

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador
Departamento de Antropología, Historia y Humanidades
Convocatoria 2017-2019

Tesis para obtener el título de maestría en Investigación en Antropología

Más allá de la oposición y la complementariedad: las formas de interacción con el *monte* y lo
sobrehumano en los Andes sur colombianos

Esteban Delgado Guerrero

Asesora: Mercedes Prieto

Lectoras: Joanne Rappaport y María Fernanda Troya

Quito, febrero de 2020

Al monte y sus misterios, por la vida

Tabla de Contenidos

Resumen	VII
Agradecimientos	VIII
Introducción	1
<i>El sur de Nariño y el debate sobre lo andino</i>	4
Capítulo 1	11
Cerros, monte y fuerza en los Andes sur colombianos	11
1.1. <i>Seres y gente de monte</i>	13
1.2. <i>Cuerpo y montaña: la regulación de los ciclos vitales en el territorio de Chiles</i>	18
1.3. <i>Los hijos del volcán</i>	23
1.4. <i>Las múltiples formas del “dueño de todo”</i>	26
Capítulo 2	30
Socializando con lo salvaje: culto y metapersona en los temblores de Chiles	30
2.1. <i>De los dominios del monte a la iglesia del pueblo, la historia del Señorcito remanecido</i> 34	
2.2. <i>Socialización y metapersona en la peregrinación al volcán</i>	42
Capítulo 3	47
Géneros y narrativas visuales en la representación del Señor del Río	47
3.1. <i>Los ojos vivos del Señorcito</i>	48
3.2. <i>¿Montañas y seres sagrados?</i>	53
3.3. <i>Transgrediendo géneros: las narrativas visuales de la iglesia de Chiles</i>	60
Capítulo 4	69
Las formas de interacción directa con lo salvaje	69
4.1. <i>Provocación y engaño en los eventos propiciatorios de la lluvia</i>	69
4.2. <i>Belleza, peligro y arrobamiento de los sentidos</i>	74
4.3. <i>Lo excepcional, atributo del monte</i>	79
4.4. <i>Las corralejas y las corridas de toros en el sur de Nariño</i>	81
Capítulo 5	84
Juan Chiles y las fuerzas externas que amenazan a la comunidad	84
5.1. <i>El histórico conflicto por la tierra en el sur de Nariño, del período colonial al período de las recuperaciones</i>	85

5.2. <i>Cacique, volcán y santo: una y tres figuras tutelares en la comunidad de Chiles</i>	93
5.3. <i>A propósito de los caciques coloniales del Gran Cumbal</i>	98
Conclusiones	103
<i>Más allá de la oposición y la complementariedad: la mutua identificación y constitución de las partes en la relación de los comuneros y el monte</i>	106
Lista de referencias	112

Tabla de Figuras

Figura 2.1 Peregrinación a volcán con la imagen del Señor del Río	31
Figura 2.2: Celebración de la misa al Señor del Río en el volcán Chiles	Error! Bookmark not defined.
Figura 3.1: Comuneros enlazando el ganado bravío para la fiesta del Señor del Río.....	Error! Bookmark not defined.
Figura 3.2: Corrida de toros en la fiesta del Señor del Río de Tufiño	51
Figura 3.3: Quema del castillo de pólvora con la imagen del Señor del Río en la estructura	Error! Bookmark not defined.
Figura 3.4 Panorámica del interior de la iglesia de Chiles y detalles del altar central y los murales de la nave transversal	59
Figura 3.5: Imagen del Señor del Río de Tufiño.....	Error! Bookmark not defined.
Figura 3.6: Pancarta de “Nuestro Señor del Río” en la escuela de Chiles	Error! Bookmark not defined.
Figura 5.1: Detalle de K’isas en un aguayo paceño (año 2014).....	Error! Bookmark not defined.

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Esteban Delgado Guerrero, autor de la tesis titulada “Más allá de la oposición y la complementariedad: las formas de interacción con el *monte* y lo sobrehumano en los Andes sur colombianos” declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría de investigación en Antropología concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, febrero de 2020.

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Esteban', written over a horizontal line.

Esteban Delgado Guerrero

Resumen

Este texto trata sobre la relación de los comuneros del sur del departamento de Nariño y el monte, fuente inexorable de vida, lugar de peligro y misterio. De manera concreta se analiza la relación problemática de los habitantes del resguardo indígena de Chiles, al norte de la frontera colombo-ecuatoriana, y el volcán Chiles, cerro tutelar de la región. En el esfuerzo por dilucidar la naturaleza de esta relación, se analizan críticamente algunos abordajes que a este respecto ofrecen los estudios etnohistóricos andinos; y se procede, a través del acercamiento etnográfico a diferentes estrategias de interacción y socialización desplegadas por los comuneros y el monte, a esbozar un modelo explicativo propio que dialoga con la realidad profundamente mestizada que da forma a esta región.

Agradecimientos

Agradezco al taita Chiles, en todas sus formas, por acogerme en su territorio.

A la familia Chinguid, a don Alfonso, a Irma, a Juan Carlos, a Oscar y, como no, a Alicia, la chunchita, por recibirme en su casa, por las largas charlas y las buenas risas, por enseñarme con paciencia y por compartir su cariño y abrigo con migo. Agradezco a don Porfirio Paspuezán, por las largas caminatas y por su palabra siempre precisa. A Alfonso y a Víctor Chiles, porque sin la generosidad de esa tarde en su casa esta tesis quizá no hubiese sido.

A Alita, por acompañarme en esta aventura.

Agradezco a la FLACSO, espacio de encuentro. A sus maestros; a Víctor Bretón a Anne Gael Bilhaut y a Mireya Salgado, por sus clases y su entusiasmo para enseñar. A Mercedes Prieto, por dirigir esta tesis, sobre todo por su confianza y apoyo. A Joanne Rappaport, por leerme, por sus generosos comentarios y por el gesto de compartir una parte de su campo conmigo. Agradezco profundamente a mis compañeros de maestría (de visual también) por los memorables momentos compartidos, por los almuerzos y las charlas, por el campo y por la risa, en especial agradezco a Julieth, por su amistad.

Finalmente y pese a la distancia, agradezco a Luis Alberto Suarez y a todas las personas del Grupo de Estudios Etnográficos, por las cervezas y las discusiones y los jalones de oreja, porque allí nació la motivación para aventurarme en esta investigación.

Esta tesis fue financiada en su trabajo de campo por la XXVI convocatoria de becas de tesis de maestría de FLACSO-Ecuador, y en general por las becas del convenio de reciprocidad Ecuador-Colombia coordinadas por el SENESCYT que financiaron la totalidad de estudios cursados en la maestría.

Introducción

Buena parte de la literatura etnográfica e histórica producida en relación a la región andina durante la segunda mitad del siglo XX se vio fuertemente influenciada por la corriente estructuralista y su consolidación en los estudios sociales andinos de la mano de trabajos clásicos como el análisis sobre los sistemas de Ceques del Cuzo de Tom Zuidema (1995 [1964]) o las investigaciones de Nathan Watchel (2001 [1990]) sobre las “estructuras sociales” de los urus de Bolivia (Salazar-Soler 2007, 99). No pocos investigadores andinos, en particular en el campo de la antropología, encontraron en la corriente estructuralista un provechoso marco de análisis para desentrañar los pormenores de una realidad que en el campo se les presentaba ordenada con arreglo a una lógica de oposición binaria (p. ej. G. Martínez 1983). La pronta popularidad que adquirió este tipo de estudios sobre la “dualidad andina” desembocó en la asunción ampliamente aceptada según la cual el “mundo andino” se ordena o estructura a partir de la complementariedad entre pares de oposición. En esta línea surgen trabajos clásicos como el de Thérèse Bouysse-Cassagne (1986 [1978]; 1987) que instan a pensar en la oposición y complementariedad entre dominios antagónicos como la distinción fundamental que sostiene y ordena la cosmología andina; la autora argumenta que la diferenciación entre los dominios del *urcosuyo* y el *umasuyu*, el primero relacionado con los cerros, lo masculino, lo agresivo, el fuego y las tierras altas y secas, y el segundo vinculado a las tierras bajas, a lo femenino, al agua y lo fecundo es una distinción fundamental para explicar las relaciones ecológicas en los Andes y para comprender la forma como los andinos conciben y producen el espacio y su territorio. Este tipo de aproximación encontró en algunas fuentes históricas que hacen hincapié en la relación de oposición binaria como característica de los sistemas clasificatorios nativos en los Andes su principal soporte e interlocutor, siendo tal vez la representación del cosmos hecha (o reproducida) por el cronista Santa Cruz Pachacuti la más elaborada y difundida de ellas (p. ej. Wachtel 2001, 535); en su *Relación de las antigüedades deste reyno del Perú*, Pachacuti ordena los seres creados que constituyen el cosmos andino bajo la lógica de la división en opuestos binarios como sol/luna, verano/invierno, tierra/mar (laguna), hombre/mujer, relámpago/granizo, estrella de la tarde/estrella de la mañana, etc.

No es precisamente la intención de esta tesis desestabilizar los pilares del sistema binario sobre el que se ha estructurado buena parte de los estudios sociales andinos, en primer lugar porque bastante se ha escrito ya sobre las luces y sombras que este abordaje ha traído en la producción académica sobre la región (p. ej. R. Mendizábal 2000; Salazar-Soler 2007), pero además porque la mayoría de sus principales representantes no han tenido problema en trascender los límites del binarismo y la dualidad antagónica para abordar desde otras lógicas procesos o fenómenos más plásticos, desestructurados o complejos. En cambio, sí me interesa entrar a cuestionar la posición preponderante que desde esta lógica binaria se ha atribuido al contraste, a la diferenciación, al antagonismo y a la oposición de dominios contrarios como la relación fundamental sobre la que se estructura y ordena el “pensamiento y la cosmología andina”. A finales del siglo XX algunos investigadores andinos empezaron a llamar la atención sobre otras formas de relación entre los supuestos dominios contrarios, estas nuevas formas iban más allá de la relación de oposición e incluso de complementariedad ampliamente reconocida y aceptada por los estudiosos del tema; así, se afirmó que no solo el contraste, la diferenciación y el antagonismo resultan centrales en el estudio de los sistemas clasificatorios nativos, sino que también la interacción, el encuentro, la negociación y el relacionamiento de las partes a través de agentes intermediarios constituyen formas de relación coyunturales para su comprensión. Las reflexiones desde la estética andina de Verónica Cereceda (1987), las indagaciones de Tristan Platt (1986; 2010) sobre las nociones de *tinku* y *yanantin*, y los señalamientos de Nathan Wachtel (2001) sobre el rayo, el arcoíris o el granizo como agentes mediadores entre dominios contrarios, solo por traer algunos ejemplos a colación, fueron valiosos aportes en este sentido.

La presente tesis tiene su foco de atención precisamente en la exploración de estas otras formas de relación que se escapan a la comodidad de la fórmula “oposición/complementariedad” bajo la que se pretende sintetizar la lógica de los sistemas de clasificación que operan en las diferentes comunidades nativas de los Andes.¹

¹ Entiendo los sistemas clasificatorios como medios de conocimiento en la producción de las categorías y relaciones que ordenan la experiencia del mundo sensible y, sobre todo, como sistemas reguladores de los instrumentos de conocimiento para la acción social, es decir, como ordenadores de las categorías y relaciones

Sorprendentemente ésta fórmula engloba el grueso de las descripciones y análisis sociales andinos que tienen como objeto o medio de estudio la relación de los sistemas de clasificación en la producción de determinados contextos o dinámicas sociales. En este sentido, nuestra atención se dirige al análisis de los contextos y las dinámicas sociales producidas o transformadas en función de las categorías y relaciones que remiten a un sistema clasificatorio concreto, y en las que se evidencia la forma como estas clasificaciones operan al entrar en relación con los mismos paisajes y prácticas sociales que las producen. En otras palabras y para aterrizar la discusión, la preocupación central de esta tesis gira en torno a las formas de interacción entre los comuneros de los Andes del sur de Colombia y los lugares, seres y fuerzas relacionadas o designadas como “monte”, teniendo en consideración que los actores envueltos en esta relación están enmarcados por la distinción más amplia que se hacen entre el dominio domesticado, cristianizado y socializado de lo humano, y el dominio salvaje, peligroso y misterioso que entraña el monte y lo sobrehumano. En el sur del departamento de Nariño la caracterización de estos dominios suele ser expresada en la distinción que se hace a modo de oposición entre ciertos lugares, seres o fuerzas que se clasifican como bravos/mansos, salvajes/domesticados, infieles/cristianos, lugares monte/lugares socializados, etc. En los capítulos que siguen a esta introducción no esperamos controvertir esta forma de organización binaria pero sí desentrañar la densidad de las tramas de relación que se entretajan entre las partes, esto es explorar la riqueza y diversidad de las formas de interacción que supone este orden clasificatorio, y que, una vez más, exceden por mucho la relación de “oposición/complementariedad” a la que se han pretendido simplificar. En esta misma vía de análisis esperamos demostrar que la clasificación binaria no solo está soportada en la diferenciación de dominios puros y contrastantes o antagónicos, sino también en los móviles y porosos linderos del relacionamiento, la negociación y la mutua constitución e identificación de las partes en el encuentro. Para todo ello nos concentraremos en la descripción y análisis de las dinámicas sociales desplegadas en la interacción de los comuneros del sur de Nariño y el monte, dinámicas atravesadas por un sistema de clasificación que se recrea permanentemente en la interacción misma.

que producen *a* y se reproducen *en* los espacios y dinámicas sociales que sostienen dichos sistemas clasificatorios.

El sur de Nariño y el debate sobre lo andino

Lo andino, término al que nos hemos referido antes con excesiva ligereza, merece alguna aclaración de nuestra parte, sobre todo ante la profunda redefinición que ha sufrido en el debate académico, en particular en el campo de los estudios etnohistóricos. Sin duda *lo andino* no solo ha sido discutido en los encuentros y publicaciones académicas y sus múltiples sentidos tanto como su carácter multivocal se han construido en los reclamos y discusiones que otros sectores como movimientos populares, partidos políticos, ONGs, etc. han hecho del mismo. Pese a ello, aun cuando los investigadores y académicos no son los únicos agentes involucrados en la negociación de tales sentidos, nos limitaremos a ellos en la exposición de las siguientes aclaraciones.

En primer lugar *lo andino* sugiere estar relacionado con un área geográfica específica de investigación que bien podría cobijar la extensión total de la cordillera de los Andes, pero que según la acotación más popularizada en los estudios sociales se extiende desde el sur de Colombia hasta el centro-norte de Chile y Argentina, pudiendo reducirse incluso a los países de Ecuador, Bolivia y Perú, o tan solo a este último.² No solo la falta de convergencia en la acotación geográfica se presenta como un primer reto para su definición, sino que además estas acotaciones suelen ir acompañadas de un presupuesto controvertido según el cual existen gradientes de andinidad que tienen su centro en el Cuzco y que se van difuminando a medida que nos alejamos de este punto, produciendo así la idea de una división entre el centro y sus márgenes.³

² En efecto, el espacio andino no es más que la negociación de sentidos entre múltiples actores y de ninguna forma una delimitación geográfica que existe objetivamente. La concepción de la cordillera andina ha variado históricamente y ha dado lugar a distintas clasificaciones que preceden a los estudios etnohistóricos sobre la región. Teniendo en consideración las delimitaciones establecidas por Lumbreras (Lumbreras 1984 citado en Ramos 2018, 23) en base a análisis arqueológicos y etnohistóricos, así como otras delimitaciones de cohorte geológico como la de Gansser (Gansser 1973 citado en Ramos 2018, 15), he decidido que la acotación para la región andina que emplearé en esta tesis entenderá a los Andes Septentrionales por el área de la cordillera que se extiende desde el sur de Colombia hasta el norte del Perú, los Andes Centrales por aquella que se extiende de Perú hasta el sur de Bolivia, y los Andes Meridionales a aquella que abarca la cordillera del norte y centro de Chile y Argentina. Redunda decir que estas divisiones son simples referentes para el análisis y de ninguna manera deben leerse como límites en el estricto sentido del término.

³ La idea de asociar el área andina a los territorios conquistados por los incas fue un enfoque ampliamente cuestionado por tender a homogenizar la diversidad y a subsumir lo andino a lo incaico.

En resumidas cuentas la convergencia de los trabajos e investigaciones sociales bajo la noción de *lo andino* facilitó el reconocimiento de esta región dentro de los llamados estudios de área. De igual manera, la convergencia de las discusiones académicas alrededor de *lo andino* como tópico u objeto de estudio en común, fomentó el acercamiento entre disciplinas, países, regiones y temas de investigación (Ramos 2018, 10). En primer lugar esto abrió la puerta a los estudios etnohistóricos y su consolidación como medio preferente para estudiar históricamente los Andes y vincular el pasado andino con las realidades contemporáneas de la región; el acercamiento de disciplinas como la historia, la antropología, la arqueología y los estudios del arte no solo enriqueció los debates de área, a la par contribuyó a engrosar y diversificar el repertorio teórico y metodológico de los investigadores. En segundo lugar el énfasis sobre *lo andino* permitió superar el enfoque localista de algunas investigaciones (sobre todo en el campo de la arqueología) habitadas al estudio de unidades discretas usualmente asociadas a sitios o yacimientos puntuales; pero además también contribuyó al cuestionamiento del sesgo que los actuales límites nacionales han impreso en las investigaciones de área (Ramos 2018, 28).

Ahora bien, como lo señala Ramos (2018) en su estudio sobre *El desarrollo de la etnohistoria andina*, eventualmente se advirtió que las investigaciones con énfasis en *lo andino* tendía a optar por remarcar aquellos patrones que sugerían continuidades espaciales (entre regiones) y temporales (entre el período prehispánico o colonial y las realidades contemporáneas) antes que lecturas que destacasen procesos de ruptura o transformación. Esta clara preferencia investigativa que entre otras pretendía reafirmar el imaginario sobre lo andino y consolidar su valoración dentro de los estudios de área, fue señalada de producir visiones esencializadas de su objeto de estudio. De ahí que un giro dramático en los estudios sociales concernientes a la región andina consistió en el distanciamiento frente a *lo andino* como productor de sentidos e identidades continuas y homogéneas, en pos de un acercamiento a enfoques que consideraran la heterogeneidad, el mestizaje, las rupturas y las excepciones como alternativas de análisis viables. Este último enfoque, que en la actualidad ha tomado la dirección del debate académico, ha alejado el foco de atención de los Andes centrales y lo incaico para extenderlo a otras regiones de los Andes antes consideradas marginales o periféricas; adicionalmente ha puesto las luces sobre la vasta

heterogeneidad andina otrora solapada por el discurso homogeneizante del continuismo, convocando la necesidad de considerar esta diversidad como consecuencia de realidades profundamente mestizadas que reclaman el estudio concienzudo de los contextos históricos locales que las moldearon.

Pese a las reformulaciones de lo andino en el debate académico, las preguntas por qué cosas se consideran andinas, qué alcances en términos temporales y geográficos tiene *lo andino* y quienes son los andinos, no dejan de resonar y llamar a la controversia; en mi opinión, se trata de cuestionamientos de los que se espera más provoquen a la reflexión y a matizar o relativizar las certezas, que a aventurar respuestas redentoras. Por otro lado una alternativa que defienden algunos investigadores decididos a recuperar la heterogeneidad en su tópico de estudio, consiste en dejar de hablar de *lo andino* para referirse a los andinos directamente, esta alternativa, sin embargo, no termina de convencernos, no solo por lo engorroso que puede resultar enunciarlo, sino en particular porque consideramos que desde las virtudes del trabajo etnográfico y situado se puede mirar a otros horizontes y participar de debates más amplios sin conjurar por ello un enfoque continuista o desatender la relevancia de los contextos locales. A este respecto, de ninguna manera consideramos una perspectiva provinciana como alternativa ante el alarmismo que despertó el desmantelamiento –que como ya se mostró se trató más de una reformulación– de *lo andino* durante las últimas décadas. En últimas, como antes fue enunciado, esta tesis opta por centrar su atención en el relacionamiento, en la negociación, en la interacción y el conflicto antes que en el ensimismamiento; es por ello que en los siguientes capítulos se discutirá o se retomará abiertamente los trabajos e ideas de colegas investigadores que han centrado su atención en otros períodos históricos y en otras regiones de los Andes. Antes que darle largas a la tendencia al continuismo soportada en el discurso sobre *lo andino*, esperamos hacer énfasis en la multivolcalidad característica del término o, para retomar las palabras de Sajines, esperamos mostrar cómo “‘lo andino’ no suena a lo mismo en Quito, Oruro o Cajatambo” (Sajines citado en Ramos 2018, 31).

Situémonos pues en el suroccidente de Colombia, específicamente al sur del departamento de Nariño, al norte de la frontera entre Colombia y Ecuador, en el área a la que nos

remitiremos fundamentalmente en los siguientes capítulos. En esta sección de la cordillera de los Andes que se conoce con el nombre de Macizo de Huaca o Nudo de los Pastos, sobresalen los volcanes Chiles y Cumbal, los dos cerros más altos e importantes de la región fronteriza, ambos ubicados en el municipio de Cumbal (Colombia). En las faldas de estos dos cerros, del lado colombiano, se extienden las comunidades de Mayasquer, Panán, Chiles y Cumbal, las tres últimas ubicadas respectivamente en el flanco oriental de los volcanes a una altura aproximada que ronda los 3.000 a 3.500 msnm, teniendo en la siembra de papa, oca, olluco y haba, así como en la cría de gallinas, cuyes y ganado vacuno sus principales actividades productivas. En su mayoría, los habitantes de estas cuatro comunidades, ordenadas territorialmente en sus respectivos resguardos indígenas se reivindicán como pertenecientes a la etnia de los pastos, si bien sorprende la fluidez e instrumentalización de las identidades nacionales y étnicas desplegadas en la región.

Para conocimiento del lector mis primeros acercamientos etnográficos al área del sur de Nariño ocurrieron en el año 2012, y en el 2016 realice mi tesis de pregrado en las comunidades de Cumbal y Chiles. Esta primera investigación de cohorte más descriptivo que analítico se concentró en el estudio de la memoria oral en torno a los conflictos por la tierra que sacudieron la región en el siglo XX y que tuvieron como principal desenlace el ahora llamado período de las recuperaciones; un momento de la historia política del sur de Nariño que consistió en la insistente movilización de varios cabildos indígenas durante las décadas de 1970 y 1980 en favor de la recuperación de territorios comunales que se encontraban en manos de hacendados y particulares mestizos. Uno de los eventos que la memoria oral de los comuneros subrayó con mayor insistencia como clave en la agudización de las disputas por la tierra durante el siglo XX fue el terremoto del año 1923, que destruyó por completo el Pueblo Viejo de Cumbal, principal asentamiento de blancos y mestizos en la región, y que tuvo que ser refundado en un fértil llano que los indígenas argüían como parte de las tierras comunales de resguardo, despertando un antiguo y controvertido pleito jurídico entre mestizos e indígenas en pugna por la posesión de este territorio. En las descripciones de los comuneros sobre el terremoto de 1923 la referencia reiterada a la principal figura religiosa de la región, el Señor del Río, así como a la voluntad y agencia del volcán Chiles como determinantes en la provocación e interrupción del

fatídico terremoto llamó mi atención, más su exploración se vio postergada en tanto el asunto se escapaba a los alcances de la investigación en curso.

En agosto del año 2016 regresé a Chiles y Cumbal por el período de un mes con el propósito de socializar mi tesis y aproveché para continuar explorando la relación que había vislumbrado en la memoria oral de los comuneros entre el terremoto, el Señor del Río y el volcán. Finalmente en el marco de la investigación para esta tesis de maestría regresé una vez más al sur de Nariño entre los meses de enero a abril del año 2019. Para mi sorpresa, al llegar, me enteré de que fuertes sismos se habían estado sintiendo en la zona durante los últimos días, si bien afortunadamente la situación no pasó a mayores, me ayudo a ver el despliegue de los dramas sociales y las tramas de sentido que dan forma a la relación entre el volcán Chiles, los fenómenos telúricos y la principal figura religiosa de la región. Con el tiempo advertí que ésta relación, a más de prefigurar un marco para la acción ante situaciones de riesgo por sismos o movimientos telúricos, provee a los comuneros de insumos para la acción ante un amplio espectro de situaciones atravesadas por la interacción con las fuerzas sobrehumanas del monte renuentes a la domesticación, entiéndase por ello situaciones en apariencia tan disímiles como las granizadas, las sequias, o las tomas guerrilleras que afectan a la comunidad.

Por otra parte, cabe aclarar que aun cuando el cuidado en la formulación y transcripción de una entrevista o la meticulosidad del trabajo paleográfico y la búsqueda en archivos hicieron parte consistente de esta investigación, considero que fueron los momentos compartidos con las personas de Chiles y Cumbal en su día a día, con la familia Chingud, con don Porfirio Paspuezán o con doña Blanca Unigarro, aquellos en los que logré comprender con mayor claridad asuntos que apenas un momento antes había estado intentando aclarar, sin mayor éxito, a través de largas conversaciones motivadas por preguntas que cuidadosamente había preparado con antelación. Las idas con don Porfirio los domingos a bañarnos en las piscinas de aguas termales de la vereda la Calera, o la ayuda prestada a don Alfonso y Juan Carlos Chingud en las mingas para la construcción de una acequia en la vereda de Tasmag, hacen parte de esos momentos en los que de forma inesperada se me revelaron asuntos como el poder atribuido a los cerros en el control de las

aguas subterráneas, o las quemadas intencionadas del páramo como señales dirigidas al volcán, pequeñas piezas que hablan sobre el rol que juegan los cerros para la comunidad, o sobre las estrategias a las que recurren los comuneros en su interacción con los cerros, pequeñas piezas que he ordenado en esta tesis de manera más o menos sistemática para esbozar un modelo explicativo que ahonde en la naturaleza de la relación de los comuneros con el monte y sus fuerzas salvajes.

