpo Moxcar de la semer. Pasa chupete Raymo  
 - mtilre - onu rayraí quilla -



pasan - moxcar - pachaca  
 o ja por

o helu - o mo ray mi      chulre

El ararihua en octubre (Guaman Poma, 1980:1154-1169)

## NOTAS

1. ESCOBAR, Fray Jerónimo. Memorial al Real Consejo de Indias de lo que toca a la Provincia de Popayán. Bogotá: Tomo XIV No. 6665. En URIBE, María Victoria. Bogotá Documentos del Siglo XVII Referentes a la Provincia de los Pastos: Problemas de Interpretación. Revista de Antropología, 1975.
2. INFORMANTE: Peregrino Ituyán, edad 48 años. Inagán (Ipiales), 1991.
3. INFORMANTE: Arnulfo Guepud, edad 55 años. Chiránquer (Ipiales), 1991.
4. En el código lingüístico de los integrantes de las Vacas, Sanjuanes o Danzantes, cada paso de la coreografía de los bailes presentados en el ritual tomó el nombre de recogidas o de escogidas, las cuales son dirigidas por el guía de baile que se coloca a la cabeza del grupo.
5. MURRA, John. Organización Económica del Estado Inca. México: Editorial Siglo XXI, Segunda Edición, 1989, p. 91.
6. Ibid., 105.
7. GONZALES OLGUIN, Diego. Vocabulario de la lengua de todo el Perú llamada lengua Quichua o del Inca. Lima: (Ed. Fasc.) en: SARANCE, Instituto Otavaleño de Antropología, Julio 1980, p. 78
8. Locución antroponímica que corresponde al uso diario con la cual la comunidad se refiere al Niño Jesús.
9. RUEDA, Marco Vinicio. La Fiesta Religiosa Campesina. Quito: Ediciones Universidad Católica, 1982, p. 165.
10. El “acabar la fiesta” entre los habitantes del Resguardo significa realizar la festividad de acuerdo con las costumbres y convenios realizados entre el Síndico, los grupos de danza y demás personas que tengan una vinculación directa con ella.
11. UCHUK es el quicua incaico de acuerdo al Diccionario de Galuco Torres, significa: pequeño o diminuto; con igual significación el Ingano (dialécto quichua) lo presenta como UCHULLA y en una variante del quichua ecuatoriano lo denominan UCHILLA.
12. El vocablo Chulla conserva su significación quichua para designar lo impar, lo uno, pero así mismo ser Chulla es estar incompleto. Lo que permite la plenitud de ser es estar en pareja.
13. Chindé es la denominación de los canastos circulares y bajos, elaborados de bejucos traídos de los montes vecinos. Su uso más permanente se lo observa en las cosechas de papa.

14. El rendirse dentro del ritual agrario significa arrodillarse ante una autoridad, puede ser esta el santo, el tayta síndico o el cura de la capilla. Igualmente la “rendición” lleva implícita la idea de Soberanía.
15. INFORMANTE: Peregrino Ituyán, edad 48 años. Inagán, (Ipiales), 1991.
16. INFORMANTE: Arnulfo Guepud, edad 55 años. Chiránquer (Ipiales), 1991.
17. Instrumento musical elaborado a partir de los Caracoles o en su defecto de barro. Su uso más frecuente se remitía a servir como un medio de comunicación, aunque su presencia en las tumbas de los indígenas indica su valor como un objeto funerario de gran valor.
18. La cabezada dentro de la comparsa de danza de las Vacas constituye su distintivo por excelencia. Esta careta reproduce la cabeza del vacuno y está elaborada con la piel del mismo animal. En el cuerpo del trabajo ahondaremos en la simbología de ella.
19. INFORMANTE: Santos Chingue, edad 48 años. Yanalá, (Ipiales), 1992.
20. Candelabros de madera colocados al pie del altar que en el momento de la procesión serán portados por los Cargos.
21. Locución regional que significa un pedazo grande de carne.
22. MURRA, V. John. Op., Cit., 39.
23. SALOMON, Frank. Los Señores Etnicos de Quito en la Epoca de los Incas. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología, Colección Pendoneros, No. 10, 1980. p. 128.
24. Voz quichua con significado de Manojó, racimo, mazorca seca de maíz.
25. El término “enseñar” en la región es entendido y empleado como sinónimo de acostumbrarse, amañarse. En forma figurada hay que educar las cosas en las costumbres de los hombres para un mejor rendimiento.
26. Voz regional para señalar un grupo de cosas, viene a constituirse en sinónimo de montón.





# LA OCTAVA O LA MELGADA RITUAL

El día de la Octava ha llegado y con él la confluencia intensa de las acciones previas que alcanzarán en el transcurrir de este lapso su plenitud; frases como: **“Mañana si nos toca. . . en la Octava sí es bueno”**, nos hace suponer el momento cúlmen, definitivo de este último día de fiesta, y el ritual cobra toda su dimensión significativa.

La seriedad con que se asume la importancia del momento conlleva a otorgarle un tono de legalidad o de acuerdo con las autoridades civiles, representadas en este caso por las autoridades tradicionales de cabildo y con las autoridades eclesiásticas con las cuales se mantiene una relación no tan contundente; el sacerdote se desplazará desde la ciudad hasta la vereda y celebrará la misa en honor al santo venerado en un acto de mutuo reconocimiento; la ritualidad católica, exógena a sus prácticas espirituales diarias, se une con la intencionalidad del ritual indígena, formando en este momento una perfecta expresión sincrética que disminuye su intensidad cuando luego de la celebración eucarística se considera satisfecha la obligación con la preceptiva del catolicismo; el efecto externo desaparece para imponerse el despliegue interno, donde la imagen del sacerdote distante de la comunidad se desdobra en el Cura de Capilla, un comunero de reconocida trayectoria en cuanto al saber de la oración, con quien los asistentes rezarán el rosario quizá con mayor fe de la expresada en la misa oficial. Este personaje reconocido como un internuncio a través del cual, las palabras encomiosas y petitorias llegan con eficacia al huaca, representa un mayor nivel de sincretismo, pues claramente se nota la adopción del personaje externo a la comunidad y se lo encarna con idénticas funciones, es como si se cifrara un mensaje con ideas del ayer, donde la dirección espiritual de la comunidad estaba asumida por los sabedores de ellos mismos, si forzamos un poco la comparación, entre los Curas de Capilla contemporáneos podríamos revivir la

imagen del Yachac o del Curaca Andino como manifestaciones del poder propio.

Por su parte, la Ley Civil también se verá reduplicada en la fiesta, apareciendo como la cuerda de sostén para no hacer decaer la celebración en comportamientos banales extremos; el orden debe primar como fundamento necesario en el desarrollo normal del acto ritual. Es así como las autoridades del Resguardo representadas en el Honorable Cabildo y quienes tienen bajo su poder la regencia de la Ley Indígena, realizan una especie de desdoblamiento de mando y nombran un Cabildo de Capilla en lo que se considera un territorio y unas circunstancias específicas sobre las cuales se ejercerá su jurisdicción.

La traslación de autoridad se efectúa mediante dos elementos de gran repercusión semántica para los indígenas. En primera instancia, el documento, el papel escrito, el cual cobra su especial efecto de autoridad por sí mismo considerando que para ellos, a pesar de su casi total relación con la oralidad, la escritura actúa como el símbolo de la credibilidad y de lo verdadero; para ello emerge desde el recinto del Cabildo una **Resolución**, en la cual se señalan las personas que actuarán dentro de la fiesta como: Gobernador, Alcalde y Secretario de Capilla, con todo el albedrío necesario para ejercer acciones y sanciones que permitan **“mantener el orden”** y para alcanzar esta situación, la misma Resolución indica para estas personas investidas de autoridad el abstenerse de determinados actos, ellos **“no podrán consumir bebidas embriagantes”**; su sobriedad será la garantía para la armonización de la comunidad. El documento es colocado sobre la puerta de la capilla para conocimiento de todos, en otros casos los mismos nombrados manipulan el papel frente a sus subordinados para hacer sentir su autoridad.

El segundo elemento que permite resonar la autoridad de los Cabilantes en la fiesta son las Varas o bastones de mando depositarios de múltiples simbolismos; por un lado, su material es escogido de la madera más fuerte y más profunda del monte, por lo tanto recoge los poderes de esos **“centros”** desconocidos, misteriosos, de los espacios aún sin domeñar y por lo cual su uso puede potenciar fuerzas perniciosas si no se llega a un acuerdo con ellas; por esto las varas deben pasar por un proceso de **“amansa-**

miento”, el cual consiste en el lavado ritual con alguna de las bebidas ceremoniales de los indígenas, las fuerzas malignas dejando los poderes virtuosos al servicio del poseedor; pero además el recorrido que realiza la Vara de mano en mano y de acción en acción hace que se impregne de mayor poder, pues ellas conservan todo el saber antiguo, las mayores huellas de los de adelante y por lo tanto contienen auténtica tradición histórica y cultural; de allí que las **“varas más antiguas tienen mayor valor para quienes la reciben”**.<sup>1</sup>

Bajo esta perspectiva, la vara se concibe como una transmutación del árbol, es decir, es su duplicación y en ese sentido reproduce su misma simbología de la ascensión y la imagen cósmica enlazadora del mundo celestial y el terrenal manteniendo su coherencia. De la misma manera esta figura se encuentra relacionada con la idea de la verticalidad y su correlación con las implicaciones sociológicas de gobernantes y gobernados, la misma que implica elevación, superioridad y por lo tanto presencia de soberanía, esto significa ser contenedoras de autoridad; mientras las varas se encuentran encofradas y en posición horizontal su pasividad es patente, aunque en ellas habite la vitalidad que se activa cuando se levanta y toma su posición vertical gestada por la unidad de la mano del elegido en cuya conjunción surgen los valores de poder, justicia, virilidad; de alguna manera revertidos como significantes de protección paterna, de allí las constantes alusiones como Tayta. En las reuniones del Cabildo, se alcanza a percibir la insistencia exhortativa del Gobernador hacia los Regidores para que tomen la Vara siempre en posición vertical; la imagen resultante no sería sino la ratificación de que la posición ascensional reclama un acto de movimiento en el mismo sentido; en el caso nuestro, el ejercicio del poder.

Enriqueciendo lo anterior, encontramos que si bien la Vara es la reproducción del Arbol Cósmico y en su multitud de fibras sostiene el orden del Universo, el bastón funciona hasta cierto punto como un símbolo totémico, pues algunos de ellos terminan su elevación en forma de una cabeza; en el caso del Cabildo de Ipiales, en una cabeza humana, talvez como intento de recordar a las autoridades ancestrales, pero al mismo tiempo significando con esta forma el microcosmos humano, que se identifica plenamente con el saber y que éste se dirige hacia lo absoluto; la vara estaría indicando un reencuentro con el conocimiento, la historia y el respeto por el adelante. Entre los indígenas de los Resguardos de Colimba y Muellamués,

algunas de sus varas terminan su ascensión en la figura de la cabeza de perro; ello demuestra la pleitecía rendida a este animal en la tradición andina sureña, como guardián de las huacas (entierros), acompañante de los muertos en su viaje a la “otra vida” como hilo comunicante entre nuestra vida y la del más allá; esto nos permite deducir que la vara también encierra el poder de los antepasados como aquel hilo mantenedor de la historia y con ello la armonía vivencial del indígena; lo mismo parece insinuar Gilbert Durand cuando expresa:

*“Si los esquemas verticalizantes desembocan en el plano del macrocosmos natural en la valoración del cielo y de las cumbres, vamos a constatar que en el microcosmos - del cuerpo humano o animal, la verticalización induce varias fijaciones simbólicas de las que no es la menor cabeza. Los místicos de la ascensión celeste asimilan - naturalmente la cabeza con la esfera celeste, cuyos ojos son las luminarias”<sup>2</sup>.*

Mirando la imagen de la vara desde la perspectiva centrada más sobre su forma y sus incrustaciones que lleva, observamos la existencia generalmente de cinco anillos plateados o dorados y en la parte superior, una esfera o como se dijo anteriormente una cabeza humana o animal. Los anillos dispuestos a lo largo del báculo reportan un reflejo o resplandor que asociado a su continente redondo se emparenta con luz astral y su presencia reforzaría el sentido de autoridad depositada en ellas; pero estos anillos igual podrían estar representando una escala cósmica, como aquellos soportes unidos secuencialmente en un esquema vertical indicadores de paso de un sitio a otro, de un mundo a otro; en este caso posiblemente el ascenso a la superioridad, a lo sagrado o a lo trascendente representado en el remate final como una esfera o cabeza.

Hay que enfatizar además la presencia constante en diferentes trazas del número cinco, una de ellas era en la composición del altar de los santos mencionados, otra en el número de nudos hechos al cordón con el cual el difunto es enterrado; su uso en campos de lo trascendente se ve reforzado por la tradición oral andina; dejando entrever que detrás de este número se esconde una rica simbología o por lo menos apunta a ser considerado como una cifra de ribetes sagrados. Una breve relación de citas extraídas de la tradición oral nos ayudará a respaldar nuestra aserción.

*“Cuando moría la gente regresaba a los cinco días ...”*

*“En los tiempos antiguos se dice que el sol murió. Y, muerto el sol se hizo noche durante cinco días...”*

*“... ahora de aquí a cinco días el gran lago ha de llegar y todo el mundo acabará”.*

*“Periacaca nació de cinco huevos en el sitio llamado Condorcoto”.*

*“Chaupiñamca tuvo cinco hermanas . . . era una piedra yerta con cinco alas...”*

*“Como Pariacaca estaba formado por cinco hombres, desde cinco direcciones hizo caer torrentes de lluvia...”*

*“Antes de que llegaran los españoles bebían, cantaban y se embriagaban durante cinco días...”<sup>3</sup>*

*“En posesión de tierras el gobernador repite cinco veces la oración que es coreada por los asistentes...”*

*“En Huaca y en Las Animas las bujías contienen cinco cirios o ceras”*

*“En los relatos de Huacas es después de cinco días que el guaquero puede iniciar el desentierro y cinco son los hombres responsables de sacar la huaca”<sup>4</sup>.*

Pero talvez uno de los significados más interesantes encontrado en los anillos se encuentra detrás del concepto de “**corona**” que es el término utilizado por los indígenas para designar los aros; esto nos remite a pensar en la conjunción anillo-aureola; sus destellos en el contorno del símbolo de autoridad impregnan un poder cósmico desprendido de la luz solar (dorada) y de la luz selénica (blanca), entendiendo con esto que los dos astros eran vitales en la cultura Pasto como lo demuestra el contenido de la cerámica y, como lo intentaremos demostrar en el contexto de este ritual.

Pero:

*“... el isomorfismo de la luz y de la elevación se había condensado en el simbolismo de la aureola, así como en el de la corona, y estos últimos, tanto en la simbólica religiosa, como en la simbólica política, sería la cifra manifiesta de la trascendencia”.*<sup>5</sup>

Esta manifestación nos conduce de inmediato a la constelación semántica de Illa y Kaki, con sus acepciones de brillo, resplandor, transparencia, reflejo, reluciente, chispeante; hasta este punto el significado sería idéntico si no supiéramos de antemano que el brillo Illa está ligado a lo plateado, a la luz blanca y el Kaki a lo dorado, dentro de la lingüística quechua. Esta asociación nos permite validar que los anillos o coronas son símbolos celestes y atavían con un hálito de luz divina a la vara, a través de la cual el poder se enlaza tomando como mediador la mano del cabildante; el resplandor se úne a la idea de elevación y de jerarquía.

Bajo este criterio aparece taraceado en la parte superior de las Varas, el crucifijo. Este último símbolo, al entrar en contacto con la vara, produce un efecto sincrético por doble vertiente: una, el símbolo de la cruz cristiana es amalgama con los símbolos de base indígena representados en los anillos; la otra, sobre un mismo objeto se comportan dos poderes, el sagrado y el profano otorgándoles un efecto dimorfo que por un lado manifiesta un poder y un ejercicio de justicia terrenal; mientras por otro expresa una sacralidad que puede actuar como defensa contra el mal para quien la porta; ésto, gracias al rito de la velación de las varas realizado por la comunidad y a la bendición sacerdotal, quedando así ungidadas de los dos dominios, el civil y el sagrado. Escuchemos lo que afirma el gobernador del Cabildo de Ipiales al respecto:

*“En los cambios de Cabildo, se menciona que subsiste la velada de varas; en esa noche hay una bebida general con baile, que al otro día se entrega la vara y que los regidores que salen, tienen que hacer una fiesta en donde se da la boda o el tolado a los regidores entrantes..., antes decían inclusive que como las velaban y todo eso, las personas salían a cualquier hora, o como se dice a una mala hora y que por la vara nunca les pasaba nada, que es eso lo tenían por experiencia”.*<sup>6</sup>

Relacionando ahora las Varas del Cabildo con las de Capilla, éstas últimas han permanecido durante todo el año integrando la composición del altar pero emplazadas en forma erguida; mostrándonos así una nueva ma-

nifestación de sincretismo religioso. Este mismo hecho implica que durante todo ese tiempo las varas han cubierto un proceso de consagración haciéndolas dignas de autoridad por sí mismas. Es como si la divinidad de la Huaca se transmitiera a ellas, para cuando las personas nombradas como parte de Cabildo de Capilla, las utilicen y su poder repercuta en el transitar normal de la fiesta y en el procedimiento correcto de los pasos rituales.

Las Varas de Capilla dan la impresión de ser más antiguas y tienen la particularidad de no poseer las “**coronas**”, quizás porque no mantienen la necesidad de reforzar el simbolismo del poder que otorga la aureola. Al ser consideradas como pertenecientes del santo, son consideradas como parte de los objetos sagrados y por lo tanto están impregnadas de poder; por ello no se exige la intervención de la mano del hombre para dimanar trascendencia; ella es la vara del santo y por ello también es santa, se exige la intervención de la mano del hombre para dimanar trascendencia; ella es la vara del santo y por ello también es santa.

El sacerdote se aleja con premura, luego de dejar entre los indígenas como único testigo de su presencia el sermón reivindicatorio de la existencia de Dios, detrás de la veneración a San Francisco. Entre tanto de la loma vecina el sonido de la pólvora nos llama a divisar el descenso multicolor de un grupo de bailarores. El ánimo de los asistentes empieza a cambiar; los comentarios, las risas amplias cortan el silencio extendido a raíz de la eucaristía. El gustar ha empezado con el movimiento y el parloteo ahora incesante; la atención se concentra en los bailarores que se acercan.

Los Sanjuaneros han llegado hasta el umbral de los terrenos de fiesta del Señor de los Milagros de Buga; son tres parejas de danzantes, aunque el director del grupo, don Patrocinio Mueses, manifiesta la posibilidad de ser muchos más; hasta veinticuatro, en expresión de un anciano bailaror de ochenta años, quien agrega la obligación de ser en parejas porque “**entre nosotros no hay nada chulla**”...<sup>7</sup>. Las parejas, además de su clara justificación dentro de la constante búsqueda de complementariedad, sin la cual la armonía no existiría; presentan la singularidad de que las mujeres son hombres con indumentarias femeninas, constituyéndose este hecho en caso típico de androginización ritual, cuyo reflejo inicial y superficial estaría dado como respuesta a la participación restringida del elemento femenino en es-



te tipo de ritos agrarios. Pero desde una óptica más profunda, la androgínia busca elevar el tono carnalesco buscando por la vía de lo lúdico la complicidad de los asistentes y en un segundo nivel viene a confirmar la inversión total de los valores que como resultado muestra lo ambisexual como símbolo del desorden natural, donde los sexos se fusionan en un intento de retorno a los orígenes; en últimas se presenta actos de regeneración, todo caos implica la próxima presencia de un “nuevo comienzo”<sup>8</sup> y las alusiones inmersas en el rito de San Francisco nos llevan a caracterizarla como una fiesta agrícola en la cual el rito de la siembra implica la regeneración del mundo vegetal; es un nuevo empezar y para ello la negación de lo normal es necesaria; de allí la necesidad de crear un estado caótico a través de la embriaguez, en la cual los roles sociales se pueden alterar para restablecerse luego. Esta negación de la negación provoca por lo tanto una manera de alcanzar el equilibrio.

Otro caso de androgínia ritual lo encontramos simbolizada en los danzantes Vacas de Inagán, pues entre sus integrantes aparecieron dos vacas y dos negros, uno de estos últimos cumple el papel bisexual manifestado en este caso, no por su vestimenta mujeril sino por el tono de voz y las alusiones verbales lanzadas a su pareja que llevan implícito un código de tratamiento conyugal; aquí observamos el sacrificio del “ser hombre” para reafirmar la virilidad de su pareja, es decir para que el otro negro aparezca “**más hombre**” y lograr a través de esta inversión el rompimiento del orden que gracias al mismo acto posteriormente se volverá a renovar. Aquí el hombre pierde su virilidad, se desmasculiniza para alcanzar por vía de la negación la restauración del cosmos y con ello su pleno vigor.

Los vestidos de los Sanjuanés **-por lo menos en Ipiales-** no son uniformes; aunque corresponden a “**mudadas**” cotidianas: pantalón, camisa, chaqueta, sombrero en el caso de los hombres y follado, blusa y sombrero en el caso de las mujeres; lo que los hace diferentes y circunscritos a la danza es el manejo estético del color de las prendas como vehículo cumplidor de funciones simbólicas; así por ejemplo lo multicolor responde primordialmente para hacerse visibles y concentrar en sus figuras las miradas de toda la comunidad desde sus primeras actuaciones; la cinta policroma formada por la hilera de Sanjuanés en su desplazamiento desde la casa del capitán hasta los recintos de fiesta se puede asimilar a la imagen del arco iris que cae sobre la

tierra, y de alguna manera remedada en el juego de cintas colgadas del sombrero que les cae sobre la espalda. Estos colores “vivos” o calientes como el amarillo, rojo, azul, rosado, verde proporcionan un deleite visual y este gustar del color despierta el ánimo y hacen flotar más fácilmente las emociones.

El fulgor del color exige una respuesta de parte de los espectadores traducida en la alegría y el “estarse” en la fiesta. Desde este matiz, el color resplandeciente o fuerte, exterioriza el estado de ánimo individual de los bailadores y al mismo tiempo, se gesta la apertura de la espiritualidad de devotos y Sanjuaneros, quienes predisponiéndose el mensaje con el santo van originando una minga anímica indispensable para la consecución de hacer gustar la fiesta a la divinidad.

Si nos remitimos al valor de los colores representados, debemos enfatizar que las faldas llevan colores acromáticos como el negro, el gris y el café, combinados con blusas o sacos cromáticos, tales como el amarillo y el “rojo”<sup>9</sup>. Pero si consideramos los colores acromáticos como aquellos que presentan ausencia de luz y los cromáticos como aquellos impregnados de luz, encontraremos nuevamente la inclinación a lo duplo y un poco más allá, la probable intención de imponer la luz sobre oscuridad. Sin embargo, la conceptualización de los colores nos dice que la combinación de los primarios son los más patentes en los Sanjuaneros y si logramos mezclarlos todos ellos nos daría como resultado la obtención del blanco catalogado como acromático, lo que permitiría relacionar el proceso de descomposición del “color vivo”<sup>10</sup> portado por los bailadores en la luz blanca y esto nos pondría en camino de relacionar este fenómeno con la luna como participante de primer orden en los ritos agrarios. Desde este punto de vista, cabría asociar la utilización de estos colores en una especie de mimesis de la metamorfosis del color dorado de los rayos solares en el cromatismo del cueche. Pero si recurrimos a la simbología de los colores en el pensamiento surandino, el yana (negro) presente en los Sanjuaneros mujeres representa el color del surco en la tierra; mientras que el puca (rojo) tiene relación con el cogollo, indicador del brote o del tallo regenerador y el quillu (amarillo) simboliza el fruto que se transformará en semilla;<sup>11</sup> pero lo interesante de esto radica en el hecho de ser los hombres sanjuaneros los portadores del rojo y amarillo símbolos de fecundación y de vida; en este orden de ideas el acople: hombre-mujer, semilla-tierra, estaría dado por el juego cromático de los danzan-

tes. Esto, desprendido de la suposición de que esta organización cromática sea un vestigio de la tendencia observada de los primeros Pastos, plasmada en la cerámica funeraria, donde los colores prevalentes eran el crema combinado con el rojo o el negro. Pero la demostración no solo estaría dada por la simbología del color, sino también, teniendo en cuenta que los ritos funerarios no dejan de ser considerados como ritos de pasaje de un estado a otro, en los cuales la idea de continuidad está latente y el manejo de estos elementos como los colores estarían en la base de propiciar situaciones favorables a la fertilidad y por ello a la regeneración.

Los Sanjuanes se preparan para hacer su entrada a la fiesta, dirigiéndose al espacio sobre el cual se ha señalado el terreno como predispuesto para el rito y en especial para las partidas de bailadores. Este espacio tiene una forma rectangular y actúa como un centro para todo el microcosmos que se condensa entre hombres y elementos en los momentos de festejo; los actos de mayor trascendencia se aglutinarán en su interior haciendo residir la más absoluta intimidad en lugar; a pesar de estar descubierto hay unas pares supuestas que se levantan impidiendo el ingreso a quienes no están facultados para la ceremonia; de la misma manera se encuentra protegido de lo exterior, de lo profano, mediante cuatro cruces enterradas en cada una de las esquinas, cuyos maderos vestidos con las plantas sagradas del vicundo y del musgo, presagian ya el deseo de renovación y en un sincretismo de interacción con la Cruz, despliegan un efecto repelente a la profanación. Lo anterior indica que el espacio en mención tiene categoría de sagrado, permitiendo así la existencia de un lugar a través del cual se conseguirá la comunicación con lo divino, no por el espacio en sí, sino por todos los actos rituales tejidos a su alrededor y en su mismo interior; es el sitio de ligazón con el mundo celeste y por él, los efectos tendrán mayor énfasis de éxito; al final el terreno quedará revitalizado y la siembra generará sus mejores frutos. Sobre este argumento vale mencionar la afirmación de Mircea Eliade:

*“En las culturas que conocen la concepción de las tres regiones cósmicas, cielo-tierra-infierno, el “centro” constituye el punto de intersección de estas regiones. Aquí es donde resulta posible una ruptura de nivel y, al mismo tiempo una comunicación entre estas tres regiones”.*<sup>12</sup>

De otra parte, el centro como tal inspira una carga de intimidad tal que al mismo tiempo representa gestación como la que brinda el viento o a

la misma casa como protección de la vida física y espiritual; en nuestro caso se protege el espacio que será fertilizado por la divinidad y bajo esta funcionalidad de salvaguarda nos atrevemos a asociar el campo ritual con la imagen del “**Mandala**”<sup>13</sup>, donde múltiples círculos se inscriben en un cuadrado cuidando una intimidad. En nuestro caso y haciendo abstracción de las formas geométricas, el rectángulo trazado frente a la capilla del Señor de los Milagros en tanto es sujeto participativo de actos rituales se contagia de la propiedad reduplicativa de los centros sagrados, estableciéndose de esta manera al igual como sucedía con la capilla o el altar del santo en un microcosmos que recogerá las implicaciones de todos los procesos mencionados.