Finalmente y como último apartado de esta introducción, dejo a disposición del lector un breve esquema de los contenidos desarrollados en los posteriores capítulos. En el capítulo primero exploro la profundidad de la categoría “monte” a la luz de los usos y asignaciones dadas por los comuneros de Chiles y Cumbal; seguidamente, en conformidad con informaciones recogidas en el trabajo de campo e inspirado en investigaciones realizadas en otras regiones de los Andes, busco esclarecer las determinantes y particularidades ontológicas que rigen la comprensión o definición de los cerros en el sur de Nariño. Es materia del segundo capítulo abordar de lleno la relación del volcán Chiles y el último de los fuertes temblores que agobió a la región en el año 2014, allí introduzco también la figura del Señor del Río y exploro su injerencia en los fenómenos telúricos a la luz de varias experiencias históricas destacables. El tercer capítulo es el más interesante en términos metodológicos, desde el análisis de los géneros y narrativas visuales desplegadas en la iglesia de Chiles y producidas en relación al Señor del Río, se devela una de las estrategias empleadas por los comuneros en la refrendación del vínculo entre el volcán y la imagen religiosa, adicionalmente en torno a este análisis se explora la concepción de “persona” en el sur de Nariño y se llama a la reflexión sobre el uso problemático de la categoría de lo sagrado en el estudio de la “religiosidad andina”. En el cuarto capítulo se describen y destacan las principales características de las formas de interacción *directa* entre los comuneros y el monte y sus seres y fuerzas sobrehumanas, adicionalmente se analiza esta forma de interacción a la luz de las ideas centrales sobre la “experiencia estética andina”. El quinto capítulo quiere recoger los argumentos centrales hasta ahora expuestos y trasladarlos al análisis de las narrativas de los comuneros en su encuentro con los poderes y agentes externos a la comunidad. Finalmente en las conclusiones hago algo más que un recuento de las ideas y argumentos principales expuestos en cada capítulo e

intento proyectarlos a través del prisma de una tipología que permite esclarecer el alcance y la complejidad de la relación entre los comuneros y el monte.

Capítulo 1

Cerros, monte y fuerza en los Andes sur colombianos

En el sur de Nariño ciertos lugares como los páramos, los bosques, las lagunas y los cerros, las cuevas y los ojos de agua son considerados por las personas como “monte” o lugares “bravos”. Son lugares no socializados por el trabajo humano, que a diferencia de las sementeras, de los amplios pastizales para la ganadería o de los terrenos en los que se asientan las viviendas de la comunidad, no han sido domesticados; es decir no han sido moldeados ni trabajados por la mano humana o por herramienta alguna. Ocurre también que si los lugares que han sido trabajados y domesticados son abandonados a su suerte, con el tiempo estos se vuelven a “enmontar”. El monte es un lugar caprichoso que cela sus riquezas y que no responde de forma complaciente a los intereses (generalmente productivos) de las personas. Es un lugar salvaje y peligroso que carga misterio. Por lo general son espacios no cristianizados, ajenos o exentos del tutelaje de un santo o del influjo de los poderes de la iglesia. Son por ejemplo lugares donde no llega el tañido de las campanas de los templos católicos o donde las cruces de madera que se han levantado yacen ahora inclinadas, caídas en el piso o quemadas por el impacto de un rayo.

Si bien en la práctica la gente de Chiles identifica con facilidad los lugares considerados monte o bravos, en las conversaciones e historias que sostienen aparecen como espacios relativamente abstractos e indeterminados. Su caracterización o definición suele ir acompañada de descripciones anecdóticas sobre encuentros y experiencias directas que las personas han tenido con estos lugares y con los seres que allí habitan. Las historias de dichos encuentros tienen en común la descripción precisa de algún tipo de afectación o alteración que el lugar provocó sobre la persona, por lo general sobre su cuerpo y como consecuencia de un mal o enfermedad asociada con el monte. En Chiles estos espacios se piensan, se manifiestan y se experimentan en el cuerpo y en los sentidos, usualmente como alteraciones o patologías.

Los males o enfermedades como el quedado, la tunda, el mal aire o el ojeado del cerro son afectaciones provocadas por el monte sobre el cuerpo de las personas. Cuando esto ocurre se dice que los seres o males del monte “picaron”, se le “pegaron” o “mearon” al afectado. Algunos de estos males provocan que la persona se seque, se negree, se paralice o se “engranuje” (le salgan

erupciones o granos), y que sufra pesadillas, insomnio, falta de apetito, debilidad y desgano para trabajar. Dependiendo del mal, si no es tratado debidamente la persona puede morir, sin embargo, es característico de estos males el tener a los elementos y sustancias del propio monte como sus curas o contras; de manera que el agua, la tierra, los animales o las plantas silvestres que se encuentran en estos lugares son manipulados por un entendido del tema para aliviar las aflicciones provocadas por el monte mismo. Así pues, al tiempo que puede enfermar, el monte es un reservorio enorme de curas y contras para tratar los males provocados por él.

Dichos males no solo afectan a las personas, sino también a los animales. Es común por ejemplo, que al ganado que se ha dejado pastando en un lugar considerado monte, por lo general en ciénagas ubicadas en las faldas del volcán, le pueda pegar el *mal del cerro* o el *Cueche* y termine *lisiado*, esto es que al animal se le seca las ubres y no vuelve a dar leche, o que queda ciego, patojo o infértil. Para evitar lo anterior, los habitantes de Chile drenan las ciénagas hasta secarlas y de esta forma las amansan, dejan de ser monte o lugares bravos y por lo tanto el ganado deja de enfermar.

El monte es en principio un lugar cargado de agua, es las lagunas de altura, las quebradas encajonadas o los manantiales, pero es también los bosques, los cerros y el páramo, todos sin excepción son lugares cargados de agua y que la gente identifica con espacios donde se *cría* (genera) el agua. Se sabe que un lugar está dejando de ser bravo o de ser monte y se está amansando cuando éste empieza a secarse, bien se trate de una laguna, de una ciénaga o de un volcán.

Por ejemplo el cerro Gordo del municipio de Aldana, vecino de Cumbal, es un volcán inactivo que hasta hace pocas décadas era considerado bravo, pues se *soltaba* en granizo y tormentas cuando la gente lo *toreaba* (provocaba o molestaba) o se atrevía a subir a su cima. Desde hace unos años la ladera del cerro empezó a ser cultivada y a medida que los sembríos fueron subiendo por sus faldas, el cerro se fue amansando y con ello secando. El proceso terminó de consolidarse con la construcción de una antena de telecomunicaciones en su cima, que en el decir de las personas terminó por amansar al cerro, lo secó. Sin agua no hay monte, no hay seres del monte, no hay males del monte, lo peor: no hay fertilidad ni abundancia. En el sur de Nariño, como en otras regiones de los Andes, el agua es un elemento estrechamente vinculado a la vida y a la capacidad generativa de los seres. El agua está asociada con el movimiento y la circulación y se concibe como una sustancia

que puede traer fertilidad y abundancia en la misma medida en la que puede traer catástrofe y tragedia; por ejemplo en las crecientes o avalanchas de las épocas de invierno que arrasan con todo a su paso, cultivos, árboles, animales y personas.

Debido a la fuerza genésica y al principio de fertilidad que caracterizan al monte, la gente de Chile y sus alrededores se ve abocada a mantener una relación cercana y prolongada con estos lugares y los seres que los habitan. El monte se sabe un enorme reservorio, mejor aún, un enorme y voraz productor de energía vital o fuerza generativa. Como se verá más adelante, de las fuerzas salvajes o sobrehumanas del monte depende el bienestar, la fertilidad y la abundancia de los actos productivos de las personas, dependen las cosechas, el ganado, la minería e incluso los negocios o transacciones comerciales que la gente pueda hacer en pueblos o ciudades cercanas. Es más, muchas de las personas de la región –se dice– fueron concebidas en estos lugares. Se cuenta que los encuentros fortuitos entre amantes y enamorados solían darse cita en las zanjias y en algunos lugares considerados monte y ocultos a la vista de las personas,¹ como los bosques. Entre burlas y chistes le contaron en Aldana a la antropóloga Natalia Martínez que “en la hierba y en las zanjias se hicieron buena parte de los aldanenses de hoy en día” y que para las generaciones mayores estos últimos lugares, las zanjias, eran “los moteles del pueblo” (2014, 55). De manera que la fuerza generativa del monte no solo sustenta a la comunidad, sino que posibilita en términos concretos su reproducción.

1.1. Seres y gente de monte

Los seres del monte a los que la gente se refiere como espantos, tentaciones o cucos, son seres miedosos que se aparecen por los lugares *botados* (solitarios) y que suelen rondar por los ojos de agua, los ríos o las quebradas. Son seres asociados con el agua y al igual que ésta se mueven bajo principios ambivalentes, por lo general se dice que espantan, hacen daño o enferman a la gente,

¹ A diferencia de la mayoría del territorio colombiano en Nariño no se acostumbra a dividir los terrenos de diferentes propietarios con cercas de alambre de púas, en cambio se usan zanjias que se cavan en los límites de los terrenos para separarlos unos de otros. El tamaño de las zanjias varía considerablemente, algunas pueden tener hasta dos metros de profundidad, dos o tres metros de ancho y varios kilómetros de largo, y otras pueden ser simplemente excavaciones de unos cincuenta centímetros de profundidad, treinta de ancho y tan solo algunos metros de largo. Además de delimitar los terrenos, las zanjias evitan que los animales se pasen de un lote a otro y cuando son lo suficientemente grandes sirven incluso de caminos. En estos lugares crecen todas las plantas que no se dan en las huertas y en las chagras, como las plantas silvestres o de monte; de hecho, cuando la gente no tiene tiempo para ir hasta el monte a cortar leña, van a las zanjias cercanas y la traen de allí. Por las zanjias menos mantenidas suele correr el agua y entre su maleza viven animales del monte como el *cusungo* (búho o lechuza), la *raposa* (zarigüeya) y el *chucur* (comadreja andina). Se dice además que en estos lugares pueden pegar los males y viven los seres del monte, en ellas aparecen también aquéllos que han sido raptados o perdidos por los *espantos* o *tentaciones* (N. Martínez 2014, 56).

pero algunos también encarnan y operan los principios fundamentales de la fertilidad, la productividad y la abundancia, característicos del monte. A continuación describiré a tres de los seres del monte que con mayor frecuencia son referidos en las conversaciones con las personas de Chile.

El Chutún, es un ser del monte, es un espanto. Lo describen como un pequeño animal con forma de conejo o cuy que habita en las chagras o huertas de las casas, le gusta estar entre las matas de mora y los árboles frutales. Don Alfonso Chingud, en la vereda Guacaltú, menciona que si uno anda distraído por la huerta o por algún arbusto cargado de moras, el chutún se le puede aparecer y lo puede ojear, o peor, lo puede morder con unos dientes grandes y finos que tiene y *pegarle* (transmitirle) así alguna enfermedad de monte. Pero también menciona don Alfonso que si se le ofrece buen queso y buena fruta y buen dulce, el Chutún puede llegar a “amañarse” en la chagra de alguien y si se “amiga” bien con el dueño, trae increíble abundancia y fertilidad a los cultivos, los animales y hasta al mercado y los negocios. ¡Todo lo duplica! Se duplica el número de crías de los animales y la cantidad de leche o huevos que dan las vacas y gallinas; los cultivos crecen en la mitad del tiempo y sus cosechas son el doble de abundantes y los productos el doble de grandes. El problema del Chutún es que es “celoso”, se espanta con facilidad, por ejemplo lo espanta la envidia, y es de esperarse que la desproporción de la abundancia que genera, sea un llamado abierto a la envidia colectiva. También pasa que el Chutún se vuelve cada vez más exigente con las ofrendas que demanda y a medida que aumenta su tamaño se debe ser más generoso con los alimentos ofrecidos. Pero como las personas son codiciosas y no les gusta dar —explica don Alfonso—, escatiman en ofrendas para el Chutún y éste termina por irse de la chagra llevándose la fertilidad y la abundancia consigo.

El Cueche es otro ser del monte. Es el arco iris que se aparece en las lagunas, en las caídas de agua o en los lugares donde llueve y al tiempo brilla el sol; algunas personas lo asocian con las ciénagas y las aguas estancadas y en esos casos no se refiere al arco de colores que relumbra en el cielo, sino a la irización de luz reflejada en la podredumbre del agua. En cualquier caso se recomienda a la gente, sobre todo a las mujeres, no acercarse a estos lugares o salir de sus casas mientras está lloviendo y el sol está brillando, de lo contrario el Cueche puede “picar” o “mear” (Bernand 1986, 153-55). En el decir de la gente de Chile, cuando el Cueche se aparece sobre alguna sementera

augura buena cosecha, pero cuando permanece durante varios días sobre los lugares donde pasta el ganado, lo puede lisiar. Es sin duda un ser ambiguo que comporta la fuerza generativa del monte y del que depende la fertilidad de la tierra; esa fuerza se expresa también en uno de sus actos característicos: preñar a las mujeres descuidadas que se dejan picar o mear por él, las preña con serpientes y ranas que crecen en sus vientres o si ya están embarazadas, transforma al gestante en un ser deforme mitad animal mitad humano. Además del Cueche de colores, en el sur de Nariño las personas distinguen también otros tipos de Cueche: el blanco o amarillo que corresponde a la luz difusa de los aires de neblina y que engranuja o llena de ronchas el cuerpo de las personas que lo ven; y el Cueche negro, que es el aire de las noches oscuras y sin luna, y quiebra los huesos de sus víctimas (Rivera 2010, 34).

Los duendes, son otro tipo de espanto, se conocen como pequeños seres enamoradizos vestidos con trajecitos de colores que habitan en las quebradas o los ríos y que se divierten tocando música y bailando. Los duendes son bien conocidos por llevarse a las personas de las que se enamoran a los ríos o las quebradas donde viven, allí juegan con ellos un rato y luego los ahogan o los arrastran a las profundidades del agua para que vivan con ellos como sus esposos o esposas. Como en el caso del Cueche, la gente de Chiles identifica varios tipos de duendes, algunos son dañinos, otros simplemente son traviosos y otros, incluso, ayudan a las personas en sus labores productivas. A las personas afectadas por estos seres se les conoce como “enduendados” y se identifican porque se les olvida comer y dormir y pierden el interés por trabajar y por cualquier cosa que no sea divagar y suspirar como acostumbran los enamorados. Los familiares del enduendado deben tener mucho cuidado, tienen que velar para que la persona no se escape al monte y los ríos y se hunda en sus profundidades. Los duendes traviosos son conocidos por esconder las herramientas de trabajo de la tierra, por hacerles trenzas a los caballos en su crin o por robarse los calcetines o alguna prenda que se ha dejado secando al sol. A estos duendes se los puede contentar ofreciéndoles tabaco, *chupil* (trago artesanal) o aguardiente para que dejen trabajar; incluso puede que a los más oficiosos de ellos, si se les agarra un billete que llevan en el bolsillo de sus trajecitos coloridos o en sus manitas pequeñas, éstos ayuden a la persona a labrar y a trabajar la tierra (Becerra 2017, 87).²

² Para conocer más sobre los males y seres del monte, consultar el estudio de Carmen Bernand (1986) para el caso de la Sierra ecuatoriana o el trabajo de Pilar Rivera (2010), para el caso del Sur de Nariño.

Así como actúan el principio de la fertilidad y la abundancia, así como pueden ayudar a trabajar o a duplicar la producción estos seres también pueden enfermar y dañar. Como se verá más adelante lidiar con las fuerzas sobrehumanas del monte y con su potencial generativo implica siempre un riesgo latente; es una relación peligrosa como necesaria. Ante este hecho, las personas despliegan estrategias que facilitan la interacción con las fuerzas salvajes y no domesticadas de las que depende su subsistencia y que son encarnadas y operadas por los lugares y seres del monte.

Ahora bien, la mayoría de personas en Chiles emplea el término gente de monte para referirse a los espantos, sin embargo hay quienes hacen una distinción entre ambas categorías y los seres representados en ellas. Por gente de monte algunas personas se refieren a los *gentiles*, es decir los indios que habitaron este territorio durante la llegada de los españoles, indios bravos que no comían sal ni fueron bautizados; que antes que dejarse dominar y evangelizar por los conquistadores, prefirieron enterrarse vivos junto con todas sus riquezas en los cerros y el monte. Tenían la intención de levantarse de las profundidades de la tierra cuando los invasores se hubieran ido. Por haberse resistido a la evangelización y no haber recibido el sacramento del bautismo a los indios de antes de la conquista y a sus entierros se les conoce también como “infieles”.

A veces, picando la tierra en la preparación de la siembra, o cuando se cava para abrir un camino o una acequia, la gente de Chiles se encuentra con los infieles, es decir con los ornamentos, las vasijas pintadas y los huesos de los indios que se resistieron a la conquista. Don Alfonso Chingud, cuenta que los huesos de los infieles encontrados en los entierros son codiciados para enterrarlos de nuevo en las esquinas de las chagras y los terrenos donde pasta el ganado, con el fin de proteger las siembras y los animales de posibles hurtos o robos.³ Los entierros de los infieles son considerados lugares pesados donde pegan los males o enfermedades del monte. Don Justino Chiles cuenta que hace unos quince años se encontró una olla de infiel mientras picaba un terreno, dentro de esa olla acostumbraba a poner unas muelas de infiel que le habían obsequiado y allí preparaba la chicha para las fiestas. Dice que a diferencia de la chicha que hacen ahora en tanques azules de plástico, la de

³ Catherine Allen (1982) describe que en la comunidad de Sonco, en los Andes peruanos, los restos óseos y en particular las calaveras de los *Machula Aulanchis* (los ancestros enterrados), son guardadas en los cuartos donde se almacenan las cosechas para que las cuiden y protejan. Además, el viento que arrastra el aire que se desprende de los entierros y los restos de los *Machula Aulanchis* se considera que hace crecer más grandes las papas y que es fertilizante para los cultivo (Allen 1982, 183-85)

infiel es una chicha que gusta a la gente porque no se *juerte*a y porque chuma *parejo*, mantiene alegre y despierta a la gente y por eso es muy apetecida para las fiestas. Cuenta que la olla de infiel que se encontró aquella vez la guardaba en el tumbado o soberado de su casa y que para ese entonces, hace varios años ya, justo debajo del lugar donde la guardaba se encontraba la cama de su hijo de apenas unos pocos años de edad; asegura que el niño no podía dormir, que balbuceaba en las noches como si estuviera hablando con alguien o que se quedaba mirando al vacío como siguiendo a una sombra. Ni don Justino ni su esposa sabían lo que le ocurría a su hijo, hasta que una noche fue su cuñada y se dio cuenta de que el niño estaba espantado. Como era *auca* (no estaba bautizado) el hijo de don Justino podía ver y hablar con los infieles de la olla que estaba guardada sobre su cama, según don Justino los infieles le querían mostrar al niño donde habían enterrado sus riquezas y querían que también él se enterrase en el monte para que fuese a vivir con ellos. Luego de quitar la olla del soberado y guardarla en otra parte, el niño dejó de ver y hablar con los infieles. Para don Justino esto es prueba de que los indios de antes de la conquista siguen viviendo pero en el mundo subterráneo, tienen sus casas y sus sembrados “así como nosotros” pero debajo de la tierra, y se siguen apareciendo y comunicando con las personas a través de sus restos materiales.

Con el término de gente de monte, además de los gentiles o infieles, los habitantes de Chiles también se refieren a los guerrilleros, que hasta hace unos años, antes de la firma del acuerdo de paz en el año 2016, tenían presencia en el territorio de Chiles. Son bien recordadas las balaceras que se armaban entre la policía y la guerrilla de las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia), que sin embargo nunca pudieron tomarse el pueblo. La guerrilla como los infieles es gente brava que vive en el monte y que se internó allí para resistir el dominio de la autoridad externa. Horacio Ortíz recuerda la época antes de la guerrilla cuando tocaba ir a pasar la noche en los ranchos para estar atento de que los “amigos de lo ajeno” no se robasen el ganado y la siembra. Así como los restos de infieles que son enterrados para proteger los terrenos del hurto, se cuenta en la región que tan pronto llegó la guerrilla la gente pudo volver a dormir tranquila en las noches porque ésta saco corriendo o asesinó a todos los ladrones de la región. En términos generales, la guerrilla como los lugares o seres del monte son impredecibles y peligrosos y se considera que así como pueden hacer daño también pueden traer grandes beneficios a la comunidad.

1.2. Cuerpo y montaña: la regulación de los ciclos vitales en el territorio de Chiles

El volcán Chiles es el cerro tutelar de la comunidad que lleva su mismo nombre, está atravesado por una línea imaginaria que corresponde a la frontera nacional de los estados de Colombia y Ecuador, de forma tal que la mitad del volcán corresponde a territorio colombiano y la otra mitad a territorio ecuatoriano. Sobre las estribaciones del flanco oriental del cerro se extienden los pueblos de Chiles y Tufiño y sobre su costado occidental se ubican los pueblos –considerablemente más pequeños– de Mayasquer y Maldonado. El volcán Chiles es uno de los seis volcanes activos ubicados en el departamento de Nariño. La gente de la región dice que todos estos volcanes están “encadenados” (conectados) y que se comunican entre ellos por venas subterráneas que los conectan, o por el cielo a través de los caminos que forman las nubes. Como las personas, en el sur de Nariño las montañas tienen temperamentos diferentes, algunas como el Chiles pueden ser bravas y celosas y otras en cambio se dice que son mansas y entregadas.

Partamos del hecho fundamental de que en Nariño, como en otros lugares de los Andes septentrionales, los grandes cerros y volcanes son el epítome del monte, su principal y más evidente materialización. Muchos trabajos han intentado esclarecer la sombra borrosa que sobre ellos se cierne, algunos de estos trabajos serán recogidos en las siguientes páginas y serán cruzados con información relativa a Chiles y el sur de Nariño para intentar dar una idea, apenas aproximada, de la complejidad que encaran los andinos en su convivencia con las montañas y de las consecuentes vicisitudes que enfrentamos en su estudio. La dificultad que supone la definición y caracterización de los cerros para los habitantes de los Andes deriva de su cualidad como entidades compuestas y polimórficas. En efecto, la complejidad de los cerros excede su identificación con las elevaciones rocosas o su descripción como simples formaciones geológicas. Para la gente de Chiles el volcán es entre muchas otras cosas los seres y sustancias que lo habitan, los fenómenos telúricos y meteorológicos que opera y los procesos vitales que regula.

Se ha dicho ya que el agua es un elemento estrechamente identificado con la vida misma y con el movimiento y la circulación. Como el monte, los cerros se piensan y existen como grandes lugares cargados de agua, su fuerza y misterio dependen de ello. Son además garantes de la circulación y buen funcionamiento de los ciclos hidrológicos de los que depende la vida en los Andes. Según indica la antropóloga Isabel Galindo, cuando se construyó la antena de telecomunicaciones en la

cima del cerro Gordo de Aldana en el año 2001, una terrible sequía que duró casi el año entero afligió a la comunidad, fueron más de ocho meses sin llover, se secaron las lagunas y las quebradas y ni siquiera de los aljibes de más de 30 brazadas de profundidad salía agua; para don Marcos Reina, uno de los habitantes de la región, la antena que se construyó sobre las bocanas o cráteres del volcán inactivo terminó por amansarlo, lo secó, “se acabó el cerro Gordo” (Galindo 2012, 27). Con la domesticación del cerro se alteró por completo el comportamiento del ciclo hidrológico del territorio y desde ese momento la comunidad decidió dejar de depender de las quebradas y los aljibes e inició la construcción de un acueducto veredal.