Deteniéndonos en la simbología de la cruz que se podría interpretar dada su vasta presencia no sólo en el campo sagrado, sino en el arco vegetal ya mencionado en capítulos anteriores, en el vértice del techo de la capilla, en el pendón exhibido durante la procesión y las encontradas a lo largo de nuestro caminar por los sitios de investigación; podemos afirmar que la cruz no es más sino la presentación del árbol cósmico presente en muchas culturas del mundo.

No podemos negar la presencia emblemática de la cruz cristiana que llegó encabezando las huestes conquistadoras españolas a territorio americano y convirtiéndose luego en uno de los símbolos más difundidos y por las ostentaciones de su uso en el más aceptado por los posteriormente catequizados indígenas, cuando toda la expresividad de la religión cristiana se levanta en la cruz para imponerse sobre el pensamiento indígena. Sus rasgos arquetípicos en tanto son asimilados por igual en las culturas, fueron acogidas con alguna facilidad por el mundo religioso americano, pues su imagen no era del todo desconocida; las cerámicas Pastos muestran entre sus motivos el símbolo de la cruz:

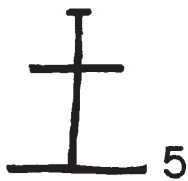
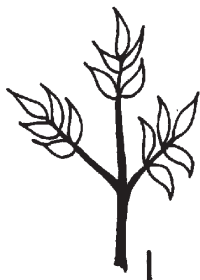
*“En los platos Pastos, sobre un fondo reticulado aparecen las alas del sol como una veleta del cuenco. En la roca del Chical los brazos de la Cruz terminan en círculos u ojos de la fecundidad”.*<sup>14</sup>

Pero sobre todo por la concepción de la forma adquirida por algunos árboles que reproducen de manera eufemística la figura de una cruz a los cuales Los Pastos consideraban como sagrados debido a su relación cosmo-

gónica de “fuente de vida” por su carácter lechoso o porque servían de atractivo para las lluvias y por consecuencia a la fecundidad. Es el caso del árbol de **pinllo o pillo**, cuyas formas de brazos abiertos en forma de “Y” y con una rama creciente en el centro, asemeja una forma humana. Además es el árbol que tiene la virtud de retoñar fácilmente luego de ser cortado, lo cual estaría vinculado a la concepción de regeneración y de inicio de ciclos; todos estos atributos lo hacían merecedor de cultos frecuentes:

*“La figura del pinllo con tres brazos a la manera de una Y con un brazo al medio y que asemeja una cruz, aparece en petroglifos Pastos y en Playas de Montalvo, etc., . . . Junto a la laguna de San Pablo y en la vía antigua de entrada a San Rafael, había un pinllo a cuyo pie estaban muchas velas puestas por los indígenas de probable origen mitimae”<sup>15</sup>.*

## CRUCES DE PINLLO



1. El pinillo o lechero

2. Pinillo mágico

3. Cruces de México

4. Cruces de Centro América

5. Cruces de Perú

6. Cruces de Bolivia

7. Cruces de Tríada-China

8. Emanaciones lunares  
cañaris

El carácter especial asignado al pinllo se refuerza con el uso que los indígenas le daban para hacer sus cercados adquiriendo en este caso la misma valoración que los guantos, desprendiéndose su función protectora o limitante de la intimidad con el caso del espacio sagrado que estamos tratando. Aún más, su uso se extiende a los cementerios en los cuales su presencia se traduce en el caso de la Parroquia de Huaca, en el Ecuador como “**corral**” alrededor de las tumbas en clara señal de protección de un camposanto y, en el cementerio de Las Cruces, Resguardo de Ipiales, encontramos al pinllo formando las cruces que se enclavan en la cabecera de las tumbas construidas en forma de **Tola**; quizás reflejando un deseo inmerso de proyección de la vida o de la nueva vida.

Caso similar sucede con el árbol de Helecho cuya durabilidad sugeriría su utilización en la construcción de las viviendas, pero, la forma rolliza de ojuelos multitudinarios además de su expresión en espiral de los nuevos retoños indujeron a la fabricación de cruces tanto en el caso de Huaca como en La Tola de Las Lajas donde en el lugar más cumbroso aún se conserva una de ellas; sus troncos apenas han sido transformados y en su forma aún se debate entre ser árbol y ser cruz. El Alto de La Cruces en los mismos territorios del Resguardo de Ipiales nos sugiere un posible centro de adoración no solamente por la referencia de su topónimo, sino por ser un sitio elevado que indica loma y colinda con la vereda de Las Animas cuyo sugestivo nombre nos hace pensar en adoratorio de raíz indígena para posteriormente ser reemplazados como era la costumbre católica por sitios de devoción a Santos, Vírgenes o Cruces.

La presencia aún reciente de Cruces en lo más alto del Colimba, ratifica la simbología ascensional del árbol y de la cruz compartidos por la simbología de las montañas que además de representar entre los andinos a seres superiores, su imponencia altitudinal también remite a las significaciones de lo vertical. El Obispo quiteño también remite a las significaciones de lo vertical. El Obispo quiteño De La Peña, en 1570 durante el sínodo de Quito apuntaba:

*“En nuestro obispado mandamos poner cruz a la entrada de los pueblos y junto a las Iglesias imitando la loable costumbre de la cristiandad y también mandamos poner cruces en muchas huacas y adoratorios que hemos mandado*

*destruir; en las juntas de los caminos, en las entradas y salidas de los páramos, en los nacimientos de las fuentes, en las lagunas y los cerros altos porque generalmente estos lugares son huacas y adoratorios de indios...”<sup>16</sup>*

Es un tanto el árbol cósmico como símbolo de la ritmicidad vegetante que ha transferido su poder a la cruz; inclusive aceptando la apreciación de Durand Gilbert: **“la unión del fuego, de la sexualidad y de la cruz de madera que ordena el ciclo”**, argumentada bajo los esquemas de movimiento y el gesto sexual valorizante de ritmo y ciclo. Es interesante reconocer ciertas acciones presentes, no solamente en el Resguardo de Ipiales, sino en gran parte de la zona andina; el ritmo desplegado a raíz del frotamiento de íconos católicos, por ejemplo: durante el viernes santo y en cumplimiento de la ceremonia de la pasión del Señor, luego de cumplirse la liturgia de la palabra se desarrolla la adoración a la Santa Cruz. Los fieles organizados en tres filas se acercan a sendas cruces y luego de repetir gestualmente la señal de la cruz, se inclinan, besan la cruz y con los dedos friccionan la imagen para transmitir posteriormente ese calor producido, frotándose alguna parte de su cuerpo en un intento de inocularse poder.

Otra situación similar es la referente al ritual europeo señalado como **“el árbol de mayo”** de implicaciones rememorativas de los cultos a la vegetación, ejecutados en tiempos anteriores a la implantación del **“credo trinitario”<sup>17</sup>** y por lo tanto constituido como un fenómeno sincrético del paganismo y la cristiandad; remitido a América bajo la variante de la cruz e instituido en la forma del rito de la **“velación de la cruz”**. Esta relación fuego-cruz, se torna más evidente si tenemos en cuenta que su celebración se efectúa el tres de mayo, fecha del calendario agrícola coincidente por un lado con la aparición de los fulgores guaqueiles y por otro porque resulta inmerso en un tiempo no profano.

La cruz velakuy o la velación de la cruz representa una armónica convivencia de los cultos de la vegetación de raigambre indígena en aleación con el significante católico, ya que la cruz se levanta sobre un altar y al pie se colocan toda clase de alimentos agrícolas de consumo diario, partes de vestimenta y algunos billetes atados al madero vertical, insinuándose el deseo de satisfacer las necesidades, y todo a la luz de una vela cuyo ritmo llameante se acompaña del interminable repetir de los **“mil jesusés”**.



De la misma manera, al ser el fuego vástago del árbol y teniendo como él varias significaciones, no nos parece casual el hecho realizado por nuestros indígenas de coger parte de los desechos de las cosechas e incinerarlos, esperando fertilizar la tierra por métodos de esparcimiento cinéreo o en otra variante, que el poder del fuego ascienda y la columna del humo preñe las nubes para producir lluvia. El fuego considerado como purificador al ser esparcido en los campos estaría depurando la tierra, barriéndola de los males y volviéndola pródiga.

Todo este simbolismo de la cruz así entendido, alcanza actualmente su prospección de reproducir su figura en lo alto de los tejados de las casas, en las trazas repetitivas de las curaciones, formada en las hojas de marco sobre el pecho de los niños para evitar el mal aire y la mala hora; en las incrustaciones ya mencionadas de las Varas de mando; en las tijeras abiertas y colocadas sobre el pecho de los niños sin bautizar cuando se quedan solos, evitando así la penetración de lo perverso.

Lo anterior indica que la cruz ha generado el desarrollo de un tipo de sincretismo especial donde los preceptos católicos y el pensamiento indígena desenvuelven sus respectivas manifestaciones interpretativas confluentes a un mismo signo y al mismo tiempo se proporcionan mutuamente una influencia consolidando un permanente estado de simbiosis cultural.

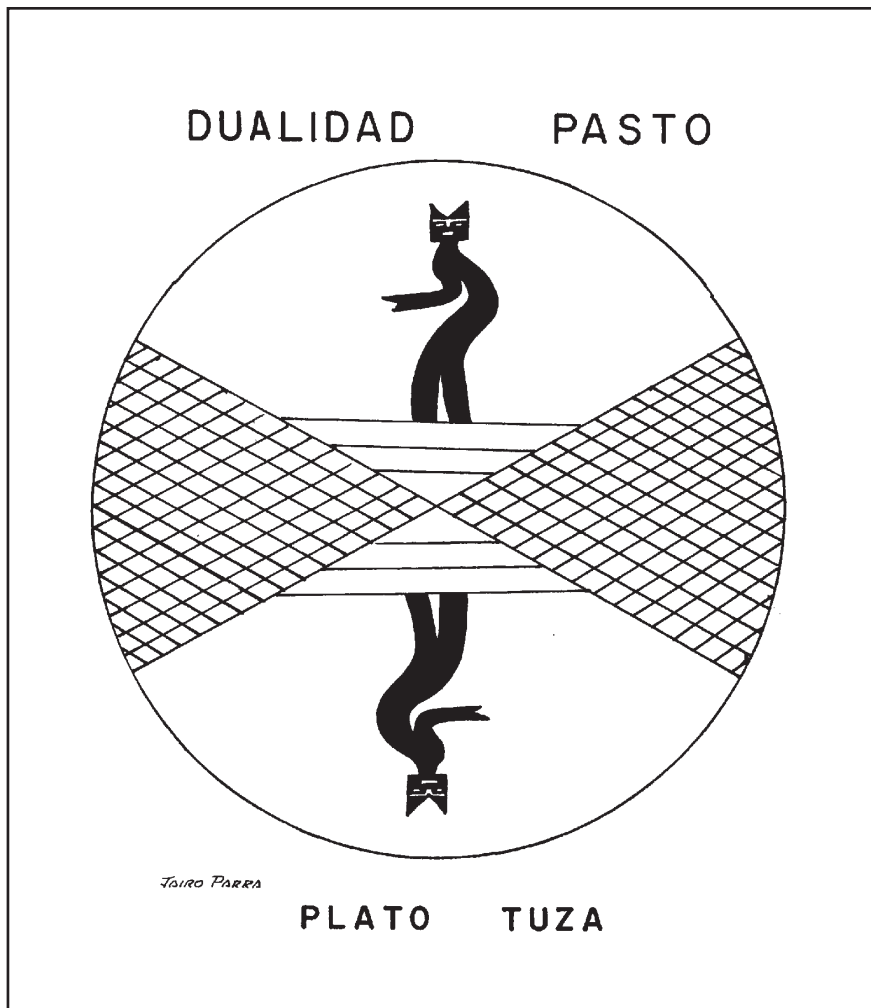
Regresamos a nuestro espacio ritual justamente cuando los Sanjuanes han iniciado su danza sobre la ribera del mismo, al ritmo insistente del tambor y la flauta mientras los pies bailadores se sueltan rastrillando la tierra y levantándose luego hacia adelante. Empiezan girando en fila varias veces sobre la primera cruz, siguen fielmente la línea divisoria del espacio señalado y repiten los mismos giros circulares en torno a las tres cruces restantes; al culminar este recorrido frente a la capilla van intensificando la danza para despertar la alegría de los asistentes; para su gusto les brindan los pasos típicos de la “escogida” de a dos; la escogida de las manos; el peine de entrada y salida; el retorno por dentro y por fuera; la recogida voltiando la esquina. Dentro de estos pasos o recogidas como los llaman ellos, se reitera frecuentemente la formación en círculos; ya lo hicieron sobre las cruces, lo repiten en el paso de la “chumba” con giros sobre sí mismos, en la formación de la “bomba” grande donde los giros se efectúan en los dos sentidos;

ahora por ejemplo, han creado un nuevo círculo alrededor de una de las parejas conformada por el Capitán de Sanjuanes y una de las mujeres escogida especialmente para ello; este acto se considera la ofrenda de danza y como baile “central” del Capitán señala el cumplimiento de su mañay, con esta ofrenda y su alegría desbordada nunca que “**está acabando cargo**”. El ánimo de los Sanjuanes se deja sentir en las constantes interjecciones y los gritos agudos del negro invitan a la fiesta y a la devoción del Señor de los Milagros de Buga. El golpeteo del tambor, el ritmo acompasado de los bailadores y los entrecortados sorbos de chicha y de la “**fuerza**” (aguardiente), poco a poco van gestando una conspiración contra la pasividad y la alegría se siente brotar en el ambiente; también mi compañero se ha contagiado con esa confabulación rítmica y sus piernas buscan afanosamente el acople con los Sanjuanes.



Capitán de sanjuanes ofreciendo su baile al santo

Hay un alto en la danza; sólo se deja escuchar el incesante parloteo que nos integra a los asistentes dentro del momento de fiesta. Este receso es aprovechado por los Sanjuanes para ofrecer su baile al santo, entran a la capilla y se rinden frente al altar, ligando su acto a la divinidad en su acuerdo; según ellos están recibiendo el permiso del santísimo. Afuera el ánimo sigue creciendo.



Luego de la rendición en el interior de la capilla pasan a la cocina al tolado ceremonial y a continuación de la rendición y otorgada del permiso de danza por parte del síndico, le corresponde a este inaugurar la nueva serie de recogidas. El escenario de ellas regresa al campo ritual. En esta segunda parte del baile nos llamó la atención la división figurativa que se realiza en el terreno mediante la coreografía, replicando una división territorial y a su vez una división de sexos; luego de partirse el espacio en cuatro partes, los hombres danzan en la parte de arriba del campo y las mujeres lo hacen en el lado opuesto o que correspondería a un abajo, a una señal del guía de danza se conforman círculos independientes; luego aparentan unirse en el centro y se separan hacia los lados dividiéndose el terreno en dos partes pero ahora en posición lateral con relación al de arriba y el abajo; aparentando en el desplazamiento hacia el centro del campo un encuentro, los hombres ocupan ahora la posición abajo y las mujeres la de arriba; esto nos induce a pensar en un juego de contrarios en el cual el equilibrio se impone. El ritmo de la música ahora se siente más penetrante, las piernas y los brazos de los danzantes parecen haber adquirido una libertad, la rigidez se ha perdido, parece que el espíritu de cada hombre danza sobre sus cuerpos; Sanjuanes abandonan su condición humana y encarnan en plenitud su función de símbolos, los colores incorporados a las vestimentas no representan ya tanto el tono sino que se han convertido en sustancias con fuerza para operar un encuentro sobrenatural.

El Capitán en cumplimiento de su deber de **“mantención”**, hace circular de manera asidua el aguardiente entre los bailadores, en tanto el síndico y como parte de Capilla hace lo mismo colocándoles una olla de chicha y un mate, la reciprocidad no se deja esperar: **“gracias papito”**, **“gracias padrecito”**, **“viva nuestro capitán”**. El ánimo asciende a lo sublime, los pies de los bailadores siguen en movimiento incesante, ya no hay mucha agilidad pero si mucha reciedumbre para seguir danzando; el éxtasis se aprecia en los Sanjuanes, han llegado al punto de trance ayudados por las bebidas rituales, se ha dejado de paso el tiempo profano y se ha sumergido en un tiempo sagrado.

La vinculación de la chicha y del aguardiente, considerados dentro de la fiesta como elementos sagrados que han abandonado su carácter ordinario de bebidas alcohólicas, es de primer orden para lograr por las vías de la

borrachera (chuma) ritual de Sanjuanes, Vacas y Cargos, encontrar un estado de enlazamiento enajenador, en tanto se abstrae la condición humana y su temporalidad para crear las condiciones de entrar en contacto con lo supremo. La colusión de las bebidas sacras asociado a la predisposición espiritual de los participantes rituales han decantado el poner en acuerdo a la deidad con los hombres.

El simbolismo de la Chicha, en tanto se le considera en el contexto de la fiesta como bebida sagrada, soporta también emparentarla con las significaciones del árbol por ser un extracto obtenido del maíz y con él la asimilación de los valores vegetativos del ciclo y la renovación, a su vez y como agua espiritosa destinada a avivar la sique humana es posible **“subrayar el tres de su fuego como símbolo ascensional”**<sup>18</sup>. Es el caso del aguardiente como líquido que arde, donde la conjunción de contrarios: **“agua-fuego”**<sup>19</sup> se hace más intensa y viene a ratificar el uso andino de la cosmovisión de parejas adversas que alcanzan un mañay armonizador.

La empatía hacia el rito ha terminado por envolvernos en las conversas de los indígenas y las vibraciones afectivas han hecho nido en nuestros seres. El investigador minucioso que llegó de Chiránquer, Inagán o Chagüaipé, se diluye para transformarse en comunero gustador de la fiesta, ha sido imposible no sentirse compenetrado de los distintos aconteceres; ya el día de ayer nos sucedió con el movimiento de cargos, cuando la devoción y la significación de las ofrendas nos incitó a comprometernos como tal; escogimos un gallo y subimos con él hasta nuestro mundo quedando atados a estas fiestas por tres años que es el lapso mínimo del acuerdo. Hoy nuevamente la sangre ancestral nos brota en un arranque de emoción:

- Por qué no nos comprometemos con los Sanjuanes para el próximo año ?. Que esto no se acabe, los Sanjuanes ya están perdiéndose, las Vacas como son de devoción todavía sed mantendrán!

- Pero cómo será eso ?.

- Los contratamos desde ahora, o como dicen ellos los conquis tamos, creo que hay que alegrarlos con aguardiente y el otro año cuando llegue el tiempo de la fiesta debemos darles de comer y beber. Nos conseguimos unos cuyes y unas botellas de aguardiente.

Bueno, listo, entonces hay que charlarlo a don Patrocinio para conseguir unas cinco parejas por lo menos.

Todo esto era el resultado de nuestra simpatía y comprensión ocasionada por nuestra relación continua con ellos; en el fondo había latente un deseo de hacernos reconocer por la comunidad, de no sentirnos ajenos ni indiferentes a su pensamiento; a pesar de lo extraña que pueda significar nuestra intención, el tiempo y las circunstancias nos favorecía.

Oiga, charlando con unos de los bailadores dice que tenemos que comprometernos como capitanes hoy mismo.

Y qué se debe hacer ?.

Cuando estén bailando los Sanjuaneros tenemos que sacar a bailar a una de las mujeres, así ellos también quedan comprometidos con nosotros, Y nos toca, qué más hacemos...

Decidimos que no fuéramos los dos al mismo tiempo a cumplir con el pacto. Mi compañero sacó a bailar a una de las mujeres danzantes; inmediatamente los demás formaron un círculo indicador de continuidad. La pareja situada en el centro actuaba como los portadores del ciclo, ellos garantizaban la próxima **“acabada de fiestas”** y a su vez se constituían en el núcleo de la danza. Los bailadores organizados en bomba, de vez en cuando giraban sobre sí mismos formando una doble circularidad para reencontrarse con la figura de ese “extraño” que negaba lo suyo para alcanzar una adopción en el seno de otros. A los gritos del negro: **“viva mi capitán nuevito, nuevito es mi capitán”** empezaba para mi amigo y para mí una nueva situación.

La aprobación de la comunidad al verlo **“al zarco bailando”** también me satisfacía y me hacía partícipe de las sensaciones de él.

El círculo en movimiento y mis propios desplazamientos me sumergieron en un torbellino corporal que arrastró consigo a mi pensamiento. El cuerpo obedecía automáticamente a los pasos de mi pareja, me dejaba llevar. Mi mente refundida en un vórtice de reflexiones me provocaba una se-

rie de ideas contradictorias, terminando por confundir mis rasgos de pertenencia a una sociedad urbana a la cual abandonaba en mi momento de trance. Es lícito hacer lo que estoy haciendo ?, lo estoy haciendo bien ?, qué debo hacer después de terminar la danza ?; eran entre otros los interrogantes que a la velocidad del baile cruzaban por mi mente. La compañera de baile (uno de los danzantes) se convirtió en mi lazarillo de danza al guiarme en las recogidas, pero en esos momentos experimenté mi subordinación frente a ella; los papeles se habían invertido, no era el macho dominador sino el dominado, no era el conquistador sino el conquistado, no era el hombre de ciudad que venía a imponer sus costumbres sino el hombre que recibía una experiencia iniciática en la comunidad que me recibía.



Comparsa de sanjuanés de Chiriquere

La situación inicial de tensión e incertidumbre frente a la prueba, me fue disminuyendo en la medida en que asumí mi papel no de un capitán de Sanjuanés en acción sino el aprendiz de otros valores, afianzando por las voces de aprobación de la comunidad y sentirme uno de ellos. El deseo de ser un participante activo en el rito y abandonar el papel del espectador pa-

sivo y de paso el estatus del investigador vacío de emociones se había cumplido. He contribuido a concitar a la comunidad y a establecer un contacto con los poderes superiores. Comencé en este momento a hilar mi propio mañay, el tejido completo lo remataré en la próxima fiesta cuando otro capitán recomience la trama.

El rezador o cura de capilla ha ingresado al templo y este acto motiva un sonar de campanas. El cura indígena colocado en la parte izquierda del altar recibe del síndico ubicado en el lado derecho la orden del rezo. El síndico en este momento eleva su posición respecto a la comunidad, no tanto en categoría social, más bien en ser poseedor de un grado de poder que despierta respeto; en últimas el síndico también termina siendo velado o consagrado junto con la divinidad.

El santo por su parte ha salido de su urna señalando este momento como el más propicio para acortar distancias e irradiar sacralidad, pero también para recibir el contacto humano. El adentro lo ha mentenido protegido de cualquier tipo de profanación y lo ha imbuido de su halo sagrado. El afuera ha logrado que lo sacrosanto se disperse y se impregne a la multitud de devotos que se acercan lo más posible al altar. La distancia se ha roto consintiendo la posibilidad de un reconocimiento; este es el momento adecuado para elevar preces, por eso los labios silenciosamente inician las oraciones. Se ha iniciado la reafirmación de la fe, la renovación del acuerdo que tiene la comunidad con su benefactor. Las oraciones apresuradas del cura de capilla dejan notar una absoluta influencia católica de las palabras y sus mensajes; al final de cada misterio sólo las intenciones sobre los alimentos, la buena cosecha y la salud coinciden con las antiguas oraciones del medio andino. Ilustremos una:

*“Oh Señor, antiguo señor, experto creador, que haces y estableces diciendo: “en este mundo de abajo, que coman, que beban; has aumentar las cosas de aquellos a quienes has establecido, aquellos a quienes has creado”. Tú que mandas y multiplicas diciendo: “que haya papa, maíz y toda suerte de comida”, para que no sufra y al no sufrir, hagan tu voluntad; que no hiele ni granice, guárdalos en paz”.*<sup>20</sup>



Antes de iniciar el rosario, el cura de capilla ha solicitado permiso al síndico para realizar su acto; cuando se ha terminado de rezar el síndico pide permiso al rezador para hacer entrega de las imágenes de los devotos y así iniciar la procesión. En el instante de mayor ansiedad para los indígenas, pues se les está cediendo la oportunidad para el contacto sagrado aunque su poder llegue hasta sus manos. Sin embargo es el dueño de fiesta quien escoge las personas portadoras de las imágenes, en su gran mayoría mujeres y niños. Cada “cuadro” y cada vela es entregada con un marco jaculatorio:

*“Bendito, alabado sea el santísimo sacramento del altar. Buenas tardes”.*

Este acto recrea una nueva compenetración con lo divino, la composición del altar se ha deshecho con la gente; el calor se contagia, todos desean alcanzar el contacto directo con la imagen central, inclusive la procesión no es un desfilar; por el contrario es un círculo que se desplaza teniendo como centro la santidad evitando dar la espalda para no perderse del ojo divino; es una auténtica ronda de devoción en la cual todos pretenden ser cargadores de una imagen y sentirse de esta manera más ligado a ella, todos quieren ser útiles, así nos encontramos una vez más frente a una manifestación de una minga ritual en la cual los privilegios al parecer son cedidos a los niños y mujeres.

Delante marchan los Sanjuaneros sin olvidar su danza, luego viene el pendonero quien levanta una cruz doble ornada con un manto rojo; detrás las Vacas colaboran con la llevada del fuego y luego el cúmulo de personas portando los íconos, detrás de la multitud los músicos sellan la procesión. Sin música y sin baile imposible realizar esta ceremonia; así parece decir la vanguardia y retaguardia de este hecho.

El caminar lento trazan huellas sobre los **guachos** abiertos sobre los límites del campo sagrado, hasta cumplir dos vueltas que nos remiten nuevamente a la reiteración indígena de emplear mecanismos varios con la intencionalidad de apoyar con lo pisoneada que la tierra se abra y se prepare a recibir la semilla.

Luego de cumplir el doble circuito ingresan al templo y se cumplirá la “**pisada**” dirigida por el Alcalde de Capilla a quienes deseen sentir el peso del

santo. El Alcalde toma la **imagen-bulto** y hace sentir su gravitación, luego da un giro recorriendo la espalda, al mismo tiempo que golpea tres veces con la imagen hasta llegar al hombro izquierdo y pasar luego al derecho y permite besar al final al santo. Este acto no sólo comporta situaciones de contacto sino de contaminación de sacralidad; el objetivo es acceder al poder del superior y esta transferencia de santidad se prolongará hasta cuando cada uno de los fieles de manera individual haya tenido su pisada. Este acto se repetirá en una de las recogidas de los Sanjuaneros y se realizará en el campo ritual, pero en este caso, creemos que su significado tiene otra variante, replicaría la capacidad fecundadora reconocida al gallo que aplicada al momento de la danza nos colocaría en la imagen un tanto erótica por cuanto imitaría la fecundación cuando las mujeres se arrodillan y los hombres colocan sus manos sobre los hombros, pulsan hacia abajo y pasan sobre ellas, conllevan de manera implícita el deseo de hacer sentir la virilidad y por extensión de imagen reforzando la acoplación semilla-tierra.

Uno de los pasos finales y quizás de mayor implicación en lo simbólico es la danza de los Sanjuaneros denominada por ellos mismos como la culebra. Aún recuerdan los comuneros ancianos como en tiempos adelante en las plazuelas, los bailarines formaban largas hileras que se **“enroscaban”** y **“desenroscaban”** simultáneamente; la culebra ha despertado en nosotros múltiples relaciones ciñéndose a las postulaciones vertebrales de este trabajo y que coinciden en muchos aspectos con lo planteado a nivel universal por tratadistas como Durand o Eliade.