La regencia del monte y los cerros sobre el agua es también un hecho constatado día a día por las personas de Chiles en su interacción con el volcán y los lugares denominados monte. El volcán es los fenómenos meteorológicos que provoca y lo circundan, es los nublazones, las tormentas y los truenos, la llovizna y el granizo en los que se suelta cuando las personas lo molestan o tolean. El cerro Chiles regula también el agua subterránea, se dice que sus lagunas de altura están comunicadas con las profundidades del volcán y que el agua circula allí por ríos subterráneos que son las venas del cerro. La principal referencia que se tiene en la región sobre el agua subterránea, son las famosas aguas termales de Chiles, cuya temperatura y caudal dependen del *humor* del volcán, y a las que, dicho sea de paso, se atribuye cantidad de propiedades curativas y regenerativas. Se dice, por ejemplo, que cuando el cerro se enoja o lo tolean el agua de las piscinas termales del pueblo aumenta en varios grados su temperatura y caudal. De forma tal que las montañas, en tanto reguladoras del flujo del agua celeste y subterránea, pasan a ser entidades ordenadoras del ciclo cosmológico de reproducción de la vida que, una vez más, depende fundamentalmente de esta sustancia.⁴

⁴ En el magnífico libro de coautoría *Guambianos, hijos del aroiris y del agua* (1998), el antropólogo Luis Guillermo Vasco y los mayores guambianos Abelino Dagua y Misael Aranda explican que los primeros guambianos nacieron de una laguna de altura. Señalan que el agua es vida y está en constante movimiento; su recorrido que nace en las cabeceras y baja en los ríos hasta el mar para luego devolverse a las montañas y los páramos, marca los ciclos anuales de los que depende la regeneración de la vida en el territorio de tierradentro. “De varias de esas lagunas corre el agua” explican los mayores, “de otras no corre pero sí nace debajo de ellas. Las lagunas no tienen *pikap*, pero más abajo sí los hay y son los que forman los ríos. Todas las aguas van al mar...” (Dagua, Aranda, y Vasco 1998, 22) “Y se devuelve, pero no por los mismos ríos sino por el aire, por la nube. Subiendo por las guaicadas y por los filos de las montañas alcanza hasta el páramo, hasta las sabanas, y cae otra vez la lluvia, cae el agua que es buena y es mala. De este movimiento nacen todos los seres que marcan nuestra vida” (Dagua, Aranda, y Vasco 1998, 44).

En varios de los trabajos clásicos sobre el estudio de las montañas en los Andes (p. ej. Bastien 1985; Gose 1986; Sikkink y Choque 1999) se muestra como algunos campesinos peruanos y bolivianos asumen o tratan a las montañas como cuerpos, identificando en ellas órganos vitales que localizan en zonas específicas, tal que un determinado lago puede corresponder al corazón del cerro, o una determinada roca puede corresponder a uno de sus testículos u ovarios. Esta división de la montaña en funciones vitales relativas a diferentes órganos facilita a los andinos el oficio de libaciones u ofrendas, pudiendo agasajar específicamente aquellos lugares que corresponden a las funciones vitales sobre las que desean incidir. Salvo contadas ocasiones, no encontré durante mi trabajo de campo en Chiles y Cumbal referencias explícitas suficientes que me lleven a pensar en el tratamiento sistemático de los cerros como grandes cuerpos seccionados en órganos vitales. No obstante, considero que la concepción que los habitantes del sur de Nariño tienen sobre las montañas, es semejante a aquélla descrita por las etnografías para los campesinos de los Andes centrales en relación a su tratamiento como grandes cuerpos del territorio. En últimas, la división de la montaña y su asociación con determinados órganos solo remarca la función central que los andinos reconocen a la montaña en el sostenimiento de los procesos vitales de orden cosmológico. Que los cerros y el monte existan en un cosmos circulatorio más amplio y sean ellos mismos el cuerpo de un sin número de procesos vitales acentúa su indeterminación inicial, es decir relativiza su identificación con las fronteras topográficas que los delimitan como formaciones geológicas o elevaciones rocosas específicas (Gose 2018, 490).

Además de su regencia sobre el flujo hidrológico, el papel central que juegan los cerros en la regulación del ciclo vital tiene que ver con lo que Duviols (1978) y Allen (1982) han denominado como una “metáfora vegetativa” omnipresente en el mundo andino, que conecta seres ubicados en estadios diferenciados del ciclo vital. Para Salomon (2014) esta metáfora se nutre de la trayectoria básicamente uniforme que siguen todos los “seres andinos” en el decurso del tiempo:

Las *huacas*, tanto como la gente, las plantas y los animales pasan por una gradiente que va desde un ser cinético, carnal y rápidamente cambiante hacia un ser estático, duro y lentamente cambiante. Mientras más sus acciones son enérgicas y proféticas, más lejos van desde un estado biótico suave, pleno de potencialidad, hacia estados duros cargados de permanencia, tal como se observa en las montañas deificadas y otros rasgos de la tierra (Salomon 2014, 35-36).

De esta forma, la conexión que existe entre los seres tiernos, húmedos y jugosos (plantas nuevas, bebés); los seres mayores con características más resistentes pero también más secas y rígidas (adultos, plantas maduras) y los seres que dejaron la vida pero que fueron conservados a través de la momificación o el desecamiento, deviene en el elemento dinamizador de la cosmología andina, a saber: “la circulación y la relación de perpetua refecundación entre seres que están ubicados diferencialmente en la acción y en el tiempo” (Salomon 2014, 37). Si consideramos, que de todos los seres las montañas y los elementos geológicos son los más permanentes y gozan de una importancia prototípica en tanto sus acciones moldean las condiciones de existencia en los Andes, podemos afirmar junto con Salomon, que “estos seres que son los más perdurables proveen, devienen en realidad, en el sentido más literal, el fundamento del que emergen nuevos seres pasajeros” (Salomon 2014, 37).

En Chile se conservan algunos rastros de una idea bien extendida en los Andes centrales, esta idea apunta a que la capacidad del cerro de dispensar vida y abundancia exige cierto tipo de retribución. Se considera que en sus papeles de dadores de vida y abundancia, los cerros deben alimentarse reclamando sacrificios o consumiendo a seres menores con el fin de recuperar los insumos que le permitirán engendrar nueva vida. Don Justino Chiles, por ejemplo, dice que los pájaros y los animales que se pasan por encima o por los lados de la boca (cráter) del volcán, son jalados por él “como con una electricidad” y se los traga; lo mismo se dice de las personas que se atreven a hacer minería en el volcán, este último como cela sus riquezas y no *consiente* que lo escarben, se torea y se los traga. Por su parte, doña Soila Fweltala relata que el cerro Chiles, bajo la forma del *Tío*,⁵ exigía a las personas de Tufiño un sacrificio humano como pago para dejarles direccionar su agua por un canal que alimentase el acueducto del pueblo.⁶ De esta manera la vida y la muerte entran a circular dentro del proceso metabólico que actúan los cerros como grandes cuerpos del territorio.

Ahora bien, aparte de ser los fenómenos meteorológicos en los que se suelta, el volcán Chiles es también los fenómenos telúricos que provoca y que resultan en la principal expresión de su fuerza

⁵ En el sur de Nariño los comuneros emplean con regularidad el término *Tío* para referirse en rasgos generales al demonio cristiano, sin embargo el término entraña cierto grado de especificidad que vincula al demonio con las fuerzas ctónicas y los dominios del monte.

⁶ Soila Fweltala, entrevista por Angélica Mamian, Chiles 28 de enero de 1987, transcripción del Casette XIV, pág. 26-28. Archivo personal y cortesía de Joanne Rapport.

anímica; es los temblores, los deslizamientos de tierra, las erupciones volcánicas y la liberación de ceniza. En las descripciones que la gente de Chile hace sobre los temblores que continuamente afectan a la región, nunca se refieren a los mismos como fenómenos involuntarios, aislados o espontáneos, por el contrario siempre son asociados a la figura del volcán como si se tratase de una extensión suya o de un evento provocado por él. Es decir, los fenómenos telúricos se expresan como la voluntad y acción del volcán.

En su acercamiento antropológico a la tragedia de Armero, un terrible desastre provocado por la erupción del volcán del Ruiz en el año 1985, Luis Alberto Suarez se encuentra con una categoría que emplea la gente en los Andes colombianos para designar los movimientos telúricos, nos dice que “en el centro de Colombia la gente llama volcán a todo movimiento de la tierra; un volcán es ‘cuando la tierra se vuelca’” (2009, 379), en otro artículo precisa que “los volcanes... son, en principio, derrumbes ocasionados por los temblores de la tierra...” (2008, 259-60). Tal parece los temblores y movimientos telúricos no se piensan solo como fenómenos provocados por el volcán, sino que son ellos mismos el volcán. Además de ser una formación rocosa fijada material y espacialmente, se piensa que el volcán es también los eventos que desencadena: temporales, temblores, avalanchas, etc.

En su aporte teórico a la comprensión de las cualidades que definen la existencia en el pensamiento andino, Frank Salomon (2014) indaga sobre los atributos ontológicos reconocidos a las huacas en el Manuscrito de Huarochirí, una de las fuentes históricas más valiosas sobre religiosidad y mitos andinos, escrito en quechua a inicios de la colonia. El etnohistoriador estadounidense señala que en el manuscrito, el término huaca se expresa desde una dualidad implícita en el uso de los verbos del ser en la semántica del quechua. Los verbos *cay* y *tiay* son usados de manera contrastiva para referirse a las huacas; el primero se refiere a lo que alguien o algo hizo (en su forma sustantivada [*cascan*] se traduce como “ser” y alude a “sucesos” antes que a “entidades”); el verbo *tiay* por su parte es un verbo que busca acentuar la individualidad en tanto sustancia y remarca en los seres la singularidad que perdura a través de sus cambios y sus vinculaciones. Del análisis de estos dos verbos, se deduce que las huacas aluden tanto a un ser cualitativo y dinámico que se manifiesta por medio de la acción en el decurso del tiempo (*cay*), como a un ser ubicado espacialmente, por lo general de manera permanente y bajo la forma de un material duro como la roca (*tiay*). De esta

forma, nos dice Salomon, “en algunos contextos, las huacas poseen individualidad y propiedades, sin embargo en otros parecería que son imaginadas como secuencias de fenómenos o hazañas de larga duración” (2014, 35).

Guardando la distancia espacio-temporal debida con el estudio de Salomon, su análisis sobre las huacas en el Manuscrito de Huarochirí resulta a lo menos sugerente para pensar las descripciones que hasta aquí hemos hecho del volcán Chiles. Es una entidad ubicada espacialmente que posee individualidad y propiedades concretas y al mismo tiempo es una secuencia de fenómenos y procesos vitales de larga duración. *Es y está siendo*, y en el proceso asume múltiples manifestaciones y se expresa en eventos y en formas diversas. Esto último, el polimorfismo inherente a las manifestaciones del cerro, es otro elemento distintivo de las montañas en los Andes que será abordado más adelante y es, de paso, otra característica que Salomon identifica en las huacas del Manuscrito de Huarochirí.

1.3. Los hijos del volcán

La historia que se cuenta con mayor frecuencia en el sur de Nariño con relación a las montañas, consiste en una historia que describe el origen mítico de la primera descendencia de hombres y mujeres que pobló la región y que nació del matrimonio entre los volcanes Chiles y Cumbal; el primero identificado con la figura masculina y el segundo con su contraparte femenina (Mamián 1996, 29). A diferencia del volcán Chiles, cerro bravo y peligroso, el volcán Cumbal es considerado un cerro más manso. Este pensamiento responde en parte al sabido proceso de domesticación del Cumbal y que tiene su principal causa en la socialización de los espacios antes considerados monte y en el desmonte intensivo de vastas regiones de bosque y páramo para labores productivas, principalmente agrícolas y ganaderas.

Por otra parte, la explicación que encuentran las personas del lugar para atribuir géneros distintos a ambos volcanes en su unión conyugal, tiene que ver con la permisividad del Cumbal frente a la explotación de sus recursos y a la abundancia de los mismos. Mientras el volcán Chiles es un cerro bravo y celoso de sus riquezas, en el decir de la gente el Cumbal “se deja escavar y manosear como una mujer” por los mineros y los gringos, de ahí la cantidad de canteras y minas de piedra, recebo y cal que se extienden en sus faldas y la práctica artesanal de la extracción de hielo y azufre de su

cumbre que, aunque en desuso por la escases del material, permanece viva en la memoria de todos los comuneros. Este pensamiento concuerda con la identificación, bien documentada para la región andina, de cerros que albergan enorme riqueza con figuras femeninas. Es la célebre imagen de la montaña-pachamama que tiene su principal exponente en el Cerro Rico de Potosí, donde la montaña misma se percibe como un vientre femenino en el que crecen y maduran los minerales, y cuya extracción se refleja en una visión obstétrica de la actividad minera (Absi 2005, 89). Probablemente esta visión haya estado presente ya en la época prehispánica y se sabe con certeza que hacía parte de la Europa de los conquistadores españoles (Absi 2005, 89).

Retomando, la historia de la primera descendencia de hombres y mujeres de la región como producto del matrimonio entre los volcanes Chiles y Cumbal, tiene relación con el término *pacarina*, común en los Andes centrales para designar a las montañas, lagunas, cuevas o lugares específicos donde emergieron originalmente las comunidades. Estos lugares o hitos topográficos suelen estar vinculados a la figura de un antepasado mítico que tras infundir de vida a sus primeros descendientes, se petrificó en forma de montaña o se sumergió en las aguas de una laguna. En muchos casos, estos lugares, bajo la figura de antepasados, son vinculados a las prácticas y conductas de comportamiento social y moral que regulan las relaciones de parentesco.

En su artículo “Places are kin”, Salas-Carreño (2016) estudia la relación entre los humanos y los lugares donde viven y trabajan, como una relación que participa de las mismas condiciones que constituyen las relaciones sociales humanas, en particular las de parentesco. El estudio está basado en su trabajo de campo en la región de Cuzco (Perú) y en información etnográfica relativa a la sierra ecuatoriana. Básicamente argumenta que las formas de interacción social en los Andes están condicionadas a la circulación de alimentos y a la convivencia, y que estas prácticas se reproducen con los lugares en los mismos términos en los que se construyen las relaciones sociales entre humanos. El ofrecimiento ritual de *despachos* (ofrendas de comida) a los lugares, es retribuido por estos a los humanos en alimento y cuidado, elementos que proveen los padres a sus hijos y que son imperativos (incluso en mayor medida que la consanguineidad y la descendencia) a cualquier relación de parentesco.

De esta forma, reusando de los sentidos figurativos y metafóricos, Salas-Carreño sugiere la relación de los lugares y los humanos que dependen existencialmente de estos lugares, como una relación de padre/hijos. Es decir, para el autor la sociabilidad no es una característica exclusiva de las relaciones humanas, la capacidad de interactuar socialmente se extiende también a los seres no-humanos, como ciertos lugares y ciertas cosas (p. ej. Allen 2015). Estos lugares y cosas, que desde el pensamiento científico se juzgan respectivamente como formaciones del paisaje y objetos inanimados, son para los Quechua-hablantes con quienes trabaja Salas-Carreño, entidades que gozan de atributos y capacidades sociales y en este sentido es posible interactuar socialmente con ellas. La sociabilidad de los lugares y de los seres no-humanos y el reconocimiento y trato de los lugares como parientes, es justificado por el autor como una “particularidad ontológica” de los Quechuas del Cuzco (2016, 810).

En relación al argumento de Salas-Carreño, en la región del sur de Nariño brilla por su ausencia la celebración de cualquier ofrenda de tipo ritual o despachos dirigida a los cerros. La vigencia de la historia sobre el origen de la primera descendencia en la tradición oral de los comuneros, se suma a otros guiños que descubren un insipiente tratamiento de los lugares, en particular de las montañas, como parientes. Recordemos que las montañas son lugares vinculados a los gentiles o antepasados y también a los caciques indígenas del período colonial. En la provincia del Carchi (Ecuador), los cerros son nombrados bajo apelativos que sugieren una determinada condición de parentesco como *taita* (padre, figura de respeto); y en algunos seres o personificaciones del monte, como *la Vieja*, son remarcados atributos físicos como senos de desproporcionado tamaño, que aluden a la maternidad y a la capacidad de dispensar alimento a todos sus hijos. Pese a estos hechos, en el sur de Nariño el tratamiento de las personas hacia las montañas en nada se asemeja al de las relaciones de parentesco entre humanos, y no existe ningún tipo de práctica ritual a la manera de los despachos o las plegarias descritas por Salas-Carreño, que refrende alguna relación semejante. Aun así, en tanto lugares que concentran fuerza anímica, los cerros son seres con voluntad, intención y agencia; como se verá más adelante son seres a los que se reconoce de forma estratégica ciertas capacidades sociales. Es probable que en el sur de Nariño los elementos antes descritos se conserven como remanentes de un modo de ser pasado que efectivamente tomara a los cerros y lugares por parientes. La falta de documentación histórica impide sin embargo corroborar tal hipótesis.

1.4. Las múltiples formas del “dueño de todo”

En Chile se dice que el cerro es “dueño” de todo el territorio de resguardo. El volcán es dueño de los seres y sustancias que lo habitan; es dueño de los minerales, del agua y de las riquezas en su interior; es dueño también de las plantas curativas que crecen en el páramo y que solo se develan a la vista de las personas que el cerro ha elegido para entregárselas. Los animales del monte, los toros barrocos que se crían en el páramo y que salen de la profundidad de las lagunas y los pocos venados, zorros y cóndores que raramente se ven en las inmediaciones del volcán, se dice, son seres de los que el volcán es dueño. Al igual que con los fenómenos meteorológicos y telúricos, en ocasiones los seres y animales del monte se confunden con el cerro mismo. Si los volcanes son por excelencia el epicentro de la fuerza anímica, en ocasiones ésta es distribuida por los volcanes al extender su propio ser al de otros seres menores que la montaña abarca y anima (Gose 2018, 492).

Don Néstor Misael Alpala, un antiguo hielero del volcán Cumbal que vive en lo más alto de la vereda la Hortiga, relata que en una ocasión a su hijo mayor, también hielero, se le apareció el espíritu del cerro. Su hijo se encontraba en plena labor, había cargado el último bloque de hielo en su espalda y se disponía a bajarlo hasta el *liadero*, lugar donde se cargan las bestias, cuando de repente de la nada lo atacó un viento tan fuerte que lo tumbó al suelo. El viento siguió soplando intensamente durante varios minutos, con tal furia que cualquier esfuerzo por incorporarse resultaba en vano. Fue entonces cuando oyó un potente estruendo, como si tuviera las hélices de un helicóptero dando vueltas sobre su cabeza, cuando levantó la mirada vio un enorme gallinazo todo negro y con la cabeza blanca (¿cóndor?) que batía sus alas sobre él. Aterrado, el hijo de Don Nestor soltó la carga y bajó corriendo como pudo mientras el ave lo perseguía como queriendo llevárselo. Cuando finalmente llegó al liadero los animales de carga no se veían por ningún lado y el ave había dejado de seguirlo. Algunos días después, sus compañeros de trabajo le contaron que hacía unos días un derrumbe de rocas había tapado buena parte de la mina de hielo; eso según don Nestor fue lo que vio su hijo aquella vez, el volcán enfurecido tapando su riqueza y corriendo a los que le quitaban. Es decir, para don Nestor el ave misteriosa que persiguió a su hijo no era un ave cualquiera, se trataba de una de las múltiples personificaciones que puede tomar el cerro, o dicho de otro modo una de las múltiples manifestaciones en las que el cerro extiende su agencia, una suerte de avatar del cerro. En este caso el volcán, bajo la forma de ave actúa en consecuencia de su

molestia por la explotación de sus riquezas o recursos, espantando a los hieleros y cubriendo la mina de hielo.

A propósito de la anécdota anterior, en los Andes centrales los halcones y los cóndores suelen ser reportados por la gente como figuras comunes que asume la montaña (Gose 2004, 139). De hecho, según algunos autores, los títulos *Mallku* y *Wamaní* que acompañan los nombre de algunos de los picos más altos de la cordillera andina, se refieren a los grandes señores, dueños o espíritus de la montaña, y son también nombres bajo los que se conocen a estas aves (Fuenzalida 1980, 160; G. Martínez 1983; Gose 2018, 492). En una de las más bellas creaciones de la literatura indigenista, José María Arguedas (1963) narra la agonía de Rasu Ñiti, un *dansaq* que oficia su último baile guiado por el *wamani* o espíritu de la montaña, mismo que se manifiesta en forma de cóndor sobre la cabeza del *dansaq* y que luego es legado a su aprendiz.

Las etnografías mencionan otras manifestaciones que asume la montaña, desde la paja que crece en las alturas del páramo (E. Mendizábal 1966, 62) y los toros salvajes que emergen de su interior (Harris 1980, 80; Gose 2004, 277), hasta las cruces de madera que se erigen en su cima (E. Mendizábal 1966, 68, 71). Es muy común también que los cerros tomen forma humana, tanto en los Andes centrales (p. ej. Isbell 1978, 151-53; G. Martínez 1983; Sikkink y Choque 1999; Gose 1986) como en los Andes septentrionales (p. ej. Carrillo 1997; Bernand 2008, 175; Suárez 2008; 2009) numerosas etnografías han documentado la personificación de las montañas bajo figuras humanas racializadas y atravesadas por condiciones de género y clase bien definidas. El monte y en menor medida los cerros, sobre todo aquéllos vinculados a la minería y al extractivismo, usualmente son identificados bajo formas femeninas. Mujeres de grandes senos y tremenda belleza que inspiran cierto afecto maternal y que por lo general son referidas como las conyugues de sus contrapartes masculinas (p. ej. Carrillo 1997; Bernand 2008, 178). En otras ocasiones los cerros son identificados como indígenas varones que asemejan a los gentiles (p. ej. E. Mendizábal 1966, 64, 76; Bernand 1986) o más comúnmente como indígenas vestidos con poncho y bastón de mando a la manera de los caciques o *varayoks* que median con los poderes externos a la comunidad (p. ej. Isbell 1978, 151; G. Martínez 1983, 91; Carrillo 1997). Como personificaciones etno-racializadas, las montañas son igualmente reportadas como hombres blancos con el cabello y los ojos claros y vestidos a la usanza de los hacendados o gringos (p. ej. Fuenzalida 1980, 161; G. Martínez 1983,

97; Gose 1986, 299; Suárez 2008) o bien como santos del panteón católico (p. ej. Fuenzalida 1980). Finalmente, en particular en los Andes centrales, han sido documentadas manifestaciones de la montaña en las que aparece como estructuras jerárquicas a la manera de los estados o las instituciones blanco-mestizas, con sus respectivos subordinados y cadenas de mando entre montañas y entre los seres que abarcan (p. ej. Isbell 1978, 59,151; Gose 1986, 299; Lanata 2007, 57).

Una vez más la exégesis de Salomon al Manuscrito de Huarochirí, arroja reflexiones interesantes a considerar ante la evidencia expuesta. Uno de los atributos que el autor reconoce a las huacas y a otros seres andinos es el polimorfismo, es decir la capacidad de los seres de tomar diferentes formas en el curso del tiempo. Trae a colación el ejemplo de la huaca de Paria Caca, que es descrita en el manuscrito como a) 5 huevos, b) 5 halcones, c) 5 hombres heroicos que de manera colectiva se los llamaba “los cinco de él”, d) una montaña nevada de dos picos; e) tormentas, lluvia roja, lluvia amarilla, inundaciones y deslizamientos de tierra; f) una persona y una voz (un oráculo). Paria Caca es uno y al mismo tiempo es todas las formas antes descritas; es una singularidad y al mismo tiempo una diversidad de formas que interactúan entre sí y que encarnan, en su complejidad, los múltiples atributos del “ser”, lo que Salomon nombra como las “percepciones heterogéneas de la realidad”, a saber, sustancia, suceso, categoría y demás (2014, 45).

Considero que las huacas analizadas por Salomon gozan de atributos ontológicos semejantes a aquéllos identificados en las montañas de los Andes del norte. Se trata de seres relacionales y divisibles que se manifiestan en diferentes formas y que no se perciben solo como entidades espaciales fijadas en el territorio, sino que también ocurren desde una dimensión temporal como fenómenos o eventos. Por otro lado antes que ser percibidas como los depósitos minerales inertes del naturalismo occidental, en el sur de Nariño las montañas se perciben como entidades animadas que gozan de voluntad y agencia. Es desde estos diferentes estratos de percepción que los habitantes de los Andes se relacionan con las montañas como grandes cuerpos del territorio que regulan sus procesos metabólicos y ordenan sus ciclos vitales, en últimas, de estas entidades depende el sustento y la vida de las comunidades y los seres que habitan en sus dominios.

Me interesa así explorar las diferentes estrategias que despliegan los comuneros del sur de Nariño en su relación con los cerros y sus fuerzas sobrehumanas. Como espero haber sugerido en este capítulo, considero que de dicha relación dependen existencialmente los habitantes de la región. Si bien este estudio presta especial atención al caso de las comunidades circundantes al volcán Chiles, sus reflexiones generales se extienden a todo el territorio del sur de Nariño. Sostengo que existen dos marcos de acción que regulan las estrategias de interacción de los comuneros con los cerros y sus fuerzas sobrehumanas; por un lado encontramos que dicha interacción ocurre a partir de la figura de un intermediario, un ser que facilita la socialización con estos lugares y sus fuerzas, y por otro lado encontramos que hay quienes eligen interactuar directamente con las mismas, asumiendo el riesgo que esto representa. En el siguiente capítulo nos ocuparemos sobre los aspectos principales que dan forma a la primera estrategia de interacción, aquella que recurre a la figura de un intermediario. Para ello nos remitiremos a los temblores que asedian a la región de Chiles y al papel protagónico que en estos trágicos eventos desempeña el Señor del Río, el santo patrono de la región.