Inician el baile por la parte superior del campo sagrado y empiezan a trazar melgas o guachos al ritmo marcado por el tambor, semejando de manera clara la figura de una serpiente desplazándose por toda la extensión del terreno con movimientos alegóricos al reptil; finalizado el primer desplazamiento, lo reinician ahora de abajo hacia arriba.

De manera muy acentuada, la serpiente ha estado ligada a los antepasados Pastos y su producción cultural. Si evocamos el origen centroamericano y oriental que sobre este **grupo se plantea**<sup>21</sup>, no sería difícil decir que la tradición no ha hecho sino conservar en la memoria colectiva los rasgos míticos de los símbolos ofídicos de los Aztecas o de los Mayas como el de la serpiente emplumada. En el caso del origen oriental, la justificación cobra-

ría mayor verismo, pues nos permitiría ver en el pensamiento Pasto la imagen de la Anaconda ancestral incorporada a su cosmovisión por un contacto más directo con el medio amazónico a través de la actividad de los Minidalaés o de las migraciones de pueblos amazónicos al altiplano. En la aceptación de esta teoría poligenética está implícito la aprobación de la formación de la cultura Pasto a partir de dos migraciones; una de origen centroamericano teniendo como lugar de partida al mundo de adentro, identificado con el mar a la altura de las costas ecuatorianas de Esmeraldas; la otra desde ese otro adentro identificado con la **selva del Amazonas**, teniendo como punto de **entrada la región de Guamués**.

Esta idea nos transporta a la aún vigente tradición oral de esta región sobre las dos serpientes míticas gigantes, que en las versiones recogidas por Dumer Mamián, nos presenta una serpiente bajando desde la costa y otra subiendo desde el **Guamués** para encontrarse en el altiplano y tener un encuentro de poderes y saberes al estilo de una pelea ritual andina o Tinku, dando como resultado la conciliación de contrarios y abriendo la posibilidad de una nueva existencia; el encuentro de dos mundos va a determinar la formación de una nueva territorialidad que conservaría los substratos culturales de su origen primero. La existencia de las serpientes míticas es reforzada por la tradición oral del Chota:

*“En este dicho valle del Coangue había en los años pasados, un demonio en figura de culebra, que dicen los naturales que tenía unos ojos muy grandes y una corona como frayle. Otras - veces aparecía la culebra tan delgada como el hilo, y tardaba todo un día en pasar. El indio que la vía de los ojos, no escapaba, que luego le daba un sudor de muerte y moría”<sup>22</sup>*

Igual situación testimoniaban los decorados de algunos platos Pastos con figuras de serpientes, sustentando la vigencia de este ofidio en la trama cultural de ellos por dos vertientes tal como lo sostiene desde el campo de la arqueología María Victoria Uribe, quien reconoce en la cerámica Pasto la presencia de dos culturas **“ocupando el altiplano en forma simultánea durante algunos años”<sup>23</sup>**.

En este sentido hemos querido mostrar algunos bordes etnohistóricos que hagan desaparecer lo que parecería **“extraña presencia”** de la ser-

piente en una zona como la nuestra donde las condiciones geocósmicas no daría pie para su existencia material en gran escala.

Haro Alvear partiendo desde una visión de la lingüística comparativa, expone la procedencia del topónimo pastense: Pisán, de cierta relación con la serpiente emplumada de procedencia centroamericana:

*“Se dice que una serpiente llamada Pichán era una deidad serpentina que vivía en el Pichincha. . . En la Teogonía de los mayences Kukulcan,, Gucumatz y en la Nahuatl (Pech: ave; Chán: serpiente) era la serpiente emplumada de los Karas en el Ecuador. Pisán es el lugar del Carchi con varios petroglifos serpentinos”.*<sup>24</sup>

Dentro de la danza que relatamos, los Sanjuanes hacen remanecer esa serpiente mítica para plasmarla sobre ese espacio determinado para la siembra futura; desde el mismo acto de trazar surcos y ahondarlos al ritmo del baile nos proyecta a una acción de “**abrir**” y lo abierto y ahuecado sobre la tierra evoca la imagen femenina de la misma manera como es tomada la serpiente, pero que dentro de su gran capacidad asimiladora de significaciones, también se la puede ligar a lo masculino dada su forma oblonga; este falo de movimientos serpentinos a medida que pasa abriendo las **melgas** las va fecundando. La serpiente a través de la danza nos muestra a un ser androgenizado; en él conviven los elementos masculinos (falo) y femeninos a la vez, mostrándonos la coexistencia de valores fecundantes y regenerativos al igual como lo encontramos en la figura de la mujer Sanjuan o como lo reafirmaríamos en las del Negro de las Vacas.

Esta derivación agrícola y fertilizante de la serpiente encuentra su mejor sentido al relacionarla con lo cíclico, por una parte debido a la visión del indígena con este animal en el cual su aparición y desaparición sobre la superficie terrestre o acuática hace concebir una capacidad de existencia perenne; bajo este significado el fenómeno puede identificarse con la aparición y desaparición de la luna en su propio movimiento cambiante; en consecuencia si la luna marca con su metamorfosis una réplica de vida-muerte-vida ligada también a la regeneración del tiempo, la serpiente cubre la misma significación de su capacidad de mudar de piel y seguir “siendo”. En Inagán, en uno de sus “**centros**”, la serpiente de siete cabezas que en su en-

rollado contiene un ojo de agua cristalina y tibia o como dirían los antiguos: un “**caripugyu**”<sup>25</sup>, aparece y desaparece a los humanos; los pocos que la han visto lo han hecho cuando “**hay luna**”, es decir cuando este astro en su movimiento se encuentra en la fase de luna llena.

Su asimilación con el elemento acuático y con ello a la fertilidad, se repite de acuerdo a la tradición oral de Ipiales con el Cueche que aparece con mayor fulgor cuando hay “**páramo**”,<sup>26</sup> baja de la mano de la lluvia y se culebrea para fuetear a sus víctimas e incubar su mal, para luego terminar enroscado en el fondo de los **aljibes** (pozos) u otros medios acuáticos. En las leyendas sobre huacas, cuando la ambición de los guaqueros hace presencia, el entierro se corre o el zurrón se convierte en culebra mientras un aguacero intenso cae sobre la “**abertura**”.<sup>27</sup>

Si atendemos a lo expuesto por Gilbert Durand sobre la significación del símbolo ofidiano enlazado a lo subterráneo y desde esta perspectiva unida al mundo de los muertos; sus continuas muertes tipificadas en los continuos cambios de piel, conducen a ver en el animal el carácter regenerativo que caracteriza lo agrario y además de estas continuas superaciones de la muerte, contendrían la posibilidad de mantener en sí misma el legado del pasado y el porvenir como destino ineludible del morir y nacer, y con esto el terror al transcurrir del tiempo por parte del hombre que se ve obligado a exorcizar el cronos a través de ritos de renovación.

Así todo este semantismo patente en los Sanjuanes de Ipiales, desemboca también en el complejo de significantes reseñados por “**Mircea Eliade**.”<sup>28</sup> La luna como astro determinante de los cambios periódicos del tiempo agrícola, cuyo movimiento contiene esencialmente la regeneración. La lluvia, considerada desde todo pensamiento como el líquido seminal que permite la fecundación de la tierra a través de orificios preparados por los hombres. La fertilidad, ya que todos los actos mágicos y las concepciones manejadas por el hombre sobre el medio que toca la serpiente, tiene el poder de preparar la tierra y hacerla fecunda. La mujer, entendida ésta como el símbolo de engendrar, del reproducir y representada en el manejo vigente de la tierra como ser femenino, en la serpiente y en la mujer danzante fecundada por su pareja sobre el campo ritual. La Regeneración, cualidad propia de la tierra, la misma que está desdoblada en el símbolo serpentiforme y en su cualidades animales de descascarar su piel y brotar nueva, al igual que la

semilla al descamisarse origina un nuevo cuerpo, iniciándose un nuevo ciclo agrícola.

El día de la Octava es también el tiempo de mayor actividad de los danzantes vacas; ellos han permanecido tejiendo el ambiente con su música y sus recogidas desde tempranas horas, se han constituido en un vínculo constante entre los devotos al santo. lo peculiar en ellos se encuentra en la utilización de **máscaras**, elemento prioritario y consustancial de cualquier tipo de ritos desde tiempos remotos. El **tapacara del negro o la cabezada** de las vacas favorece la despersonalización, la evasión del personaje cotidiano con todas sus relaciones que los semejantes, con sus iguales; pero al mismo tiempo las cualidades de la máscara le sirve para apropiarse con facilidad del personaje a representar, hasta encarnarlo, posesionándose inclusive de sus gestos y movimientos animales; la figura de la cabezada y del tapacara, en una acción de alcanzar mayor analogía con las imágenes reales son elaboradas a partir de la misma piel de las Vacas. El comunero Vaca por encarnar una fuerza coadyuvante en la renovación agrícola, abandona su condición humana llegando a ser una vía transmutativa una vaca-huaca, cuyas acciones exaltadas por los alimentos-bebidas dinámogénicos lo introducen en una situación de trance que culminará en una comunión mística entre la deidad y el grupo de Vacas; esto permite que sus conductas por más absurdas o desatinadas, tengan una importancia elevada convirtiéndose en puente comunicante a su vez, entre los espectadores y la divinidad; en cierto modo en el transcurso de su actuación las vacas terminan siendo la misma divinidad pues ellas en últimas impulsarán y protagonizarán las siembras rituales y de manera consiguiente la cosecha.

Este sentido es ya concebido en la mentalidad de los comuneros quienes ayudan a la transformación del danzante con sus continuos comentarios que los identifican ya no con su nombre real sino encarnado en ese momento: **“Esa vaca está muy seca”**, **“esa vaca ha sido arisca”**, son las frases de los asistentes en la ceremonia, llevándolos al climax de su transfiguración.

El disfraz cumple así una función vital y totalizante, se trata de cambiar al hombre por la animalidad; por esta razón quizá, la vestimenta gasta todo su vigor en la careta o la cabezada; se concentra allí la identificación del

ser a representar. Las vacas portan una máscara evocadora de este animal, terminado con cintas de colores semejantes a las de los Sanjuanes. El cuerpo se cubre con un vestido de corte occidental, en lo que sobresale el uso del saco de paño o poliéster, un tanto ajeno a sus mudadas cotidianas; se busca, en todo caso engalanarse, talvez remitiéndose a las implicaciones de días de fiesta en los cuales la presentación personal de los indígenas apunta a ser de “**estrene**” de prendas de vestir; pero el hecho de ser usada por un actor ceremonial, implica que se le asigna un papel dentro del ritual. Sobre la parte inferior de las piernas se atan los “**bailes**”, o cascabeles, en un trozo de cuero de res se instalan cuatro **hileras de sonajeros mullos**.

El concepto de ganado utilizado con frecuencia por ellos, acoge varios referentes domésticos, tales como: vacas, caballos, ovejas, llamas, etc. En este sentido las vacas pueden establecerse como una yuxtaposición del papel cumplido por las llamas entre los Incas o sencillamente como una compensación de un ganado ritual marginado por la nueva religión. La equiparación calaría con mayor amplitud si tenemos en cuenta lo antes dicho, y su comprobada vinculación con ritos agrícolas que las convirtió en **Llamas Huacas**; este mismo papel están cumpliendo las Vacas ceremoniales entre los indígenas actuales de Ipiales y además no se puede dejar de lado la relación elemental guardada por este tipo de animales en los quehaceres propios de la agricultura como medios de arado o rotura de la tierra para ayudar a fecundarla. Así mientras los antepasados fertilizaban la tierra con la sangre sagrada de las llamas, entre nosotros es el continuo trajinar de las vacas sobre el espacio ritual lo que la hace fructífera.

Por su parte, la vaca categorizada dentro del género animal del toro y los bueyes se encuentra ligada a la agricultura no solamente por su papel real y material en la siembra, sino porque dentro de los términos de lo imaginario se ha vinculado con la luna, “**los cuernos de las bóvidos son símbolos de los cuernos de la luna creciente.**”<sup>29</sup>

La careta de las vacas consolida esta intimación lunar mediante los objetos que cubren y adornan su rostro. Los espejos perfomadores de los ojos son una clara expresión lunar tanto por la forma circular como por su brillantez plateada, a través de la cual irradia el Illa, la luminosidad superior, y al mismo tiempo atrapa el mundo en su interior. El Illa se encuentra ade-

más en el brillo desprendido de los mullos de múltiples colores, aunque predominan los amarillos, rojos y blancos, colocados en la cabezada y tejidos formando representaciones astrales. Allí ya está la reproducción del microcosmos lunar, los cuernos y en general la figura vacuna, vendrían a formar parte de un planteamiento a fortiori respecto a lo que la careta y el animal contienen en sí mismos.

Los mullos en el pensamiento andino cobijan aquello que es pequeño, diminuto y al mismo tiempo esférico-brillante; estos, además de estar presentes en la cabezada en forma de **chaquiras**, los encontramos encerrados en las cáscaras circulares de los sonajeros a manera de una semilla que se abre y se dispone a ser reproductora; pero su mayor expresividad la manifiestan cuando las piernas de los danzantes empiezan a moverse y con ello los mullos descargan sus sonidos cadenciosos que en su efecto mágico al estilo de los sonajeros amazónicos empleados en funciones trascendentes, favorecen la situación propiciadora de estados benéficos. Al mismo tiempo actúan como conductores de energía necesaria para lograr la elevación de los bailadores; su propia música embelesa los sentidos para envolverlos en el éxtasis que se pretende. Por otra parte **“lo mullo”** está vinculado entre los indígenas a los cereales, los granos, y las pepas que están potenciados de gran capacidad reproductiva; así para semilla de papa se busca o guarda las pequeñas. Soñar con los pequeños piojos es señal de abundancia en la interpretación onírica de los indígenas.

La imagen del negro o mayordomo, encarna una figura antropomorfa algo **“salvaje”** y repugnante por las características de su tapacara hecha de cuero con largos mechones de pelo negro y blanco. Su máscara ya exige una relación negativa de parte de los espectadores quienes la categorizan como lo antitético de las vacas representadoras de lo bueno, de lo que está a favor del hombre. Frente a la armonía y búsqueda de perfección de los pasos danzantes de las vacas, el negro aparece simbolizando el Caos, el cual irrumpe desproporcionadamente, rompiendo el frente de las vacas, se burla, empuja a los bailadores, tira al suelo a los asistentes, les quita sus prendas, es decir, es el prototipo de la inversión de los valores; es el único que se atreve o a quien le es permitido insubordinarse contra las autoridades de capilla e inclusive con las del Resguardo; el orden axiológico en su actuación desaparece dejando la sensación de anarquía, aunque en la visión de la comunidad



aparezca como: “**las diversiones del negro**”, derivándose en esto la presencia de elementos lúdicos o carnavalescos dentro del ritual agrario. La capacidad desordenadora del negro, revelaría en profundidad la potencia de lo maléfico con suficientes arrestos para enfrentarse a las fuerzas del bien. A su vez, dada la presencia de una indumentaria completamente occidental en los negros, podría interpretarse como la pervivencia de endilgar a “**los otros**”, a los dominadores, tanto su valencia de vencedores como a su vez en su prepotencia desorganizadora de lo que existía antes de su llegada. Esto testimonia la importancia “**del mayordomo**”, es él quien reprime a través de su autoridad simbolizada además en su “**gorra**” tipo policía o su sombrero tipo terrateniente; además es él quien lleva en su mano la “**justicia**”, el fuste con el cual paradójicamente mantiene el orden de los asistentes y sostiene su propio desorden.

Pero hay algo más dicente aún, su simbolización de las fuerzas dominadoras, en su actuación se encuentra respaldada por ser poseedor de la ley “**escrita**” que luego de recibirla de parte del alcalde de capilla, simula leerla colocándose en la parte más alta de una escalera o haciendo que la gente agarre el edicto y lo lea; en este pregón se lo autoriza para “**hacer lo que quiera**”, en líneas generales el papel dice lo siguiente:

*“Asistirán a la plaza, participarán con el juego del mayordomo, la autoridad, Yo, el mayordomo soltaré mi ganado, porque mi ganado es bravo, sacado de la selva, sacado de la hacienda de “El Vínculo”; los que están de gusto al frente, los que no, a un lado; mujeres que es tén preñadas para un lado, las que no, a la plaza.”<sup>30</sup>*

En estas palabras se interpreta claramente que el mayordomo maneja el poder de “**adentro**”, el del monte o la selva, de donde viene lo mágico, “**lo que no está bajo su control, lo no domado**” y por lo tanto su incidencia en la comunidad trae consigo situaciones de desorden y de reacomodación frente a la incursión de nuevas fuerzas al interior de la comunidad; al mismo tiempo anuncia la estrecha relación entre estos mundos como cosa necesaria para alcanzar su propio desarrollo. En este sentido es más preciso manejar el término de “**negro**”, compartido para los que no utilizan la cabezada y en cambio se **tiznan** el rostro de negro, pero coinciden con la simbología de este color, enmarcando significaciones de lo oscuro, de las tinieblas,

lo desagradable, o prohibido como complejo propio de la negritud cubre a este danzante, todos sus actos dentro de la normalidad serían censurables, sus palabras vulgares e insultantes, sus acciones grotescas e irrespetuosas, sus fallidos intentos por desbaratar la coreografía de las Vacas y con ello el ritual; lo que hacen es reafirmar su carácter apocalíptico. En algunos momentos el negro surge como símbolo **nictomorfo** pues su color lo asemeja a las opacidades de la noche plenas de ensoñaciones caóticas que exigen un reordenamiento o mejor una exorcización lograda al final de la confrontación: negros-vacas, por éstas últimas. Estas frente al negro representarían la lucidez y la seguridad de la aurora, de ahí su colorido no hiriente para los ojos y su esfuerzo por sostener en cualquier momento el orden de danza en las recogidas; mientras que los negros tratan de llegar a la gente a través de gritos, convirtiéndose por lo desordenados en ruidos y por esto en identificadores también de un estado caótico. Su paralenguaje permite meterse en la gente a través de los oídos, su código verbal traducido en palabras incoherentes, inventadas, insultantes, satíricas. También se meten en los espectadores no por la sensibilidad de la imagen sino por lo grotesco de sus gestos, pero estos elementos logran ganar momentáneamente al asistente y ponerlos de su lado y en contra de las vacas.

La androgenización de uno de los negros de Inagán, expuesta en párrafos anteriores, es también un testimonio de lo **“anormal”**; más aún, el alcance orgiástico que cobra su actuación, remite al caos, su papel de ser objeto sexual, se plasma en los **“coitos rituales”** alcanzados en posiciones de vientre-vientre o de **“paichado”**<sup>31</sup>, es decir, de una inversión sexual y en la que además se pasa fácilmente de una relación heterosexual a una homosexual; hechos compartidos también por las Vacas; la orgía no puede ser más intensa que en estos momentos. En su visión total nos remite a los orígenes caóticos, donde los contrarios se hacen necesarios para la convivencia; así el caos invita al orden, de la misma manera como la llegada de los blancos con otro orden, implicó una necesaria puesta en convivencia dentro del conflicto.

La soltada del ganado cubre la expectativa total de los asistentes que ya son partícipes activos de la libación y cuyo espíritu se encuentra acoplado plenamente con la fiesta; nadie es indiferente en ese momento. Es preciso en este grado de emotividad cuando las vacas penetran en su acción **“formal”** haciendo explícito su desempeño en el ritual.

Primero ingresan a la capilla, saben de antemano que pisan un espacio sagrado, eso por lo menos lo anuncia el gesto del negro al sacarse la gorra y asumir una posición sumisa. Desde el rincón más oscuro el “**bombero**”<sup>32</sup> golpetea el tambor exhortando a las vacas para tomar sus posiciones e iniciar la danza, la cual se inicia en el centro del templo, desde allí se dirigen a los costados donde las gentes se encuentran en oración. El baile en este momento es dedicado a cada persona, como si del centro sagrado tomaran prodigio para brindarlo luego a los devotos. El negro efectúa la negación de lo realizado por las vacas, satiriza con sus gestos e impide el baile. Las vacas han cumplido con sus tres “**piezas**” de baile seguidas, se notan exhaustas, pero ese es el **mañay** que deben al santo, y ahora se disponen a salir a realizar su juego, lo cual lo llevan a cabo sin dar la espalda a los ojos de la imagen; sus pasos se dirigen hacia atrás, alcanzando el exterior. Los negros también se rinden frente al altar y sin abandonar el manejo de su personaje, le dirige su particular petición:

*“Papacito, vos que me conocís, ayúdame! no me vas a hacer caer mal. . .*

*Por Dios, papacito . . . padrecito!”*

Rayando una cruz sobre su pecho sale también de espaldas. Esta acción hecha luego por los músicos, da por terminada la partida de danza para el santo. El punto de cruce determinado por la puerta, entre un espacio sagrado y uno profano, no es indiferente para los indígenas, perciben la diferencia demarcada por esta frontera que los obliga a ellos a adoptar dos conductas diferentes, la experimentada dentro del templo que lo aproxima a un estado de cambio espiritual y la tomada cuando se encuentran “**fuera**”. Los umbrales siempre estarán resguardados; así como en las guacas se mantienen los defensores (perros, toros, frayles) en sus límites, la capilla mantiene al igual que la cocina, suspendida encima de la puerta una cinta roja y una sábila.

En seguida los danzantes bailan frente a la capilla; el negro como dueño del espectáculo, inicia su parte lúdica con las vacas. Primero da salida a la danza cuando las vacas están estáticas y paradas frente a frente, el negro partiendo desde un punto central a ellas, se desplaza en su contorno formando un ocho, luego sale de la figura y las vacas continúan su baile; el ne-

gro ahora hace uso de uno de sus objetos de poder representando en la **guasca** que lleva **terciada**, comienzan los intentos incesantes de **enlazar** a las Vacas y a los espectadores descuidados, integrando de esta manera a la comunidad en este pasaje ritual. El acosamiento de los negros provoca la reacción de las vacas y estas responden intentando cornearlo, el espacio reducido de la danza, se rompe, la medida se ha olvidado y ahora el juego desemboca en una pelea ritual con las características de una **confrontación tinku**, similar a la descrita en el primer capítulo; la lucha entre el bien o lo benéfico encarnado en las vacas y el mal poseído por el negro son los dos antagonistas. El bien utiliza para su defensa los cuernos en tanto el mal se vale de la **soga** atada al fuste con el cual golpea constantemente la tierra consiguiendo su efecto de espantar a sus contrarios y abrir camino para utilizar la otra **soga** con la cual enlazará a las vacas; el proceso llegará a un punto crucial cuando al quedar atada la vaca se produce un **jaloneo**, quedando tensa la cuerda haciéndose más palmaria la **situación de tinku**.

Al detener la imagen mencionada evocamos también la simbología variada de la **soga** y lo primero que cae sobre nuestro análisis, es la cuerda como punto de paso entre la vida (vacas) y la muerte (negro), interpretada como agonía por la lucha incesante que se realiza y por otra parte por la semejanza del puente inevitable entre los dos mundos; entendiendo este puente como el paso que separa y distancia y al mismo tiempo liga o une; en razón de esto nuestros indígenas desde hace mucho tiempo adelante y aún hoy día envían a sus muertos con cordeles, **sogas** o hilos, seguramente con la idea de facilitarles el paso a la otra vida, aquí funcionan desde una perspectiva positiva. Insistiendo en los guardianes de los umbrales, en el caso de la muerte serán necesariamente seres malignos dedicados a obstaculizar el paso (quizá como lo hace el negro danzante), por eso la costumbre de enviar el cordón o la **soga** con los nudos, cuya importancia ambivalente permitiría por una parte permanecer atados a este mundo y por otra servir de escala y de repelente al mal, actuando como lo afirma Eliade de “**contra**” respecto a lo maligno. En el mismo sentido se puede interpretar la compostura (atadura) del altar para el niño muerto y posteriormente “**la soltada al cielo**” que se interpreta como un acto de acogerlo y al deshacer el nudo como efecto del ritual de transición, darle vía libre para transitar al otro mundo; esto causa alegría porque según el pensar indígena, la otra vida está como predispuesta para el que muere “**inocente**”; es por esto recomendable no llorar en

estos velorios porque con ello se estaría deteniendo el fluír normal del “hilo” del río, impidiendo así la llegada del niño a su destino; pero además el “angelito” muerto viaja con una cinta larga mediante la cual se une con sus padres hasta llevarlos junto a él al cielo; el testimonio de estos hilos se encuentra aún vigente en la tradición oral de Imués, región vinculada a los etnohistóricos Pastos; algo similar encontramos en Guacuán del Resguardo de Ipiales, donde los fiesteros del “Niño Dios” cuando realizan un acuerdo con él, su **mañay** es sellado tomando cada una de las cintas atadas al dedo de la imagen; así reiteran el pacto entre los fiesteros, asegurando el ciclo indispensable para acabar la fiesta del Niño.

Retomamos la idea de la muerte, Haro Alvear nos cuenta la creencia andina que los muertos transitaban a la otra vida acompañados de perros en su función de defensores y guías, pero antes debían de atravesar el “**Huarcochaua o puente de cabellos**”<sup>33</sup>. Estos últimos funcionan aquí como hilos que en el significado estricto de la terminación **Chayua**, forman una enredadera, al mismo tiempo de servir como puente a la continuidad de la vida; no es fácil cruzarlo, pues el enredo producido por los pelos dificulta el caminar, oscurece el camino y se debe luchar para encontrar y alcanzar la salida al otro lado. Lo mismo estaría diciéndonos el lazo del negro que atrapa la vida y ocasiona una lucha caótica como precedente a un nuevo orden.

La **soga** identificada con el hilo en función atadora y de ascenso a otros espacios, la encontramos multiplicada en diversas manifestaciones tales como el “**cedazo**”, utensilio circular cuyo fondo es un tejido tupido con pelos de caballo que solo permitirá el cruce de la esencia del maíz o la pureza de otros alimentos, cumpliendo así una función purificadora.

Encontramos los pelos también unidos a otros sucesos liminares como es el paso a un nuevo período del desarrollo vital del hombre, cuando el niño se apresta a superar los siete años de edad, considerados como la señal de una independencia mental, se realiza el primer corte de cabello, para esto se tejen en su cabeza varias trenzas denominadas en la región de Ipiales las “**carnejas**”; proceden luego a cortarlas y guardarlas con mucho cuidado en los orificios dejados por el barro en las paredes de la casa. Mediante el corte de las **carnejas** se unen los vecinos quienes se comprometen a ayudar al niño cuando sea necesario, al mismo tiempo que en el día del corte llevan

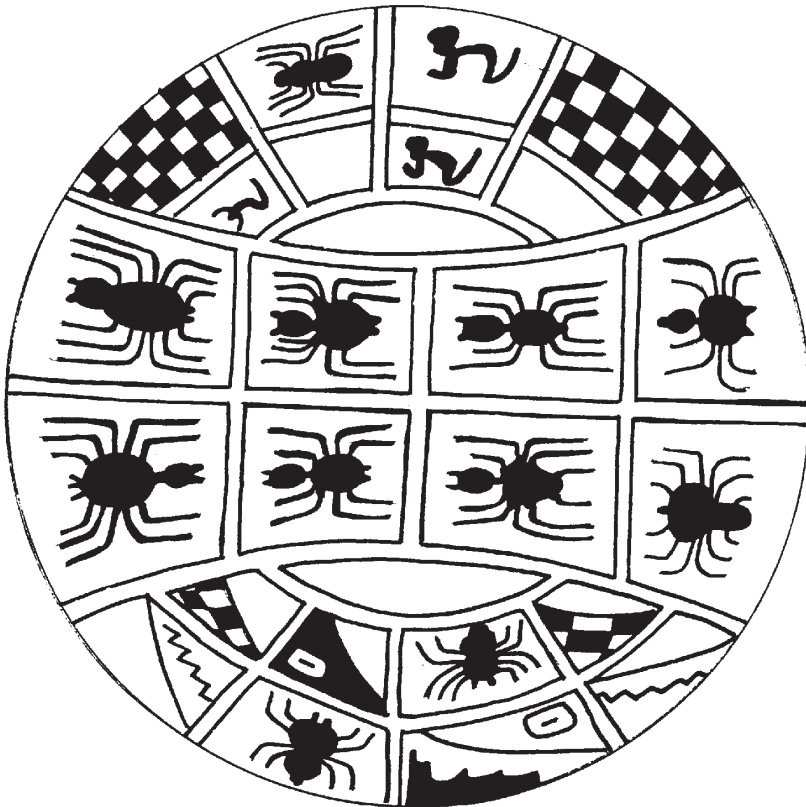
sus presentes para organizar la **Torreja** o comida ritual. En este fenómeno apreciamos la trenza actuando como nudo asegurador contra los males que pueden surgir, en otras palabras es una forma de romper el misterio de lo desconocido, de la incertidumbre que depara la iniciación y colocarla al manejo protector de los adultos que han recibido como contrapartida de la **torreja** una **trenza**, la cual se llevará como amuleto recordatorio de un compromiso con un infante. En este mismo orden de ideas rescatamos la tradición oral del sector de los Chilcos en Ipiales, en donde recuerdan que cuando se tomaba la decisión del matrimonio, los novios se arrodillaban sobre un **costal** y recibían la bendición de los padres, la novia por su parte regalaba a los suegros una **ruana** o **cobija** tejida por ella. Vemos de esta manera, que la **soga** en forma de hilo solo dentro de un tejido igualmente cumplía funciones trascendentes; por un lado vinculado a ceremonias de pasaje, del cobijo de los padres a la independencia y al mismo tiempo propician las condiciones para contraer **nuevos mañay**.

“El lazo es la imagen directa de las ataduras temporales de la condición humana”, dice Eliade<sup>34</sup> y lo mismo puede verificarse en el efecto del enlace que estamos relatando, a pesar de haber capturado al animal no garantiza esto la sumisión, la lucha continúa porque la situación se encuentra a expensas de “**soltarse**” o “**romperse**”; ese es justamente el riesgo del hilo, suspende algo entre lo conocido y lo desconocido; la vida o la muerte; pero niega la seguridad absoluta, es una figura que caracteriza la incertidumbre y por ello a la muerte y al destino del hombre. El hilo comparte de manera exacta la definición del devenir, lo que fluye y no sabemos dónde se detendrá, pues sus extremos nos proyectan a lo indeterminado; esa es la sensación que causa la costumbre de los indígenas de Rumichaca de colocar “**un tubo de hilo**” sin aguja en el cajón del difunto, junto a una caja de fósforos. Por esto el tejer cobra gran importancia respecto a la hebra; el primero es la síntesis del dominio que se ha realizado sobre el hilo y ganado así la seguridad. El tejido representa lo conocido, lo manipulable y además poseedor de una esencia definida, sirve para acoger, para abrigar, para llenar; su conformación y proceso que compromete lo circular, el giro, el cruce intencional nos ofrece un tejido identidad de la continuidad como oposición a lo discontinuo y al mismo tiempo, desde esta óptica aparece como lo contrario al devenir y se asemeja más a lo cíclico, al retorno. Esta es la razón para que las mantas o las frazadas estén presentes aún como elementos de viaje al más

allá y el uso de la trenza en las mujeres y en las carnejas infantiles intente aprisionar el tiempo angustioso y así todo lo que constituye tramado cumple la labor simbólica de “**abrazador**”, de amarre seguro, dicho de otra manera, lo tejido siempre aparecerá como continente; así lo es el “costal con los productos de la cosecha, las jigras que aseguran los pundos de leche, la mullupa contenedora de los amuletos íntimos, el pañolón que recoge al niño sobre las espaldas de la madre”, los pañuelos en su función de guardar también la intimidad forman un atado refundido en otra intimidad, la del seno. Hay que recordar los hallazgos arqueológicos como sustentadores de la simbología del tejido, vinculado a los ritos funerarios en su intención de prolongación de vida.

De manera casi natural podemos decir que el tejido está ligado al simbolismo de la araña, considerada por Durand como “**el atador, enlazador por excelencia**”<sup>35</sup>, su habilidad para trapar al enemigo, la convierte también en un continente que reduce al otro hasta el punto de fundirlo con su propio tejido llegando así a la unión de contrarios, gestión substancial de todo tejido, unir los extremos en una totalidad para conseguir la plenitud. Es exactamente esta situación la experimentada en la lucha ritual de el negro enlazado y la vaca enlazada; los movimientos largos y circulares de uno y otro concluirán con el enredo de los dos, caídos sobre el piso, presentando la imagen de un “**Kururo**”.<sup>36</sup> semejante a los mechones de cabellos o a los trozos de algodón unguado con el santo que se guardan en los resquicios de los santuarios. Negro y Vaca han terminado en el mismo envoltorio, vida y muerte se han fundido en el mismo elemento; de la misma manera que lo han hecho sobre el costal los novios formando simbólicamente una nueva unidad.

# TEJEDORAS



PLATO TUZA



Esta fusión de contrarios llega a su fase extrema cuando negro y vaca equiparan poderes, el enlazador termina siendo enlazado; el domador es domado, los símbolos se han invertido y **todo termina con el frenesí de la orgía sexual**, en el cual el negro realiza el coito a la vaca, luego ésta al negro y finalmente las vacas y negros entre sí. Este último suceso nos invita a relacionar la acción ritual relatado con los períodos de actividad cazadora experimentados por las sociedades agrarias antes de alcanzar un pleno desarrollo; estas sociedades cazadoras desplegaban efectos mágicos al intentar familiarizarse con la presa, en la mayoría de las veces cubriéndose con la piel de los mismos animales cazados, como era el caso de los Incas con el puma a quien se lo vinculaba en la mitología con la lluvia y su régimen, así como con las llamas consideradas como pertenecientes a este león andino; en nuestro caso las cabezadas son confeccionadas en cuero de vacas y los cuernos son los reales de este animal recubiertos con telas de colores cálidos, tal como lo hemos referido; de la misma manera el **tambor o bombo chuncho** y el **tapacara** del negro son fabricados de cuero de borrego y si nos detenemos un poco en este hecho, es el tambor el que ayuda a dominar las vacas y amaina la lucha entre los negros, todo el tiempo estará marcado el inicio y el final del juego o del baile, es quien marca el ritmo de los sucesos rituales. Pero lo importante que se pretende destacar en esta relación, es la asociación que hace Luis Millones de la caza en el “**coito**”<sup>37</sup>; así entonces la presa emerge como objeto sexual; en consecuencia la vaca es fecundada por el mal y el negro por el bien, deduciendo que el objetivo final del juego del ganado conduce a corroborar la necesaria intervención de los contrarios como conflicto para un desarrollo equilibrado de la vida.

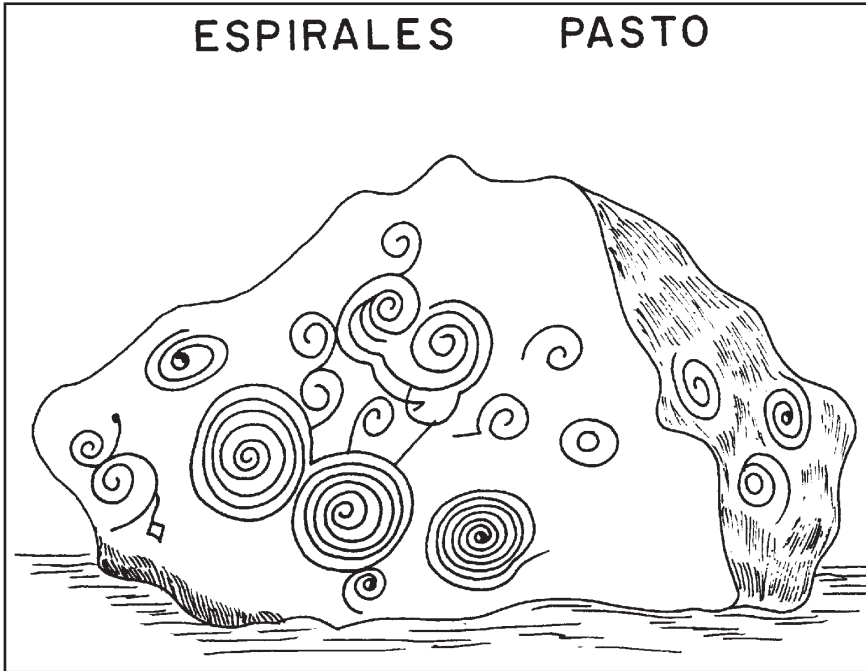
Este argumento subyace reafirmando en el paso o recogida primordial de las vacas figurado como un ocho a partir del cruce que hace el negro por medio de las vacas y luego la repetición innumerable realizada en este paso en el transcurso de los tres días de fiesta. Esta continua reproducción del ocho formado por el negro al desplazarse alrededor de una de las vacas y de manera continua pero en sentido inverso forma otro círculo en contorno a la otra vaca; y la repetición en el cambio de lugar de los dos danzantes-vacas, nos remite primeramente a la inversión de polos; el arriba pasa a abajo y el abajo pasa arriba, justificando con este acto el equilibrio entre los opuestos en la condensación de plenitud; esta situación en escenarios geocósmicos podría estar dado entre el guaico y el altiplano o selva y altiplano

simbolizado a través del rito en el vestido de las ofrendas conteniendo alimentos de estas zonas, lo frío y lo caliente, lo simple y lo dulce, lo sagrado y lo profano, el mal y el bien pueden verse reflejados. Lo descubierto por Dumer Mamán en la misma danza en Muellamués, como el equilibrio en cuanto al gobierno y la territorialidad entre los de arriba alternadamente con los de abajo, son otras de las variantes asociadas a este tipo de danza. Pero el equilibrio implica el punto de unidad de los contrarios que en el mismo paso de danza se verá formarse en el tejido producido por los constantes cruces a lo largo del baile; el mismo que sintetizará el puente de cabellos entre el paso de la vida y la muerte; el **chaclado** que funde el monte (desconocido) y lo habitual (conocido) en la construcción de la casa; también representaría lo mismo el **canasto** en el cual durante la pelea mítica entre el Guangas y el Chispas después de convertirse en tigres sirve como “**continente**”<sup>38</sup>. Esto sustenta a la vez la constante simbólica encontrada en nuestra investigación, referente a la dualidad andina, saber que se identifica con la ruptura de la unicidad como base organizadora del mundo y se impone de la búsqueda de lo dual; es así como recordamos el mito de la perdiz blanca en lucha con la perdiz negra en disputa de un centro que será su **síntesis**.<sup>39</sup> En el Resguardo en Ipiales se tiene la presencia del cueche blanco y el cueche negro, la **chilca blanca** y la **chilca negra**; el duende bueno y el duende malo; cual incluye nuestra región en la afirmación de Gilbert Durand:

*“Así mismo hay que advertir la importancia de la espiral en la iconografía de culturas, que precisamente son culturas cuyo paisaje mental está en cerrado en los mitos de equilibrio de contrarios y de la síntesis. . . Este simbolismo de la concha espiralizada se refuerza con especulaciones matemáticas que nacen de ella el signo del equilibrio en el desequilibrio, del orden, del ser en el seno del cambio”*.<sup>40</sup>

En la cita reseñada hemos enfatizado el término espiral, ya que estamos seguros de su existencia en la formación del ocho del baile de las vacas en su continuo ir y venir, participando de los dos mundos definidos aquí como vida y muerte o conocido y desconocido. El retorno **enchurado** de por sí nos evoca la figura del caracol cuya secuencia helicoidal grafica el transcurso de la vida; pero como lo percibido en la danza no se reduce a un sólo sentido sino doble, creemos que esta doble espiral nos representa la ligazón entre la vida y la muerte, pensada esta última como la posibilidad de retorno al

mundo de los vivos. Ese es el esquema manejado por Los Pastos como signo del destino humano uncido a la muerte como final e inicio de otra vida y su constante regreso hacia los vivos.



(Petroglifo encontrado en Pisan-Carchi)

Precisamente este recorrido es el encontrado en algunos petroglifos y sellos cerámicos encontrados en la región y en los adornos corporales de metal.

La relación de las piedras con la perpetuidad encontradas por nosotros en pasajes anteriores, nos ofrece la posibilidad de interpretación de ver en los glifos pétreos la idea de perennizar aquello que marcó su cultura cognoscitiva, era un sistema de retener y dar vida a través de lo estático o como lo expone Luis Montenegro: **“la movilidad en la inmovilidad”**<sup>41</sup>.

Pero es ineludible la reflexión de cómo aparece la forma espiral en el pensamiento indígena andino. Y la respuesta nos induce a recordar la cultura ancestral encontrando en ella como cosa especial, el caracol como objeto de intercambio comercial, además de los mullos y otras especies de conchas destinadas a las élites cacicales y a los ritos funerarios entre ellos el enterramiento de los muertos.

*“... eran depositados en tumbas profundas junto con sus mujeres y servidores y con un impresionante ajuar; decenas de piezas de oro, cerámica y caracoles marinos”<sup>42</sup>.*

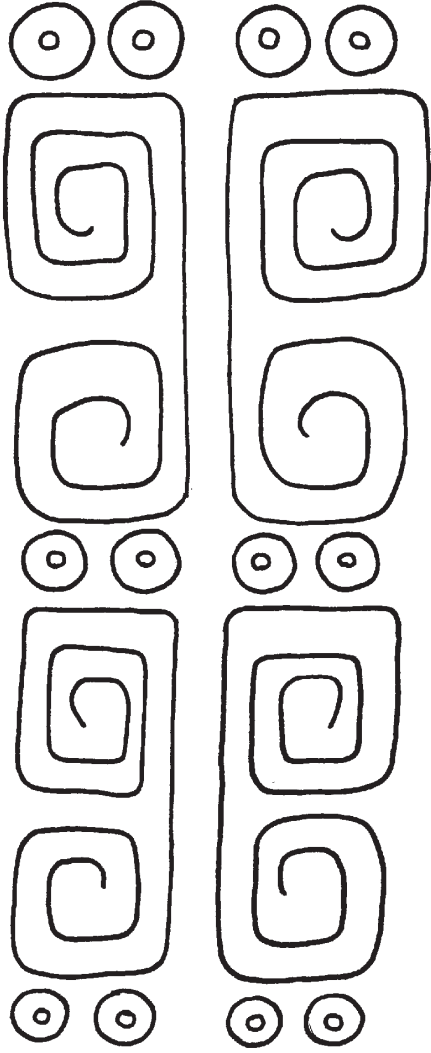
*“Para visitar el cementerio se llevan ofrendas de ramos, coronas de flores, cruces tapizadas de caracoles y conchas de mar”<sup>43</sup>.*

El Caracol como animal hace oscilar su cabeza entre la presencia y la ausencia, la forma de su caparazón-casa, le permite hacer este juego del adentro y del afuera, figurando el ir y venir o entre la vida como presencia y la muerte como ausencia, de la misma manera como lo realiza la luna en su propio drama cambiante, en él los cuernos de la luna creciente luego de un tiempo desaparecerán para retornar luego; esta imagen ligada a los cuernos de los caracoles y a los cuernos de las vacas danzantes nos conducen a la idea de la regeneración y de la fertilidad.

La importancia del caracol en la cultura Pasto cobra intensidad cuando se integra a lo sagrado, ya como instrumentos musicales de ritos, ya como ornamentos funerarios y sobre todo en su calidad de comida de dioses; en la cual los mullos ocupan un primer orden según lo testimonia **Luis Millones**.<sup>44</sup>

Si el contenido de las conchas era el alimento de los dioses, engendraba el saber, la superioridad o por lo menos aquello que los hacía diferentes a los hombres y si recogemos las ideas de adentro y afuera contenido continente, lo guardado se impregna de intimidad, de lo secreto, lo misterioso, aquello que gesta la sobrenaturalidad; cabe la asimilación de la misma significación con los danzantes-vacas cuando participan como vicariantes de la divinidad y estos tienen su propio alimento substancial en los **sungos**<sup>45</sup> del cuy y el ají, compuesto amortiguador del cansancio y avivador de ener-

DOBLE    ESPIRAL    PASTO



Reproducción de la cerámica encontrada en Laguna de Vaca (Resguardo de Ipiales). Colección Particular de Edmundo Osejo.

*Jairo Parra.*

gías para poder cumplir la devoción de las partidas de danzas durante la noche de la víspera. En este caso se trata de arrancar aquello que constituye la médula, la “**vida**” del cuy para los rituales y la caparazón es brindada a los devotos de cargo. No está por demás terminar diciendo que el caracol se une al proceso de la siembra por su forma espiralizada signficante de comienzos y finales agrícolas como un acto de transición entre lo que se acaba y lo que recomienza y también porque la forma de la concha es una réplica de la vulva, concepto en el cual coinciden Durand y Eliade; en consecuencia es una imagen femenina, recayendo por este conducto en un símbolo sexual, coincidiendo con el proceso de fecundación de la fiesta; por otra parte lo femenino tiene inclinaciones a lo acuático lo mismo que al movimiento lunar, confluyendo nuevamente en el carácter agrario conservado en el ritual de las ceremonias tratadas.

Luego de la disipación dejada por la actuación orgiástica, nos concentra la atención el papel jugado por los sacrificios dentro de la historia guardada por las fiestas; las reminiscencias nos conducen a huellas cercanas sobre estas prácticas inmolatorias en la zona indígena de Ipiales, vigentes con alguna vitalidad en el Resguardo de Yaramal, pero remitidas también a ritos agrarios. Algunos años antes, paralelo al juego de las vacas existía el “**arranque de los gallos**”, actividad en la acual los gallos ofrendados por los **cargos**, eran colgados con la cabeza hacia abajo y algunos devotos con caballo al galope trataban de asirlos y en el momento de lograrlo tiraban fuertemente hasta arrancar la cabeza o cualquier otra parte del animal; en todo caso se prefería que fuera la cabeza. Si repensamos los gallos como una de las ofrendas claves para la divinidad, tampoco resulta difícil sobreentender esta “**diversión**” como un acto sacrificial con la probabilidad de ser pervivencias de antiguas prácticas oblacivas de llamas. Esto no es extraño en ningún tipo de ritual, sobretodo entendiendo que el rito tratado aquí compromete un fin y un comienzo, por lo tanto enmarcada en las ceremonias liminares, en las que las mutilaciones son tomadas como una pérdida de beneficio de alcanzar otros beneficios. Pero por qué mutilar el gallo ?. Sencillamente porque ésta ave es un símbolo solar y al acabar con él de alguna manera se estaba venciendo su poder, se lo estaba sometiendo y con ello se propiciaba las circunstancias favorables para la lluvia y justamente es con ella que se encuentra vinculado el caballo con la simbología europea y trasladada al “**nuevo mundo**”<sup>46</sup>. De esta forma la conjunción total del sacrificio

presenta nuevamente la lucha de las oposiciones: el caballo (con su jinete) poseedor de atributos celestes como el trueno y la lluvia intenta amainar la acción negativa de un sol canicular y que se encuentra vertido en el colorido resplandeciente del gallo sacrificado, recogiendo en él toda la vitalidad del astro rey; colorido en otros tiempos incorporado en los danzantes en las plumas de los tocados o en los turbantes, como aún es común entre los bailarines de muchas regiones andinas. Hoy en nuestro Resguardo puede mirarse un vestigio del plumaje solar en las cintas policromas de Sanjuanés y Vacas. Las plumas de las guacamayas, símbolo solar entre los Cañaris y demás pueblos del Chinchansuyo ha sido reemplazado por otro tipo de “**tocado**” conservando su significado primigenio.

Cuando el gallo es desgarrado su sangre se esparce sobre la tierra revitalizándola para garantizar abundancia en las cosechas. Al mismo tiempo este acto sintetiza el sometimiento del sol a través de su emblema el gallo y de esta manera se une al proceso fecundante de la tierra, tal como lo hizo la llama con su sangre esparcida en las **chagras** entre los de adelante. El jinete que ha logrado arrancar el gallo se lo lleva contrayendo su respectivo mañay. En la actualidad el gallo no se sacrifica **in situ** de la fiesta; el cargo lo reserva para su inmolación en la intimidad de la casa. No hay que dejar de lado que la sangre y la violencia es otro significante de la orgía ritual y exaspera las emociones inflando la pasión y en consecuencia patrocina el ascenso de la virilidad interpretada como la puesta en su punto cúlmen las facultades fecundadoras; como cosa especial hoy en día los cargos de gallos son llevados y devueltos en su mayoría de casos por mujeres. En fin, el gallo ha muerto y con esto se ha revertido el poder asolador del sol a un poder benefactor.

Cuando regresamos de la ensoñación en que nos sumimos a propósito de los sacrificios, las Vacas han sido atrapadas por la comunidad en una alegría exorbitante, ayudada por los negros. Ha llegado el momento culminante de estos tres días de fiesta; los asistentes rompen el cerco invisible que les prohibía hacer parte de la conjugación de los deseos por la realización de la siembra; unos sostienen las Vacas, otros cruzan fatigosos los **cabestros** para atarlas, algunos corren en busca del arado, mientras el resto jalan o empujan a las Vacas hacia el **bramadero**, que es un tronco de árbol enterrado muy firme para sostener a los animales, mientras intentan atarlas y colocarles el arado. Los danzantes se han olvidado definitivamente de su condición

humana y ahora mugen, patean, cornean para dificultar la acción; el síndico por su parte no abandona a su ganado y lo sigue constantemente con la olla de chicha para animarlas. Las mujeres que no intervienen físicamente alientan con sus gritos de euforia, ayudando también a la acción y por este camino haciendo parte de la minga ritual fomentada por el gustar de la festividad; la participación colectiva reúne los anhelos de todos los miembros comunales por proteger y favorecer el ciclo agrario que comienza. Así como siempre han acudido voluntariamente a unir sus manos en la cosecha o en la construcción de la casa, también han asistido sin ninguna invitación a la fiesta y en este momento su emotividad se ha desbordado y se han hecho actores rituales. Con ese sentido todos quieren tomar el timón del arado para conducir la siembra, otra multitud mantiene en su sitio a las vacas, todos forman una comparsa a lo largo de la **tilera**, mientras que los agarrados al timón sienten el placer de sentir como la puntiaguda **reja** penetra en la tierra formando una hendidura, testimonio de su rompimiento en un acto replicador de la relación sexual, donde la tierra feminizada es abierta por la comunidad para posteriormente ser sembrada y fecundada. La tierra siente la **reja** durante unos cuantos minutos, los suficientes para formar los **guachos** frente a la capilla. Luego la misma comunidad despoja del yugo a las vacas y retornan a su actitud de espectadores nuevamente separados de los subsiguientes pasos, es nuevo halo que separa lo sagrado de lo profano y está construido con la misma sogá de los negros; ésta, demarca dos espacios, el adentro donde se encuentran las vacas, el negro o negros, el alcalde, el secretario y la mujer encargada de acabar el cargo de siembra. El afuera contenido por la comunidad jugando ahora un papel marginal en el rito.

Sobre el adentro, el negro y las vacas trazan otro rectángulo como duplicado del campo ritual utilizado por los Sanjuanes; dicho trazado representa la **chagra** que sirve de centro de trabajo a los labriegos, sobre el cuadrilátero se abren simbólicamente varios surcos, tanto a lo largo como a lo ancho, conformando al final una imagen reticular cuyo tejido es muy similar a las mantas ajedrezadas en amarillo y rojo con las cuales se cubrían los difuntos. Como tejido, las rayas han tenido que sobreponerse uniendo los puntos opuestos: largo y ancho, pero dejando al descubierto una multitud de puntos de intersección o de cruce, y así como en las jigras o mullupas vienen a desempeñar la función de sostenes de lo contenido, en nuestro caso contienen cada uno de los productos sembrados por la mujer cargo. Colocar



los productos del guaico en cada uno de estos cruces provoca una vez más el efecto reiterativo de simbolizar las relaciones entre dos medios ecológicos diferentes, estando de por medio la coalición entre lo frío y lo caliente. Pero la imagen del punto de cruce no es más que un “**hoyo**” en el cual el **chaquil** ha penetrado formando una concavidad sobre la cual se introducirá la semilla en una nueva alegoría sexual, dicho orificio enlaza el mundo de arriba con el de abajo desde donde los frutos saldrán multiplicados. Este enlace funciona como síntesis de contrarios que enriquecen lo naciente; son sin duda puntos de mayor intimidad, lugares de borde o de latencia como cuando en los cruces de caminos o de “**centros**” pesados, el ser del niño puede quedarse atrapado, exigiendo la acción de gestos u objetos de poder mágico para restablecer el equilibrio. El cruce nos lleva a pensar en las líneas que se desprenden de un centro, con las debidas implicaciones de la incertidumbre, el no saber hacia dónde conducen las bifurcaciones, minando al mismo tiempo la seguridad del espacio conocido.

Así parece que los **centros** al servir de vertientes de distintos hilos, de distintos elementos, de distintos seres concentrados o cruzados, adquieren la facultad del misterio, lo inescrutable; pero al mismo tiempo se comporta como la confluencia del poder natural a la par de lo sobrenatural; son centros de conflicto entre poderes, entre energías antípodas; por ello las quebradas, los ríos, las cascadas como la imponente “**Descomulgada**” de Inagán, corren y caen en los sitios más profundos de la tierra que al decir de los indígenas son los “**centros**” de cada región, en contacto no solamente con lo hondo como abertura del mundo de abajo, sino como arrastradoras en sus aguas de los males para juntarse luego en los puntos críticos donde seguramente quedarán girando en la “**paila de siete orejas**” donde aparentemente se amansan las aguas de la **descomulgada**, pero en realidad es un remolino donde el poder del mal hace morada. Este pensar motivó la iniciativa de los indígenas creando en estos sitios adoratorios o huacas en cuya veneración se apaciguaban o mantenían quietos estos poderes. Luego los españoles en su función de extirpación de todo aquello que significara sitios-huacas y por ello centros de poder indígena, superpusieron sus propios sitios-huacas levantando santuarios, iglesias, cruces, creándose de esta manera un nuevo centro sin llegar a desaparecer el otro.