Capítulo 2

Socializando con lo salvaje: culto y metapersona en los temblores de Chiles

La región denominada Nudo de los Pastos o Macizo de Huaca, es un complejo orográfico andino que abarca el departamento colombiano de Nariño y la provincia ecuatoriana del Carchi. En esta intrincada región montañosa la Cordillera de los Andes se bifurca en dos ramas, la Cordillera Occidental y la Cordillera Central, que se extienden hacia el norte por todo el territorio colombiano. Como en otras regiones de los Andes, la alta actividad volcánica es característica de la zona, es por ello que los temblores y la liberación de ceniza volcánica son fenómenos recurrentes. El veinte de octubre del año 2014 las autoridades del Instituto Geofísico del Ecuador y del Servicio Geológico Colombiano, en asocio con las respectivas Secretarías de Gestión de Riesgo declararon en estado de alerta a las poblaciones del municipio de Cumbal (Colombia) y del cantón de Tulcán (Ecuador).¹ Un fuerte sismo de magnitud 5.9 en la escala de Richter y con epicentro en el volcán Chiles afectó la región del sur del departamento de Nariño y el norte del Ecuador. El sismo y las réplicas menores que se extendieron durante los días siguientes y que llegaron a sentirse hasta las ciudades de Pasto y Quito, dejaron varias viviendas afectadas y múltiples daños materiales. Un evento semejante, pero de menor intensidad ya había tenido lugar ese mismo año en el mes de febrero.

El sismo del año 2014, el más fuerte de los recientes sismos que han afectado la región, es recordado y narrado con angustia por la gente de Chiles. Horacio Ortiz, propietario de las piscinas termales de la vereda La Calera recuerda cómo durante el temblor los ríos que nacen en el volcán y alimentan los acueductos de la región se tiñeron de verde y bajaron *temperados* (aumentaron levemente su temperatura); y cómo las aguas termales se pusieron tan calientes que en ellas se podría haber pelado cuyes con facilidad. Los habitantes de la vereda Cristo Rey narran cómo las lagunas de altura del volcán aumentaron varias veces su tamaño y no dejaron de bullir y bramar durante los días que se prolongaron las réplicas. Jairo Malte, uno de los comuneros de la vereda Cristo Rey, cuenta que se dirigía al páramo a trastear un ganado que tenía allí cuando de repente empezó a dar vuelcos la tierra y tuvo que abrir bien las piernas para no caerse al suelo,

¹ Resolución de emergencia No. SGR-021-2014 del 28 de noviembre del año 2014. Secretaría de Gestión de Riesgos, Ecuador.

cuando pasó el temblor se percató que la tierra del páramo que se extiende ancha hasta las estribaciones donde nace el río Chiles quedó como *tractorada*; es decir, como si un tractor hubiese pasado revolcándola toda. Aquellas pocas personas que tenían propiedades o familiares en San Gabriel, Tulcán o Ipiales, tras el primer temblor y a sabiendas de las réplicas subsiguientes y de una posible erupción del volcán, abandonaron sus hogares y se trasladaron a las ciudades cercanas en busca de refugio mientras mermaba el riesgo de los remesones. Este hecho motivó una oleada de robo de ganado de los propietarios ausentes y de saqueo de las casas abandonadas por parte de aquéllos que por decisión o porque no tuvieron más opción, se quedaron en los pueblos.

Al día siguiente del sismo, y como se había practicado en ocasiones pasadas, el padre de la iglesia de Chiles, junto con sus feligreses y con cientos de habitantes de los pueblos cercanos de Tufiño, Panán y Maldonado, sacaron en peregrinación la imagen del Señor del Río, el santo patrono de la región. Lo llevaron en hombros durante cuatro horas de procesión hasta el páramo del volcán Chiles, a un lugar que se conoce como la Puerta, el punto más alto que alcanza la carretera y desde donde el volcán se aprecia en toda su amplitud. Allí, en medio del pajonal y al pie de una de las lagunas del volcán se le celebró una misa a la imagen del Señor del Río y se pidió por que detenga los temblores (fig. 2.1 y 2.2). A razón de los habitantes y según las descripciones que se me hicieron sobre la peregrinación al volcán, luego de la misa y gracias al Señor del Río, los temblores fueron mermando. La siguiente es la descripción que don Alfonso Chiles me hizo sobre este acontecimiento:

...ahora lo mismo, que estaba temblando el cerro putamente,



Figura 2.1 Peregrinación a volcán con la imagen del Señor del Río

Fuente: Ricardo Cabezas. "Los comuneros de Tufiño van en peregrinación a las faldas del volcán Chiles". El Comercio. 23 de Noviembre del 2014.

de noche no nos dejaba dormir ya. Y el padrecito y la gente tomó el interés de sacarlo al Señor, lo llevaron a la Cortadera de ahí después a la Puerta. Allá celebrando misas y hicimos los desfiles del Señor con toda la gente, todita la gente y el Señor, entonces celebrando misas allá y fue calmando. Y entonces punto ocho y como era eso. El padre que ya no debíamos haber, entonces que ya habían traído desde Pasto las fundas para seguir empacando en las fundas los finados, ya. Y cuando llega la Cruz Roja, los Bomberos, que Chiles se ha acabado, de 6.5 que era durísimo, que por eso han dicho que Chiles se ha acabado, ya no hay, entonces cuando llegan helicópteros, Cruz Roja, todo eso, y nos miran tranquilos. Por eso con él estamos felices, claro no ve que *elay*,² los que no han creído en el señor ellos se estaban yendo del miedo ya, cargar cualquier mueblerío de algún banco viejo y tirado para otra parte, nosotros quedamos poquitos ya, que tristeza que estábamos ya. Nosotros cogimos nuestras guitarras y nos vamos a tocar abajo al pie del Señorcito, nosotros no vamos a ninguna parte, tenemos nuestro redentor que nos favorece, tenemos que estar aquí, no nos desprendemos de él. Y los que no han creído, seguirse yendo. Con todo que iba a explotar el cerro, que iba a bajar la marea, la avalancha por aquí y que nos iba a tapar, por eso la gente se iba yendo.³

En su gran mayoría, los habitantes de Chiles atribuyen el sismo del año 2014 a la construcción de una termoeléctrica que se estaba edificando en el volcán. Como parte de un proyecto de cooperación binacional entre los Estados de Colombia y Ecuador, las empresas nacionales de energía Isagen (Colombia) y CELEC (Corporación Eléctrica del Ecuador) trabajaban conjuntamente a la fecha en un ambicioso proyecto en el volcán Chiles con miras a la generación de



Figura 2.2: Celebración de la misa al Señor del Río en el volcán Chiles

Fuente: Ricardo Cabezas. “Los comuneros de Tufiño van en peregrinación a las faldas del volcán Chiles”. Diario El Comercio. 23 de Noviembre del 2014.

² Expresión coloquial del sur de Nariño que denota sorpresa y quiere decir ¡ahí está!, ¡eso es! o ¡así es!

³ Alfonso Chiles, entrevista por el autor, Tufiño, vereda Cristo Rey, Agosto 2017.

energía geotérmica (Marzolf 2014, 3). Para el momento del terremoto el proyecto se encontraba aún en fase exploratoria y la presencia de funcionarios y especialistas que subían asiduamente al cerro a instalar y monitorear equipos de medición es bien advertida por los habitantes de Chiles en sus descripciones sobre el temblor y sobre los repentinos cambios meteorológicos que lo antecedieron.⁴ Es bien sabido por todas las personas de la región, que el volcán Chiles es un cerro bravo, que se *encrespa* (enoja) con facilidad y castiga a quienes lo torea o molestan. Víctor Chiles, uno de los comuneros de la vereda Cristo Rey, cuenta que

...de lo que subieron esos carros de los vulcanólogos, desde ahí siguió que el mal tiempo desde antayer... ajá, han subido vuelta, cada que suben esos, se pone mal tiempo, es bravo el cerro, es como sagrado, cuando nosotros subimos un poquito más arriba ese sigue nevando, no deja que lo molesten arriba a la cima.⁵

La presencia de personas en el cerro, pero en particular de ingenieros, vulcanólogos o *gringos*, como les llaman en la comunidad a los foráneos y ciudadanos, encrespa al volcán y hace que el tiempo cambie repentinamente, el cerro se suelta en lloviznas y nublazones que amedrentan a la gente y hacen imposible el ascenso a su cumbre. No obstante, aquello que molesta con mayor facilidad al volcán y que provoca sus reacciones más violentas es la extracción de sus riquezas, en particular del oro que cargan las *guacas*, pero también de sus minerales y fuentes hídricas. Son múltiples las historias que se cuentan sobre personas que han intentado hacer minería o han probado suerte en la extracción de azufre o hielo de la cumbre del volcán y éste último termina por perderlos o tragárselos. En el decir de la gente, el volcán no *consiente* que le escarben sus entrañas y es por este motivo que ante el intento de los gringos y vulcanólogos de explotar sus recursos en la construcción de una termoeléctrica, el cerro se enojó y tembló.

Para la gente de Chiles el temblor del año 2014 es una manifestación del enojo del volcán. El volcán es reconocido por los comuneros como un ser animado que goza de agencia, de voluntad,

⁴ Según el informe realizado por Natacha C. Marzolf sobre el Proyecto Geotérmico Binacional Tufiño-Chiles-Cerro Negro y publicado por el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) en convenio con la empresa Isagen, la fase exploratoria, a la que también se refieren como fase de “estudios de prefactibilidad” incluye: “toma de fotografías aéreas, restitución cartográfica, estudios de geología de detalle, geofísica, geoquímica, hidrogeología, perforación de pozos de gradiente geotérmico y estudios ambientales para el desarrollo de la fase de factibilidad. ISAGEN, CELEC EP. 2011–2014. (En Ejecución)” (Marzolf 2014, 5).

⁵ Víctor Chiles, entrevista por el autor, vereda Cristo Rey, agosto 2017.

de intención y de capacidad de acción sobre el mundo. Pero además, las acciones o manifestaciones del volcán son percibidas y adquieren sentido para los comuneros dentro de un marco de comportamiento social y moral que cobija tanto a los seres humanos como a los no-humanos. De ahí que los habitantes de Chiles sepan que el temblor es la respuesta de la molestia del volcán a la explotación de sus recursos, más aún, a la explotación de sus recursos por parte de un grupo de personas externas a la comunidad, gringos e ingenieros. La perspectiva de los comuneros sobre el volcán como ser animado y del temblor como manifestación de su enojo, es para los ingenieros y funcionarios del estado y de las empresas de energía que frecuentan el cerro, simple folklor, creencia, una forma imaginaria de ver el mundo y no un mundo real que puede ser visto y que se expresa bajo términos homónimos. En este sentido tanto el volcán como el temblor pueden ser entendidos como “equivocos” en los términos de Viveiros de Castro (2004), es decir como malentendidos que emergen del uso que diferentes perspectivas dan a términos homónimos para referirse a cosas que no son iguales.

En efecto, uno de los informes que da seguimiento al Proyecto Geotérmico Binacional Tufiño–Chiles–Cerro Negro, reconoce que “es posible que en un área de campo geotérmico se incremente la sismicidad y los deslizamientos”, pero como se puede esperar el informe no atribuye al humor del volcán la responsabilidad de estos, declara en cambio que los mismos pueden ser “inducidos por el continuo movimiento de los fluidos geotérmicos en las fallas y diaclasas por donde circulan” (Marzolf 2014, 24). Es decir, en el informe técnico el temblor se explica exclusivamente bajo los términos del paradigma científico, como la interacción causal de fuerzas y leyes geofísicas y de ninguna forma como una acción que obedece al marco de comportamiento social o moral de la comunidad. Por lo general, cuando no son silenciadas o ignoradas, las declaraciones indígenas sobre la agencia del cerro son percibidas por la sociedad dominante, por los burócratas del estado y por el saber científico como creencias anacrónicas que obstruyen el tránsito de estas comunidades a la modernidad; difícilmente se logra percibir en ellas las diferencias ontológicas y los desacuerdos políticos en los que se fundan.

2.1. De los dominios del monte a la iglesia del pueblo, la historia del Señorcito remanecido

El 14 de diciembre de 1923, el volcán Chiles provocó un temblor que asoló por varios días toda la región del sur de Nariño y el norte del Ecuador, destruyó por completo el pueblo viejo de

Cumbal y dejó en ruinas el pueblo de Chiles (Monsalve y Laverde 2016, 71-74). Las muertes y las pérdidas materiales fueron cuantiosas, aún hoy se pueden apreciar las ruinas de las construcciones a medio caer que dejó el temblor. La memoria oral y las crónicas presenciales (Vela 1924) describen un milagroso acontecimiento que detuvo el fatídico evento y salvó al pueblo y a la gente de Chiles de un destino todavía más trágico: en medio del temblor y las ruinas que se amontonaban en el pueblo, sobre los escombros de la capilla de Chiles, sin un solo rasguño, reposaba la imagen del Señor del Río, un Jesucristo vestido con un manto colorado que carga una pesada cruz sobre su espalda y que está adornado de los pies a la cabeza con joyas de oro. Nadie sabe cómo fue que en medio del temblor la imagen salió del trono, rompió el soberado y las tejas y se posó intacta sobre los restos de la capilla; pero ante semejante acontecimiento, no dudó la gente en rogarle a la sagrada imagen que detuviera su aflicción, y a sus anchas glorias el Señor del Río cesó el temblor.

A raíz del milagroso acto oficiado por el Señor del Río, y desde entonces, cada vez que nuevos temblores asolan la región, como ocurrió en el año 2014, la gente de Chiles, Panan, Cumbal, Tufiño y los pueblos cercanos sacan en peregrinación la imagen del Señorcito, como le dicen de cariño, la llevan hasta La Puerta, al páramo del volcán y allí le celebran su misa y le piden para que detenga los remesones. El Señor del Río, se dice, es milagrosito, así como ha detenido los temblores, ha guardado al pueblo de amenazas semejantes como las tomas guerrilleras, ha librado las cosechas trayendo el agua en época de sequía o deteniendo las lluvias en época de fuerte invierno y ha salvado además la vida de varias personas de la comunidad evitando accidentes inevitables o curando enfermedades y males incurables. Es el caso de don Lisandro Mesa, que desde hace más de treinta años es sacristán de la iglesia de Chiles, todos los días se encarga de limpiar el altar y atender a la imagen sin que nadie, nunca, le haya pagado algo por hacerlo; él lo hace por gratitud, y porque así se lo prometió al Señorcito si éste lo curaba de un problema de la columna que según el diagnóstico médico iba a dejar a don Lisandro postrado en una cama por el resto de su vida. De hecho, se dice que cada una de las joyas de oro que adornan la imagen del Señor del Río, y que según don Lisandro son más de 72, han sido ofrendadas por personas a las que el santo patrono les ha cumplido algún milagro.

Lubertina Villareal cuenta que un señor de apellido Cabrera, mandó a hacer en Quito una de las joyas de oro del señorcito como agradecimiento por haber librado a su esposa e hijas de una balacera entre la policía y la guerrilla de las FARC en la que ellas, por azares de la vida, quedaron atrapadas.⁶ Cuenta también cómo es que gracias al Señor del Río, el pueblo se ha librado de las tomas guerrilleras

No se pudieron entrar, cuentan que le decían al padre, que los *guerros* le decían al padre: que será padrecito que no podemos entrar a ese pueblo *chuncho* [pequeño]. Que de atrás miraban despejado pero ya bajando del cerro veían como nublado y tormenta, que no veían, que veían una laguna de agua que no podían entrar, y que el padrecito les bia dicho que todo esto tiene dueño; que les bia dicho a los jefes de ellos vengan les muestro y los bia llevado donde el Señor del Río y les bia dicho éste es el que no los deja entrar, que es el dueño de todo esto.⁷

Pero así como es milagrosito y “favorece a sus hijos”, se dice, como del volcán, que el señorcito es bravito y es mejor no hacerlo enojar pues “él solo es capaz de hacer dar botes la tierra”.

Hace unos años como la gente acá es pobre tocaba colaborar para levantar la nueva iglesia al señorcito, entonces se iba casa por casa por las veredas limosneando la imagen, entonces que habían ido donde un señor y que venimos que nos colabore para levantar la iglesia. ¡Que! había dicho, colaboración, que nueva iglesia ni que ocho cuartos ahora han cogido la costumbre de venir a joder el negocio para ustedes... y se ve que si castiga, que si castiga, porque al día siguiente bajó una volquetada de tierra que dejó tapándole limpio la casa con todo y negocio y un ganado que tenía.⁸

Don Lisandro Mesa cuenta que en otra oportunidad la imagen fue llevada en peregrinación hasta Túquerres, un pueblo cercano al municipio de Cumbal, estaban allá con el señorcito y algunas personas, conmovidas, empezaron a llorar. Entonces salió la gente del pueblo de Túquerres a ver

⁶ Hasta hace pocos años, antes de la firma del acuerdo de paz en el año 2016, había presencia de guerrilleros de las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia) en el territorio de Chiles. Se dice que la guerrilla tuvo presencia en las veredas, pero que nunca logró tomarse al pueblo. En la actualidad el dominio de las FARC en el territorio es disputado por otros actores armados, siendo el ELN (Ejército de Liberación Nacional) aquel con mayor presencia.

⁷ Lubertina Villareal, entrevista por el autor, vereda la Calera, marzo 2019.

⁸ Fernando Cuesta, entrevista por el autor, vereda la Calera, agosto 2017.

la peregrinación y a “burlarse de esos indiecitos tontos de Chiles que le lloran a una imagen”. Algunas personas les habían advertido “verán, no se burlen del señorcito” pero la gente ya *chumada* (borracha) persistió con las burlas. A los dos días, en castigo, el Señor del Río envió un fuerte temblor que sacudió el pueblo de Túquerres y que tuvo a todos hincados pidiéndole perdón.

La fama de milagrosito del Señor del Río reposa sobre todo en sus reconocidas facultades telúricas, que han librado de los peores temblores a las poblaciones fronterizas. Ello le ha valido el ser considerado el santo patrono de la región y que se diga, como del volcán Chiles, que el Señor del Río es el dueño de todo. En principio parecería que se atribuyen al cerro y al Señorcito la regencia sobre espacios y seres cualitativamente diferentes, el cerro como dueño de los lugares y seres del monte o lo bravo, y el Señorcito como el dueño del pueblo y los espacios domesticados; no obstante, en ocasiones la gente se refiere indistintamente a ambos como dueños de todo, o a uno o a otro como dueños de los espacios que se pensarían ajenos a su dominio: el cerro y los seres del monte en el caso del señorcito, y el pueblo y las sementeras en el caso del volcán. La gente parece reconocer al Señor del Río algunas de las características que señalábamos al volcán. El Señor del Río, por ejemplo, se manifiesta bajo formas semejantes a aquéllas del cerro: temblores, avalanchas, tormentas y nublazones. Su actuar, como el del volcán y en general como el de cualquier ser que encarna las fuerzas sobrehumanas de lo salvaje, es capaz de favorecer a la gente y de castigar con terribles catástrofes, es por ello que hay que tratarlo con sumo cuidado y respeto. La siguiente historia sobre la llegada de la imagen del santo patrono al pueblo de Chiles ayudará a comprender mejor la naturaleza de la relación entre el Señorcito y el volcán.

Cuando se pregunta cómo llegó la imagen del Señor del Río al pueblo de Chiles son dos las historias recurrentes. La primera es bastante corta, señala que la imagen fue encontrada flotando en el río Chiles, un río que nace en las alturas del volcán y pasa a un costado del pueblo homónimo. La imagen fue rescatada del agua y le construyeron su capilla al pie del lugar donde la encontraron, a la vera del río; de ahí, dice la gente, viene su nombre, es remanecido y es propio de acá.

La otra historia, bastante más larga y plagada de detalles muy minuciosos me fue relatada por Alfonso Chiles, por Fernando Cuesta y por Lubertina Villareal, intentaré resumirla acá. En los años de 1700, se desconoce la fecha exacta, una avalancha de lodo, rocas y palos bajó en la creciente del río Mijitayo, un río que nace en las alturas del volcán Galeras y continúa su camino hasta atravesar la ciudad de Pasto, actual capital del departamento de Nariño. Dicen que la avalancha fue provocada por temblores producidos por el volcán y que bajó implacable amenazando con arrasar un pequeño caserío ubicado en lo que para entonces era las afueras de la ciudad. Justo antes de devastar el caserío la avalancha se detuvo, las personas se asomaron a ver qué había ocurrido y encontraron flotando entre los restos de la palizada y el lodo, una figura de *bultico* de un Jesús cargando una cruz sobre su espalda. En ese mismo lugar se le construyó una capilla a la figurita, y tras varias renovaciones esa capilla es ahora la famosa iglesia de San Felipe, en Pasto.

Revisando el archivo de la congregación de San Felipe Neri en la ciudad de Pasto, aparecieron varios documentos que acusan responsable al Señor del Río del devastador temblor del 20 de enero de 1834, que asoló la ciudad de Pasto y que se registra como el más fuerte de los temblores que han afectado a la ciudad (Sarabia, Cifuentes, y Dimate 2010, 2). Según las fuentes consultadas (Gutiérrez 1930), el temblor fue enviado como castigo por el Señor del Río a la gente de Pasto al no haberle celebrado adecuadamente su fiesta (la fiesta es un quincenario que se celebra del 5 al 20 de enero, siendo este último el día de la fiesta grande); pues según se informa desde inicios de ese año los pastusos estuvieron ocupados celebrando unas fiestas públicas diferentes a la del Señor del Río, con bailes de máscaras y corridas de toros. Pese a que los padres de la congregación intentaron disuadir a los pastusos de dicha celebración para que dirigiesen su atención a la honra de la imagen, sus palabras no fueron escuchadas. La siguiente es la descripción de lo acontecido en 1834 según las palabras del padre Arístides Gutiérrez:

En la tarde del 19 de enero. A eso de las cuatro, ordenó el Padre de la Villota a los hermanos coadjutores y sirvientes de la Congregación que pusieran puntales en las partes más ruinosas de la iglesia y casa y que liaran perfectamente la pared de la portentosa imagen de Jesús del Río. Tomadas estas precauciones que muchos juzgaron una locura, mandó al mayordomo de la finca de Mijitayo que al día siguiente trajese los caballos para que montasen los Padres.

¡Cosa singular! Cuando en la plaza constitucional empezaban los alborotos públicos, a eso de las nueve de la mañana del 20; cuando sonaban las griterías, música y silbos del populacho y ya salía el primer toro, entonces se estremeció la tierra, vacilaron y cayeron con espantoso estruendo los edificios, dejando sepultadas bajo sus ruinas a centenares de víctimas. En tal emergencia, el Padre de la Villota montó a caballo y lo mismo mandó a los demás Padres, que se dispersaron por toda la ciudad para auxiliar a los moribundos y consolar a los afligidos... Atónitos lo rodearon los sobrevivientes, puesta la rodilla en tierra, golpeándose el pecho y pidiendo perdón de su desobediencia... Así lo único que formalmente se certifica es cómo misericordiosamente libertó el Señor del Río la casa de la congregación, la iglesia de Jesús del Río y los edificios contiguos, que no sufrieron ningún daño...

La fecha memorable de este tremendo cataclismo ha dejado la más honda impresión en esta ciudad. Algunos años después de lo ocurrido acostumbraron los fieles celebrar el funesto aniversario acudiendo a nuestra iglesia para confesar y comulgar y muchos temiendo que se repitiera el terremoto solían dormir en campo raso. El que esto escribe [el Padre Arístides] siendo todavía niño tuvo la buena suerte de conocer al indio de Mijitayo que bajó la caballería en que montaron los PP. para auxiliar a los moribundos el día del desastre. Refirióle entre otras cosas, que cuando descendía de la finca, a eso de las nueve de la mañana del 20, vio venir del lado de la Laguna (la parte oriental) como un torbellino de polvo que en forma de huracán se acercaba a la ciudad, y que al mismo instante se estremeció la tierra y cayeron las torres de las iglesias” (Gutiérrez 1930, 70-72).

Vemos pues que las reconocidas facultades telúricas de la imagen eran ya advertidas antes del milagro del temblor de 1923 e incluso antes de su llegada al pueblo de Chiles. De hecho es posible que la fama del Señor del Río en el control de los temblores en la ciudad de Pasto fuese el aliciente para su traslado a los pueblos de Chiles y Cumbal, pueblos que históricamente han tenido que soportar este tipo de catástrofes. Veamos mejor a que nos referimos, continuemos con la descripción de la llegada de la imagen al sur de Nariño.

Varias décadas antes del histórico temblor de 1923, una pareja de hermanos comerciantes nacidos en Cumbal que acostumbraban a viajar entre Pasto e Ibarra, decidieron, quizá en pago de algún favor concedido por el Señor del Río, hacerle una imagen y llevarla a su pueblo natal, Cumbal. Los hermanos hablaron con el cura de la iglesia de San Felipe y le pidieron la

autorización, luego contrataron un pintor y llevaron los materiales necesarios para la labor, pero los dejaron al pie del señorcito puesto que era hora de almuerzo y debían ir a comer. Al regresar, el pintor extendió el lienzo para iniciar su trabajo y descubrió que en el lienzo ya se hallaba pintada la imagen del Señor del Río.

Procedieron los hermanos, ese mismo día llevar la imagen a Cumbal. Aunque normalmente era un día entero de camino desde Pasto, con ayuda de la imagen los hermanos lograron llegar esa misma noche. Le entregaron la imagen al cura de la iglesia de Cumbal y le contaron el milagroso acontecimiento ocurrido con el lienzo, pero el cura, sin sorprenderse mucho los mandó a poner la imagen en un rincón de la iglesia donde no había altar ni la veía o veneraba nadie, y cayó en el olvido rápidamente. A los pocos meses se le apareció a los mismos hermanos, en sueños, el Señor del Río, esta vez no como imagen sino como persona y les dijo que él ya no quería estar en Cumbal, “que allí no se había enseñado”, que lo llevaran al pueblo vecino de Chiles o de lo contrario él mismo se iba por su propia cuenta. Así fue como los hermanos, obedeciendo al Señor del Río llevaron su imagen a Chiles. Estuvo en una hacienda por algunas décadas, hasta que los indígenas decidieron construirle una capilla en el pueblo a la vera del río.