En la siembra ritual, cada producto, cada dulce, cada billete ha sido depositado en las melgas simbólicas cubriendo todos los puntos cruciales por intermedio de la mano de la mujer, considerada en su capacidad procreadora que sirve en este hecho para contagiar de dicha facultad a la tierra, emparentada en su misma significación femenina y por lo tanto receptora sexual y progenitora. De la misma manera, la luna considerada en el imaginario como aquella mujer de ciclos regenerativos que poseen su propia menstruación, converge con la tierra y lo femenino; es frecuente escuchar a las mujeres menstruantes decir que “**están con la luna**”, presagiando con esto un malestar inevitable, como lo es también para los sembrados la luna roja causadora de la quemazón de los sembrados por la helada; esto precisamente se justificó en la última helada caída al maíz en el mes de mayo en las veredas de Ipiales, mientras llevábamos a cabo esta tarea. Este suceso nos permitió estar de acuerdo con la afirmación:

*“... Y si la luna rojiza es tan nefasta es porque la luna tiene sus reglas y porque las heladas que resulten de ellas son la sangre del hielo”.<sup>47</sup>*

La tierra no se aísla de este dualismo femenino y entra a conformar una triada, considerando que el proceso de cultivo contiene un permanente brotar de plantas (así la luna aparece de repente), para desaparecer luego con las cosechas, tal como la luna desaparece por períodos. Además, la luna manifiesta una transformación en sus diferentes fases; de la misma forma la tierra y las plantaciones se van modificando hasta llegar el tiempo de cosecha; es decir en el proceso agrícola con el lunar tiene lugar un drama que va de una muerte a un renacer y a través de estos ciclos la vida se perpetúa.

Al final de la **melgada ritual**, los síndicos son llamados a la siembra para que escojan uno de los surcos, la elección está privilegiada para la mujer del síndico, ella la escoge, la levanta, guardando con ello el acuerdo que mantendrá en el santo y la fiesta. Luego quien desee llevarse lo sembrado, es decir, quien quiera cosechar, debe responder al llamado del Alcalde y así constituirse en Cargo de Siembra, el próximo año, comprometiéndose a sembrar el doble de lo cosechado, poniéndose una vez más en funcionamiento el mecanismo que asegura la continuidad del rito; el de éste año está próximo a su final.

La gente se dispersa con lentitud, haciendo notar con su parsimonia la agonía del entusiasmo. El recuadro exterior se desata borrando los límites del espacio señalado; todo aparenta estar consumado, los últimos sorbos de aguardiente se saborean con el deleite de la despedida. Sin embargo uno de los comuneros se ha detenido sobre el sitio sobre el cual se realizó la siembra ritual y cogiendo las basuras existentes borra los trazos de los surcos señalados por las Vacas, al mismo tiempo arrastra con sus manos todo tipo de residuos; toda esta basura la coloca en el “centro” del espacio que antes fue también un centro en el proceso del rito y le coloca encima tres **cuetes**, enciende la pólvora y toda la basura se expande hacia arriba junto al grito de euforia del comunero. Aunque para la mayoría de los asistentes este último acto pasó desapercibido, nosotros asumimos este hecho como un acto más adentro de todo el rito que hace parte de la llamada “**barrida de fiesta**”, enmarcada por sus características en la ya estudiada sacada de la vieja en la ceremonia de la construcción e inauguración de las casas; barrida entendida como la expulsión de los males concentrados en los sitios cerrados o bien, cuidado o precaución con los restos rituales. En la fiesta cobraría un sentido semejante, pues se supone que detrás de la algarabía, el deleite, la pugna, la orgía; lo maligno no deja de estar flotando en los residuos del ambiente y en el ambiente mismo. Con esta acción se aniquila todo vestigio de obstáculos que impida la siembra real y además se revienta todo ese aire de disipación y goce. El sonido de los tres **cuetes** esparcidos en el espacio en los finales del día anuncia que todo ha concluido y se vuelve a la normalidad de la vida diaria.

De este modo el inmenso y seductor tejido de las fiestas de San Francisco, del Señor de Los Milagros y la Virgen de Las Lajas, descansa en los bordes finales; los hilos se rematan, las puntas se anudan. Hombres, divinidades, animales, plantas, alimentos, sabores, normas, palabras, silencios y sueños han quedado enmarcados entre cabellos, sogas, ramas, cintas y carnejas que sobre las “**rendijas**” de las paredes, los frescos rincones de los **sobrados** o en el eterno arco arrimado a la puerta de la capilla, esperan y enlazan la proximidad del nuevo “**acabar**” de fiesta, escribiendo la vida y la historia de la cosmovisión andina desde estos apacibles lugares.

. . . Y ahora al final de las fiestas. . .

Hemos quedado adentro. El abrigo que brinda el inmenso tejido conocido ya no permite ser indiferentes y las aguas cristalinas de quebradas, aljibes y chorreras han permitido traspasar el pensamiento aturdido del comienzo de nuestro caminar hacia los quiebres de la inmensa frazada de donde la incertidumbre retorna en conocimientos que permiten a la emotividad encontrar acogida para la razón.

Dados estos conocimientos, ellos nos conducen a reafirmar el rito como ceremonia que se traduce en acciones disfrutables tanto para quienes les ofrecen, como para quienes las reciben. Desde este punto de vista es indiscutible que el rito es una forma de comunicación. Como tal pretende establecer un cierto tipo de relación, ante todo mantener una **“buena relación”** con los demás. Por eso los elementos se cruzan en cada movimiento de la ceremonia teniendo como referente conocido el encontrar la armonía; eso claramente representa el continuo reverdecer del Mañay a través de toda la fiesta. De la misma manera, la solicitud constante de permisos al simple comunero y desde él hacia toda la jerarquía constituida por el mismo ritual, hasta llegar a la divinidad; los gestos, los alimentos, las grandes acciones o la asistencia del ritual pretenden estrechar lazos. Así se intuye que cada acción es receptada en completo sentido por los demás. Sin embargo para los extraños curiosamente no es posible, por lo menos no en el contexto profundo en que el rito se mueve; esto porque el tipo de lenguaje en esta comunicación no es corriente y si los significantes son especiales, se sobreentiende que el pensamiento tampoco es el corriente. De ahí que el primer fenómeno experimentado sea el choque cognoscitivo del forastero con relación al saber de la comunidad; en consecuencia su **“racionalismo”** pierde vigencia para incluirse sencillamente como participante marginal de ritual hasta tanto no se compenetre con la verdadera dimensión del rito, manifestada en una de sus instancias por la función social y socializadora, en la cual el hombre encuentra por intermedio de la comunidad otros conocimientos y su sentido existencial en la gestación colectiva, tal y como lo demuestran las distintas formas de minga encontradas a nuestro paso. Incluso, el rito sirve para mantener normas y formas de organización social necesarias para el orden comunitario, sean éstas las Leyes del Cabildo, sus autoridades, la diferenciación de comportamientos entre hombres, mujeres y niños o la disparidad social.

Otra instancia del rito es la dimensión cognoscitiva que late incesantemente detrás de cada acción manteniendo la concepción del mundo y sus relaciones. No se puede negar el conocimiento presente en la forma como abordan la muerte y los cánones implementados en los ritos de iniciación, sea de nacimiento, de niñez o matrimonio; así también el ordenamiento cosmológico atado y desatado en derredor del rito de la siembra. La tradición oral refleja la memoria de los actos que han quedado plasmados en la retina del heredero del saber. Qué decir del manejo de los conceptos abstractos de manera tan particular y dentro de una complejidad deslumbrante; el espacio, el tiempo y la ineludible convivencia de las oposiciones que hace posible reconciliar lo irreconciliable como es el caso del bien y el mal, la vida y la muerte, lo humano y lo divino, lo profano y lo sagrado, llegando al punto de señalar que la única diferencia entre dichos conceptos se encuentra en el límite de un umbral que demarca formas de comportamiento antes que incoherencia o ruptura de órdenes. Si hay algo importante en el rito es su carácter homogeneizador del hombre con su contorno. Más aún, lo antitético que para el pensamiento blanco significa disyunción, el rito como signo reactualizador lo encuentra indispensable para el funcionamiento de su mundo, tanto así, que ellos mismos generarán la paridad en las cosas, no con el objeto de marcar hechos contrastantes sino más bien para reafirmar **“que nada puede haber chulla”**.

En tercera instancia está la dimensión psicológica encarnada sobre los espectadores en la posición apacible sobre cualquier borde que ahuyenta el inevitable destino humano del trabajar; el rito proporciona un tiempo y un espacio salidos del movimiento rutinario y cotidiano. Reconocer a través del ritual que el hombre se encuentra dentro de la eterna reiteración del nacer y el morir tiene como consecuencia el acercamiento a lo indeseado para transformarlo en lo aceptado; es así como el rito cumple una función liberadora que se escucha en las mentes de los hombres por intermedio de esta ceremonia evitando la angustia. Mantener latentes los ciclos no es otra cosa que apropiarse del pasado del tiempo y no dejarse arrastrar por él. No es gratuito el hecho de que para los habitantes del Resguardo de Ipiales, el **gallinazo** posado sobre los tejados de las casas les anuncie la muerte también augurada por el revolotear de la mariposa negra, o en una imagen más interesante, los indígenas han soñado con el arar para visionar con ello la muerte. De la misma manera la relación entre el tayta Dios y sus hijos da lugar al

convenio que genera un acercamiento ligado a lo familiar; así como también garantiza la solución de aquellas tribulaciones que, si bien son insolubles, por lo menos las hace soportables.

Volviendo al acto comunicativo encerrado en el rito, hay que afirmar que el lenguaje del mismo, no solamente está vinculado a lo lingüístico, sino que su código se encuentra amalgamado en gestos, gritos, danzas, figuras, colores, música, ornamentos, compostura; todo esto sintetizado en imágenes erigidas como símbolos que buscan acopiar una realidad situada más allá de lo empírico, creándose así un translenguaje que maneja como referente todo el conjunto de lo imaginario y como contexto aquello que une los hilos básicos de la comunidad con el roce externo. Todos los símbolos encontrados, llámense cintas, formas, acciones, aditamentos, cruces, vegetales, alimentos, colores, etc., tienden a encontrarse en algún sitio unos con otros para equilibrar el cosmos y el sentido existencial del hombre. Por lo tanto, en el caso observado los signos se dirigen a una visión totalizadora y comunitaria del mundo; de ese modo el rito aparece, no como un grupo de actos fragmentados sino como “**sistema**” donde cada acto de los reseñados tiene su propia significación y gracias a ella, se adhiere a la red de la totalidad, permitiéndonos intimar en su funcionamiento.

En consecuencia los símbolos reseñados en el trabajo mantienen el vigor de aquello que no puede ser viciado tan fácilmente por el desarrollo conceptual, aunque también es cierto que hay algunos filos degradados por la mixtura de culturas. Además, cada símbolo se encuentra encubierto por un camuflaje que dificulta su interpretación, inclusive podíamos decir que escapa a la misma conciencia de los protagonistas. También observamos que los significantes de estas fiestas, al igual que todo simbolismo son multivalentes y sus significaciones pueden abrirse rizomáticamente para ligarse a varios elementos conduciendo así a la imagen general del rito en mención y además asociándose a través de ello con la semántica universal de ciertas imágenes, que en nuestro caso funcionan de manera similar para la cultura andina integrándose a estos modelos, tales como el Mañay, la concepción de la vivienda, la vigencia permanente de lo dual, la insistencia en los números cinco y tres, la importantísima reciprocidad en las relaciones sociales. Pero al mismo tiempo el rito lanza algunos cabos que alcanzan a unirse a los arquetipos universales, tales como el culto al árbol como signo de ascen-

sión, fertilidad y reproducción; de la misma forma los símbolos indicadores de que la vida se proyecta más allá de la muerte, pues el renacer es algo objetivo en cualquier lugar donde subyace la idea de la resurrección junto a lo cíclico propiciado por las distintas manifestaciones de contenido mágico, que también pueden ser particulares y coincidentes con los arquetipos; por ejemplo, el frotamiento del santo, el limpiar o barrer el mal, el amarrar para favorecer o prevenir; el enterrar como sembrar. La misma antropomorfización de los elementos es algo que se encuentra disponible a la imaginación del hombre universal. Esto sucede debido a que es una propiedad del inconciente colectivo, cuyas amarras se desatan en cualquier acción ritual que guarde el objetivo comunicante y el recuento de los hechos realizados en el adelante recogiendo todas aquellas estructuras inicialmente compartidas por una comunidad, como la cultura indígena americana. Y no en menos proporción, en la cultura andina vigente en la particularidad del sector del Resguardo de Ipiales como identidad del indigenismo con Los Pastos de adelante, tal como se sospecha por los testimonios arqueológicos y la tradición oral de su fondo mítico. Lo vivido por nosotros en estos rituales ha sido una aproximación a sus valores simbólicos que nos han dejado adentro con sus gentes. Más allá de un trabajo de grado y de su presente texto, más allá de una conclusión, ahora tenemos para el futuro, un **MAÑAY**.

## NOTAS

1. MAMIAN, Dumer. Referencias obtenidas a través de una charla en El Corzo, Resguardo de Guachucal, que nos permitió cotejar los datos encontrados por nosotros en el Resguardo de Ipiales.
2. DURAND, Gilbert., Op. Cit., Página 132.
3. ARGUEDAS, José María. "Dioses y Hombres de Huarochiri" (Traducción) México: XXI Editores, 1975.
4. Las tres últimas referencias corresponden a apuntes de campo, tomadas por nosotros después de realizar constantes visitas a los lugares donde se desenvolvía la investigación.
5. DURAND, Gilbert. Op., Cit., Página 142.
6. INFORMANTE: Jaime Morales Q., Edad 42 años. Ipiales, 1991.
7. INFORMANTE: José Antonio Inagán Tulcán, edad 80 años. Vereda de Inagán (Ipiales), 1992.
8. ELIADE, Mircea, Mefistófeles y el Androgino. Barcelona: Editorial Labor, 1968, Página 142.
9. MERANI, Alberto. Diccionario de Psicología. Enciclopedia de Psicología. México: Tomo 7, Editorial Grijalbo, 1984. p.31.
10. ENCICLOPEDIA UNIVERSAL SOPENA. Diccionario Ilustrado de la Lengua Española, Provenza: Tomo Tres, Editorial Ramón Sopena, S.A. Página 2099.
11. RUIZ, Edgardo. Fundamentos y Métodos Terapéuticos en la Medicina Andina. En: Ciencia Andina: Sabiduría y Rescate. Quito: Tomo 2, Coedición Cedeco-Abya Yala, Página 187.
12. MIRCEA, Eliade, Imágenes y símbolos. Madrid: Editorial Taurus, 1987, Página 57.
13. MIRCEA, Eliade, Tratado de Historia de las Religiones. México: Editorial Biblioteca Era, 19972, Página 333.
14. HARO ALVEAR, Silvio Luis. Mitos y Cultos del Reino de Quito. Quito: Editorial Nacional, 1980, Página 231.
15. Ibid. Página 340.
16. Ibid. Página 440.



17. FRAZER, James. La Rama Dorada, Magia y Religión. México: Editorial Fondo de Cultura Económica, Página 157.
18. MONTENEGRO PEREZ, Luis M. Aproximaciones al Régimen Simbólico Regional. Pasto: Universidad de Nariño, Escuela de Postgrado, Maestría en Etnoliteratura, 1992. Inédito, Página 8.
19. BACHELAR, Gastón. El Agua y los Sueños. México: Editorial Fondo de Cultura Económica, Breviarios, 1988, Página 147.
20. MOLINA DEL CUZCO (1572), 1943, Página 41. En: MURRA, John V. México: La Organización Económica del Estado Inca. México: Editorial Siglo XXI, 1980, Página 50.
21. OVIEDO, Armando. El camino o la Serpiente. Historia Social de la Municipalidad de Obando. Pasto: Editorial Concejo Municipal de Ipiales, Ed., Graficolor, 1985, Página 11.
22. HARO ALVEAR, Silvio Luis. Op., Cit. Página 58.
23. URIBE, María Victoria. Las Etnias Prehispánicas del Altiplano de Ipiales. Medellín: Consideraciones Finales. Ponen cia en el II Congreso de Antropología, 1980. Página 4. (Mimeo).
24. HARO ALVEAR, Silvio Luis. Op., Cit. Página 58.
25. Para don Neftali Tenganán quien nos contó la versión de la Serpiente de las Siete Cabezas, ésta también se hace visible a los blancos siempre y cuando usen "larga vistas" y se coloquen del otro lado del río. En el Resguardo de Colimba todavía existe una fuente de agua conocida con el nombre de Caripollo, siendo esta nominación una clara deformación de su nombre original que en quechua sería: Cari, macho, varón, masculino y Puyyu, pozo. La voz cari hace alusión a lo fuerte, lo vigoroso como una denominación para eufemizar la propiedad de caliente o agua termal que tiene la fuente, al igual que lo tiene el de Ipiales, siendo calentada el agua en la concepción indígena por la misma culebra.
26. Hace referencia a un regionalismo para denotar una lluvia ténue.
27. INFORMANTE: Manuel Tepud Usamá. Guacuán, edad 65 años.
28. ELIADE, Mircea. Tratado de Historia de las Religiones. México: Editorial Biblioteca Era, 1972, Página 124.
29. DURAND, Gilbert. Las Estructuras Antropológicas de lo Imaginario. Op., Cit., Página 7.
30. Aunque existía algunas diferencias con el contenido de otros pregones, el de Chiránquer conserva en esencia con ellos la misma invitación a gustar de la fiesta a toda la comunidad.

31. Este significante conserva su significación original del quichua para denotar un cuerpo vuelto al revés. La palabra Pacha, de donde se derivaría paichado tiene una traducción de: tiempo, mundo, vientre, barriga, remolino.
32. Con este nombre se designa al músico encargado de tocar el bombo grande o el tambor (bombo chuncho).
33. HARO ALVEAR, Silvio Luis. Op., Cit., Página 159.
34. ELIADE, Mircea. Imágenes y Símbolos. Madrid: Editorial Taurus, 1988.
35. DURAND, Gilbert. Las Estructuras Antropológicas de lo Imaginario, Op., Cit., Página 300.
36. Regionalismo para indicar un ovillo de lana o de hilo, pero también suele usarse como algo enredado o embrollado.
37. MILLONES, Luis. Op., Cit., Página 23.
38. Versión escuchada en el Resguardo de Colimba.
39. Hace parte de la tradición oral de Colimba, aunque es compartida por toda la región del Gran Cumbal.
40. DURAND, Gilbert. Las Estructuras Antropológicas de lo Imaginario. Página 299.
41. MONTENEGRO, Pérez Luis. Aproximaciones al Régimen Simbólico Regional. Pasto: U. de Nariño, Escuela de Postgrado, Maestría en Etno-literatura, 1992. Página 942. URIBE, María Victoria. Excavaciones de los Cementerios Proto-Pastos. Bogotá: Revista de Antropología, 1982 - 73. Pág. 349.
42. URIBE, María Victoria. Excavaciones de los cementerios Proto-Pastos. Bogotá: Revista de Antropología, 1982-73, página 349
43. PALA, Milagros. Revolución Tranquila de Santos, Diablos y Diablitos, Op., Cit., Página 121.
44. MILLONES, Luis. Historia y Poder en los Andes Centrales, Op., Cit., Página 40.
45. La palabra sungo, además de significar en el habla actual las vísceras de cualquier animal, se conserva las significaciones de ser corazón, razón, memoria, conciencia.
46. DURAND, Gilbert. Las Estructuras Antropológicas de lo Imaginario. Op., Cit., Página 71
47. Ibid. Página 102.



# GLOSARIO

**AJOTAR:** Término usado para incitar a los perros a ahuyentar a las personas extrañas y animales no deseados en un lugar determinado.

**AMANGUALAR:** Palabra que expresa la acción de juntar, unir y generalmente es usada para denotar una alianza entre personas.

**ANDALLAS:** Término utilizado para designar las alpargatas, las cuales son una especie de calzado elaborado con base a fibra de fique y actualmente combinado con caucho.

**APEÑUSCAR:** Apretar, estrechar.

**AUCHAR:** Palabra derivada de Jauchay, que significa medio cocer los alimentos. Otra acepción es: sancochar.

**AVIO:** Ración de alimentos indispensables para un viaje, los cuales generalmente son empacados en diversos elementos.

**CABESTRO:** Soga elaborada con cuero de animal generalmente vacuno.

**CACHARRERO:** La persona que vende toda clase de baratijas. Aún se conserva la costumbre de hacerlo de manera ambulante, de pueblo en pueblo.

**CALLO:** Del quichua Kallu. Significa la mitad de una ruana, cobija o de un vestido cualquiera. Otros significados son: lengua, idioma, hábil, mañoso, pícaro, bandido, tejido a medias, rebanada.

**CANGAHUA:** Del quichua Kankagua. Tipo de piedra arenisca.

**CARNEJA:** Trenza. Ceremonia de iniciación para las mujeres cuando se realiza el primer corte de pelo.

**CHACLAS:** Del quichua Chaklla. Significa junco, carrizo. Ramas largas de la Chilca utilizadas para construir las casas.

**CHAGRA:** Del quichua Chakra. Sembrío, campo de cultivo pequeño.

**CHAMPUS:** Del quichua Chanpu. Mazamorra de maíz con dulce, usada en ritos especiales.

**CHANDA:** Sarna. También se utiliza esta palabra para designar una persona poco hábil para un menester, alguien quien no tiene calidad en lo que se desempeña.

**CHAPIL:** Bebida embriagante extraída de la caña de azúcar o de la papa.

**CHAKIRA:** Del quichua Chakira. Partículas finas de oro o cualquier piedra preciosa. Collares o manillas.

**CHILCA:** Del quichua Chillka. Arbusto andino de hojas verdes, amargas y pegajosas.

**CHOCLO:** Del quichua Chukllu. Mazorca tierna de maíz. Yuca madura.

**CHUMA:** Del quichua Chumi. Borracho, ebrio.

**CICSE:** Del quichua Siksi. Planta andina de hojas cortantes crece generalmente en las proximidades de los ríos.

**CONCHO:** Del quichua Cunchu. Con significado de sedimento. Lo que queda asentado en el fondo de un recipiente Lo que sobra.

**COSTAL:** Saco grande de tela ordinario.

**CUCO:** Del quichua Kuku. Personaje que asusta a los niños, fantasma, duende, enemigo.

**CUCHO:** Del quichua Kuchu. Significa rincón, esquina, recoveco, escondrijo, recodo.

**CUECHE:** Del quichua Kuichi. Significa bicolor, arco iris.

**CUENDAR:** Tiradera o agarredera de algunos utensilios como ollas, canastas.

**CUETE** : Artefacto explosivo utilizado en todo tipo de ceremonias o fiestas familiares o comunales con el fin de producir bullicio.

**CUMBRERA**: El sitio más alto de la casa donde se juntan los tejados, en el caso de las viviendas llamadas “ a dos aguas”.

**CURURO**: Palabra de origen quichua con significado de ovillo de lana.

**ENTUNDADO**: Del quichua Tunkina. Dudar, cavilar, enviciar, indeciso, estar triste. Se utiliza por derivación para indicar a una persona que se encuentra desorientada, perdida.

**FUETE** : Látigo elaborado de piel de ganado vacuno.

**GUACHO**: Del quichua Huachu. Surco, fila línea, hilera.

**GUAGUA**: Del quichua Huahua. Niño, bebé, cachorro, tierno, criatura.

**GUAMBRA**: Del quichua Huanpra. Joven, muchacho, párvulo.

**GUANTO**: Del quichua Huantug. Floripondio. Existen dos variedades en el altiplano ipialeño, el rojo y el blanco, siendo preferido el segundo para sembrar cerca a las casas y que sirve de escudo frente a las intenciones de causar males a los moradores.

**GUARACA**: Del quichua Huaraka. Honda. Expresión utilizada en la región para significar el dar o recibir un puño en el rostro.

**GUASCA**: Del quichua Huasca. Soga, cordel.

**GUAYUNGA**: Del quichua Huayunka. Manojó, racimo, mazorca seca de maíz. Huayunkana: colocar varias mazorcas de maíz sobre un palo atravesado en la cocina.

**GUSTAR** : Verbo utilizado por los indígenas del altiplano de Ipiales para indicar que una persona está gozando o disfrutando de una fiesta o de algún espectáculo.

**HILACHA** : Pedazo de hilo que se desprende de la tela.

**HUMEADORA**: Quebrada localizada a mitad de camino entre Ipiales y Pasto.

**MAÑAY:** Palabra quichua que significa súplica, ruego, acuerdo, alianza.

**MATE:** Del quichua Mati. Frente, casco, talento, inteligencia, calabaza.

**MELGA:** Sinónimo de guacho.

**MIRANCHURO:** Voz quichua. Ave que anida en los techos, cantor de colores blanco y negro combinados que domestica fácilmente.

**MUDADA:** Expresión dialectal que indica vestirse con prendas nuevas.

**MULLO:** Del quichua Mullu. Concha de mar, chaquira, caracol marino, rojizo, papas pequeñas.

**MUNCHIRA:** Larva de mariposa que tiene en el cuerpo anillos que parecen nudos.

**PAÑOLON:** Prenda de vestir femenina.

**PILLO:** Del quichua Pinlluk. Arbusto de la familia de las eufarbiáceas.

**PONDO:** Del quichua Puntu. Tinaja hecha de barro y usada generalmente para depositar agua.

**PUCARA:** Voz quichua que significa fortaleza, castillo militar, ángulo, vértice.

**PUCHO:** Del quichua Puchu. Sobra, resto, residuo, debilucho.

**PUPU:** Del quichua Pupu. Ombligo. Simbólicamente la mitad del mundo.

**QUINDE:** Del quichua Kinti. Colibrí, picaflor, encogimiento, constricción.

**QUINCHIL:** Del quichua Kinchi. Cortadura, corte, sección, incisión, tijeras. Parte de los instrumentos de la Guanga o telar indígena.

**QUINUA:** Del quichua Kinua. Planta de los andes (*Chenopa liun album*).

**RUMA:** Amontonar varios elementos o cosas de la misma especie hasta formar un gran montículo.

**RUMICHACA:** Voz quichua que significa puente de piedra. Puente natural localizado entre Colombia y Ecuador entre la Provincia del Carchi y el Municipio de IpiALES, sirve de hito fronterizo.

**SARAZO:** De Sara, maíz. La mazorca de maíz cuando ya está dura o madura.

**SOBERADO:** Armazón intermedia entre el piso y el techo, que cubre parte de la cocina y en la cual se depositan productos alimenticios, papa, maíz, trigo, quinua.

**SOGA:** Del quichua Suka. Látigo, cordel.

**SINDICO:** Designación de la persona que se encarga de celebrarle la fiesta a un santo. Es responsable de la custodia y mantenimiento del templo o capilla donde se halla la imagen.

**SUNGO:** Del quichua Shunku. Corazón, estómago.

**TANGAN:** Especie de repisa de madera, localizada en un rincón de la cocina, generalmente del lado donde se encuentra el fogón. En él se depositan algunos comestibles como el “quesillo” para que madure.

**TAPACARA:** Especie de máscara que usa el mayordomo o el negro durante la danza ritual de la “cuadrilla de las Vacas” en los ritos agrarios.

**TARABITA:** Del quichua Tarapita. En su expresión original es una canoa jalada por cables aéreos. En la actualidad es un receptáculo para cruzar ríos usando cables por vía aérea. En veces también se usa para designar un puente fabricado con lianas sumamente estrecho y flexible.

**TILERA:** Parte que une la cabeza y el timón de un arado.

**TINKU:** Voz quichua que significa junta, reunión, asamblea, encuentro, lleno, completo.

**TOLA:** Montaña pequeña.

**TRONERA:** Parte alta de la casa que tiene una abertura circular por donde sale el humo, generalmente son dos a lado y lado del techo de la casa.



**TORREJA:** Comida abundante que se reparte con ocasión del rito de iniciación de primer corte de cabello o corte de uñas a los niños.

**TOTUMA:** Especie de taza o recipiente pequeño de forma cilíndrica, usado para depositar líquidos.

**TULPA:** Del quichua Tulpa. Piedra de fogón, hogar, fogón.

**TUPALA:** Vasija grande de barro y forrada de cuero de animal vacuno, se utiliza principalmente para depositar y fermentar la chicha.

**TUPIR:** Repetir una acción muchas veces. Perder la tranquilidad, enredarse, desorientarse.

**YACUARA:** Las ramas en los sembríos de papa, después de la cosecha.

**ZARCO:** Del quichua Zarcu. Persona de ojos garzos o claros.

**USHNU:** Trono, tribunal, parte alta de un altar.

# ANEXO: LA MULLUPA

## EL INDIO Y EL CURA

INFORMANTE: Peregrino Chalacán

EDAD: 82 años

LUGAR: La Soledad

AÑO: 1992

El indio pidió confesión al padre y, bueno le dijo el padre:

-Arrepentirás de tus pecados, pero necesito que te persines primero.

Entonces cogió de la corona abajo a los pies, la hizo que larga la cruz.

- Por qué te persinas tan largo?.

- Mejor que sobre y no falte.

- Bueno, ahora si necesito que sigas confesando.

- eeeh, vos también, decime cuantos nudostiene la jigra topeda, a ver.

- Si eso no te pregunto, yo lo que digo esque te arripintas y te confeses.

- eeeh, vos también, decime cuantas cuarta tiene este monte de arado.

- Quitáte mejor de una vez.

Ya no fue por confesarse, fue por burlarse nomás.

## SAN ANTONIO Y EL NIÑO

INFORMANTE: Rosana Zarama

EDAD: 86 años

LUGAR: Potosí

AÑO: 1990

San Antonio dijo ya viejito:

Me voy a conocer los altos juicios del Señor y envolvió en la ruanita tres pan-citos y se fué. Y entonces a lo que iba a pasar por el camino, unos niñitos esta-ban jugando. Y el más chiquito le decía: Antonio, para dónde vas?, entonces él lo regresó a ver y no le contestó. Antonio para dónde te vas?, lleváme le dijo.

- Pero niñito como lo voy a llevar si me voy lejos, yo no lo llevo, como lo voy a lle-var, sus papacitos lo han de hablar, yo no lo llevo.

- No Antonio, lleváme. Y se fue San Antonio y el niño lo siguió. Es que tienes que llevarme a donde te vas vos.

Camina y camina lejos ya: -Antonio ya me cansé, cargáme-.

Camina y camina. Al pasar por un río se encontró a tres niños jugando: -Antonio seguí adelante, -así lo trataba, ni señor ni usted, solo Antonio entonces los niños es-taban ahí, los agarró a los dos y al otrico acá, los mandó río arriba, el niño rebotó. Más allá dijo: los voté a esos niños Antonio. Ya ve niñito, van a venir los papás y nos han de acabar de hablar. Por eso corramos. Y él se carga de San Antonio y corrían.

Cuando ya se les hizo de noche, pidieron posada donde un rico. Este tenía un gran papalón, pero inmensísimo, bien grande. No les quisieron dar adentro ni por nada, ni por el niño; les mandó que duerman a lado de la marranera de los puercos. Ellos con voluntad se quedaron allá. Y al amanecer fue el niño y lo arrancó limpio el pa-pal, solo la yacuara se la dejó encima. Ahora llega y le dice: ve Antonio, vámonos, ese papal lo arranqué. Este niño tan travieso que ha sido. hasta el bastón, se regre-só a traerlo y dice: Vámonos antes de que vengan a buscarnos.

Por ahí dice: Antonio dáme de comer que ya tengo hambre.

¿Niñito; se acuerda de los pancitos que trajimos?, ya nos los comimos. Ahí llevás, lo que vos sós miserable, no me dás.

Pero niñito -cogió la ruana y la tiró, salieron los tres pancitos; pero San Antonio no se daba cuenta de nada-.

Por ahí se encontraron con dos señoritas que tenían una totumita de plata y vivían encantadas con su totumita.

El niño le dice: Antonio tengo sed. Pero él ya sabía lo que tenían. Dáme pidiendo agua. Estas señoritas al verlo al niñito tan bonito cogieron la totumita que tenían como adorno y la pasaron de agua. Andá adelante, yo la voy a devolver, seguí, pero se la quedó mirando y se la llevó, pero él sabía para que.

Camina y camina se encontró con uno arando y le dice: Qué vás a sembrar en esa arada?. Hay niñito voy a sembrar un triguito. Trigo cosecharás. Cuando él regresó a ver el trigo amarillando ..., se fue.

Ahora si, cuando iba a ser de noche pidieron posada en donde unas mujercitas que no tenían nada, sólo una gallinita que ponía guevitos por la mañana y otrico por la tarde, esito nomás comían y con eso pasaban las dos la vida. Entonces cuando llegaron allí a pedir posada ellas conversaban: y ahora que le damos al niñito a de ir con hambre; matemos la gallina de alguna cosa hemos de vivir, Dios nos ha de dar.

- Esa gallinita con papas nos ha de dar ...

- Pero niñito, no tenemos nada ni papitas ni nada.

- Ustedes- les dijo -tienen papas allá saliéndose por la tronera ustedes lo que se quejan.

- No niñito pero camine vamos a ver.

Cuando del filito de la escalera del soberado les cayó un granito de cebada.

Vean allí la cebada lo que ustedes se quejan.

Y allá lo botó para afuera, cuando . . se puso un cebadal amarillito.

- Caminen vamos a ver en el soberado.

Y desde el filito del soberado había: papas, maíz, de todo, ahí nada faltaba, llenecito de comida, está llenito. Y amanecieron. Al otro día que se fueron caminando y caminando se encontró con un hombre; le dijo:

- Qué vas a sembrar allí?.
- Niñito, voy a sembrar unas papitas.
- Papitas cosecharás.

Camina y camina cuando allá en una bajadita le dice: Antonio quédate aquí. Estaba allá un ricote, con todo peones, ahí estaba haciendo sacar leche. Vós quédate aquí, yo me voy a esa hacienda. Se quedó ahí San Antonio quietico, pero él no se deba cuenta de nada.

Cuando ya lo vieron los perros los ajotó el ricote. Pero salieron corriendo y en vez de irlo a morder se humillaron los perritos. Y llegó donde el rico y lo saludo:

- Véndame o regáleme lechita para un mayorcito.
- No tengo leche para dar a nadie.
- Un poquito de suero entonces.
- Tengo perros -decía el rico-.

Se despidió y se fué, al rato regresó y le dijo:

- Vea señor tome esta totumita de plata quizá le sirva.

Ahí la recibió a la carrera y se fué. Después al llegar donde San Antonio le dice: Anda párate ve lo que se va hacer esa hacienda.

Cuando se levantó y va a ver el niño meñó el dedito, de la hacienda se levantó una polvareda, una humareda y se hundió y se hizo una laguna con todo y lo sepultó al rico por no hacerle la caridad.

Aunque sea un vestido de agua debía de darle no?.

Ahora sí, cuando llegó a un ranchito ajumadito, limpio, limpio y había un árbol, llegó el niño y se crucificó en el árbol.

Entonces le dijo:

- Aquí son los altos juicios del Dios que querías conocer. Ahora si regresa.

En un ratico se volvió donde comenzó y a la ida cuántos días.

## LOS ALTOS JUICIOS DEL SEÑOR

INFORMANTE: Malaquías Taquez

LUGAR: Yanalá Bajo (Ipiales)

EDAD: 86 años

AÑO: 1990

Que había unos dos mayores que los hijos les dijeron:

- Ya queremos nosotros trabajar y lograr. El uno dijo: déme esta parte, el otro a mí déme esta otra, el último dijo yo no quiero nada, yo me voy a conocer los altos juicios de Dios y déme haciendo el avío. Le hicieron un buen avío: gallina, cuyes y todo. Ya había caminado un poco y un niño atrás. Dizque dijo: Un niño; como vas a venir. Llévame dizque le dijo. Nooo vendrán los papáses y a mí llevarán a la cárcel.

Llévame dizque decía. Más allá voy almorzar, dizque dijo; voy a darle de comer quizá así se queda. Ya le dio cuy, gallina, todo, dizque comió; después ya estaba haciendo de noche, dizque dijo el niño no voy a ir, me voy a regresar. Pero el niño desapareció.

Cuando salió nuevamente hacia otro lado dizque apareció de nuevo, de allí el niño dizque siguió adelante. Cuando se encontraron con un par que estaban en el pecado en todo el camino, entonces se adelantó el niño y los mató; ese hombre dizque se fatigó más todavía. Más allá dizque se encontró un montón de niños, unos en el juego, otros en la pelea, se adelantó de nuevo el niño y dizque los botó a toditos al río; pero dizque se fatigó el pobre hombre, que temblaba de susto. El niño dizque le dijo vamos por ese páramo a ese rancho que se ve allá, salió una señora y le dijo: hola vieja dame agua. La señora le pasó agua en un vaso de oro, dizque hizo como que tomaba y se guardó el vaso; la señora dizque rogaba para que no se lo lleve porque ese era su sustento. El niño le dijo: pide a Dios; la viejita se arrodilló y en un rato tuvo todo lleno de comida. Más arriba dijo el niño: aquí me voy a entrar yo, se entró y el rico dizque le largó como veinte perros lobos y de pronto los lobos lo comenzaron a halagar. Después le dijo el niño; señor le vengo a obsequiar este vaso de oro, pero quiero que me lo cambie por un cordero. Si quieres este, le señaló el rico un cordero flaco y quichalero. El niño cogió el cordero y salió. Al rico toda la riqueza se le desapareció. Después le dijo el niño: ya has conocido los juicios de Dios. Te acuerdas de esa pareja que maté en el camino ?, lo hice porque están en pecado y esos niños del puente iban a ser ladrones, mala gente, por eso los

maté. Te acuerdas de la viejita del vaso de oro?. Esa no conocía a Dios, por eso la hice rogar a Dios y al rico lo acabé de condenar.

Regresó el hijo donde su padre, le contó lo sucedido, le mostró el cordero que el niño le había regalado y buscó un lugar de buen pasto para tenerlo; pero después de un rato de tenerlo se convirtió en paloma y salió volando.



## SAN ISIDRO LABRADOR

INFORMANTE: Rosana Zarama

AÑO: 1990

LUGAR: Potosí

EDAD: 86 años

El era un santo. Tenía la costumbre todas las mañanas de levantarse en su trilladerito y cogía ya cebada, ya trigo, ya maíz, lo que quería e ir a repartir a las avechitas. Pero era peón de un rico después que él había muerto la mujer.

Entonces madrugaba a cuidar la yuntica de bueyes y dejaba arreglando los pajaritos y les dejaba regando, cositas así y de ahí iba a dejar la yunta que coma mientras iba a la casita porque ya quedó solito, entonces preparaba su almuercito mientras acomodaba todo lo que tenía que hacer hasta para jabonar su ropita.

Al punto del medio día iba a arar, la iba acomodar la yunta y seguía arando, pero a él le crecía, ahora con sembrar papitas todas las planticas que tenía bien compuesticas, ni hierbas ni nada y hecho una flor todo, daba gusto ver las plantas y se ponía arar.

El peón del rico se fué un día y le dijo: Patrón, el Isidro sale a trabajar al medio día, a usted le está robando el medio día y si no vaya a verlo. Y él también tenía sus chagras.

Entonces dijo el rico: voy a ir a ver; se quedó lejos y verdaderamente él madrugó a dejar la yunta, fué a dejar la comida a las avechitas, el trilladerito lo hizo limpio, preparó su comidita y tenía la costumbre siempre de dejar una papita o algo en la ollita, llegaban a pedir, sacaba y les daba o les iba a dejar a los pajaritos. El patrón viéndolo de allá y a las doce en punto verdaderamente ya se fué armado de la yunta y se puso arar. Cuando el patrón estaba viendo de lejos, cuando eso él estaba arando solito, cuando el patrón vio a otra yunta y a un peón de blanco entero arando también parejo con Isidro; cuando ya estaba soltando la yunta se acercó el patrón y le dice:

- Isidro vos has tenido peones, te han venido ayudar.

- No señor, yo solito no más trabajo.

- No, actualito se fué la yunta que te ayudó arar.

- No, no he visto, lo que sí es que me rinde el trabajo.

Y se fué a ver donde el otro peón la chagra, amarillas, perdidas en la hierba y al rodear la chagra del Isidro hecha una planta hermosita.

Así trabajando vivía y en eso cayó enfermo, entonces solito ahí al fin murió.

Entonces en el pueblo repicaban las campanas y unos niños de cinco años gritaban en la calle: Isidro murió. Entonces oyó el padre y todo el pueblo y se fueron para sepultarlo; cuando llegaron allí, a la casita de Isidro, los ángeles estaban acomodándolo todo el ruedo y la Santísima Virgen sentada en la cabecera marcando a San Isidro porque ya llegó el padre.

Ya en la ceremonia hechó agua bendita y todo, entonces la gente unos por acá y otros por allá y los ángeles lo alzaron a Isidro en los brazos y lo llevaron y la Virgen adelante. Llegó al pueblo, entró a la iglesia y de ahí se fueron. Cuando llegaron lo llevaron a la sepultura. Vieron que parecía que lo sepultaban a él la gente, pero la Santísima Virgen y los ángeles se lo llevaron al cielo. Y aquí se acabó el cuento.

## EL GUANGAS Y EL CHISPAS

- Versión 1 -

INFORMANTE: Luis Alberto Misnaza

LUGAR: Yanalá Alto (Ipiales)

EDAD: 45 Años

AÑO : 1990

Un brujo de ahí de este lado, ahora es el cerro Monopamba y de aquí de este lado el cerro del Gualcalá.

Entonces -me contaba la mayor- que esos cerros son los caciques o los hechiceros. El del lado de acá, Gualcalá que se llamaba Chispas y el de acá Puerres se llamaba Guangas.

Entonces querían encantarse los pueblos, las aldeas del brujo del Chispas u el otro también al contrario, como también era pudiente, entonces fue cuando se desafiaron a duelo. Que tenían que verse en piedra eluno y el otro y así fue como avanzaron con la ayuda de los demás hechiceros que habían.

En primer lugar que le venció el de acá, el Chispas de Túquerres al Guangas, entonces fue cuando el brujo quedó convertido en cerro, los otros cerros pequeños que hay eran las torres de los bohíos más grandes que han habido.

Pero entonces, luego los seguidores del Guangas también conjugaron al demonio o a quién más sería, para convertirlo en tal como quedó el jefe de ellos.

Entonces dicen de que el tiempo corre -decía la abuela- que cada día más allá, los días de mañana se les ha de ir más rápido, más corto, porque hay mucha gente, que hayan sido como hayan sido condenados, pero fueron hechuras de Dios, entonces esa gente que mantienen esos espíritus andan volando y que los cuerpos están ahí encantados. Que por eso que cada día; los días habían más largos y que las almas claman que haya juicio y al haber juicio se verá a quién corresponde su parte.

Eso contaban de la existencia de los cerros.

## EL CHISPAS Y EL GUANGAS

- VERSION 2 -

INFORMANTE: Bernabé Cuarán

LUGAR: Tequís (Males)

EDAD: 55 años

AÑO : 1991

El Chispas vía al Oriente y el Guangas al Occidente por allá por Tumaco. Y ellos se transmitían a través de tambores, tocaban el tambor el uno con el otro; cuando querían tener algún encuentro entre los dos es que se desafiaban, entonces el Chispas que era más fuerte y que le ganó al Guangas.

Que hicieron una apuesta cual gana a pelear, entonces hicieron una citación, que dónde se encontraban ahí tenía que hacerse la pelea, entonces el Guangas era más mayor que el Chispas, el Chispas era más joven, entonces tenían por seguro que él ganaba al Guangas que tenía un guardaespaldas que cuando lo haya vencido el otro que vaya con la lanza y lo mate al otro, al Chispas.

Cuando ya se encontraron fué que se hicieron tigres los dos y se agarraron a pelear dónde se habían encontrado, en la mitad de un potrero, entonces dicen que había sido por allá en las mediaciones de las planadas de Cumbal, teniendo como una imaginación que esas planadas han sido adaptadas para ese encuentro, que hicieron así ellos, se agarraron.

Entonces el Chispas que ya lo fue venciendo al Guangas, entonces que el guardaespaldas lo cogió con la lanza por atrás y lo mató, salió triunfando el Guangas y quedó mandando todo, que él es el que había hecho todo el encanto, el Chispas salió perdiendo.

## EL CHISPAS

VERSION RECOGIDA POR:

VICTOR SANCHEZ MONTENEGRO

Publicada en: "Panorama Folklórico de Nariño",

1949.

"Pues bien, en aquellos sitios -Guamués- se dice que existió una gran ciudad indígena cuyos pobladores disfrutaban de toda clase de riquezas, conocían la geografía del cielo y las plantas medicinales para hacer maravillosas curaciones. Esta ciudad incógnita fue un día encantada por las malas artes del brujo "Chispas". Yo he oído hablar a esas gentes de las habilidades de este genio del mal, que vivía en Pipalta, por el antiguo camino de herradura que conduce a Barbacoas. Los arrieros llegaban a este lugar con sus récuas, en donde hacían obligatoriamente la pascana (posada). Regalaban a su dueño con los mejores fiambres que llevaban para que él los protegiera en sus negocios, pero ¡hay! del remiso o del avaro, pues era fijo que perdía el negocio. Los bultos de su comercio pesaban tan extraordinariamente que los caballos se rendían, mientras que los de la gente generosa se aliviaban considerablemente. El Chispas podía transformarse a voluntad en cualquier animal, especialmente en culebra, por lo cual los arrieros la respetaban en extremo por temor de herir a su amigo. Un día apareció en la plaza un venado de linda cornamenta. Por más que lucharon para darle caza fue imposible, pues este se burlaba de sus perseguidores a quienes provocaba haciendo altos después de una breve carrera. Cuando estaban a punto de cogerlo, la hermosa bestezuela huía con femeníl provocación. Cuando se dieron cuenta de que ya era tarde habían andado muchísimas leguas, inconcientes del engaño. En este caso también los ingenuos campesinos vieron aquel animal otro encantamiento del Chispas. . . "

## LA MONTAÑA ENCANTADA

INFORMANTE: Ana Luz Pantoja de Puerres

LUGAR: San Mateo

EDAD: 19 años

AÑO: 1991

Les voy a contar una historia de una montaña encantada donde dicen que vive un animal. Es allá en San Mateo y dicen que todas la veces en Semana Santa, se escuchan repicar campanas y cantar un gallo.

Llamados por la curiosidad muchos muchachos han ido hasta allá, pero no han regresado. Algunos que han logrado salir, dicen que es como una cueva que se le halla el fin. Al mirar la montaña desde lejos, se mira como una iglesia de dos torres; algunos padres la han ido a bendecir, pero nada todos los jueves y viernes santos se sigue escuchando las campanas y el gallo.

## SAN FRANCISCO DEL GUAMUES

### LA CIUDAD ENCANTADA

INFORMANTE: Bernabé Cuarán

LUGAR: Tequís (Males)

EDAD: 55 años

AÑO : 1992

Queda en la parte oriental que es antes del Encanto, que es el pueblo de San Francisco del Guamués que es perteneciente al pueblo principal de Males, sigue siendo parte porque para eso es la lucha que tenemos, recuperar todo porque en el título de los Caciques Chapueles está rezando el pueblo de San Francisco del Guamués o sea que los límites son por allá.

Allá no hay laguna ha sido un pueblito que lo vían del punto del Mortiño cuando había días que estaba clarito. Que la finada Isabelina, ella siquiera que lo había visto también, bajando de allí, que ciudad será la que está allá abajo, - que veían antes, ya es tiempito como más de treinta años antes- entonces eso fueron a esa exploración, los exploradores fueron el finado Evaristo Chaguezá, el primero del Corregimiento de Llorente, entonces que al ver eso, ellos hicieron una iniciativa a ver que el pueblo era ese que había allá, entonces para eso se fueron caminando cinco días, llegaron allá porque ellos iban rompiendo montaña.

Entonces al llegar allá a ese punto que no encontraron nada, entonces que se floriaron como es decir repartieron y este, el finado Guillermo Chaguezá era hijo del finado José Evaristo Chaguezá que se encontró con unos bejucos colocados de un árbol y al cogerse de esos bejucos cuando es que se oyó sonar las campanas, él ahí se asustó y cuando corrió y los gritó a los otros: vengan, vengan, acá hay una cosa. Cuando que regresaron se le tupió de cerote, pura espina de cerote y que no pudieron encontrar más por ningún lado, entonces fue que se dieron cuenta que ese era pueblo, era en punto las doce del día.

Entonces en el sueño tuvo la revelación el finado Guillermo. Que para que estuvo haciendo novedad, que no debía haber hecho novedad, que él iba a ser el de suerte, pero si él quiere que regrese solo no más y que ahí donde había sonado las campanas era el parque y ahí es que vio en el sueño al parque y una estatua grande y al pie de esa estatua estaba una tremenda víbora enrollada y

por la boca de la culebra hechaba el chorro de oro. Entonces una señora es que le dijo: la estatua es la que está encantada ahí, le dijo que vaya él solo, en punto de las doce del día con un machete pero eso sí bien afilado y que si se siente capaz se acerque y que de un solo guascazo le tiene que pasar la cabeza -y es que es de tres cabezas-.

Ahora que le dio miedo y no quiso volver más allá, él nos dejó contando que eso le había pasado a él, que es verídico que el encanto ha existido allá. entonces el pueblo de San Francisco del Guamués existe, está aún encantado. La culebra tenía que estar roncando, que si estaba roncando no se acerque, pero que si estaba silenciosamente entonces si que se acerque porque estaba dormida y ahí si que le corte la cabeza pero que si no le cortaba entonces él también quedaba ahí encantado.

Esta charlita tuvimos con una hija del finado Chaguezá, los mayores dejan unas conversitas que a la hora de la verdad se las puede descifrar y se las comprende; ella nos contó pero antes de ella el finado Evaristo Chaguezá, también nos contaba que el encanto !Habido porque habido! y que al final de los siglos se desencantará.



## EL RICO AVARO

INFORMANTE: Malaquías Taquez

AÑO: 1990

Había un rico avaro, ese acostumbraba a servirse la comida pero selladas las puertas, eso no hacía caso a nadie ni atendía a nadie; así que cuando se iba a servir el tinto, la sirvienta le servía el tinto en la cama y sellaba las puertas.

Entonces que nuestra Madre Santísima, dizque dijo: ese hombre se va a condenar, yo me voy, yo si me dentro. Se fué, cuando ella llegó no pudo entrar, ya la detuvo se regresó. Eso ya supo el Hijo Nuestro Señor y dijo: yo si me dentro y se entró, cuando a eso estaba tomando el tinto y dijo:

- Buenos días señor y lo que tienes de grande, dame un trapo para taparme, que vengo como Dios sabe.

El rico le contestó:

- Por qué no aprendes oficio y os pones a trabajar, siendo un joven tan gallardo y estando en la flor de la edad.

Nuestro Señor le dijo:

- Carpintero fué mi padre, y ese oficio yo aprendí, pero por el amor de los hombres, yo inocente vi.

- Yo no te pregunto eso -le dijo el rico- sino es que vendrás a ver dónde paran mis haciendas para poderte coger.

Y Nuestro Señor le dijo:

- No es esa mi calidad, ni mi honrado proceder, aunque en carne soy bajado es muy grande mi poder.

Luego de eso le mostró la llaga. El rico se arrodilló y le dijo:

- Perdón Señor, Nuestro Señor Jesucristo y este le dijo:

- Anoche vino mi madre a pedirte limosna y tú a puerta cerrada; ya es tarde para el perdón. Alerta, alerta señores que un rico se condenó por no dar limosna que el Señor se la pidió.

## LAS DOCE PALABRAS MULTIPLICADAS DEL MUNDO

Un par de casados no tenían hijos, pero este señor era bien inteligente, sabía, tenía muchos libros y sabía mucho.

Entonces una tarde con la mujer se pusieron a alegar. Todo lo que trabajo por mi sabiduría es. No, le dijo ella, mi Dios es el que nos da, por Dios tenemos todo nosotros. El le dijo a ella que no, que el sabía por su trabajo, que por sus autores que El tiene, que el hace de tener y las riquezas que él tiene son por el trabajo de él. Y ella que no, le alegó y él alegó. Le dijo: vea si Dios quiere nos puede quitar no tenemos nada, por Dios es que nos da, si Dios no nos diera no tuviéramos nada y sin la licencia del Señor no se mueve nada ni la hoja de un árbol, -Y diga usted si no es verdad-.

Cansados de alegar se durmieron y al otro día que amaneció, nada, nada les duró, nuestro Señor les quitó limpio, todo se acabó y todo se perdió; pero él no creía que Dios nos daba. Verás si por mi trabajo y mi saber no traigo el doble de las riquezas y se fué.

Salió al camino y se encontró con un joven. Para dónde se va, voy a buscar mis riquezas que hoy por la mañana se me han perdido.

- Yo te vuelvo pero con un trato, vos me has de dar las explicaciones de las doce palabras multiplicadas del mundo y yo te devuelvo el doble.

A él se le hizo fácil, él pensaba que en los libros que él tenía iba a encontrar las explicaciones.

Y en verdad el joven le dio más de lo que él tenía.

- Ya vés, por mi saber tengo más, ve la riqueza.

Cogió los libros, eche, eche, eche a buscar, en ninguno le aparecieron las doce palabras. Pero este joven le cito el plazo, el tiempo que iba a volver y si al tiempo que lo citó no le daba las doce palabras se iba con él.

Ahora bien, como él le devolvió todo, cogió las librerías y no encontró. Vóime donde el padre. Y le dijo: Yo no sé, quien debe saber es el obispo y tampoco, ninguno le daba razón. Lo último que le dijo: quien debe saber es le Papa Santo, él sí sabe, váyase. Se fué a saber las respuestas. El Papa Santo le dijo: No mijito, yo tampoco sé. Se regresó.

En un camino cerca de llegar a la casa se encontró un niño recién nacido, pero con todo placenta en el suelo. Entonces sacó los pañuelos y lo cogió, lo acomodó y dijo: como no tenemos hijos, estico se lo voy a dar a mi mujer como recuerdo y se lo llevó en la ruanita. Ahí se olvidó de las doce palabras.

- Toma, ve lo que te traje.

Uhhh, esa mujer como no tenía hijitos, cogió las camiseticas, lo acomodó al niño y este se fué criando a la carrera, se crió a la ligera.

Ahora cuando ya iba a ser el tiempo ya era grandecito el niño y él dijo: Papá el compromiso que usted tiene hoy por la noche viene, cómo va a dar usted cuenta?, -él, olvidado-, pero bueno usted váyase allá a esa mesa, le dio un tintero, una pluma y va a escribir todo lo que le diga. Y él se puso hacia la puerta y lo volvió mudo.

A las doce de la noche llegó . . .

Hombre mío vengo que me des la primera palabra. Entonces el niño contestó: Hombre mío no, siervo de Dios sí. La primera palabra es la casa santa de Jerusalén.

Hombre mío vengo que me des la segunda palabra. Entonces el niño contestó: Hombre mío no, siervo de Dios sí. La segunda palabra son las dos Tablas de la Ley.