Una variante de esta historia narrada por Lisandro Mesa, por Arturo Delgado y por Laureano Chuquizan, dice que algún tiempo luego de que los hermanos hubieran dejado la imagen en la iglesia de Cumbal, un cura de nombre Manuel Vallejo, bien conocido por su inclinación hacia el trago y su gusto por el juego y los caballos, en una de sus tantas juergas en la hacienda la Palma, le cambió al hacendado del lugar el retablo del Señor del Río, se lo cambió por un potro, uno bellísimo según los decires, y fue así como la imagen que le pertenecía a Cumbal fue a dar a al pueblo de Chiles.⁹ El hacendado es referido bajo muchos nombres pero un mismo apellido:

⁹ Benjamín Arteaga publicó en 1910 los *Apuntalamientos sobre Cumbal y Mayasquer*, donde señala que el 31 de enero de 1874 el señor Manuel Canuto Restrepo hizo la visita pastoral al pueblo de Cumbal. Según el acta que consta de su visita, ante el deterioro de la iglesia del pueblo, ordenó que “el cura en asocio con el Mayordomo de fábrica y de un vecino proceda a vender todas las alhajas de oro y plata y que todo se invierta en la reedificación del templo; que para el mismo efecto se venda al mejor postor los solares y demás fincas y valores que tenga la Iglesia dentro del poblado; y que se pida limosa y se publique el Acta de Visita durante seis meses una vez cada mes” (Arteaga 1910, 60). El Padre Guzmán, de Cumbal, quiso proceder a la venta, pero el pueblo se le opuso sistemáticamente así que renunció al curato y dejó encargado al Padre Manuel Vallejo, quien se dice procedió a reedificar la iglesia en asocio con el Padre Sebastián Mejía. Es probable que durante este período y en el marco de las órdenes dictadas por la visita pastoral, en particular en lo concerniente a la instrucción de “proceda a vender todas las alhajas de oro y plata y que todo se invierta en la reedificación del templo”, haya podido tener lugar el

Portilla, una familia de hacendados que los comuneros recuerdan cruel y embustera, que a través de engaños usurpó vastas extensiones de tierra y dinero a la comunidad. La imagen estuvo en la hacienda de esta familia durante varias décadas y se permitía que en las fechas correspondientes entraran los indígenas a celebrarle sus fiestas y rogativas; luego la comunidad construyó una pequeña capilla de barro y fue transportada allí. Cabe recalcar que según esta versión, fue el Señor del Río y no el volcán, quien en castigo por haberlo cambiado por un potro, envió al Pueblo Viejo de Cumbal el fatídico temblor de 1923, y lo asoló con tal inclemencia que tras la catástrofe el pueblo tuvo que ser refundado en una ciénaga llamada el Llano de Piedras.¹⁰

El temblor de 1923 que en ocasiones la tradición oral atribuye al volcán Chiles, en otras es atribuido a la imagen del Señor del Río. Ambos seres detentan el control de los movimientos telúricos y ocurre que a veces la autoría de una determinada avalancha o temblor se confunde en los límites inciertos que distinguen la acción de un ser de la del otro. Recordemos que en las dos historias sobre la llegada del Señor del Río a Chiles se describe que la imagen bajó en la creyente de un río, su origen se remite a los dominios no domesticados del monte, a las alturas de un volcán, del Chiles o el Galeras, como si hubiese nacido del volcán mismo o como si una avalancha la hubiese desprendido de sus entrañas y la hubiese arrastrado hasta las orillas del pueblo. En el capítulo anterior señalábamos el polimorfismo como un rasgo característico de las montañas andinas; la capacidad que éstas tienen de manifestarse bajo diferentes formas, de extender su ser o distribuir su agencia en otras entidades subsidiarias que por lo general son referidas con formas humanas. ¿Es acaso el Señor del Río uno de los múltiples rostros del volcán?

episodio de la llegada de la imagen del Señor del Río al pueblo de Chiles en los términos descritos por los comuneros.

¹⁰ El Llano de Piedras es un extenso y fértil terreno que los indígenas consideran como propiedad comunal de resguardo. Con el traslado del pueblo mestizo a este terreno comunal como consecuencia del temblor, se agudizaría una histórica lucha entre los mestizos del pueblo y los indígenas de Cumbal por la tenencia y usufructo de los terrenos de resguardo, en particular por el Llano de Piedras. Esta lucha tendría su primer desenlace en la década de 1970, cuando motivados por la defensa de su llano varios indígenas de la comunidad se movilizaron por la recuperación del territorio de resguardo (ver capítulo 5).

2.2. *Socialización y metapersona en la peregrinación al volcán*

En mi última estadía en Chiles, una semana antes de mi llegada, una serie de temblores de mediana intensidad se habían estado sintiendo en la región. Cuando finalmente logré arribar al pueblo, encontré que a un lado de sus viviendas y en la plaza del polideportivo la gente había instalado ya las tiendas de acampar que el gobierno les había dado, una a cada familia, para que pasaran allí las noches durante los períodos de alerta de riesgo por temblores. A mi llegada me encontré con un grupo de personas de la comunidad que se dirigía a la casa cural a hablar con el padre para pedirle, como se acostumbra para aplacar los temblores, que sacasen en peregrinación la imagen del Señor del Río hasta el volcán y le celebrasen allí su misa. Resulta que hacía pocos meses el anterior padre del pueblo había sido trasladado a la ciudad de Ipiales y este nuevo padre que llevaba apenas dos meses de ejercicio en el pueblo de Chiles, para la sorpresa de todos, se rehusó a llevar la imagen hasta el volcán o a celebrar allí cualquier tipo de acto religioso.

Después de un extenso sermón en el que básicamente comparaba el acto idolátrico de la adoración del becerro de oro por parte de los israelitas, con el tipo de devoción que la gente de Chiles rinde a la imagen del Señorcito, el padre se negó explícitamente a la solicitud de la comunidad. Inconforme, la gente le pidió que en ese caso mandara a traer a Pablo Alfonso, el padre anterior, que él, de seguro, como en pasadas ocasiones ya lo había hecho, los acompañaría hasta el volcán; pero una vez más el nuevo padre se negó. Molestos, el grupo de personas se despidió y salió de la casa cural, yo detrás de ellos. Una vez afuera discutieron que, de seguir los temblores, ellos mismos sacarían la imagen y se encargarían de llevarla al volcán. Los temblores sin embargo se aplacaron al día siguiente y no fue necesario desacatar la decisión del padre, que en cualquier caso mantuvo indignada a la comunidad por varias semanas.

Como se evidencia en la anécdota anterior, el culto y devoción a la imagen del Señor del Río está en permanente disputa y negociación. Si bien el discurso religioso de la iglesia católica y su respectivo repertorio ritual detentan la hegemonía de los usos y modos de relación de los comuneros con la imagen del Señorcito, estos elementos son constantemente impugnados o reinterpretados por los comuneros bajo preceptos que exceden los ámbitos del dominio religioso católico, pero que, no obstante, se articulan y expresan a través de él. Antes de continuar con esta idea quiero dejar claro que el abordaje que hago sobre el Señor del Río, no considera de ninguna manera el culto y devoción a su imagen como prácticas sincréticas que encubren bajo formas

aceptables (en tanto no paganas), expresiones atemporales de valores tradicionales auténticos y entrañables del “ser” indígena andino. Tampoco considero en mi análisis a la institución de la iglesia católica y los lenguajes que despliega (palabras, símbolos, imágenes, rituales) como máquina o medios que manufacturan consentimiento, orden y dominación en la instrucción o adoctrinamiento de las sociedades indígenas en materia de lo sagrado, la moral, la familia, la sexualidad, etc. Opino por el contrario que estos lenguajes desplegados en escenarios de dominación son el material común de interacción desde el que se erige un marco discursivo que modela tanto a la iglesia como a los sujetos en los que recae su acción. Considero que el Señor del Río es uno de los muchos elementos que componen ese material común en la población de Chiles, pero cabe señalar que los marcos interpretativos de dicho material pueden apuntar en direcciones que no favorezcan o que abiertamente impugnen los esfuerzos de imposición de la iglesia. En esta medida el sentido de las prácticas y discursos alrededor de la imagen del Señorcito están en permanente disputa y negociación, no solo entre la iglesia y la comunidad, sino también entre los mismos habitantes de Chiles.

Para una buena parte de la comunidad, la efectividad del acto ritual de la peregrinación con la imagen del Señor del Río al volcán no radica exclusivamente en el despliegue del ceremonial católico, es decir en la celebración de la eucaristía o en los riegos de agua bendita en el lugar. La llevada de la imagen del Señorcito hasta el volcán es un acto que entraña en sí mismo el potencial que se atribuye al ritual para detener los temblores. Es por ello que aun sin el consentimiento del padre y aun sin la celebración de la eucaristía, un grupo de comuneros tenían el interés de llevar la imagen al volcán. Dividir el ritual de la peregrinación en dos momentos o actos separados, la celebración de las diferentes ceremonias católicas y la práctica como tal de la llevada de la imagen del Señor del Río hasta el volcán, es un atrevimiento descarado de mi parte en tanto los comuneros de Chiles viven el proceso ritual como un gran todo y no como momentos o actos desarticulados. No obstante lo hago con el simple propósito de demostrar que detrás del discurso oficial y de la ritualidad católica hegemónica, se despliegan otra serie de sentidos y significados. El papel del Señor del Río en la peregrinación al volcán, por ejemplo, excede aquel que le atribuye el ritual católico, no obstante se expresa desde el, y, de nuevo, no hay forma de que se pueda concebir desarticulado del mismo.

¿De qué forma el Señor del Río excede la función o el papel que la ritualidad y el discurso católico le atribuye en la peregrinación al volcán? Pues bien, el motivo por el que la llevada de la imagen al volcán puede considerarse en sí mismo un acto efectivo para detener los temblores, tiene que ver con que las funciones que asume el Señor del Río en la comunidad de Chiles exceden aquellas que le atribuyen el discurso y la ritualidad católica hegemónica. Una de estas funciones es el papel estratégico que los habitantes de Chiles atribuyen a la imagen en la intermediación y socialización de las fuerzas sobrehumanas –entiéndase para este caso los temblores– que encarna y actúa el volcán. A través de la figura del Señor del Río se socializa *a* y se socializa *con* las fuerzas sobrehumanas, que son en principio fuerzas salvajes, caprichosas y no domesticadas. No digo con esto, y quiero ser enfático al respecto, que la ritualidad y el discurso católico desplegados en la peregrinación al cerro, encubran o disfracen algún otro tipo de práctica ritual como la mediación de la imagen sobre las fuerzas sobrehumanas, o bien, que ambas transcurran como actos paralelos. Por el contrario señalo que este tipo de prácticas encuentra en la ritualidad y el discurso católico oficial su principal medio de manifestación; se piensan desde él, se expresan desde él y, no obstante, lo exceden.

Ahora bien, para entender cómo es que el Señorcito tiene la capacidad de mediar con las fuerzas sobrehumanas del volcán, debemos remitirnos por un momento al capítulo anterior; al momento cuando hablamos de las diferentes manifestaciones y personificaciones que asume la montaña. Habíamos dicho que ciertos seres como los toros barrocos o los cóndores que se aparecen en las inmediaciones de la montaña, podían ser sus manifestaciones. Dijimos también que era común en los Andes que las montañas tomaran apariencia humana y que caciques indígenas, gentiles o hacendados adinerados fueran referidos como sus personificaciones más usuales. En suma, los seres menores que la montaña abarca y anima son seres a través de los cuales ésta puede extender su propio ser; cuando esto ocurre, la indeterminación y ambigüedad característica de los cerros se resuelve temporalmente (Gose 2018, 493).

La subsistencia de los habitantes del sur de Nariño depende fundamentalmente de las fuerzas sobrehumanas actuadas y encarnadas por los cerros y los lugares-monte, pese a ello la interacción humana con estas fuerzas es riesgosa en tanto son fuerzas salvajes y no domesticadas. La interacción con el volcán como entidad que encarna y opera estas fuerzas es

igualmente problemática pues como ya se expuso, los cerros son entidades inasibles en tanto indeterminadas, recordemos que se extienden en un corpus de eventos, procesos vitales y seres que exceden por mucho su simple identificación y tratamiento como elevaciones rocosas o formaciones geológicas. De ahí que la manifestación o personificación en seres concretos resuelva temporalmente su ambigüedad e indeterminación constitutiva y, más aún, abra la posibilidad de la interacción y socialización con los seres humanos, que ahora pueden mediar tanto con los cerros (lugares) como con las fuerzas sobrehumanas que estos encarnan y operan. Peter Gose (2018), ha designado a los seres que venimos describiendo, como “metapersonas” de la montaña. Esta categoría es central para comprender la figura del Señor del Río, sigamos algunas consideraciones que Gose retoma del trabajo de Pascale Absi (2005) en el Cerro Rico de Potosí, Bolivia, y gracias a las cuales logró dar forma a su idea de la metapersona.

En su texto *Los ministros del Diablo*, Absi documenta que los grupos de mineros del Cerro Rico de Potosí acostumbran construir figuras del *Tío*, un *gringo* que personifica su lugar de trabajo. A través de ofrendas y sacrificios dirigidos al *Tío*, los mineros logran garantizar la productividad y la seguridad de su oficio. Sin embargo, algunos grupos de mineros rehúsan esta estrategia y proceden a trabajar sin tratar de personificar su lugar de trabajo o de establecer cualquier tipo de relación social con él. Ante la ausencia del *Tío*, los mineros deben lidiar directamente con las *saqras* de la montaña, fuerzas fértiles pero salvajes y no socializadas con quienes cualquier intento de negociación es imposible. Para facilitar la interacción de los mineros con las fuerzas *saqras* estas han de ser condensadas, mediadas y personificadas bajo la figura del *Tío*, de esta forma algún rasgo de predicción y sociabilidad puede aparecer en su relación con los humanos. Gose (2018, 493), advierte que a diferencia del argumento de Salas-Carreño (2016) sobre el tratamiento de los lugares y las montañas como parientes, en el que la sociabilidad de los lugares se presenta como una suerte de precepto cultural o de principio ontológico, para Absi la sociabilidad de los lugares responde a una elección estratégica, no a una “norma” ontológica; hay mineros que deciden enfrentar directamente las fuerzas salvajes y no socializadas de la montaña y hay otros que en cambio prefieren interactuar socialmente con éstas bajo la figura del *Tío*. De cualquier forma, sin su correcta canalización a través de las prácticas humanas, estas *saqras* o fuerzas salvajes carecen de la cohesión o intencionalidad para devenir en una personalidad apta a

la socialización; por dicho motivo las ofrendas o trabajos rituales son claves en el proceso de domesticación (Absi 2005, 111).

Siguiendo a Gose podríamos decir que tanto el *Tío* como el Señor del Río son metapersonas de la montaña, de las minas del Cerro Rico de Potosí en un caso y de volcán Chiles en el otro. En tanto personificación del volcán, el Señor del Río se erige como ser que posibilita la mediación y socialización de las fuerzas sobrehumanas, salvajes y no socializadas que encarna el volcán y de las que depende la vida de los comuneros de Chiles. Es por esto que se atribuye al Señorcito el control de los temblores, de las avalanchas, de las lloviznas y las tormentas e, incluso, de la guerrilla; en últimas todas suponen fuerzas salvajes y no domesticadas del volcán y los dominios del monte. Luego, se entiende que el acto de llevar la imagen al volcán entrañe en sí mismo el potencial para detener los temblores, es decir para intermediar socialmente con las fuerzas sobrehumanas del cerro.

Pascale Absi, llamaba la atención sobre la importancia de los trabajos rituales en la socialización de los lugares y las fuerzas salvajes. En Potosí la identificación del *Tío* como personificación de la mina y sus fuerzas *saqras* es refrendada en la forma de ofrendas, sacrificios, oraciones y despachos dirigidos a su persona. Las acciones humanas son claves para impulsar la personificación y socialización de los lugares y las fuerzas salvajes. En Chiles, en cambio, la reafirmación del vínculo entre el Señor del Río y el volcán y sus fuerzas sobrehumanas adquiere una coloración imprevista, pues se expresa desde el material común que media la relación de los comuneros con la iglesia católica; por ejemplo en la peregrinación y la celebración de la eucaristía con la imagen del Señorcito en el páramo del volcán. En el siguiente capítulo se profundizará sobre la refrendación del susodicho vínculo en el despliegue del ingenio y creatividad de los comuneros en la manipulación de los géneros y los lenguajes visuales impuestos por la iglesia católica.

Capítulo 3

Géneros y narrativas visuales en la representación del Señor del Río

Con la demarcación oficial de los límites de frontera nacional entre los estados de Colombia y Ecuador en la primera mitad del siglo XX, las poblaciones de Chiles y Tufiño, otrora partes de una misma comunidad fueron divididas por la línea de frontera y segmentadas en dos comunidades independientes. La forma de organización interna y el ordenamiento y administración territorial de cada una de estas poblaciones pasó a ajustarse a la legislación de los estados correspondientes y fue así como Chiles y Tufiño dejaron de ser una misma comunidad. Doña Etelvina Chiles cuenta que a raíz de la separación de los dos pueblos, una señora de nombre Victoria Portilla que vivía en Tufiño decidió llevar a la ciudad de Ibarra una estampita del Señor del Río para que se la hicieran imagen y dejarla en el altar de la capilla de su pueblo; pues la imagen del Señor del Río a la que eran fieles los habitantes de Tufiño se había quedado en la iglesia de Chiles tras la separación de las dos comunidades. A los pocos días regresó doña Victoria a Tufiño con la estampita en la mano diciendo que por más que los artesanos de Ibarra se esforzaron, la imagen del Señor del Río simplemente no pintaba en el lienzo, los trazos no se fijaban. Según Etelvina, doña Victoria Portilla decidió entonces, en compañía del padre de la iglesia, llevar la imagen del Señor del Río de Chiles hasta la ciudad de Quito para que allí fuera copiada. Esta vez el Señor del Río sí se fijó en el lienzo y es ésta la imagen que actualmente se halla en el altar principal de la iglesia de Tufiño. Otras imágenes del Señorcito se alzan en los altares de las capillas de los pueblos vecinos de Maldonado y Chapuel, incluso en la iglesia de Cumbal hay una imagen suya.

Una vez más la llegada de la imagen del Señor del Río está asociada a la familia Portilla, que como ya se mencionó es una familia de hacendados que los comuneros saben históricamente cruel y “engañadora” con los indígenas. Éste y otros hechos como el mismo nombre de “Señor” o “Señorcito” con el que se refieren a la imagen, el que la misma haya estado “viviendo” durante algunas décadas en la hacienda la Palma, su declarado gusto por los toros y sus rasgos físicos de blanco o mestizo, rodean al Señorcito de un cierto aire de hacendado. El Señor del Río es milagrosito pero también es bravito, “así como sabe dar también castiga”, por eso hay que tratarlo con respeto, cuidado y no andarlo provocando. De alguna forma la relación de los

comuneros con el Señor del Río se asemeja a la relación y trato que tenían con los hacendados blancos y mestizos que hasta hace pocas décadas controlaban grandes extensiones de territorio de resguardo y ostentaban el poder político y económico en la región.

A propósito de lo anterior, Peter Gose menciona que en los Andes centrales, los pueblos indígenas experimentan los poderes agrarios de las montañas en forma racializada y bajo condiciones de clase y género bien definidas. Recordemos que la metapersona o personificación de la montaña puede ser referida como una indígena mujer, un varón y cacique indígena, un blanco hacendado o incluso una institución u organización corporativa. Tal parece las personas se relacionan con los poderes de la montaña bajo los términos de las relaciones que entablan con las figuras etno-racializados que ésta puede asumir. Así pues, las relaciones de los andinos con las montañas personificadas bajo formas femeninas o indígenas suelen experimentarse como relaciones cercanas, familiares, benignas y complacientes donde, en todo caso, la montaña no supone un riesgo para la subsistencia de la gente. Por el contrario cuando la relación de las personas con su territorio se expresa como una relación de poder socio-natural opresiva donde las montañas permiten caprichosamente el sustento de las comunidades y éstas quedan relegadas al lugar subordinado de una relación claramente jerárquica, la metapersona de la montaña suele ser referida como un hacendado o un funcionario público blanco, cruel y tramposo. A este argumento volveremos con mayor profundidad en el capítulo cinco, por ahora continuemos con la descripción sobre el Señor del Río.

3.1. Los ojos vivos del Señorcito

La fiesta del Señor del Río es un quincenario que se celebra los días 5 al 20 de enero. A la fiesta acuden personas de Quito, de Ibarra, de Cali, de Pasto y de ciudades y pueblos cercanos a la frontera. Durante los quince días, la imagen del Señorcito es llevada en peregrinación a las diferentes veredas de Chiles y Tufiño. El día 20 se celebra la fiesta grande, ese día la misa es oficiada por algún padre u obispo invitado; antes y después de la misa se festeja al Señorcito con pólvora, con corridas de toros, con música de orquesta, baile y por supuesto con abundante comida y trago.

Las imágenes del Señor del Río de Chiles y Tufiño tienen cada una su propia fiesta celebrada por su respectivo pueblo, las fiestas se distinguen por ligeras variaciones que responden a los “gustos” de cada imagen. Por ejemplo al Señorcito de Tufiño no le importa el día que caiga su fiesta, es por eso que las fechas de su festejo se cuadran para que el último día, el día de la fiesta grande, coincida con un fin de semana, sábado o domingo. Por el contrario el Señor del Río de Chiles es más “bravito”, exige que le celebren su fiesta los días exactos que corresponde, del 5 al 20 de enero, no importa si ese año el día de la fiesta grande coincide con un día entre semana. Este hecho es bien conocido por todos los comuneros, las pocas veces que se le ha celebrado la fiesta grande en un día que no sea el 20 de enero (generalmente por capricho o indisposición del padre), la imagen se enoja y envía fuertes tormentas acompañadas de granizo, truenos y ventarrones que espantan a la gente y hacen imposible el festeo. En cambio, cuando se le celebra el día preciso, la imagen acompaña con cielo despejado y buen tiempo. Recordemos que algo semejante indican las fuentes históricas sobre el temblor del año 1834 en la ciudad de Pasto, al señalar que fue enviado por el Señor del Río en castigo a los pastusos por no celebrarle bien su fiesta.

Se dice también que el Señor del Río de Tufiño es torero y le gusta que se le celebre llevándole buenos toros. Es por esto que dos días antes de la fiesta grande, un grupo de hombres de la comunidad ensillan sus caballos para subir hasta lo alto del páramo del volcán Chiles, a un lugar al que le dice la loma del Potrerillo, para ir a enlazar y bajar al pueblo los toros bravos con los que le celebran las corridas al Señorcito los últimos días de su fiesta (fig. 3.1). Estos toros andan sueltos en el páramo, no están acostumbrados al trato con humanos y no comen sal, por eso se dice que es ganado bravío o salvaje.

Eso es otra de las cosas, por ejemplo siempre el ganado como vive suelto como dicen regado ¿no? Por todo, por todo... pero cuando son las fiestas dice del Señor del Río, el día que es de ir a traer no sé cómo pasa pero los que van, no cierto, en los caballos, lo encuentran dicen reunido ¿no?

Entonces llegan únicamente claro el trabajo de coger, enlazar, usted sabe, con los caballos, los cabrestos, todo eso, pero osea lo encuentran reunido, cosa que no se ve nomas porque animales sueltos.¹

Como menciona Brayan Malte, el ganado bravío que normalmente deambula libre por el páramo aparece reunido, facilitando a las personas el trabajo de transportarlo hasta el pueblo. Algo semejante señala Edgar Paspuezán, uno de los comuneros que sube todos los años al volcán para enlazar y bajar los toros salvajes a la fiesta.

Subimos [al páramo] en caballo y armados con el cabresto como era costumbre de antes, cuando vamos subiendo cuando ya todo el ganado arrejuntado como diciendo llévenos... Por arriba todo eso es del Señorcito, es dueño, por eso como el ganado que ve al dueño se pone mansito, por eso ligero se amarran sin bregar, cosa que si fuera uno no más ahí no encuentra uuuu, todo el día podría pasarse usted ahí y no encuentra.²



*Figura 3.1: Comuneros enlazando el ganado bravío para la fiesta del Señor del Río
Fuente: cortesía de Edgar Paspuezán*

El festejo con los toros se celebra a modo de corrida en un pequeño ruedo circundado de graderías que fue construido para este fin en la parte posterior de la iglesia (fig. 3.2). La corrida consiste en un toro que es soltado al ruedo y en un montón de personas que entran a torearlo, es decir a provocarlo y a escapar de las embestidas y las corneadas que el animal lanza enfurecido. Los atrevidos bailan, sacuden prendas de vestir y tocan cornetas, todo con el propósito de llamar

¹ Brayan Malte, entrevista por el autor, Tufiño Centro, Marzo 2019.