Hombre mío vengo que me des la tercera palabra. Entonces el niño contestó: Hombre mío no, siervo de Dios sí. La tercera palabra son los tres clavos del Señor.

Hombre mío vengo que me des la cuarta palabra. Entonces el niño contestó: Hombre mío no, siervo de Dios sí. La cuarta palabra son las cinco llagas del Señor.

Hombre mío vengo que me des la quinta palabra. Entonces el niño contestó: Hombre mío no, siervo de Dios sí. La quinta palabra, la quinta palabra son las cinco llagas del Señor.

Hombre mío vengo que me des la sexta palabra. Entonces el niño contestó:  
Hombre mío no, siervo de Dios sí. La sexta palabra son las seis galileas.

Hombre mío vengo que me des la séptima palabra. Entonces el niño contestó:  
Hombre mío no, siervo de Dios sí. La séptima palabra son las siete cabrillas.

Hombre mío vengo que me des la octava palabra. Entonces el niño contestó:  
Hombre mío no, siervo de Dios sí. La octava palabra son los ocho coros de Angeles.

Hombre mío vengo que me des la novena palabra. Entonces el niño contestó:  
Hombre mío no, siervo de Dios sí. La novena palabra son los nueve meses que estuve dentro del seno de mi madre.

Hombre mío vengo que me des la décima palabra. Entonces el niño contestó:  
Hombre mío no, siervo de Dios sí. La décima palabra son los diez mandamientos de la Ley de Dios.

Hombre mío vengo que me des la once palabra. Entonces el niño contestó:  
Hombre mío no, siervo de Dios sí. La once palabra son las once mil vírgenes.

Hombre mío vengo que me des la doce palabra. Entonces el niño contestó:  
Hombre mío no, siervo de Dios sí. La doce palabra son los doce apóstoles del Señor.

Y los diablos iban contándole y le decían: Ve preguntale la trece, que quizá en esa nos lo llevamos.

Hombre mío vengo que me des la trece palabra. Los trece rayos del sol, como los trece son infernales que me preguntan. Ave María Purísima.

## LA MALA ESPOSA

INFORMANTE: Malaquías Taquez

LUGAR: Yanalá

EDAD: 86 años

AÑO: 1992

Había una vez una pareja y no tenía hijos, vivían los dos. Un día cogía la pala y como al otro día el arado y la yunta, era agricultor de la sementera. Entonces la señora para la comida de ella preparaba buen caldito de huevos, buen caldito de pollos, para ella nomás y para el señor era que le cocinaba solo charita de arroz con nabos.

Entonces dizque el señor le decía a la señora:

- Qué comís hijita, Juanita. Ud., como la boquita grande, grande y a yo chara solo no más me da.

- Qué he de comer, también como chara, también como chara, no más como chara, no más como chara.

Entonces como ella es que se dormía a la entrada solita y el mayorcito es que dormía allá lejos en un cucho de la cocina solo; entonces de ver que ella dormía sola entró el diablo y se la llevó del pelo, arrastrada, como llevar un tiro de ramas en el camino y este hombrecito que la siguió, la siguió el rastro por por donde iba el rastro de la rama.

Y ya tanto caminar por ahí a las tres de la tarde ya dizque había llegado donde es que iba el rastro de la rama de la huella de ella. Cuando había llegado a un peña alta, grande, allá él se había agachado así abajo y en un playado esa señora muerta, se la había llevado el diablo.

Había sucedido allá en el puente de Chagüaipe y él conversó era el finado Rosendo Puerchambud. Eso no más.

## LA MALA HIJA

INFORMANTE: Peregrino Chalacán

LUGAR: La Soledad

EDAD: 82

AÑO: 1992

Entonces que había un mayorcito que vivía con una hija pobre, pobrecito un día es que se iba por un camino a pedir la caridad y la hija por otro lado a pedir la caridad. Entonces que la hija le había dicho:

- Yo no voy a pedir más la caridad, ya no tengo donde ir a pedir la caridad, ya no me quieren dar la caridad; váyase, váyase donde su otra hija, semejante ricota, ahorita, ahorita a de estar acabando de hacer bultos de carne para llevar a Samaniego o Barbacoas, váyase allá papá quizás le hagan la caridad, ya no tengo para le merienda.

- Hoy no voy y no voy es brava me habla, dice que a cada rato yendo a pedirle para darte de comer a vós, que vós solo teniendo guaguas, -ya dizque tenía cuatro- y vós solo teniendo guaguas, me acaba de hablar, me acaba de hablar, yo no voy, yo no voy.

- No, váyase hágase el sordo y váyase, quizá le da unas papitas porque hartas papas dizque ha cosechado.

Entonces que se fué el mayorcito, que llega y que le dijo:

Qué hacís hijita, qué hacís?.

- Aquí, ¡venga siéntese ahí!.

Y la hija del señor que estaba teje que teje con que prosa para acabar la ruana para que se vaya el marido a Samaniego con las cargas de carne a vender.

Y él que dijo: Hola Luis, vení, vení, -entonces que ya llegó el peón- cogé esas canastas y esas papas y llévalas allá trás donde duermen los puercos, donde duermen los perros, las gallinas, recoja una canasta de papas.

- Con todo esto?.

- Sí con todo, con todo.

- Ya señora, ya están las papas con todo le doy?.

- Sí con todo, con todo mugre.

Y el mayorcito que abrió la ruana y con que desprecio que las recibió al verlas todo sucias, con todo mugre. Y de ahí que le dijo: Hasta mañana hijita.

- Hasta mañana, hasta mañana.

Entonces cuando ya lo había visto que ya pierde la puerta que ya se va, entonces que se había levantado con que prosa adentro a la cocina a meñar el perol, la olleta de carne que se le brincó una culebra al cuello de ella y salió chillando.

Entonces que el peón le dijo que, que fue, que le pasó. Y ella ya no pudo gritar, ni chillar, como la culebra se le formó la carne que estaba cocinando. Y entonces el peón se había ido a la carrera a llamarlo al marido a ver que pasa. Al ver lo que pasa corre a traer al padre que hacerla confesar, corre a traer al papá, que venga a perdonarla, -eso que había dicho al papá, que no hay perdón- que el papá la había perdonado fuera de voluntad, que no había perdón limpio, que ya era orgullo con el papá de verlo ya mayorcito y pidiendo caridad.

Entonces que le había dicho el padre, que se vaya a pagar una promesa donde la virgencita de Las Lajas. Si ella te perdona y te hace perder ese cuco, entonces te librarás y si no no te libras. Eso hubieras visto, lo hubieras llamado con cariño, con voluntad a tu papá, entonces el taytico no te hubiera castigado.

Y al entrar a la iglesia de Nuestra Señora de Las Lajas que se le perdió la culebra del cuello. Entonces que la veían unos como en ilusiones, arriba del lado de la puerta. . . por dónde. . . por dónde la ve y ella que se cambiaba de pañolón, que se pintaba la cara para salir y ella que salía y la culebra ahí, ella que salía de allá adentro la culebra en el cuello.

Entonces el padre en la confesión que le dijo:

- Iráste ligero a la casa y si no vés ligero en el camino has de morir.

Entonces que se fueron ligero a la casa. Y después de un rato que habían llegado la señora se había muerto ahorcada; de lo que había muerto es que ya había desaparecido la culebra



Eso sucedió en ese tiempo, decían, conversaba, el este señor Miguel Chalamag que ya es muerto, que era allá en los Camellones de Pupiales del puente.

## JULIANA Y EL HIJO MALO

INFORMANTE: Peregrino Chalacán

LUGAR: La Soledad

EDAD: 82 años

AÑO: 1992

Una señora tenía un hijo y este hijo ya cumplió la mayoría de edad y le dijo: - Mamá yo quiero casarme-. Verá mijito que la vida es dura y el matrimonio es lejos.

Entonces el hijo dijo:

- No mamita para eso sé trabajar.
- Bueno y quién es la mujer con quién te vas a casar?.
- Es la vecina de aquí a lado.
- Y ella está de acuerdo?.
- Sí.

Ya se casaron, hicieron su matrimonio, su baile y él siguió trabajando. Entonces él de verse fregado con el matrimonio le sintió duro, él comenzó a tomar, bebía mucho, llegaba ultrajaba a su madre delante de su esposa. Hablaba a sus hijos.

Entonces cuando un día, la mamá su puso enferma, entonces llamó a su suegra y le dijo: Tú eres como mi hija, porque este hijo que tengo se dañó íntimamente, le voy a decir esto, serán éstos quizás mis últimos momentos, mis últimos días; cuando tú sientas mal y esté mi hijo no se sienta responsable, no trabaje, solo bebiendo y yo me muera, tienes que rezar por el alma de Juliana. Entonces la nuera le dijo: Señora por qué dice así?.

Le digo tiene que rezar así para que éste hijo se componga, si él no se compone vengo y me lo llevo.

Entonces cuando se murió, la velaron y la fueron a enterrar. Ya el hijo al verse sin su madre y de ver cuánta falta le hacía, él empezó a tomar nuevamente.

Entonces por no ver esto ella se ponía a llorar y decía: Alma de Juliana ayúdalo a tu hijo porque solo borracho. Entonces no pasaba nada, cuando a las tres veces que ella se puso a rezar encontró la respuesta.

El alma de Juliana salía y encontró a su hijo y con el cordón que le habían enterrado, lo cogió al hijo y lo arrastró hasta que se lo llevó con ella al filo del río.

## RELATO DEL DIABLO

INFORMANTE: Roberto González

LUGAR: Guachucal

EDAD: 60 años

AÑO: 1991

Había un padre de familia que tenía muchos hijos, entonces de verdad pobre que quiso ir a trabajar, le dijo a la mujer que le diera un avío, caminando ya unos dos días, encontró un señor y le dijo que si podía darle trabajo; le contestó que sí, que le podía dar cuidando un maizal, facilísimo le dijo, mientras tanto tomá estos pocos centavos y después si me adivinás cuántos años tengo, yo te doy todo el maizal.

Regresó donde la mujer, le contó que le había ido bien, que le habían adelantado un poco de plata, que se había comprometido a cuidar un maizal. Ya pasó el tiempo, el maizal empezó a secarse, ya para cosecharse; ya se acercaba el día que le había citado el dueño para recibirle, entonces, como faltaban solo dos días dizque se puso penoso, triste; entonces la mujer le dijo que es lo que le pasa, usted no era así, por qué no come?.

Al otro día lo mismo, entonces la mujer le dijo: qué le pasa mijo, para eso se hizo la mujer -dizque le dijo- para conversar con él marido, avise con confianza. Entonces el marido le conto, le dijo: pasa, que hay un señor que me dijo que si yo adivinaba los años que tiene me daría todo el maizal y si no el me llevaba.

!Ah!, la cosa es fácil -dizque dijo la mujer-, váyame a conseguir la panela mientras yo me voy a conseguir otras cosas. Así fue, compró la panela, le esperó desleída la panela o sea la miel. Por la noche entre eso de las diez de la noche se fueron para el maizal, el marido le empezó a echar la miel por todo el cuerpo, encima plumas, musgos y muchas otras cosas, por último le pegó la noche, le prendió las velas y la mujer se fué caminando en cuatro patas como animal, por el filo del maizal, después venía unos ventarrones bien duros, el maizal dizque bramaba.

Cuando se apareció el dueño del maizal, que dizque había sido el diablo, dizque dijo: uuuh y esto que es, yo en toda mi vida en trescientos años que tengo yo no he visto un animal así. Por eso dicen que la mujer es la más astuciera que el hombre y colorín colorado el cuento se ha acabado.

## NONES Y PARES

INFORMANTE: Julián Revelo Peña

LUGAR: Ipiales

EDAD: 55 años

AÑO: 1991

Este caso que les voy a contar es algo verdadero. Sucedió en la vereda de Arrayán, municipio de Córdoba.

Un señor de esa sección decía que no podía entrar al dormitorio, ya que había un cura que una vez lo sacó a patadas del dormitorio. Un amigo de él que era amigo mío me invitó un viernes tres de mayo a cavar dicha huaca, nos reunimos entre cinco y fuimos a la vereda, llegamos allá y en realidad lo encontramos al señor dueño de la casa durmiendo en el corredor, toda la familia a pleno aire, el señor nos dijo que habíamos llevado mucha gente, que los centavos que han de haber allí a lo mejor no les alcanzaba.

Entramos a la pieza y empezamos a cuadrar las varillas, de todas cuatro esquinas nos daba al centro de la pieza, llegamos al centro y las varillas se abrieron, es decir cuadraron. Empezamos a cuadrarlas mejor y cavamos, la tierra estaba floja, habíamos cavado más o menos un metro cuadrado y se nos había acabado el aguardiente; mi compadre Parra mandó comprar más aguardiente a otro compañero y regresó con otro amigo; mi compañero le dijo porque lo había llevado, que en estas cosas hay que estar en “nones” y no en pares y ya en el momento estábamos seis. Sin embargo seguimos cavando, cuando al rato eso se volvió como piedra, duro, duro, ya no entró la pala.

Después de haber estado la tierra floja, se volvió como piedra, una cosa bien rara, hasta que amaneció eso no aflojó.

## VUELTA DE SANTA INES

INFORMANTE: Zoilo Narváez Vallejo

LUGAR: Ipiales

EDAD: 45 años

AÑO: 1991

En el sitio de Santa Inés viajando para Las Lajas nos habían comentado que había un entierro en la finca de los señores Velas, viajamos cinco personas, las que usualmente se acostumbra para estos menesteres, comenzamos a cavar en el sitio donde nos habían indicado el detector, cuando aproximadamente íbamos a unos dos metros de profundidad me llamaron los compañeros para decirme que nos fuéramos, al salir del hueco me sorprendí al ver una manada de unos cincuenta o sesenta caballos, ya que sabíamos que era una finca que la tenían abandonada. Les propuse que soportamos el temor ya que eso debía ser una visión, según lo que comenta la leyenda en estos casos; seguimos cavando aproximadamente una hora y comenzó a llover era tal la intensidad del aguacero que no pudimos seguir cavando, ya que se nos inundó el pozo, decidmos entonces abandonar el trabajo y volver al otro día, pero tal fue la sorpresa que al salir a la carretera que no quedaba a más de cien metros de donde estábamos cavando, la carretera echando polvo, no había caído una gota de agua.

## EL PERRO Y LA HUACA

INFORMANTE: Roberto González

LUGAR: Gualmatán

EDAD: 57 años

AÑO: 1990

En un terreno de un primo mío, fueron cinco amigos y llevaron las varillas y dentro se apareció un perro que comenzó a ladrar y no los dejaba trabajar tranquilos, entonces los demás compañeros le habían dicho a mi primo que me avise a mí -porque yo vivía al lado- que de lo contrario no se podía seguir cavando la huaca. Así mi primo me dijo venga acompañar a seguir cavando la huaca aquí al lado; me levantó, me dijo mi primo que fuera a traer una botella de aguardiente, cuando regresé vide al filo de la tierra un perro grande, me dio miedo y de lejitos le dí la botella, después salió mi primo y me dijo: se fué la huaca, se volvió durísimo.

De ver que ya no sacaron nada se pusieron a conversar de las huacas del uno y del otro y decían que unos difuntos dejan encargando la huaca a un perro, otros a un toro y así entonces, les dije después de unos ocho días a mi primo que a ese perro no lo hubieran llevado, que por eso se ha de haber corrido la huaca. Entonces me dijo mi primo que ellos no habían llevado ningún perro, entonces dijo: claro, ese perro que vio era la huaca que Dios se la ha querido dar a usted, porque no lo patió a ese perro? o me avisaba a yo, eso aparece en cualquier figura de animal, porque hacen los entierros en el cuero de cualquiera de esos animales.

## EL CAPUCHINO Y LA HUACA

INFORMANTE: Manuel Jesús Usamá

LUGAR: Gualmatán

EDAD: 67 años

AÑO: 1990

Yo sé mucho de huacas porque soy aficionado y me han pasado muchos casos. Una vez en la época de mayo, nos fuimos con unos dos amigos más al sector del Panecillo; mis dos compañeros estaban cavando mientras yo me quedaba arriba cuidando, cuando ya iban bien hondo empezaron a salir unos moscos azules, eso era señas de que iban cerca, después de un rato empezó a ventear durísimo y nos comenzó a doler la rabadilla y resultó que había sido un capuchino que nos golpeaba con un cordón y nos quiso enmudecer. Después de que desapareció a medida que se cavaba, apareció un toro echando chispas, nos enturbecimos, echamos a buscar las varillas y se nos perdieron, nos tomamos unos tragos, para perder el miedo, finalmente cayó un aguacero con rayos y todo, cosa que ya no pudimos sacar nada; y eso que era el tres de mayo que dicen que es el día más fácil para sacar.



## EL CUECHE

INFORMANTE: Manuel Tepud Usamá

LUGAR : Guacán

EDAD : 65 años

AÑO : 1990

Bueno, mi papá señor me madrugaba todos los sábados para que le ayude a jalar los borregos para el mercado, no?. Una vez ya nos levantamos tarde como a las siete han de haber sido, había buen sol pero paramaba también; allí mismo mi papá señor me aconsejó que no me bañara porque yo estaba sacando agua del pozo. Entonces me dice que es enfermizo bañarse cuando aparece el cueche porque dizque persigue el agua y por eso seca los cultivos y se enrosca en lo hondo de los pozos. Y cierto que se lo veía clarear, allá dentro. Mi papá abuelo también me decía que el cueche caía en los potreros grandes y se enroscaba en los bueyes que saben estar echados y por eso dicen que esos bueyes saben ojear y a uno le duele durísimo el estómago, es que el cueche se le mete y entonces toca quebrar a la persona para que el cueche se corte y se pierda.

Algunos dicen que hay que colocar una batea de agua para cogerlo y cuando ya esté allí tira duro el agua contra la tierra o los árboles y se desaparece. Otras veces, mejor dicho las más de las veces nuestros mayores acostumbraban a llevar siempre un machete para cortarlo al cueche donde le salga a uno, así también desaparece. Cuando nosotros éramos guaguas, nos escondían cuando salía el cueche porque a los que los cogía los llenaba de granos y chandas y tocaba ir donde el sebondoy para que lo cure con aguardiente y ruda. Por eso mi papá señor nos enseñó una oración para hacerlo correr, se la voy a decir, no?:

Decía: "Ángel del cielo cuántos años has bajado a la tierra" y allí mismo se corría.

## EL CUECHE

INFORMANTE: Uversindo Taquez

LUGAR : Yanalá Bajo (Ipiales)

EDAD : 72 años

AÑO : 1991

Una vez la miré yo a ella, también la conocí bien hasta ahora existe una quebrada allá abajo una chorrera.

Esta señora la llamaban Filomena, esta señora se murió criándosele la barriga como un embarazo. Unos sibundoyes que vinieron a curarla le dijeron que ella se había sentado a orinar allá cerca de la chorreray que ahí la habían embarazado los cueches y que entonces la barriga estaba criada llena de munchiras, lagartijas; así de esas cosas y eso es lo que le va a matar.

Hay diferentes clases de cueches: cueche negro, cueche blanco, cueche colorado. Son como una bomba grandota, como un trilladerito y se le notaba bien la bomba porque criaba hierba pero viciosa, la hierba se notaba bien y que allí se sabía echar el cueche y llegar a malas horas por ahí ya lo agarraba el cueche ya a enchandarlo así cualquier cosa.

Había una hoja que le llamaban cueche colorado y eso era para limpiar el mal de los cueches o mal hora que sea eso lo quitaba por medio de unas barridas con las hojas, con otras también llamadas tarta, otra llamada la hierba de gallinazo, cogían un buen manojo de estas y soplándoles aguardiente y tabaco, los barren y eso era basta para quitarles el cueche. La barría el médico yerbatero acertando a las horas porque dicen que tres horas malas tiene el día que son: seis, doce, seis; ojalá a las seis ya mismo le quita. Hasta ahora hay algunos que se hacen barrer. También de lo que llaman mal aire que no enchanda.

Esto le cogió a un muchacho que teníamos nosotros. Solo por salir a orinar ahí atrás de la casa. El hacía así: aaaaa . . . aaaaa . . . y aaaaa y abría los brazos y piernas que daba miedo ese grito miedoso, yo lo tenía abrazado, rezando alguna cosita que sabía y hechaba esos gritos. Después de una barrida ya durmió, después de dos o más le quitó. Que era mala hora.

Eso de barrida si hay, lo curan los curanderos o sibundoyes cuando andan por aquí. Lo curan de mal crítico o mal hecho que decimos.

Eso sí a mí me consta que teníamos una hermana y se le estaba criando la barriga y le decían que era mal hecho que se haga barrer que tenía un montón de cosas que así se ha de bajar la barriga.

## HUACA: UN PUEBLO ENCANTADO

INFORMANTES: Lucho Vallejo.

Carlos Jiménez

LUGAR: Guanaguicho Norte (Huaca-Carchi)

-.... Eso contaban que a la media noche ardía todo el Huaca y la gente que se chumaban también vían el encanto, una buena ciudad, todo el Huaca.

- Como a yo también me sucedió el mismo caso, que yendo para mi casa en esos días esataban recién abriéndose la pana, me salgo cayendo, me salgo desbaratando las costillas, se me hizo una calle, pero !Cosa bella!, bien iluminado como alquería, con ciprés que sabían poner antes.

- A un hombrecito de Julio Andrade también le pasó la misma historia, saliendo de la casa de nosotros se va con dirección al baño no más, en cuanto se fué al baño dice: ya vengo, ya he de volver, me esperan. Pero si señor ya no entró más; que había sido? que se había entundado y se había entrado a una chagra de maíz, que había sido un parque la chagra de maíz.

- Ajá... a lo que había estado afuera habían llegado unas señoritas le decían: !vamos andando!. Entonces bueno llegado a una distancia de ahí: !quédese aquí no más, nosotras ya nos vamos!. Eso ya había sido aclarado. El había dicho: Si de esta me escapé de otra ya no me escapo.

- . . . Y así cuentan varios y para más seguro cuando abrimos las acequias para canalizar, de lado y lado encontramos unas acequias lindísimas d e l frente han de tener tres ciencuenta metros y la otra si estaba encima a unos dos metros no más.

- Contaba la bisabuela. . . de las indias que han sabido encantar, que ahí donde es el parque ha estado la cuidadora cuidando y que una mujer que ha estado pasando se había ido a bañar las manos; que le había dicho que no se bañe las manos que es consagrada esa agua, que no es de tomar, bien limpiecita. Entonces se ha ido y le han dicho: !que te dure esa agua!, ya no me he de bañar más. Que de chocada ha cogido y la ha encantado la ciudad de Huaca, que ha sido ciudad Cantón, eso contaba una mujercita que ya es muerta. Que los anteriores, están viviendo en Huaca como desaparecer a la vista nuestra no más, y que están viviendo, que por eso hasta los entierros que hay impiden, que no dejen cavar.

- Es como lo del gritón, no?.

- Como una vez oí yo como del Oriente y ya estuvo en el Occidente, fue violento un solo grito y nada más nada, yo pues no vi nada, sino un solo grito y queda en silencio. !Es un grito temeroso!.

- Como lo de los reyes, no don Lucho?.

- Eso fue así verá: Nosotros veníamos del Oriente, saliendo como unas trece personas y al salir aquí al Páramo del Mirador, nos adelantamos y aquí en esa esquina, allá abajo, donde parte la carretera la que va para a Guanaguicho Sur y la que va para Guanaguicho Norte, que viene para acá encontré yo y el señor seis reyes con bastantes espadas. Entonces me dijeron, que de dónde veníamos, entonces yo dije que veníamos del Oriente de colonizar esos terrenos. Está bien pero ustedes no han pedido permiso. Pero si nosotros no los hemos encontrado les dije dijo a mí y al señor que está junto a nosotros. Cuando llegaron nuestros compañeros trece, llegaron los once porque éramos trece, dijo el rey de aquí a diez minutos van a desencantar Huaca; entonces en el desencanto aparecía una ciudad inmensa, o sea vimos tres iglesias, la una donde está el señor Manuel Camargo; la otra donde se encuentra la iglesia del pueblo y la otra en el barrio nuestro del Jesusito del Gran Poder, son tres iglesias grandes que mantiene Huaca. Cuando menos pensamos se desencantó y sólo por habernos entregado un escudo y una espada a cada uno de los que venimos y nosotros quedamos como mandones de la ciudad. Todo esto era planada, pero ya no aparecieron las gentes que actual vivimos, nadie apareció, ninguna persona y las casas todito un poco de chozas y el cementerio, un cementerio con calles como las de Tulcán y toda la gente se nos iba a humillar a los dos. Eso no más les puedo contar, que nos daba el poder a los dos en la revelación y se acabó el sueño eso fué entre las cuatro o cinco de la mañana, me desperté a las cinco horas completas de la mañana.

- Un señor había perdido una yunta de bueyes también y buscándolos lo había encontrado en una cueva de esa montaña, los ha sacado y a dicho vóime a curiosar y estando un poquito de azar y se salió corriendo, porque se oye decir que estándose quince minutos en adelante ya se queda encerrado, se cierran las puertas del encanto, dice que vio “cosa bella”, a los lados como unos cuartos y en la mediación de los cuartos dizque vio que brillaba unos montoncitos, ambos lados como callejón que dizque se vía brillar y ahí esa que desciende el camino para salir a esta peña (Loma de Atahualpa).

- Allá detrás de la loma hay una planada donde hay una cancha de “pelota de tabla”, donde juega el diablo, es un plancito largo, lo que es una cancha y ahí se ha hecho una laguna, a los que iban a la cacería, el diablo los invitaba a jugar a la tabla, que oían alborotando al mediodía y que cuando llegaban ya no se oía nada.

- Aquí se hace la velación de las Huacas, o sea en una parte donde se sospecha que hay entierros, se puede velar el tres o el dos de mayo desde las seis para arriba hasta las once.

- Según a los que han sabido dejar encargando, como en un cuero de perro, de ternero, de un toro ya viejo o en una olla, entonces es el perro el que cuida y el que se va a presentar; si es un toro va a trompearle a golpearle; también le salen llamas de los cachos que son cosas de no soportar, pero como ya saben soportan y dizque sacan.

- Hace ocho o nueve semanas estuvimos haciendo una excavación y aquel cliente (el muerto) ha estado embromando a nosotros, nos escapaba de alocar a los dos.

- Nos mareaba el dueño del entierro, nos hacía ver la pared que de aquí pasaba allá y de allá vuelta para acá, como en forma de un palacio grande, se formaba una raíz en el hueco que estábamos cavando hasta que nos tocó retirarnos. Al señor lo saqué violento porque ya estaba agónico, entonces me bajé y lo amarré de la guasca y salga porque ya estaba bien hondo unos catorce o quince metros; lo sacamos, lo curamos, entonces ya volvió.

- Los dueños del terreno decían que había mucho ruido y que no los dejaba andar de noche.

- Y más que todo que no podían criar los animales, hasta la presente, que los animalitos se morían.

- Los mismos dueños que se enfermaban y hasta ahora mismo está esa mujer enferma.

- Eso no más puedo contar. . . que a media noche ardía todo Huaca. . . y que aparecía una ciudad. !Cosa Bella!.

## LA DESCOMULGADA

- PRIMERA VERSION -

INFORMANTE: Peregrino Ituyán

LUGAR: Inagán (IpiALES)

EDAD: 52 años

AÑO: 1991

Al frente de Inagán de los lados de San Pedro existe una chorrera que la dominan La Descomulgada, otros dicen El Descomulgado y que ahí aparece un padre, dicen que hasta ahora aparece.

La cascada lo arrastró, él había estado viniendo para San Pedro, o sea que hasta hora la conocí no era como ahora, era solo un puente angostico y era peligroso, siempre cuando llovía era peligroso yo como lo más me crié en San Pedro, entonces yo la conocí esa chorrera allá . . . Ahora dicen que se aparece a las seis de la tarde, que se aparece en la fecha que fué muerto.

El dejó una maldición a la chorrera. La gente le tiene miedo. Hace unos dos o medio año del lado de acá de la chorrera -pero de otra que hay al frente- dicen que vino un muchacho de arriba a fumigar en esas chagritas de papas, se lo comió la vieja, lo mató y cuando recuerdan que llegó a la casa y volvió a regresar, entonces dijeron: Qué es que pasa?, entonces siguieron y vinieron frente a la chorrera del Descomulgado y vieron que estaba en una puerta grande encima del finado. Dicen que ya ha matado a dos y que sigue tirando gente.

## LA DESCOMULGADA

- SEGUNDA VERSION -

INFORMANTE: Neftali Tenganán

LUGAR: Inagán-Matituy (Ipiales)

EDAD: 72 años

AÑO: 1991

El descomulgado es que había estado lloviendo y un padre que estuvo pasando por ahí y que tenía que pasar por la quebrada, entonces que vio una mayor que se puso a pasar cogida de un bastón el agua.

La quebrada es que estaba llenecita, que bajaba como un río. Entonces que dijo el padre: “carajo, esa mayor pasa por qué no voy yo a bajar a pasar con la mula”.

Entonces picó la mula y se metió al agua cuando ya se metió un poquito al hondo de la quebrada lo envolvió y fuera de una vez, chorrera abajo. Por eso es que el padre que la descomulgó diciendo: “Más bien serás chorrera descomulgada”. Y de ahí quedó el nombre.

Ahí el es que se aparece, no ve que con todo mula se derrumbó ahí.

Ahí es que hay un pailón de siete orejas, lo habían visto los gringos, que la paila es de oro pero que el diablo que está ahí no les dio el don, ahí es que iban a poner unos molinos, no pudieron sacarla, que es un pailón de siete orejas.

Las personas le tienen miedo, por ahí en esa chorrera está el demonio no ve que cuando está visitándola el sol de acá delante ahí ya está bailando el arco, el cueche. Ahí nadie se mete o se lo merece de una vez, no ve que ese es malísimo, si está allá en la playa ya sale torcido la nariz, lo mea el cueche, sale torciéndose las patojas, no ve que es malo eso, ahí nadie siembra de ahí la tierra es buena, pero con ese páramo que cae no produce la planta.

Para darles el “don” oí decir que les dijo que si u le entregaban unas veinte almas entonces los endonaba y que pueden sacar la paila o sino ahí está.



## EL POZO Y LA SERPIENTE

INFORMANTE: Neftali Tenganán

LUGAR: Inagán-Matituy (Ipiales)

EDAD: 72 años

AÑO: 1991

Por eso me quedó la experiencia que dejó él, - mi papá- por eso en ese callejón que ahora ya está arreglado, aquí al frente en esa loma es que estaban encapelados los soldados y los que más estaban por esa loma alta y que a ellos no les pasaba nada que echaban bala en la época cuando hubo tres años de guerra.

El contaba cosas tristes y él es que andaba atrás de los soldados y dizque le daban lo que ellos merecían, ellos dizque le daban parejo, eso contaba él.

Ellos desde allá se habían fijado por larga vista que habían visto un pozo y que la habían visto a la serpiente de siete cabezas y un pilón que está encima de la serpiente, por eso dicen que no se puede mover de allí que sino estuviera aplastada allí lo hundean mundo; claro no ve que como será ese animalón a ver. Varias personas la han visto y dizque allí es la que abriga el agua y por eso ahí hay cal. Una vez sacaron esa cal; ahora hay hartos, no ve que eso está creciendo.

El agua es quemando por la madrugada y dicen que es remedio para los niños cuando les salen algunos granos, eso les pasa. Si uno siente un cansancio váyase a bañar y le pasa y descansadito. Ahí vienen gentes de todas partes, de Chaguaipa, de La Soledad, de Las Cruces, de todo eso.

Ahí decían que de ese lado de San Pedro, lo que queda en la propiedad de don Arnulfo Tenganán, que han visto a una serpiente al pie del agua, al filo del río, que ahí está la serpiente que dicen que es de siete cabezas y eso ya tiempitos como antes era dos piedrotas grandotas, como un ruedo, una al pie del agua y la otra al filo de la peña y esas es que le tienen aplastada a la serpiente una de la cola y la otra de la cabeza.

## LA VENANCIA

INFORMANTE: Rosana Zarama

LUGAR: Potosí

EDAD: 82 años

AÑO: 1990

El hijo del rey salió una mañana al campo y con un sol semejante al de ésta mañana de duro. Por ahí se encontró a unos dos peleando por una bota y una paluta. Entonces se acercó donde ellos y se espantaron cuando llegó el príncipe. Era por llevarse el uno nomás la bota y la paluta y el que vencía más se las llevaba. Entonces le dijo: Y por qué están peleando ustedes?.

Vea su sacra real majestad, ahora que se ha acercado usted aquí, nos va decir porque ésta bota poniéndosela vuela y poniéndosela ésta gorra nadie lo ve. Entonces él dijo: -esto me conviene a yo-Luego les dijo en una llanada grandes que encontraron, váyase el uno a esa esquina y el otro a ésta esquina y les dijo: el que llega más adelante es el dueño. Y se fueron y él les prendió la carabina y allá se largaron. Y él se fué ligero; y ahora es el príncipe que le iban a seguirlo y molestarlo.

Ahora si, se fué a la casa, al otro día dijo: vóime, llevó la bota y la paluta y se fué y se acostó debajo de un árbol, cuando vio pasar volando una bruja y él le tiró adelante y ella le dio una maldición: maldito que me botaste -porque le botó unos frascos-Y él se puso la bota y la paluta y se fué detrás de ella, de la vieja. Ella sentía un ruido, regresaba a ver y nada, no había nada y lejos llegó a una ciudad donde tenía la casa y varias piezas y ahí a su hija encerrada. . . Entonces cuando entró ella se puso detrás de la puerta, porque ella ya sentía, ya maliciaba. Hijita cuidado vayas a salir y esta hijita ya sabía las cosas de las brujas que adelante decían, ya sabía ella.

Se fué la mamá a dormir en otra pieza y ella quedaba despierta. Se fué ella y él -el príncipe-se entró calladito donde la niña que ya la vio y se sentó a lado. Ella tampoco no se quedó con la palutica y le hizo la propuesta. Al otro día como ya se quedaba se tapaba con su gorro y no lo vían.

Al otro día dijo la niña a la mamá: mamá yo quiero que traiga dos tazas de café porque hoy hey amanecido con hambre, yo quiero tomar. Después se fueron a bañar pero ella no lo vía y él ahí estaba.

El se perdió bastantes días y no aparecía donde el rey su papá, bastante se detuvieron. Entonces ella le dijo: bueno, espérese, aguárdese, ella cogió la fuente y escupió toda la noche, escupe, escupe y escupe ahí como ella también sabía todos los aparatos para poder salir. Ahora sí, acomodó todas sus cositas y le dijo: mi mamá nos va a seguir y ahora que hacemos, bueno. . . escupe y escupe estaba cuando menos se esperó, él la cargo y alzó el vuelo y se largaron; pero ella llevaba todos sus aparatos.

La mamá le decía: Venancia, Venancia? . . . Ella: mande, mande (la saliva contestaba) mande?.

Cada que se acostaba y se dormía: mande. Al otro día ya iban acabando, iba aclarando y se iba acabando la saliva. Venanciaaaaaa, Venanciaaaaaa, se ha dormido. Otro rato y la gritaba; se está durmiendo, la dejaba que se duerma, cuando más allá abrió las puertas, ella ni por dónde, se fué.

Entonces ella como ya iban a llegar a la ciudad le dijo: llévame donde el Rey de una vez. El pensaba hacerle una buena entrada, llévame le decía porque mi mamá nos ha hecho una maldición. Que si usted se deja abrazar de su familia, ahí usted se olvida de mí y no vale y verá que usted se olvida -porque diga usted a los tiempos que se ven una tía un tío lo abraza- y rogaba que no. Y él que no, que les va a pedir que por favor no lo abracen.

Bueno, él llegó pero no me van a abrazar les dijo. Y ahí que viene una tía por detrás y tás que lo abraza. Ahí se olvidó para siempre. Entonces ella que hace. Como esta señorita llevaba buena plata, plantó frente al palacio del rey un árbol y un palacio. Y el rey la llegó a querer a esa niña bonita y decía quizás se casara con ella y la llevaba a presentarla. Pero él se olvidó por completo.

Ella se compró dos periquitos, palomitas que los llamaban, les enseñó a hablar como había encontrado a los dos y le quitó la bota y la paluta; a la bruja que le rompió los frascos, todo eso les enseñó a hablar. Entonces le decía a la palomita: acuérdate cuando saliste, viste pasar a mi mamá y le tiraste un tiro?. No no me acuerdo.

Tóma para que te acuerdes. Te acuerdas cuando encontraste los dos peleando y la bota y la paluta y los dejaste y vos te fuiste?. No no me acuerdo. Tóma para que te acuerdes. Te acuerdas cuando viste pasar a mi mamá y llegaste a la casa?. No no me acuerdo. Tóma para que te acuerdes. Todo era no me acuerdo, entonces le decía: te acuerdas cuando nos bañamos en la tina ambos dos. No me acuerdo. Te acuerdas cuando ya nos vinimos y te dije que no te vas a dejar abrazar de tu familia?. No no me acuerdo. Te acuerdas que te dije que no te hagas abrazar de tu familia y llegó una tía y te abrazó?. Me acordé!!!!. Entonces se acordó el joven y de un brinco estuvo junto a ella.

Le dijo, papá si fué por ella, fué en verdad mi mujer, he trabajado mucho por ella. Y el Rey hizo un gran banquete. Y se acabó el cuento.

## EL GRILLO Y EL LEON

INFORMANTE: Peregrino Chalacán

LUGAR: La Soledad (Ipiales)

EDAD: 82 años

AÑO: 1992

Entonces, legalmente todos los animales hablaban antes. Un día estaba pasando el león y el grillo le pegó un gran insulto. Le dijo que él tenía gran gusto para que se arme una guerra.

Entonces el león le dio harta rabia, diga, como es bien capacitado.

- Pero cómo, un pite de mosco desafiarme a mí a guerra.

- Entonces hacemos la guerra.

- Sí.

- Entonces mañana vengo, vos me esperas aquí.

Se fué el león y le contó al oso, al venado, al tigre y al elefante para que lleve la bandera, porque el elefante es el más grande y alto, para que vean la bandera. Bueno se fueron bien formados, el elefante con la bandera adelante. Ahora sí al puesto que ya llegó el león le dijo:

- Verás dónde está la bandera del grillo.

- Pues -le dijo- la bandera está sentada solita pero menos él.

- Ve éste carajo -le dijo- espéremonos un rato ya ha de venir. Se quedaron parados un rato allí, cuando cierto, ya llegó el grillo y dijo:

- Bueno ya adentro, que comience la guerra, las avispas a los ojos, las abejas las orejas y los abejones a los cojones.

!Uuuuh!, todos los animales, el elefante la quebró la bandera, no ve qué brincos, la pedaceo y se largó, no ve que los abejones a la parte baja habían pegado.

Ganó el grillo, elay, el mosquito.



## LA RAPOSA Y EL BUEN HOMBRE

INFORMANTE: Peregrino Chalacán

LUGAR: La Soledad (Ipiales)

EDAD: 82 años

AÑO: 1992

Un día estaba el buen hombre trabajando con la yunta y el oso estaba ahí, solo esperaba que suelte la yunta. Y por ahí también estaba la raposa, ya estaban a punto de salir la reja, ya silbó la raposa fuuuuu, fuuuuu.

- Buen hombre.

- Mande.

Ya lo llamo, se fué atender. Le dijo: un oso está oculto y a lo que suelte ya la yunta se lo va a comer y yo trato de favorecerlo. Yo le voy hacer unas preguntas de lejos y usted vaya hacer pero acuérdesese que el oso está ahí junto, pero usted me contesta bien y no es más, le dijo.

Bueno le dijo, se fué contento el buen hombre a seguir trabajando cuando cierto él que ya estuvo en las últimas rayas cuando el oso está ahí en el canto esperando para comérselo; cuando otra vez la raposa le volvió a gritar.

- Buen hombre.

- Mande.

- No me ha visto pasar un cazador por aquí?.

El oso ya estaba mandatario: -Decíle que no.

- no, no. . .

- Buen hombre.

- Mande.



- No me ha visto pasar un oso por aquí?.
- Entonces el vergajo le decía: Decíle que no!.
- No, no. . .
- Y ese que está negriando por allí, qué es?.
- Decíle que soy un tronco.
- Entonces dale con el hacha.

Entonces cogió el hacha el buen hombre y el oso le decía: hace cómo que me dás nomás, ahí ya le dio miedo.

Bueno el buen hombre como ya sabía lo que tenía que hacer, lo mató al oso. Ahora sí, llegó la raposa a decirle que le reconozca alguna cosita por el favor que le hizo.

- Vendráse tarde -que le dijo-; por eso digo que ni en la cristiandad hay buena fe, doy una gallinita de las él, sino que cuando tarde llegó la raposa le mostró un gallinero ajeno, que tenían un gran número de gallinas y tenía un gran perriada.

La pobre que se subió al gallinero y la hizo aletear a una gallina perriada, le dieron alcance, eso si la mordieron el culito, le dejaron arnero. Bueno ni tal gallina pudo bajar ni nada, se vio jodida. Al otro día en la montaña enmaletada - diga con esos dolores que la rompieron los perros-entonces ahí es que dijo: Un bien con un mal se paga.

## EL CONEJO Y EL GAVILAN

INFORMANTE: Peregrino Chalacán

LUGAR: La Soledad (Ipiales)

EDAD: 82 años

AÑO: 1992

El conejo que lo encontró al gavilán y este que fue se tiempo comisario. Que lo encontró y que le dijo:

- !Oh!, usted es el señor Comisario?.

- Pues yo. . .

- Le dijo: -si usted es el señor Comisario yo le voy hacer un regalo pero yo me lo voy a robar y le voy a entregar una culecada de pollos, pero que si de un solo golpe se los lleva a todos.

- No eso es de menos, -dijo el gavilán-. Entonces bueno, yo mañana se los entrego a tales horas usted va y yo ya le hago señas.

El conejo fué y la formó a la gallina con papel y a los hijitos también los hizo con papel, blanquitos, cinco hijitos, en cada pollito le puso una aguja por dentro. Que le hizo señas al gavilán. Bajó bramando de arriba, esas agujas pasaron del viaje, murió del contado. Se acabó el señor Comisario.



# BIBLIOGRAFIA

AGUILO E., F y Otro.

1989 Las Religiones Amerindias Quinientos Años Después. Colección 500 Años No. 4 Ediciones Abya-Yala. Cayambe. Ecuador.

AGUIRRE PALMA, Boris.

1990 Religión, Religiosidad y Etica Indígena en los Andes Ecuatorianos. En: Ciencia Andina, Sabiduría y Rescate. Tomo II. Edición Abya-Yala. Cedecco, Cayambe. Ecuador.

ALMEIDA, I. y Otros.

1979 Lengua y Cultura en el Ecuador. Instituto Otavaleño de Antropología, Cayambe. Ecuador.

ARES QUEIJA, Berta.

1988 Los Corazas, Ritual Andino en Otavalo. Ediciones Abya-Yala, Instituto Otavaleño de Antropología. Cayambe. Ecuador.

ARGUEDAS, José María.

1975 "Dioses y Hombres de Huarochirí. (Traducción), Editorial Siglo Veintiuno, México.

1991 Antología. Selección de Textos: Renán Vega Cantor. Editorial El Búho. Bogotá.

BACHELAR, Gastón.

1986 La Poética del Espacio. Editorial Fondo de Cultura Económica, México.

1988 El Agua y los Sueños. Breviarios. Editorial Fondo de Cultura Económica, México.

BEOZZO, José y Otros.

1989 La Iglesia y los Indios. Quinientos Años de Diálogo o de Agresión ?. Ediciones Abya-Yala, Cayambe, Ecuador.

BERTHOLD, Margot.

1974 Historia Social del Teatro. Tomo I. Ediciones Guadarrama, Madrid.

CARVALHO-NETO, Paulo.

1964 Antología del Folklore Ecuatoriano. Ediciones Fondo de Cultura Económica, México.

CASSIRER, Ernest.

1976 Filosofía de las Formas Simbólicas. Ediciones Fondo de Cultura Económica, México.

CATTA QUELEN, Javier.

1987 Gramática del Quichua Ecuatoriano. Ediciones Abya-Yala, Cayambe. Ecuador.

CORTEZ ORTIZ, Manuel y PANTOJA R. Gonzalo.

1989 Mitos, Leyendas y Relatos de Arriería. En Imués y Ospina (Nariño - Colombia). Pasto. Tesis de Grado, Maestría en Literatura. Universidad de Nariño, Escuela de Postgrado.

DE CORREDOR, Blanca y TORRES, Willian.

1989 Chamanismo: Un arte del Saber. Editores Anaconda, Bogotá.

DESCOLA, Philippe.

1990 La Selva Culta. Simbolismo y Práxis en la Ecología de los Achuar. Ediciones Abya-Yala, Instituto Francés de Estudios Andinos, Cayambe. Ecuador.

DURAND, Gilbert.

1979 Las Estructuras Antropológicas de lo Imaginario. Ediciones Taurus, Madrid.

ECHEVERRIA A., José y Muñoz G., Cristina.

1988 Maíz: Regalo de los Dioses. Colección Curiñan. N0.,1. Editorial Nueva América, Quito.

ECHEVERRIA ALMEIDA, José.

1988 El Lenguaje Simbólico en los Andes Septentrionales. Colección Curiñan. Editorial Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo. Ecuador.

ELIADE, Mircea.

1984 Mefistófeles y el Androgino. Editorial Labor-Punto Omega, Barcelona.

1985 El Mito del Eterno Retorno. Editorial Alianza. Buenos Aires.

1985 Mito y Realidad. Editorial Labor-Punto. Omega, Barcelona.

1986 Tratado de Historia de las Religiones. Ediciones Biblioteca Era.

1987 Imágenes y Símbolos. Editorial Taurus, Madrid.

1988 Lo Sagrado y lo Profano. Editorial Labor, Barcelona.

ELIADE, Mircea y KITAGAWA, Joseph.

1988 Metodología de la Historia de las Religiones Ediciones Paidós-Oriental, Barcelona.

FARGA, Cristina y ALMEIDA VINUEZA, José.

1981 Campesino y Haciendas de la Sierra Norte. Colección Pendoneros, Instituto Otavaleño de Antropología, Ediciones Gallo Capitán, Otavalo. Ecuador.

GONZALES, Justo.

1990 La Evangelización de la Religiosidad Popular Andina. Ediciones Abya-Yala, Cayambe. Ecuador.

GRIJALBA, Carlos Emilio.

1988 Cuestiones Previas al Estudio Filológico-Etnográfico de las Provincias de Imbabura y Carchi. Ecuador.

GROOT DE MAHECHA, Ana María y HOOYKASS, Eva María.

1991                    Intento de Delimitación del Territorio de los Grupos Etnicos Pastos y Quillacingas en el Altiplano Nariñense. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Banco de la República. Santafé de Bogotá.

HARO ALVEAR, Silvio Luis.

1980                    Mitos y Cultos del Reino de Quito. Editora Nacional, Quito.

INSTITUTO OTAVALEÑO DE ANTROPOLOGIA

1980                    Sarance. Editorial Gallo Capitán, Otavalo. Ecuador.

KLOOSTERMAN, Jeanette.

1991                    Identidad Indígena y Tierra en Nariño. Una Tejida de Cintas. Pasto. Tesis de Grado, Nivel Phd. Universidad de Utrech, Holanda.

LARRAIN BARROS, Horacio.

1980                    Demografía y Asentamiento Indígenas en la Sierra Norte del Ecuador en el Siglo XVI. Editorial Gallo Capitán, Otavalo. Ecuador.

1980                    Cronistas de Raigambre Indígena. Editorial Gallo Capitán, Otavalo. Ecuador.

LEVI STRAUSS, Claude.

1987                    Antropología Estructural Editorial Siglo Veintiuno, México.

LOPEZ DE ATIENZA.

1931                    Compendio de Historia del Estado de los Indio del Perú. Apéndices realizados por Jijón y Camaño, Jacinto en la Religión del Imperio de los Incas. Editorial Escuela Tipográfica Salesiana. Ecuador.

MARTINEZ, Eduardo.

1977                    Ethnohistoria de los Pastos. Editorial Univesitaria, Quito.

- S.A. El Cacique Tulcanaza. Editorial Universitaria, Quito.
- MEJIA Y MEJIA, Justino.
- 1961 Geografía Pastusa de la Fe. Ediciones Pax Ltda., Bogotá.
- MONTENEGRO PEREZ, Luis.
- 1988 La Otra Vida en Semana Santa. Pasto. Colombia.
- 1988 Filos de Agua y Tierra. Pasto. Colombia.
- 1987 Vida Constante Más Allá de la Muerte. Diario del Sur. Revista Cultural Reto. Pasto - Colombia Noviembre 15 de 1987. ps., 1 ss.
- 1987 Pasos del Sol en Nariño. Diario del Sur. Revista Cultural Reto. Pasto - Colombia, Noviembre 29 de 1987. p., 1 ss.
- 1988 Más Allá del Sol de los Ritos de los Hombres de la Tierra. Diario del Sur, Revista Cultural Reto. Números 207, 208, 209. Pasto - Colombia.
- 1992 Aproximaciones al Régimen Simbólico Regional. Pasto - Colombia. Universidad de Nariño, Escuela de Postgrado, Maestría en Etnoliteratura.
- MORENO, Segundo y OBEREM, Udo.
- 1981 Contribución a la Etnohistoria Ecuatoriana. Colección Pendoneros, Editorial Gallo Capitán, Otavalo. Ecuador.
- MOYA, Ruth.
- 1981 Simbolismo Ritual en el Ecuador Andino. Editorial Gallo Capitán, Otavalo. Ecuador.
- MURRA, Jhon V.
- 1980 La Organización Económica del Estado Inca. Editorial Siglo XXI, México.
- OVIEDO, Armando.
- 1985 El Camino o la Serpiente. Historia Social de la Municipalidad de Obando. Ediciones Concejo Municipal de Ipiales, Fundación Estudios Regionales, Ipiales - Colombia.



ORTIZ, Sergio Elías.

1954                      Estudios sobre Lingüística Aborigen de Colombia. Biblioteca Autores Colombianos, Ministerio de Educación Nacional, Editorial Kelly, Bogotá.

PALMA, Milagros.

1988                      Revolución Tranquila de Santos, Diablos y Diablitos. Editorial Nueva América, Bogotá.

RAPPAPORT, Joanne.

1987                      La Recuperación de la Historia del Gran Cumbal. Revista de Antropología, Universidad de Los Andes, No. 5, Bogotá.

1990                      Historia y Vida Cotidiana en los Andes Colombianos. En: Marka, Instituto de Historia y Antropología Andina, Editorial Abya-Yala, Cayambe. Ecuador.

REICHEL-DOLMATOF, Gerardo.

1985                      Los Kogi. Procultura, Bogotá. Tomo 2.

RUEDA, Marco Vinicio.

1982                      La Fiesta Religiosa Campesina (Andes Ecuatorianos). Ediciones de la Universidad Católica. Quito.

ROMOLY DE AVERY, Kathleen.

1977                      Las Tribus de la Antigua Jurisdicción de Pasto en el Siglo XVI. Revista Colombiana de Antropología. No. 21, Bogotá.

ROSTWOORWSKY DE DIEZ CANCESO, María.

s.a.                        Estructuras Andinas del Poder, Ideología Religiosa y Política. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

RUIZ, Edgardo.

1990                      Fundamentos y Métodos Terapéuticos en la Medicina Andina. En: Ciencia Andina, Sabiduría y Rescate. Tomo II Edición Abya-Yala, Cede-co, Cayambe. Ecuador

RUIZ LLANO, Alfonso.

1981                    Orientación de la Religiosidad Popular en Colombia. Editorial Bedout S.A., Medellín.

SCARDUELLI, Pietro.

Dioses, Espíritus, Ancestros. Elementos para la Comprensión de Cultos y Rituales. Editorial Fondo de Cultura Económica, México.

SEBEOK, Thomás y UMIKER, Jean.

1987                    Sherlock Holmes y Charles S. Pierce. El Método de la Investigación. Editorial Paidós, Barcelona.

SEJOURNE, Laurette.

1985                    Supervivencia de un Mundo Mágico. Editorial Fondo de Cultura Económica, México.

SILES, Liga y TORRES, Guillermo.

1989                    QUINDI: CAUSAIMANTA SALASACACU APAC CHURANA Serie Cua dernos Populares. Ediciones IADAP. Volúmen No. 1., Quito.

STARK, Louisa y MUYSKEN.

1977                    Diccionario Español-Quichua, Quichua-Español. Publicaciones de los Museos del Banco Central del Ecuador, Quito y Guayaquil.

SALOMON, Frank.

1980                    Los Señores Etnicos de Quito en la Epoca de los Incas. Colección Pen doneros, Editorial Gallo Capitán, Cayambe. Ecuador.

TANDIOY CHASOY, Domingo, LEVINSOHN, Stephen y MAFFLA BILBAO, Alfonso.

1978                    Diccionario Inga de El Valle de Sibundoy. Intendencia del Putumayo - Colombia, Editorial Townsend, s.l.

THOMAS, Louis Vincent.

1983 Antropología de la Muerte. Editorial Fondo de Cultura Económica, México.

TORRES FERNANDEZ DE CORDOBA, Glauco.

1982 Diccionario Kichua-Castellano; Yurakshimi- Runasshimi. Tomo I. Editorial Talleres Gráficos de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo de Azuay, Cuenca.

TURNER, Víctor.

1969 El Proceso Ritual. Editorial Taurus, Madrid.

URIBE, María Victoria.

1976 Relaciones Pre-Hispánicas entre la Costa del Pacífico y el Altiplano Nariñense. Revista Colombiana de Antropología, No. 20, Bogotá.

1977 Asentamientos Pre-hispánicos en el Altiplano de Ipiales - Colombia. Revista Colombiana de Antropología, No. 21, Bogotá.

1985 Etnohistoria de las Comunidades Andinas Prehis- pánicas del Sur de Colombia. Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura, Nos. 13,14 Bogotá.

1982 Excavaciones en los Cementerios Proto-Pastos de Miraflores, Nariño. Revista Colombiana de Antropología, No. 24, Bogotá.

ZUIDEMA, R. Tom.

1988 Reyes y Guerreros. Ensayos de Cultura Andina. Grandes Estudios Andinos. Ediciones Fomciencias, Lima.