² Edgar Pasupezán, entrevista por el autor, Chiles, Marzo del 2019.

la atención del toro y luego salir a correr o preparar alguna maniobra para esquivar su embestida. Hay un momento de la corrida dónde sacan un ternero y se alienta a los niños y jóvenes para que se animen a torearlo. Durante todo el evento los participantes, tanto los espectadores como aquéllos que se animan a ingresar al ruedo están tomando chapil (licor artesanal de caña), dicen que éste ayuda a quitar los nervios e infunde de valor a las personas para resolverse a entrar y torear al animal. Todo esto bajo el bullicio de los espectadores que se debaten entre los gritos de angustia y las carcajadas y aplausos de emoción. Se espera que resulten muchos heridos de las corridas, se dice que así es como le gusta al Señorcito, cuando no hay heridos se comenta que la fiesta o la corrida estuvo floja o mala y que “debió ser que a esos toros les dieron de comer sal”.



Figura 3.2: Corrida de toros en la fiesta del Señor del Río de Tufiño

Fuente: Registro fotográfico personal

La noche de la fiesta grande y el día anterior a ésta tocan orquestas traídas de Pasto, de Ibarra o de Quito y se baila y se toma chapil y aguardiente. Estas noches también se enciende pólvora, se lanzan cuetes y voladores y se prenden mechones y volcanes (artefactos de pólvora). Se dice que el momento más esperado por el Señor del Río es la encendida de los castillos, grandes estructuras de madera de más de diez metros de altura sobre las que se instalan luces y juegos artificiales de pólvora. Los castillos son un gran espectáculo, toda la comunidad se congrega alrededor para verlos. En Tufiño, en medio de la estructura del castillo se ubica una copia de papel de la imagen del Señor del Río, de modo que cuando el castillo arde la imagen arde también, pero por un momento pareciese que las luces y la pólvora fueran provocadas por el mismísimo Señorcito, como si se tratase de un enorme volcán haciendo erupción (fig. 3.3) Cuando se encienden los castillos se saca la imagen del Señor del Río de la iglesia para que se regocije viendo el espectáculo. La gente dice que en ese momento se nota que el Señorcito abre

su ojos más para ver mejor o que los ojos le brillan del asombro; este tipo de referencias son frecuentes cuando se habla sobre la imagen. Doña Etelvina Chiles menciona que el Señorcito no es como cualquier otro santo o imagen, porque éste tiene los “ojos vivitos y uno siente cuando lo está mirando a uno”. Don Lisandro Mesa también menciona que a la imagen le gusta mirar las luces y las cosas que brillan, por eso las ofrendas que mejor recibe son las espermas o veladoras que le lleva la gente y que en los día de su fiesta cubren las mesas y el piso de la iglesia. La insistencia en las descripciones sobre los ojos del Señor del Río responde al lugar prototípico que se reconoce a la mirada como facultad de lo animado. Se mira desde un punto de vista particular y desde ahí se participa, se conoce y se actúa sobre el mundo. La mirada está por lo tanto estrechamente relacionada con la agencia que se reconoce al Señorcito y es en general un rasgo distintivo de los seres, cosas o lugares animados.



Figura 3.3: Quema del castillo de pólvora con la imagen del Señor del Río en la estructura
Fuente: Registro fotográfico personal

En un lugar donde el intercambio de sustancias y emanaciones es la forma elemental de las relaciones sociales (Becerra 2017, 11, 91), la mirada se perfila como uno de los principales medios que facilitan dicho intercambio. Es el caso de los males o enfermedades asociados con “el ojeo”; cuando una persona de sangre o humor pesado fija su mirada sobre la mirada de otra persona o animal, este último –se dice– puede caer enfermo; la intención y el humor de la primera persona que es transmitido a través de la mirada es aquéllo que afecta a la segunda y provoca que enferme. Esto mismo ocurre con el mal de monte al que ya nos hemos referido como el ojeado del cerro; los lugares también pueden ojear, pueden mirar y pueden actuar a

través de la mirada. Algo semejante sugiere Catherine Allen para el pueblo de Sonqo en los Andes centrales, donde la gente refiere que las montañas, los lugares del paisaje e incluso las paredes de las casas tienen ojos y pueden ver, pero además donde no existe mayor diferencia entre “lo que se ve” y “lo que se conoce” (Allen 2015, 24-27). El intercambio de miradas supone la ratificación de la existencia de los videntes, el mutuo reconocimiento; verse mirado por los ojos del Señor del Río implica tanto el reconocimiento de la agencia de la imagen en su mirada, como el saberse reconocido, en tanto observado, por la mirada del Señorcito. Si en Chile la mirada es un medio desde el que se conoce y actúa, las imágenes y la visualidad, como se muestra a continuación, encarnan un papel prototípico en las formas de conocer, representar y actuar sobre el mundo.

3.2. *¿Montañas y seres sagrados?*

Algunos estudiosos de las montañas en los Andes se han acercado a éstas como entidades sagradas refiriéndose a ellas como “montañas deificadas” o “cerros sacralizados” (p. ej. Crúz 2009; Platt y Quisbert 2010). Una vertiente de este estudio se ha concentrado en el análisis del así llamado espíritu o “dios de las montañas”, identificándolo como una entidad perteneciente a un supuesto panteón de carácter panandino (p. ej. G. Martínez 1983). Ocurre también que tanto los cerros como otras entidades afines son asociados y estudiados bajo el término-concepto de *wak'a*, y éste último interpretado como representación genérica de lo sagrado en la cosmología y religiosidad andina (Astvalsson 2004, 89). De manera que es habitual encontrar en el estudio de las montañas su caracterización o identificación con lo “sagrado” o bien con términos asociados a su mismo campo semántico. En parte esto ha sido consecuencia del esfuerzo histórico del pensamiento europeo por traducir mundos de vida no occidentales a las categorías presuntamente universales y abstractas de la tradición judeocristiana o de la teoría político social. Por un lado desde su pretensión universal la religión judeocristiana traduce naturalmente la diferencia en principios totalizantes. Por otro lado, hasta hace relativamente poco la traducción de otras formas de vida a las categorías abstractas y universalisantes de la teoría político social de profunda raigambre europea, no parecía una práctica problemática a los ojos de los científicos sociales; se consideraba antes que aquéllo entendido como “categoría de análisis” (como lo sagrado) había trascendido el fragmento de historia europea o local en el que surgió (Chakrabarty 2018, 46).

La revisión de la categoría de lo sagrado que adelanto en las siguientes páginas tiene la intención de problematizar su pertinencia en el estudio de la “religiosidad andina”, dicha pertinencia no solo refiere al grado de comprensión que dispensa lo sagrado como categoría analítica sobre la realidad andina, sino al uso generalizado de la traducción aproximada como práctica articulada a los proyectos de dominación colonial. En efecto, ya otros autores como Salomon (2014), Astvalsson (2004) y Salas-Carreño (2015) han señalado la falta de correspondencia entre el significado del concepto de lo sagrado en la tradición judeocristiana y en la teoría sociológica y antropológica, y los “principios fundamentales de la realidad andina”. Pero considero además fundamental subrayar que la lógica de atribuir al ejercicio de la traducción aproximada su motivo en la necesaria y justificada tarea de la comprensión, suele opacar su papel estratégico como política de dominación, como práctica funcional al colonialismo en la erradicación o distorsión de los legados epistemológicos de los grupos dominados. No pretendo aquí adelantar una genealogía de la idea de lo sagrado; tampoco señalar el despropósito o la pertinencia del ejercicio de la traducción en la búsqueda de equivalentes que medien con éxito la diferencia. Me interesa más bien, siguiendo la idea de Chakrabarty (2018), “provincializar” la categoría de lo sagrado; destacar de entre los intersticios de la crítica al carácter totalizante de lo sagrado las particularidades de un pensamiento fundado sobre la vida y experiencia de las comunidades andinas.

Es propio de la religión judeocristiana marcar una distinción categórica entre los dominios de lo natural y lo sobrenatural o entre la materia y el espíritu. Sobre la base de esta distinción la tradición judeocristiana se ha alimentado de abstracciones y principios generales divorciados del mundo natural e inscritos en el plano abstracto de lo sobrenatural; es el caso de las nociones de lo divino y lo sagrado. La idea de divinidad o dios en el sentido abstracto y trascendente que le atribuye la tradición judeocristiana contrasta con el reconocimiento de la singularidad, la corporalidad y la atribución de nombres propios que caracteriza a los seres andinos (montañas, huacas, santos remanecidos); seres fijados en el plano concreto de lo natural. Un ejemplo de ello es la diferencia que la gente del sur de Nariño identifica entre las imágenes del Señor del Río de Tufiño y de Chiles; si bien para la religión judeocristiana ambas son representaciones de una misma entidad abstracta que bajo ningún motivo debe ser confundida o tomada por la imagen

ilustrada en el retablo, para los comuneros se trata de seres distinguibles con gustos, temperamentos y atributos diferenciados y no por ello menos semejantes.

Adicionalmente, para la teología eclesiástica lo divino y lo sagrado se presentan como estados permanentes y eternos, de otra parte como hemos afirmado a lo largo de esta tesis los estados y atributos de los seres andinos fluctúan bajo sistemas altamente cambiantes y circulatorios, que responden más a la lógica de procesos o ciclos vitales (“metáfora vegetativa”) que a principios permanentes e inamovibles.

En la religión judeocristiana lo sagrado es asociado con un espacio concreto: el templo. Como principio adscrito al plano trascendente lo sagrado debe expresarse en un espacio cualitativamente diferente al del entorno mundano, de manera que la distinción categórica entre lo sobrenatural y lo natural continúe operando aun en los dominios terrenales. Esteban Fernández señala que para la religión católica, “una de las funciones propias de la iglesia es su expresividad, entendiendo ésta como atmósfera intencionalmente cualificada que remite a otras realidades” (2007, 11); ese ambiente expresivo, nos dice, “ha de poner en tensión el espíritu y educar en el sentido de lo sagrado”. De esta forma, a través del modelamiento del espacio la iglesia logra abstraer al devoto de su entorno mundano o de su contexto espacial terreno, para situarlo en un plano cercano al de la experiencia trascendente de lo sagrado. La iglesia y los géneros pictóricos y arquitectónicos que moldean su espacio, se perfilan como tecnologías religiosas en la educación y adoctrinamiento de los fieles. Estas tecnologías, embebidas en la distinción ontológica del mundo bajo la segregación de los dominios de lo sagrado y lo terrenal, constituyen herramientas pedagógicas cruciales en la cruzada evangelizadora. A propósito de esto cabe señalar que en la obra *Más allá de la ciudad letrada*, Rappaport y Cummins (2016) dejan ver que ya desde el período de la conquista, se impuso en los Andes una suerte de política de la visualidad manifiesta en los géneros pictóricos y arquitectónicos, que tenía por miras edificar el nuevo mundo e instruir la consciencia de los nativos bajo la consigna de orden colonial sobre la que se estructuraba el dominio español.

Ahora bien, con respecto a las ciencias sociales podemos decir que éstas tienen su principal teorización sobre lo sagrado en el trabajo de Durkheim, éste señala que la clasificación del

mundo en los dominios opuestos de lo sagrado y lo profano es la principal característica de los sistemas religiosos. De ahí que el templo como espacio que circunscribe lo sagrado debe distinguirse de aquellos espacios profanos o mundanos. Más tarde, Mircea Eliade, retomando algunos de los postulados de Durkheim, desarrolla su discutida teoría sobre las “hierofanías”; menciona que “lo sagrado se manifiesta siempre como una realidad de un orden totalmente diferente al de las realidades ‘naturales’” (Eliade 1967, 18). Al igual que en la religión Judeocristiana, para Eliade es fundamental la discriminación de los dominios de lo sagrado y lo profano en espacios diferenciados.

Todo espacio sagrado implica una *hierofanía*, una irrupción de lo sagrado que tiene por efecto destacar un territorio del medio cósmico circundante y el de hacerlo cualitativamente diferente... Desde este momento se comprende por qué la iglesia participa de un espacio radicalmente distinto al de las aglomeraciones humanas que la circundan. En el interior del recinto sagrado queda trascendido el mundo profano (Eliade 1967, 29).

Curiosamente la iglesia del Señor del Río de Chiles desafía cualquier desvinculación de lo sagrado con el entorno terrenal. Me atrevería a decir que la iglesia de Chiles es un claro ejemplo de que la concepción del mundo fundada sobre la segregación de los dominios de lo natural y lo sobrenatural, y sobre el dualismo de sustancias entre materia y espíritu –una concepción que la iglesia católica históricamente se ha esforzado por imponer a las comunidades indígenas en el sur de Nariño–, está lejos de ser aceptada y naturalizada por todos los comuneros. En cambio, jugando con la plasticidad de los lenguajes de la dominación, en la manipulación de las formas culturales impuestas los comuneros han dado forma y expresión a universos de sentido propios. Dichos universos de sentido no solo ponen en tensión la distinción categórica entre lo natural y lo sobrenatural o entre la materia y el espíritu, sino que develan una forma “otra” de concebir el mundo y los seres que lo habitan. Veamos mejor de que se trata esto.

La imagen del Señor del Río de Chiles es una pintura que corresponde al género de imágenes religiosas devocionales, como ya hemos mencionado, se encuentra ubicada en el altar principal de la iglesia del pueblo. A lado y lado de la imagen, en la nave transversal, se encuentran pequeños altares dirigidos a las efigies del Señor del Gran Poder y a una escena de la crucifixión de Cristo. Lo interesante de la nave transversal de la iglesia es la pintura de fondo que acompaña

a las efigies y que las ubica en un inconfundible contexto espacial andino, rodeadas de altos cerros nevados y de extensas cadenas montañosas. Lo curioso es que el género de estas pinturas murales corresponde solo parcialmente al género de las narrativas doctrinales a la manera de las pinturas murales que representan escenas bíblicas o de los cuadros alegóricos a los misterios de la fe católica. Las pinturas de la nave transversal, lejos de abstraer al devoto de su contexto terrenal en función de estimular una determinada experiencia metafísica de lo sagrado, lo sitúan y lo ponen en relación con los elementos del territorio a través de un rico lenguaje pictórico que excede los géneros de la iconografía religiosa. Como profundizaremos más adelante los géneros pictóricos religiosos serán manipulados y mezclados por los comuneros en pro de componer una narrativa visual específica que se ajuste a su concepción de lo sagrado y a su entendimiento y relación con el Señor del Río.

En el costado occidental de la nave transversal de la iglesia se hayan dibujados el río Chiles y los dos cerros tutelares de la región: los volcanes Chiles y Cumbal; estos elementos del paisaje están plasmados en la misma distribución espacial en la que se verían desde el interior de la iglesia si la pared de la edificación no obstruyera la vista hacia el exterior (fig. 3.4). Exactamente en posición opuesta al dibujo de los dos cerros tutelares, en el costado oriental de la nave transversal de la iglesia, se haya dibujada la amplia cordillera que se extiende más allá de la frontera con Ecuador; en la esquina inferior derecha se ilustra un conjunto apretado de edificaciones semejante al cementerio de las afueras del pueblo o a la vista que se tiene desde este último sobre la ciudad de Tulcán, de nuevo: el mismo paisaje que se vería desde el interior de la iglesia si la pared oriental de ésta no obstruyera la vista hacia el paisaje. Es decir, las pinturas murales de la nave transversal traen a las inmediaciones del recinto sagrado de la iglesia los elementos característicos y constitutivos del espacio físico de la región. Podríamos ir más lejos y apuntar que la transparencia que sugieren dichas pinturas desarma la distinción categórica que el templo pretende imponer entre el territorio como espacio mundano o profano y los recintos sagrados de la iglesia. De manera que la sacralidad, si se insiste en hablar de ella, se piensa en relación con los elementos físicos del territorio, no por fuera de estos. Podemos asumir las pinturas murales de la iglesia de Chiles como estrategias para territorializar la fe y apropiarse de la imagen venidera del Señor del Río al sumergirlo en un contexto geográfico familiar. Antes que moldear una abstracta atmósfera sacra, las pinturas de la iglesia ubican espacialmente la imagen del Señor

del Río y la ponen en relación con los demás elementos del territorio, los volcanes, el río, los pueblos y ciudades cercanas, el cementerio. El valor e importancia que los comuneros le atribuyen al Señor del Río no depende de su ser como representación o manifestación de lo sagrado o de su consagración al plano trascendente de lo sobrenatural. El Señor del Río adquiere valor allí, en el territorio, no por fuera de él, su importancia depende de su relación con los elementos del espacio físico y mundano. La imagen no es representación de una condición consagrada al plano sobrenatural, porque de hecho no es representación (en el sentido de referencialidad diferida), tampoco es manifestación de lo sagrado, el Señor del Río no forma parte de una realidad sobrenatural, sino que se considera parte de la naturaleza y la sociedad y es allí donde actúa, no encima ni por fuera de ella como los seres sobrenaturales occidentales³. Por eso, cuando algún temblor amenaza la región es importante llevar la imagen en peregrinación hasta las alturas del volcán, es allí en su relación directa con las fuerzas y seres del territorio donde el Señor del Río adquiere valor y sentido; es desde las inmediaciones del mundo material y no desde un estado metafísico desde donde el Señor del Río actúa.

³ De ahí la insistencia de esta tesis en distinguir a los seres y fuerzas andinas como sobrehumanos antes que sobrenaturales.

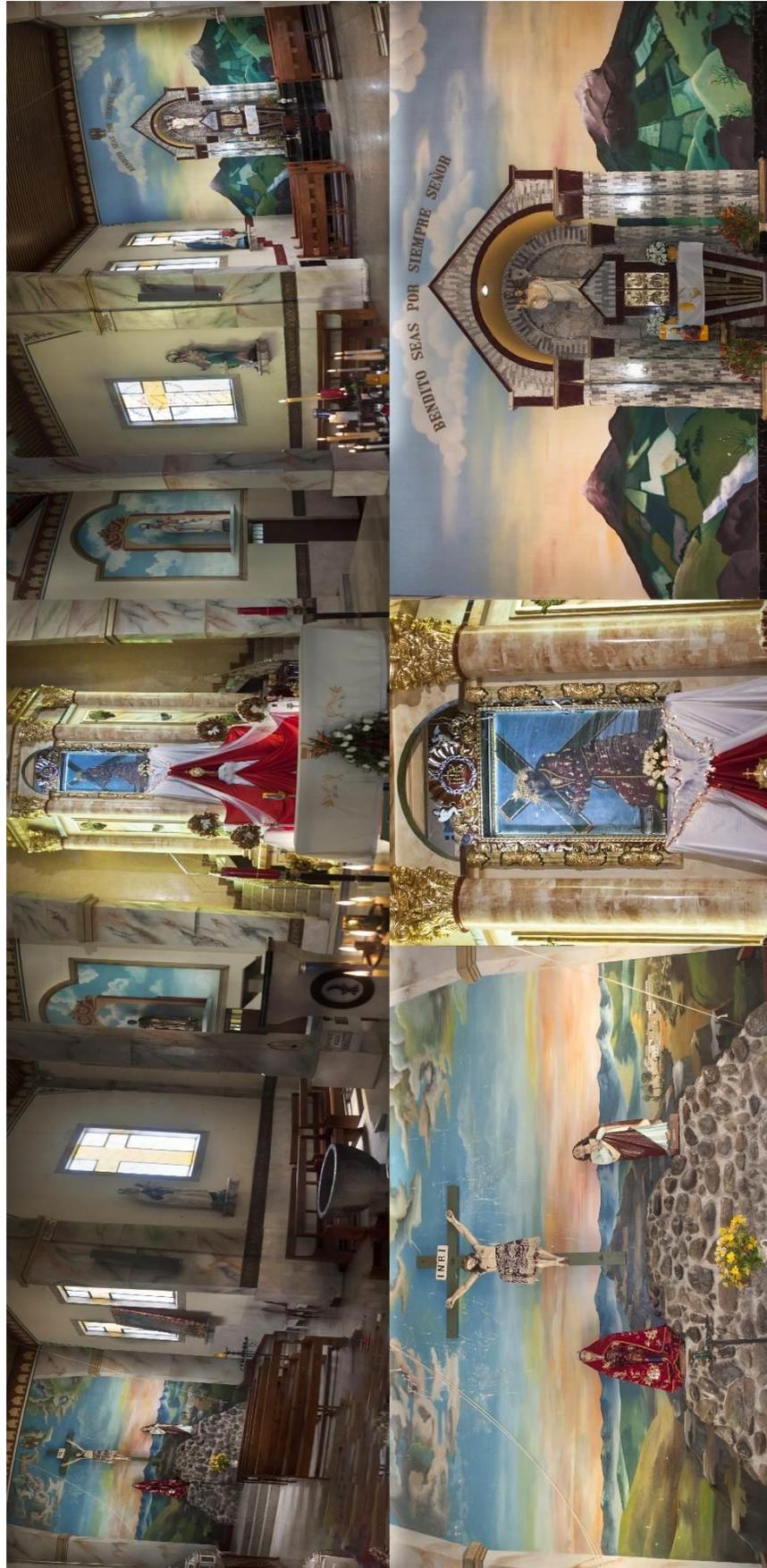


Figura 3.4: Panorámica del interior de la iglesia de Chiles y detalles del altar central y los murales de la nave transversal
Fuente: Registro fotográfico personal

Como hemos apuntado ya, bajo su idea de las hierofonías, Mircea Eliade señala que lo sagrado es “la manifestación de algo ‘completamente diferente’, de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo ‘natural’, ‘profano’” (1967, 19). En un esfuerzo por explicar las así llamadas religiones primitivas, Eliade argumenta que en dichas sociedades “la piedra sagrada, el árbol sagrado no son adorados en cuanto tales; lo son precisamente por el hecho de ser hierofonías, por el hecho de ‘mostrar’ algo que ya no es ni piedra ni árbol, sino lo sagrado” (1967, 19). Pensar sin embargo, que los diversos lugares naturales y objetos materiales venerados por los habitantes de la región andina como piedras, montañas o ídolos, no son venerados en cuanto entidades individuales que poseen cualidades y poderes específicos, sino en cuanto manifestaciones de algo diferente por completo, lo sagrado o sobrenatural, equivale a comprender mal o a socavar la complejidad del culto a estos elementos en los Andes (Astvalsson 2004, 103). De ahí que en muchos casos la religiosidad popular en el sur de Nariño no se base en abstracciones metafísicas divorciadas del mundo natural, tampoco en principios metaempíricos y apriorísticos a la manera de las hierofonías, sino en conceptos relativos que toman en cuenta los poderes y las fuerzas de seres que forman parte integrante del medio natural y de la sociedad (Astvalsson 2004, 99).

3.3. *Transgrediendo géneros: las narrativas visuales de la iglesia de Chiles*

Hay un cristo andino que tiene por catedrales las montañas
(Diez de Medina 1973, 73)

Como ya se mostró, resulta clave el papel de las pinturas murales de la iglesia en la territorialización y apropiación de la imagen del Señor del Río. Sin embargo para comprender la relación entre la imagen del Señorcito y los murales de la iglesia debemos ir más lejos y transgredir los límites de los géneros pictóricos religiosos, esto es transgredir el paradigma de la cultura visual europea que ha definido la manera como se miran e interpretan las imágenes religiosas católicas. La imagen del Señor del Río de Chiles, por ejemplo, debe ser analizada por fuera del género devocional que la identifica, esto es por fuera de su marco o retablo y en su interacción con las pinturas murales de la nave central. En esta interacción de géneros pictóricos la imagen del Señorcito y las pinturas murales se articulan en una composición visual mayor

desplegada en la imaginería de la iglesia.⁴ Esta composición es interpretada en una suerte de narrativa visual que se alimenta tanto de la tradición oral sobre el Señor del Río (p. ej. las historias sobre su llegada al pueblo de Chiles) como de la ritualidad que lo rodea (p. ej. la peregrinación con la imagen al volcán); naturalizando la representación del sistema de creencias nativo en los códigos y géneros visuales cristianos. Así como la oralidad, la escritura y el performance están estrechamente vinculados a la percepción visual de la iconografía desplegada en la iglesia, esta última también estimula en formas múltiples las prácticas rituales y las historias orales alrededor del Señor del Río y su relación con los elementos del territorio. En últimas la escritura, la visualidad, la oralidad y el performance están imbricados en una compleja constelación de estrategias comunicativas interdependientes.

De lo anterior se entiende que dos elementos aparentemente desvinculados en tanto pertenecientes a géneros pictóricos diferentes: la imagen del Señor del Río y el volcán Chiles pintado en la nave transversal de la iglesia, son en realidad percibidos desde el ojo de los comuneros como elementos interdependientes articulados en una misma composición visual. La interpretación del volcán y el Señorcito en función de una narrativa visual plausible para los comuneros está condicionada a la oralidad y el performance que los vincula inextricablemente. Un caso semejante ocurre entre el río Chiles de la pintura mural y la imagen del Señor del Río, estos dos elementos son interpretados en relación a la historia oral que describe el origen de la imagen remanecida que bajó del río Chiles, tal que la composición visual de la iglesia es “leída” como la narrativa visual del acontecimiento descrito por la oralidad. Otro ejemplo es el lugar central que ocupa la imagen del Señor del Río en relación a la pintura mural alusiva a los principales hitos geográficos de la región; la ubicación privilegiada de la imagen en el altar central es leída en función de la regencia atribuida al Señorcito sobre el territorio. Como amo y dueño de todo debe estar vigilante de sus riquezas, sus tierras y sus seres. Desde lo alto del altar central todo lo ve, y en la mirada, recordemos, está la potencia del conocimiento y la acción.

⁴ Un fenómeno semejante tuvo lugar hacia finales del siglo XVI y comienzo del siglo XVII en las iglesias nativas de los Andes colombiano, según Rappaport y Cummins (2016, 107) durante éste período se acostumbraba a pintar imágenes narrativas en los muros laterales de las naves de las iglesias siguiendo un patrón común para representar los más importantes eventos narrativos de los evangelios. Estas imágenes formaban parte de una experiencia de instrucción doctrinal performativa, en la que hacían visible las historias y lecciones proferidas por la palabra oral del sacerdote. Los autores señala además la relación de semejanza de los espacios interiores de estas iglesias y sus decoraciones con aquellos de las cuevas en las que en tiempos prehispánicos y coloniales los nativos conservaban y rendían culto a ídolos, ancestros y figuras oraculares.

Los lenguajes de autoridad en escenarios de dominación no son reproducidos pasivamente por los grupos subordinados en el automatismo de sus prácticas cotidianas. Las tecnologías de adoctrinamiento eclesiástico como las imágenes y géneros pictóricos religiosos o el modelamiento del espacio y la atmósfera del templo son negociadas, disputadas, transgredidas y transformadas en su interacción con las necesidades, con las formas de registro y con los marcos interpretativos de los comuneros. La composición visual desplegada en la iglesia de Chiles no es resultado de la simple reproducción mecánica de los lenguajes de la instrucción religiosa, es por el contrario producto del proceso creativo que implica la negociación, la resignificación y la apropiación de dichos lenguajes. Por supuesto tanto las autoridades de la iglesia como los comuneros de Chiles son influidos por el marco discursivo que se negocia en su interacción desde el material común suscrito al lenguaje dominante de la religión católica; esto lo podemos ver con claridad en la imagen del Señor del Río de Tufiño.

Como se mencionó al inicio de este capítulo, ante la separación de las dos comunidades fronterizas, el padre de la iglesia de Chiles y una devota del pueblo de Tufiño llevaron a la ciudad de Quito la imagen del Señorcito de Chiles para que fuera reproducida y su copia llevada a la nueva iglesia del pueblo ecuatoriano. Curiosamente, aunque una es copia de la otra, ambas imágenes no son idénticas. En la esquina inferior izquierda del retablo del Señor del Río de Chiles hay pintada una casona colonial con un río que pasa bajo sus cimientos, se presupone que esta construcción corresponde al primer templo dirigido a la imagen en la ciudad de Pasto y que según los documentos histórico se habría edificado sobre el río Mijitayo en el que se encontró la imagen (Gutiérrez 1930, 27). Pese a ser la copia de su homónimo en Chiles, el retablo del Señor del Río de Tufiño tiene por fondo un paisaje muy diferente, la casona colonial fue remplazada por el inconfundible contorno del volcán Chiles (fig. 3.5). La imagen de Tufiño fija al Señor del Río en su indefectible relación con el volcán, este no es un hecho menor. La imagen producida bajo el consentimiento del padre de Chiles, proclamada como protectora del pueblo de Tufiño y ubicada en el altar principal de su iglesia siguiendo la complacencia de las autoridades religiosas, fue concebida bajo los preceptos desde los que los pobladores de la región piensan y entienden al Señor del Río, el principal de ellos: su relación consustancial con el territorio y el volcán Chiles.

El Señor del Río de la imagen de Tufiño amparada por el seno de las autoridades religiosas de la iglesia católica es el registro fiel de la concepción sobre el Señorcito prefigurada en la tradición oral y las prácticas rituales de los comuneros. En últimas, podríamos pensar que los elementos visuales desplegados en la iconografía de la iglesia de Chiles a través de la manipulación de los géneros pictóricos religiosos, se hallan condensados en la imagen devocional del Señor del Río de Tufiño.



Figura 3.5: Imagen del Señor del Río de Tufiño
Fuente: Registro fotográfico personal

Una de las mejores representaciones que encontré del Señor del Río en Chiles es una pancarta que adornaba una de las paredes de la institución educativa de la vereda la Calera, la imagen de la pancarta juega con la superposición de elementos visuales en el ensamblaje de un todo que llevaba por título “Nuestro Señor del Río”, a la manera de un *collage*. La figura central de la imagen, aquella que articula el ensamblaje de los demás elementos visuales es una imponente fotografía del volcán Chiles, sobre él se superpone una peregrinación en la que aparecen los comuneros cargando la imagen del Señorcito y la efigie de la virgen de la medalla milagrosa (la segunda figura religiosa más importante de la región); antepuesta a la imagen del volcán, como asomándose por uno de sus costados se muestra el torso del Señor del Río y al otro extremo, surcando el cielo, un cóndor con su mirada vigilante posada sobre los comuneros (fig. 3.6). El Señor del Río se representa y se piensa como esta constelación de elementos interconectados. El uso del *collage* y la mezcla de imágenes en complejas composiciones visuales parece ser el género predilecto de los comuneros para representar conjuntos de relaciones antes que figuras independientes e irreductibles. En



*Figura 3.6: Pancarta de “Nuestro Señor del Río” en la escuela de Chiles
Fuente: Registro fotográfico personal*

ningún caso la producción visual del Señor del Río es, en contraste con tantas imágenes devocionales de los templos católicos, un retablo desterritorializado que cuelga en el vacío (o en el miedo al vacío en el caso de los templos barrocos); esta idea no solo hace alusión a la falta de cualquier rastro de inscripción espacial, la reflexión sobre el vacío se extiende además a la ausencia de toda relación que caracteriza a las figuras solitarias de los santos y cristos católicos representados así usualmente en la imaginería religiosa.

Antes que ser una unidad visual total, por definición el *collage* es una composición fragmentada, hecha de retazos de imágenes o de la superposición de materiales; recuerda de hecho la idea de “montaje” de Benjamin. La posibilidad de la recombinatoria de sus partes facilita la producción de narrativas visuales heterogéneas. Si bien se ofrece la posibilidad de abstraer las partes de la obra, y aun de explorar ésta en su discontinuidad y polimorfismo inherente, el potencial que los comuneros mejor explotan de este género visual, no se orienta tanto a la exploración de las múltiples formas que componen la obra cuanto a sus relaciones; a las conexiones antes que a las partes. El significado y el valor comunicativo de la obra depende más de estas relaciones que de los fragmentos que la componen. De ahí que este género como base de las diferentes

producciones visuales hasta ahora expuestas, desde el castillo de pirotecnia hasta la pancarta de la escuela o las pinturas murales de la iglesia, sea preferido por los comuneros para dar cuenta del Señor del Río o el volcán Chiles; entidades concebidas como la pluralidad de relaciones que las producen.

El término “dividual” acuñado por Marilyn Strathern (1988) en su análisis comparativo entre la idea melanesa y la idea europea de persona, resulta en este punto sugerente para pensar al volcán o al Señorcito a propósito de la naturaleza relacional expresada en su registro visual. La antropóloga inglesa argumenta que la idea de persona como individuo irreductible, integral y limitado, y como entidad singular contrapuesta a otras percibidas como todos unificados, es una idea particular del pensamiento occidental moderno que no debe asumirse universal (1988, 57). Señala que los melanesios piensan la persona como compuesta de relaciones, antes que hacer alusión a una entidad única la persona se concibe como un microcosmos de relaciones homólogo a la sociedad (1988, 13). Así, Strathern acuña el término “dividual” haciendo alusión a la idea de persona divisible compuesta de relaciones, en contraste con el término en inglés “individual”, para conceptualizar la diferencia entre la percepción melanesa y europea de persona.

Siguiendo una vía similar de análisis, el antropólogo Felipe Becerra argumenta que la noción moderna de individuo como todo indivisible y como causa y principio de toda agencia contrasta con la idea partitiva y relacional desde la que se concibe la noción de persona en las comunidades indígenas de Cumbal y el sur de Nariño (2017, 103-4). Esta idea no alude a que las personas se piensen desde una identidad comunal-holística, más bien apunta a que éstas se conciben como entidades compuestas y transferibles de intenciones y agencias que exceden lo humano. Siguiendo las ideas de Alfred Gell y Tito Lucrecio, Becerra sostiene que la concepción de persona en Cumbal se construye sobre la idea de una “persona distribuida” y divisible que emana intenciones como “simulacros”, y que no se piensa como principio de toda agencia, sino como entidad compuesta de las intenciones y agencias distribuida de otras entidades animadas de su entorno (lugares, animales, humanos, cosas, seres y fuerzas sobrehumanas, etc.) (2017, 98). Las afectaciones o males del monte descritos en el primer capítulo de esta tesis sean quizá una buena muestra del tipo de intención o agencia distribuida al que se refiere Becerra, me tomaré sin

embargo un breve espacio para mencionar algunos ejemplo que ayuden a esclarecer mejor la exposición de su argumento.

El autor describe una anécdota que le contó Laura Chirán al explicarle porqué su hijo, Aníbal Paguay, es tan bromista y ocurrente; según doña Laura, cuando estaba embarazada de Aníbal vio en la plaza de mercado del pueblo, encerrado en una jaula, un mono machín, por eso cuando nació su hijo salió inquieto y burlón como el animal (Becerra 2017, 13). La cualidad que define a Aníbal como persona dentro de sus círculos sociales se explica como producto de la agencia distribuida del mono machin, un animal conocido por ser inquieto y juguetón, en su encuentro con doña Laura mientras estaba embarazada de Aníbal. Rescatando otro ejemplo, Don Víctor Chiles me contó que su papá abuelo fue atacado por la serpiente fueteadora durante una de sus travesías a Mayasquer en busca de plátano y panela, esta serpiente a la que también le dicen lomo de machete es conocida por no tener veneno, ataca abalanzándose y envolviendo las piernas de los caminantes, con su cola da tremendos fuetazos y luego se aleja dejando tirada a la persona toda magullada y revolcándose del dolor, con heridas abiertas en sus piernas y sin poder caminar; Víctor cuenta que luego del ataque, su papa abuelo estuvo varios días recuperándose de la paliza que le dio la serpiente, pero una vez recuperado “quedó caminando como marchista”; se dice que a quien ataca la fueteadora lo vuelve veloz, queda caminando tan rápido que nadie más lo puede volver a alcanzar en los caminos. Esta misma historia sobre la serpiente fueteadora que en su ataque dota a las personas del atributo de la velocidad le fue contada a la antropóloga Laura Chaustre (2018) en el Alto Putumayo; de este lugar vienen los chamanes y médicos tradicionales que viajan hasta el sur de Nariño a prestar sus servicios, a curar males, a hacer limpias y a compartir remedio (yagé). Chaustre describe que allí, durante el día del nacimiento o a los pocos días del nacimiento de un niño o niña, los Camëntšá hacen un sahumero especial para el recién nacido, para que crezca sano y fuerte y con el propósito de direccionar el talento o habilidades que lo definirán como persona.

Puede esperarse que sea buen constructor; para ello se adiciona al sahumero un nido de sietecueros, un pájaro aparente que sabe construir una compleja vivienda de dos pisos. Para que sea cestero se puede agregar tojuaşefj “totora”. Para que sea buen o buena tejedora, se agregan las motas que sobran al tejer tšombiach, la faja tradicional. El origen de los ceramistas, los músicos,

los talladores, los intérpretes de señales de la naturaleza, de los sueños, de los ciclos de la vida, sucede al lado del shinÿac [fuego], quien ofrenda su aliento a la nueva vida (Chaustre 2018, 63).

En el Gran Cumbal, como en el Alto Putumayo la persona es el resultado de las múltiples agencias, atributos o intenciones que adquiere o que la afectan en su relacionamiento vital con las entidades del entorno, con los animales, con los ríos, con las plantas, con el monte, con las fuerzas y seres sobrehumanos. La persona no se concibe como entidad singular e integral, su ser, su agencia, su intención están distribuidas en el mundo, en otros seres, en lugares, en cosas, se transmiten en el intercambio de sustancias, en las emanaciones, en los sueños, en la mirada. Cuando don Alfonso Chingvad tuvo que venir a la ciudad de Bogotá a tomar unas capacitaciones sobre productividad agrícola y manejo y conservación de semillas, decidí invitarlo a almorzar a un restaurante que me gusta, quería tener un detalle con la persona que me recibió en su casa en Cumbal por tantos días y que me brindó su comida y hospitalidad. Ante la falta de taxis disponibles decidimos tomar un autobús, con la mala fortuna de que al subir nos percatamos que todos los puestos estaban ocupados, permanecemos de pie hasta que una señora embarazada se levantó y bajó en una de las paradas, yo le hice señas a don Alfonso para que se sentara en el puesto que ahora estaba disponible, pero éste se hizo a un lado del mismo y permaneció de pie allí por varios minutos, ni se sentaba ni dejaba sentar a nadie más. Faltando unas pocas cuerdas para llegar a nuestra parada don Alfonso decidió sentarse, por lo que pudo permanecer allí apenas unos breves minutos del recorrido. Al bajarnos le pregunté por qué no se había sentado antes y me explicó que siempre hay que dejar que el asiento se enfríe, más aún cuando fue ocupado previamente por una mujer embarazada⁵, el humor de la persona –me dijo– permanece durante unos minutos como esta tibieza que emana del asiento, y si uno se sienta sin esperar que se enfríe antes y por lo tanto que el humor se disipe, éste puede afectarlo a uno, por ejemplo, enfermándolo. La persona se concibe pues como esta entidad distribuible, su agencia, su intención o su humor pueden estar presentes en seres, cosas o lugares diferentes de su condición física corporal y pueden afectar a otros o ser transmitidos mayoritariamente como intercambio de sustancias o emanaciones.

⁵ En el sur de Nariño se considera que a las mujeres embarazadas o menstruantes se les pone temporalmente la sangre pesada, tienen un humor fuerte y por lo tanto si miran a alguien lo pueden ojear, si entran a una cocina y se está preparando algún alimento lo pueden “cortar”, lo echan a perder.

En fin, no profundizaré más sobre este punto, me interesa simplemente exponer las motivaciones que llevaron a los comuneros a jugar con diferentes recursos visuales en la búsqueda de un género que les permitiera representar las particularidades ontológicas que definen su concepción de persona. Podemos entender entonces que los comuneros de Chiles interpelen a la iglesia católica en la autoridad que se arroga sobre la representación del Señor del Río. Desde sus propios géneros visuales y formas de representación los comuneros subvierten una idea de persona-individuo que no termina de corresponder con la suya propia, y que no obstante, insiste en imponerse desde los géneros visuales católicos; no olvidemos que en muchos casos estos géneros se explotan como tecnologías de adoctrinamiento religiosos en la instrucción de los preceptos teóricos y de los principios ontológicos sobre los que se cimienta el pensamiento judeocristiano.

Desde la originalidad del género visual que alimenta las diferentes composiciones e imágenes expuestas en este capítulo, los comuneros no solo han encontrado una forma de expresar al Señor del Río en su naturaleza “dividual” y relacional, con ello han logrado también poner sobre la mesa en la que se negocia el marco discursivo de su relación con la iglesia católica, aquellos principios en los que se funda su idea de persona; su forma de ser y relacionarse con el mundo.

Capítulo 4

Las formas de interacción directa con lo salvaje

4.1. *Provocación y engaño en los eventos propiciatorios de la lluvia*

A inicios de agosto del año 2016 acompañé a don Alfonso Chingud y a su hijo Juan Carlos a lo alto del páramo del volcán Cumbal para ayudarlos a trabajar en una minga que tenía por propósito construir una acequia. Con este trabajo se esperaba direccionar el agua que brotaba de uno de los nacederos naturales del páramo a las viviendas y cultivos del sector Guacaltú, el más alto de los sectores de la vereda de Tasmag. Cuando empezamos a adentrarnos en el páramo en dirección al lugar donde iniciaríamos a trabajar, noté que buena parte de los arbustos y frailejones que teníamos a nuestro alrededor presentaban en la base de sus troncos signos de haber sido quemados; las plantas estaban vivas y la mayoría de ellas florecidas, pero un anillo de color negro ceniza de unos veinte centímetros de ancho cubría una parte de sus troncos. Don Alfonso me explicó que dichas marcas en la vegetación se debían a grandes quemas provocadas intencionalmente por los comuneros. Según don Alfonso hay dos razones por las cuales se quema el páramo, la primera de ellas tiene que ver con el alto crecimiento demográfico de la comunidad y con la falta de terrenos aprovechables que afana la necesidad de expandir la frontera agrícola y ganadera; se queman por completo pequeñas y medianas extensiones del páramo para luego aprovechar esa tierra con fines productivos. La segunda razón es aquella sobre la que me interesa llamar la atención y es la causa de las marcas que había visto ese día en la vegetación del páramo: tiene que ver con la angustia de algunos comuneros ante la tardanza de la llegada de las lluvias o bien ante la llegada impredecible de aleatorios períodos de sequía que afectan la región y que pueden durar varias semanas, arruinando por completo los cultivos. Ante los prolongados períodos de sequía la gente decide subir al volcán Cumbal a quemar grandes extensiones de páramo para *provocar* la lluvia.

En el momento no entendí la relación que me describía don Alfonso entre la lluvia y las quemas del páramo, y mi desconcierto aumentó cuando encontré que ésta no era una práctica excepcional o aislada, sino que hacía parte de un variado repertorio de acciones que realizaban los comuneros con el propósito de provocar la lluvia. Fue cuando empecé a analizar la relación de los comuneros del sur de Nariño con los cerros y las fuerzas sobrehumanas de las que depende la

vida en los Andes y de las que hacen parte la lluvia y los fenómenos meteorológicos, que empecé a comprender las prácticas como los incendios del páramo, como acciones estratégicas desplegadas por los comuneros en el marco de su relación con los cerros. Como se ha visto en los capítulos anteriores, algunas de estas acciones estratégicas van dirigidas a interactuar con el monte y sus fuerzas salvajes a través de su encarnación en una figura que facilita la mediación y socialización, hablamos de acciones tales como la peregrinación al volcán, la fiesta o las misas campales dirigidas al Señor del Río de Chiles. Sin embargo los comuneros despliegan otra serie de acciones que no tienen por intención socializar con los cerros y sus fuerzas salvajes desde una figura o personificación intermediaria, sino que por el contrario tienen la intención de interactuar con estos elementos de forma directa. A este tipo de acciones corresponde la práctica intencional de incendiar el páramo para propiciar la lluvia. Cabe aclarar que en tanto se interactúa con entidades y fuerzas salvajes, impredecibles y caprichosas, el accionar directamente sobre ellas, como veremos a continuación, entraña terribles riesgos para los comuneros.

Las quemadas del páramo sobre las que me explicó don Alfonso y cuyos rastros permanecen impresos en la vegetación del lugar tienen la intención de provocar o torear al volcán Cumbal. Recordemos que usualmente cuando los cerros son molestados, estos se encrespan y se sueltan en tormentas, nublazones y llovizna; pues bien, los incendios en el páramo tienen por intención provocar justo este tipo de reacción en el volcán Cumbal. No obstante, en tanto se está interactuando directamente con el cerro y sus fuerzas salvajes e impredecibles, no se tiene plena certeza de lo que pueda ocurrir y se corre el riesgo de que la reacción del mismo llegue a ser más violenta de lo esperado, por ejemplo provocando tormentas de granizo o derrumbes. Es más, si las quemadas del páramo son una práctica relativamente común en Cumbal, no lo son así para el territorio de Chiles donde los comuneros aseguran que se realizan solo en las faldas del cerro, no en el páramo; las personas tienen plena certeza de que el volcán Chiles es considerablemente más bravo que el Cumbal y en consecuencia su respuesta ante acciones como la quema del páramo sería más violenta, pudiendo incluso llegar a desatar temblores. Veamos otro ejemplo que nos ayude a comprender mejor la lógica detrás de las acciones propiciatorias de la lluvia.

En el municipio de Aldana, la primera semana de octubre se celebra la fiesta de San Francisquito, una efigie de San Francisco de Asís que hace muchos años un comunero se

encontró entre las raíces de un árbol o entre las matas de una zanja. Como del Señor del Río se sabe que San Francisquito es un santo remanecido que viene de los dominios del monte; si bien es bravito y castiga con tenacidad a quienes no le obedecen o a quienes no le celebran su fiesta, el santico es considerado el protector de los habitantes de Aldana y de él depende la fertilidad y abundancia de las acciones productivas de los comuneros, sobre todo aquellas afines a las labores agrícolas, se atribuye a él, por ejemplo, el provocar las lluvias de fin de año que permiten crecer los cultivos y los pastizales para el ganado tras la época de verano. A finales del mes de septiembre, cuando la tierra se encuentra seca y resquebrajada y no ha sentido hace muchos meses el caer de la lluvia, la gente de Aldana inicia las preparaciones para la fiesta de San Francisquito. A la celebración acuden personas de todas las veredas del municipio, se enciende pólvora, se toma trago, se ofrenda y recibe comida, se oficia una misa y se pone en puesta un particular baile o performance del que no me ocuparé aquí (pero que ha sido ampliamente descrito y analizado por otros investigadores (p. ej. Galindo 2012; N. Martínez 2014)). Aún recuerdo que la primera vez que asistí a la fiesta de San Francisquito en el año 2012, para mi sorpresa y ante la incredulidad de varios estudiantes de antropología que estábamos allí, a la mitad de la celebración los asistentes fuimos bañados por la primera lluvia que caía en la región desde hacía varios meses.

A pesar de la reconocida eficacia de San Francisquito en el control de la fertilidad y las lluvias, ha habido años en los que el verano se extiende por más tiempo del previsto o en los que repentinas sequías ponen en riesgo los cultivos y los pastizales para el ganado, en esas situaciones algunos comuneros de Aldana deciden correr el riesgo de interactuar directamente con el cerro y sus fuerzas sobrehumanas para provocar la lluvia. Varios habitantes de la región, entre ellos don Alonso Mueses y don Marcos Reina, cuentan que hace algunos años, cuando el cerro Gordo no había sido domesticado y cuando aún no se había construido sobre su cima la antena de telecomunicaciones que terminó por amansarlo, durante los períodos de sequía algunos comuneros acostumbraban subir a lo alto del cerro y con una vara de madera hurgaban sus bocanas o cráteres con la intención de provocarlo. Mediante esta acción se esperaba torear al volcán para que se soltase en lluvia y aliviase así los cultivos y animales de la inclemente sequía, pero a veces, cuenta don Marcos, el cerro reaccionaba con violencia y no se soltaba en lluvia,

sino en granizo de color morado que dañaba los cultivos y enfermaba a los animales y a las personas.

Los comuneros del sur de Nariño son conscientes del papel determinante de los cerros como agentes de las fuerzas generativas, como reguladores del ciclo hidrológico y de forma más general como grandes cuerpos ordenadores de los procesos metabólicos del territorio. En su estrecha relación con los cerros los comuneros han sabido identificar ciertos rasgos que definen su humor o carácter individual, así hay cerros que reaccionan de forma violenta ante la explotación de sus riquezas, o que se sueltan en tormentas y llovizna cuando se los torea, mientras otros son permisivos y no se molestan con facilidad o bien ya están domesticados y rara vez muestran signos de agencia. De esta forma con base a su experiencia, los comuneros despliegan acciones estratégicas como hurgar las bocanas o cráteres del volcán o como quemar el páramo con la finalidad de provocar a los cerros para estimular una determinada reacción de su parte, aun cuando la eventualidad de una reacción violenta suponga un peligro latente.

La relación directa de los comuneros con los cerros y sus fuerzas sobrehumana parece ocurrir bajo la forma de acciones provocativas. Hurgar las bocanas del volcán o quemar intencionalmente el páramo son acciones que pretenden, por un lado, incitar o estimular la interacción o participación de los cerros y sus fuerzas en el acontecer humano, y por otro lado el de provocar un determinado tipo de reacción o respuesta que sea funcional a los intereses de los comuneros. Sin embargo, cabe aclarar que la provocación no es solo un rasgo que los comuneros exploten en esta relación, de hecho los cerros y sus fuerzas sobrehumanas actúan en conformidad.

Por ejemplo, algunos seres del monte como los duendes, provocan o seducen a las personas con una bella música de flautas y guitarras que ellos mismos interpretan. Cuando pasan cerca de una quebrada o una caída de agua las personas quedan cautivadas por el sonido de esta melodía alegre y deciden seguirlo para hallar de donde proviene, es entonces que se encuentran con los duendes, que aprovechan para raptarlas y ahogarlas o dejarlas “enduendadas”. Otro ser característico del monte es *La Vieja* (similar a la *turumama* o a la *mamahuaca* de los andes centrales), éste ser es descrito como una mujer de aspecto horrible que camina desnuda con los

senos enormes colgando hasta el suelo y que debe echarse tras los hombros para no tropezar con ellos, se dice además que su boca es muy grande y está cubierta de dientes filosos como navajas. La Vieja se le aparece a los hombres que andan por las carreteras o caminos solitarios, pero no se les aparece bajo su forma auténtica, sino bajo la figura de una mujer de tremenda belleza que los provoca y los atrae con sus encantos femeninos para luego llevárselos a lo profundo del monte y dejarlos botados en alguna zanja o quebrada, o peor, para comérseles el corazón. Ambos seres contactan con los comuneros desde la provocación, sus acciones van dirigidas a cautivar, a seducir los sentidos para atraer y perder. No por nada en el sur de Nariño otro nombre bajo el que se conoce a los espantos o seres del monte es el de tentaciones.

Pero de los ejemplos anteriores, además de la provocación podemos inferir otro elemento que sobresale en la interacción entre los comuneros y los seres o fuerzas salvajes del monte, este elemento es el *engaño*. Volvamos por un momento al caso de las quemas intencionadas del páramo o a la acción deliberada de hurgar las bocanas del volcán con una vara de madera; aclaramos ya que se trata de prácticas que tienen por intención provocar al volcán esperando un determinado tipo de reacción de su parte. No hicimos suficiente hincapié, sin embargo, en el hecho de que éstas son acciones premeditadas, podríamos describirlas como puestas en escena dirigidas al volcán, en últimas son recreaciones de actos que se sabe de antemano provocan el enojo de los cerros. Son acciones artificiosas que ocultan segundas intenciones. La quema del páramo o el hurgar las bocanas del volcán pueden leerse entonces como prácticas hechizas y engañosas, éstas provocan el enojo de los cerros pero no como consecuencia inesperada o efecto colateral, sino como un medio necesario y premeditado para provocar la lluvia.

El engaño resulta todavía más claro en el encuentro ya descrito entre los comuneros y La Vieja. Este horrible ser con los senos colgando y la boca enorme llena de dientes filosos se le aparece y seduce a los hombres bajo la ilusión de una mujer de increíble belleza. Los engaña ocultándoles su verdadera apariencia y mostrándose bajo una figura que en el decir de los comuneros no es la suya propia. De hecho Néstor Alpala en Cumbal y Alonso Mueses en Aldana me contaron que La Vieja tiene además los pies al revés, de manera que al andar sus huellas engañan a los caminantes porque quedan apuntando en la dirección contraria a la que ella en realidad se dirige, así, cuando uno cree que está escapando de La Vieja en realidad está persiguiendo el fatídico

encuentro. Algo semejante cuentan en Cumbal sobre el llanto de los aucas¹ (otro tipo de espanto) o la música de los duendes, se dice que mientras más lejos se escucha es porque más cerca está, y viceversa, mientras más cerca se escucha es porque más lejos se encuentra la fuente de la que proviene. De manera que la provocación y el engaño sobresalen como elementos distintivos de los encuentros o las formas de interacción directa entre los comuneros y el monte y sus seres y fuerzas sobrehumanas. Vale la pena en este sentido, detenernos por un momento a analizar las reflexiones que ambos elementos han suscitado a los investigadores andinos, en particular en el campo de la reflexión estética, donde al parecer adquieren un valor particular. Esperemos con ello ahondar en las maneras como la provocación y el engaño se articulan a las formas de interacción directa que convocan nuestro interés.

4.2. Belleza, peligro y arrobamiento de los sentidos

En su análisis sobre los rasgos que definen la belleza en los Andes, Verónica Cereceda (1987) estudia diferentes fuentes históricas como grabados de Waman Puma o textos de Martín de Murúa y de Bernabé Cobo que registran relatos míticos que hacen mención a lo bello, así como piezas textiles contemporáneas fabricadas en diferentes comunidades andinas. Hace además un recuento de las diferentes acepciones del léxico aimara empleadas para designar la belleza; dos de ellas llaman en particular su atención:

Ttittu, por ejemplo, es cualquier cosa hecha con primor, pero ttittutha, en tanto verbo, es “quitar lo ajeno con falsas razones y mentiras”, “tomar con engaño”. ¿Un excesivo encanto o atracción pueden ser aprovechados para cometer abusos?

También kapchi sugiere la idea de un exceso detrás de lo “galano” y “bien aderezado”: aplicado como adjetivo a un discurso, se convierte en “fanfarronear”, en “jactarse con mentiras”.

Demasiada belleza parece, pues, contener implícitamente un riesgo, un peligro, y esta idea parecería manifestarse con toda su fuerza en la expresión mulla mulla [hermoso]. Mulla, en singular, es espanto, asombro, miedo (Cereceda 1987, 137).

¹ Aucas se conoce a aquellos que no han recibido el sagrado sacramento del bautismo, en particular a los infantes que fallecen antes de ser bautizados. Como el entierro cristiano está vedado para ellos, los aucas son enterrados en el monte y las zanjas. En el sur de Nariño se dice que si a estos bebés se los enterró con la cabeza hacia abajo, continúan creciendo debajo de la tierra.

Tal parece lo bello, más precisamente el exceso de belleza supone un peligro latente. La belleza en demasía es engañosa, juega con la ilusión y la mentira para cometer abusos y para sacar provecho. Recuerda la belleza de la música de los duendes o de la sensualidad de La Vieja descrita por los comuneros, una belleza que entraña terribles peligros y que provoca y engaña para perder.

En el relato de Martín de Murúa analizado por Cereceda en su estudio, se hace mención sobre varios elementos bellos. Los acontecimientos del relato ocurren en Yukay, un valle ubicado a las afueras del Cuzco. Este valle resulta en particular interesante pues en él no solo acontecen los elementos o situaciones descritas como bellas, sino que él mismo es uno de los elementos identificados por el relato bajo esta cualidad; de hecho, la autora recuerda que en las descripciones de otros cronistas como Garcilaso, Yukay se menciona como uno de los valles más hermosos que rodean al Cuzco y como un lugar que sobresale por su tremenda belleza. Al respecto, Cereceda menciona lo siguiente:

El nombre mismo de Yukay evoca esa doble faz de maravilla y peligro del exceso de belleza: por una parte, yukay contiene, en quechua, la idea de “distraer, seducir, producir ilusión”, pero también “engañar, embaucar, obrar con astucia y artimaña”, recordando tan cercanamente los términos *ttittu* o *kapchi* que citamos inicialmente (Cereceda 1987, 158).

El relato de Martín de Murúa no es el único texto analizado por la autora en el que la provocación y el engaño son referidos en relación a la experiencia estética, ambos elementos sobresalen también en otras fuentes históricas abordadas en su estudio; en todas ellas la provocación y el engaño son identificados como rasgos distintivos de lo bello o del exceso de belleza en los Andes y al mismo tiempo como elementos que posibilitan la aparición de esta cualidad; tal y como ocurre en el valle de Yukay, un lugar descrito como extraordinariamente bello e identificado con la provocación y el engaño, y en el que según el relato de Murúa, simultáneamente se hace posible o acontece lo bello. Como hemos venido argumentando a lo largo de este capítulo la provocación y el engaño dan forma a la interacción de elementos disímiles y en esta interacción parece que la belleza encuentra su expresión prototípica. El anterior argumento adquiere todavía más fuerza a la luz de la conclusión a la que llega Cereceda tras su extensa disertación, la autora concluye que “la belleza... no aparece nunca solo como

algo que tiene un valor en sí –indiferente al acontecer del mundo, diríamos– sino con una tarea a cumplir: producir un enlace...” (1987, 217); más adelante profundiza sobre este aspecto y señala que

...los textos [analizados] sugieren que la experiencia estética es uno de los medios privilegiados para hablar de (o para provocar; se trata aquí de lenguajes rituales, activos) la puesta en contacto de aquellas cosas, seres, partes o esencias del mundo que por naturaleza se encuentran separados (Cereceda 1987, 220).

Recordemos por ejemplo el papel articulador que juegan la música y la sensualidad en los encuentros de los comuneros con los duendes o La Vieja. En las diferentes formulaciones sobre el encuentro con los seres del monte, los comuneros suele apelar a elementos o acciones que juegan con el sentido estético en aras del engaño y la provocación que inician o posibilitan el contacto; más aún, la belleza aparece en sus descripciones como el encuentro mismo de elementos o partes “que por naturaleza se encuentran separados”: los seres, espacios y fuerzas socializadas, domesticadas y bajo el dominio de los comuneros, por un lado; y los seres, lugares (tiempos) y fuerzas sobrehumanas del monte, por el otro.

Adicionalmente dos rasgos más que habíamos identificado en los encuentros descritos por los comuneros con los seres del monte, a saber, la marginalidad y el peligro, son igualmente señalados por Cereceda como elementos subsidiarios en la formulación de la belleza andina. Recordemos que dichos encuentros acontecen en lugares periféricos o marginales como el monte o los lugares “botados” (solitarios) y, sobre todo, que son descritos bajo los inconfundibles signos del peligro acechante. En este orden de ideas adquiere sentido el hecho de que en el sur de Nariño se diga que se debe desconfiar de las personas muy bonitas que llegan a los pueblos, puesto que muchas veces esas personas son el diablo o la viuda que lo llaman a uno hasta desaparecerlo en una zanja (Becerra 2014).

Ahora bien, para ejemplificar cómo es que en los Andes se puede llegar a considerar lo peligroso como un importante valor estético y como un rasgo distintivo de lo bello, Cereceda se concentra en analizar una de las visiones que los andinos encuentran más bella: la degradación del color que lleva de un espectro lumínico a otro y que juega con las sombras y los brillos para crear la ilusión de la continuidad. Trae a colación las *k'isas*² como un claro ejemplo de este tipo de belleza, las *k'isas* son degradaciones de color tejidas en algunos textiles andinos que consisten en angostas escalas cromáticas formadas por listas que se van ordenando de más oscura a más clara, produciendo la impresión de que



Figura 5.1: Detalle de *K'isas* en un aguayo paceño (año 2014).

Fuente: Archivo fotográfico del autor

un mismo tono se transforma haciendo aparecer sus matices de sombra y sus matices de luz (fig. 5.1). Según la autora, las *k'isas* se crean por lo general con tonos muy brillantes y puros que recuerdan al espectro solar y que tienen su origen mítico en el arcoíris, considerado éste último como el fenómeno prototípico de esta forma visual de belleza. Seguidamente la autora relata algunas anécdotas de su trabajo etnográfico en los Andes centrales en las que el arcoíris y las *k'isas* son tratadas por la gente como formas peligrosas, cercanas a aquellas que describíamos en el capítulo primero para la región del sur de Nariño, donde el arcoíris se conoce como Cueche y se considera un peligroso ser del monte que puede enfermar y preñar a las personas, y por lo cual se recomienda (pese a su belleza y en consecuencia de su belleza) no quedarse viéndolo fijamente y no salir de la casa cuando está brillando en el cielo.

La peligrosidad de lo bello radica en buena medida en el hecho de que los encuentros que posibilita y a los que da forma suelen entrañar el riesgo de la disolución de la diferencia en la conjunción de las partes; son en principio encuentros peligrosos, semejantes a aquellos descritos entre los seres del monte y los comuneros. De igual forma la peligrosidad de estos encuentros

² En sus diferentes connotaciones, *k'isa* puede referir a la sensación de la dulzura o suavidad, se llama también así a las frutas o tubérculos dulces y secos como los duraznos o las ocas (Cereceda 1987, 200).

radica en la manipulación del sentido estético para provocar y engañar. Víctor Chiles me contó que saber andar con *tino* es una cualidad fundamental de quienes, como su papá abuelo, se dedicaban a caminar entre páramos y selvas y ríos para comerciar e intercambiar productos entre los guaicos (lugares calientes) y la sierra; en el sur de Nariño también se le dice a las personas que deben ir a cortar leña o a trastear el ganado al páramo o a algún lugar considerado monte, que anden con tino. Andar con tino implica saber caminar con habilidad o destreza por los dominios del monte, implica sobre todo mantener el juicio y la cordura, estar atento o despierto y manejarse con moderación o prudencia en el camino; en otras palabras supone no dejarse provocar o engañar por los encantos del monte, no caer víctima de la ilusión y la ensoñación, no sucumbir a la pasión ciega, al arrobamiento de los sentidos y a la pérdida de la conciencia y de uno mismo. Esto último es lo que hace tan riesgosa a la interacción directa de los comuneros con los seres y fuerzas salvajes, existe el peligro de que el exceso de contacto disuelva los márgenes que separan a los comuneros de los dominios del monte, es decir que las partes se confundan y pierdan su identidad: que las personas terminen ahogadas en la profundidad de las quebradas siendo los esposos o esposas de los duendes, que las mujeres queden preñadas de gestantes que son mitad humano mitad animal, que los caminantes se encanten y terminen perdidos o *entundados* en los dominios del monte. Si esta interacción supone un peligro en potencia en tanto el exceso de contacto puede desembocar en la unión de las partes y en una mixtura amorfa que diluye las identidades y que al tiempo fascina y aterriza a los andinos, también es cierto, como se ha argumentado a lo largo de la tesis que es en esta interacción que ambas partes –los comuneros y el monte– se definen y constituyen mutuamente.

Así pues, considero que la reflexión sobre la estética andina está estrechamente vinculada a la comprensión de las formas de interacción de los andinos con lo sobrehumano. Justamente me interesa subrayar la provocación y el engaño como rasgos distintivos de lo bello en los Andes y como elementos estructurantes de la interacción directa de los comuneros con el monte y sus fuerzas salvajes. Esta interacción, impredecible y peligrosa, como lo hemos visto, suele tomar forma en la belleza, más precisamente en el exceso de belleza, de ahí que sea experimentada por los andinos en los mismos términos de la experiencia estética.

4.3. *Lo excepcional, atributo del monte*

Por otra parte debemos aclarar que si bien la reflexión estética aporta a la comprensión de las formas que toma la interacción entre los comuneros y el monte y sus fuerzas sobrehumanas, no debemos confundirnos al pensar que esta interacción está motivada por sus valores estéticos. Si los comuneros del sur de Nariño persisten en interactuar directamente con el monte pese a los terribles peligros que esto supone no es por algún tipo de culto o fascinación a la belleza, sino por el provecho que puede resultar del contacto directo y estratégico con sus fuerzas. Es decir la experiencia estética andina a la que nos referimos no es una experiencia contemplativa ni autotélica, tanto como lo bello no es un ámbito puro ni un dominio distante de la vida concreta, por el contrario remite, ocurre y actúa en la vida concreta como una experiencia activa que, para el caso que nos concierne, posibilita el contacto “de aquellas cosas, seres, partes o esencias del mundo que por naturaleza se encuentran separados”. Habiendo aclarado este punto pasemos entonces a explorar, aparte de la ya mencionada angustia ante los extensos períodos de sequía, algunas de las razones o motivos que llevan a los comuneros a correr el riesgo de transar directamente con las fuerzas y seres sobrehumanos del monte.

En el sur de Nariño no solo la extrema belleza de una persona es un hecho atribuible a algún tipo de contacto o relación con lo sobrehumano, lo son también el extremo de abundancia o riqueza, el extremo de destreza o virtuosismo y en general todo rasgo sobresaliente que identifique y haga destacar a una persona. Por ejemplo en algunos lugares de los Andes se considera que el talento de los grandes músicos tiene su origen en el contacto con ciertas fuerzas o seres dadores de la música que generalmente habitan al interior del agua (¿duendes?). Se dice que estas fuerzas son invocadas con sonidos y ritos especiales: “dejando luego los instrumentos junto al agua, es posible lograr que estas fuerzas los templen, entregándoles melodías extraordinarias. Pero esto ocurre, normalmente, a la media noche, con gran riesgo de perder la razón, la conciencia” (Cereceda 1987, 151). Otro ejemplo reverbera en la bella obra de José María Arguedas *Diamantes y Pedernales*, en ella se cuenta que:

La noche del 23 de junio esos arpistas descendían por el cauce de los riachuelos que caen en torrentes al río profundo, al río principal que lleva su caudal a la costa. Allí, bajo las grandes cataratas que sobre roca negra forman los torrentes, los arpistas “oían”. ¡Sólo esa noche el agua crea melodías nuevas al caer sobre la roca y rodando en su lustroso cauce! Cada maestro arpista

tiene su pak'cha [cascada o salto de agua] secreta. Se echa, de pecho, escondido bajo los penachos de las sacuaras; algunos se cuelgan de los troncos de molle, sobre el abismo en que el torrente se precipita y llora. Al día siguiente, y durante todas las fiestas del año, cada arpista toca melodías nunca oídas, directamente al corazón; el río les dicta música nueva (Arguedas 1983, 147).

En el contacto con las fuerzas y seres sobrehumanos del monte se transmiten facultades o habilidades excepcionales a las personas; no olvidemos que en el sur de Nariño la persona es producto de las múltiples relaciones de intercambio, transmisión y distribución de agencias, intenciones y atributos que entabla con los seres, fuerzas y elementos del mundo. El encuentro con las fuerzas y seres del monte es, ante todo, una experiencia transformativa.

Catherine Allen menciona que en los Andes centrales, en el pueblo de Sonqo, a la gente que ha adquirido cierto grado de maestría en alguna habilidad se le conoce como *santuyuyq* que traducido vulgarmente significa “poseído por el santo” (Allen 2015, 29). La increíble habilidad de algunos de los mejores tejedores, carpinteros, alfareros y músicos de la comunidad de Sonqo no tiene su razón en la capacidad humana, sino en la comunión que estas personas lograron entablar con lo sobrehumano. En los Andes colombianos a las personas que tienen extrema habilidad en el juego, sobre todo en el tejo, las peleas de gallos o el billar, o a aquellas con demasiada suerte en los juegos de azar, suele decirseles que están “compactadas”, es decir que han hecho un pacto con el diablo.³ Solo de una causa sobrehumana puede provenir semejante destreza o manipulación del azar; esta comunión con lo sobrehumano, sin embargo, así como trae grandes beneficios también acarrea terribles riesgos y es común que los compactados tengan muertes trágicas o sufran espantosos accidentes como consecuencia de su condición (Torres 2013, 74, 84).

En Cumbal conocí a Gloria Unigarro y a su hija que trabajan en la plaza del pueblo o en el polideportivo vendiendo halados de paila. En una de las tantas tardes que me senté a charlar tendido con ellas el tema de conversación fue Blanca Ruano, una señora que había sido

³ En el sur de Nariño el diablo, sobre todo bajo el sobrenombre de *El Tío*, suele ser una entidad relacionada con el monte, con las cuevas y los dominios subterráneos.

compañera de Gloria en la infancia y que durante muchos años había vendido dulces y postres junto a ella en la plaza del pueblo. Resulta que pasaron los años y mientras Gloria siguió vendiendo helados de paila en la plaza, Blanca, su excompañera, se construyó una lujosa casa de tres pisos al lado de la iglesia del pueblo y trabaja ahora en su propio negocio de insumos textiles. Para Gloria y su hija la explicación del vertiginoso ascenso económico de su excompañera fue que ésta se “enguacó”, es decir que se encontró una guaca (un entierro de oro y riquezas del período colonial) y con ello pudo montar su negocio propio y construir semejante casa. Algo similar cuentan en Chiles sobre doña Rosa, una de las comuneras más adineradas del pueblo, se dice que su fortuna se la debe a una guaca que se encontró. No importa que doña Rosa trabaje de sol a sol y sea dueña de la única tienda del pueblo que funciona todos los días de la semana o que sea la primera en abrir y la última en cerrar su negocio todos los días, semejante riqueza no puede ser atribuible al esfuerzo cotidiano y al “trabajo honrado y legal”, solo puede ser consecuencia del riesgoso contacto con las fuerzas sobrehumanas del monte.⁴

En suma, la consecución de habilidades excepcionales, la búsqueda afanosa de fortuna y el esfuerzo por manipular o sacar especial provecho de los poderes generativos del monte son algunas de las motivaciones que instan a los comuneros a correr el riesgo de interactuar directamente con sus seres y fuerzas sobrehumanas. Cabe señalar, por otra parte, que así como la excepcionalidad y la sobrehumanidad relacionada con el monte se identifican como rasgos formativos de la persona en el sur de Nariño, resultan igualmente claves en la identificación y producción de la diferencia entre los comuneros y el monte, después de todo lo excepcional solo existe en su divergencia con lo ordinario, volveremos a esto en el capítulo de las conclusiones.

4.4. *Las corralejas y las corridas de toros en el sur de Nariño*

Me gustaría cerrar este capítulo con la descripción de un evento en el que convergen y entran en acción aquellos elementos hasta ahora analizados; se trata del breve espacio festivo de las

⁴ El hecho de que la consecución de riqueza esté estrechamente relacionada a actividades potencialmente peligrosas que se escapan al curso regular de las actividades productivas “honradas y legales”, parece resonar en el discurso que en la región del sur de Nariño alimenta a las economías ilegales en su promesa de un ascenso económico y social acelerado. El contrabando en la frontera colombo-ecuatorial y el desplazamiento hacia el flanco occidental de la cordillera o al departamento del Putumayo a emplearse en actividades vinculadas a la minería ilegal o al narcotráfico como la raspada de la hoja de coca, son las principales actividades en torno a las que se erige este discurso, si bien contemplan un redito económico mayor al promedio también suponen mayores riesgos.

corralejadas, otrora realizadas en el sur de Nariño en el marco de las celebraciones a los santos católicos. Las corralejadas, semejantes a las ya descritas corridas de toros celebradas en Tufiño, consisten en una puesta en escena en la que se despliegan, entre lances, esquivas, chapil y sangre, los actores y los dramas cotidianos de los comuneros en su interacción directa con las fuerzas sobrehumanas del monte, veamos.

Se dice que hace varias décadas la fiesta del Señor del Río y otras celebraciones especiales del año como el Corpus Christi eran festejadas en Chiles con corralejadas; lo mismo se dice de otros pueblos del sur de Nariño como Cumbal, donde también se acostumbraba a festejar de esta manera a los santos en su día (Becerra 2017, 75). En vista de la degradación de las buenas maneras católicas y de la decadencia a la que a su juicio llegaban los indios en estas celebraciones, los curas de los pueblos del sur de Nariño amparados en las alarmantes cifras de heridos y muertos que provocaba la corraleja y de las posteriores riñas que se armaban entre los borrachos, hace varias décadas decidieron prohibir o reducir este evento a las menos violentas corridas de toros, como la que ahora se celebra en Tufiño en el mes de enero para complacer al Señorcito. Edgar Pasupuezán cuenta que antaño también se traían toros salvajes del páramo y a veces toros de criadero que eran de lidia, “entonces las corridas si eran cosa seria”. Todo el pueblo circundaba la plaza para apreciar el espectáculo. Los más atrevidos, muchas veces ya chumados, entraban al ruedo e intentaban llamar la atención del toro con toda clase de maromas, sonidos y frases provocativas y jocosas que hacían reír a la gente, con ello buscaban incitar al toro para que éste los persiguiese y entonces, justo antes de que lograra embestirlos debían esquivar el lance del animal; por cada lance esquivado la persona ganaba dinero. Se acostumbraba también amarrar listones de colores a la cola, las orejas y los cachos del animal con la finalidad de que los participantes se los quitasen a cambio de dinero; para ello entre varias personas engañaban al toro: mientras uno llamaba su atención y lo distraía los otros intentaban quitarle los listones para luego repartirse el premio entre todos.

Las corralejadas son a todas luces un evento peligroso marcado por el contacto directo de los comuneros con la bravura y la fuerza indómita de los toros del monte. La vida de aquellos que se aventuran al ruedo está en juego, a cambio, si provocan y engañan con éxito al animal pueden hacerse con una buena suma de dinero y con prestigio social; si bien el riesgo es alto los

participantes nunca hacen falta. La prohibición de los curas tampoco evita que las corridas sigan gozando de la popularidad de antaño y sigan siendo un espectáculo que atrae la atención de todos los asistentes a la fiesta; esto se debe quizá a que el deleite colectivo ante las corralejas responde menos al gozo festivo o la atracción amarillista que a una especie de fascinación estética. De cualquier manera es claro que en las corralejas y en menor medida en las actuales corridas de toros celebradas en Tufiño se despliegan estratégicamente, en pleno furor del ruedo, aquellos elementos que dan forma al encuentro allí condensado con las fuerzas salvajes del monte, aun y cuando algunos de estos elementos pueden ser apenas figurativamente expresados (como es el caso de la excepcional fortuna o provecho que sacan los comuneros del encuentro y que toma forma en el ruedo en los premios o dinero que se pueden obtener de esquivar los lances o arrebatarse los listones de colores al toro).

Así, en las corralejas se refrendan aquellos imperativos que determinan el contacto directo con lo salvaje. En este juego/ritual se instituyen y reproducen socialmente aquellas formas y elementos que orientan y caracterizan el encuentro con el monte y lo sobrehumano y que hemos venido exponiendo a lo largo de este capítulo. De manera que la corraleja no es simple reflejo o representación de las partes y mecánicas que definen la experiencia de este encuentro directo, sino que es agente positivo en la creación y mantenimiento de la sensibilidad que moldea y hace posible esta experiencia. De ahí que en la actualidad incluso se exhorte a los niños y jóvenes a participar en el ruedo (con un ternero en vez de un toro), es decir a que identifiquen, se familiaricen y se formen bajo las disposiciones y elementos que dictan las formas establecidas de interacción directa con el monte y lo sobrehumano.

Capítulo 5

Juan Chiles y las fuerzas externas que amenazan a la comunidad

Para explicar las informaciones etnográficas que sugieren que los comuneros de Chiles se relacionan con el Señor del Río como si se tratase de un hacendado, en el primer apartado del tercer capítulo de esta tesis trajimos a colación el argumento trabajado por Peter Gose (2018, 497), según el cual los pueblos indígenas de los Andes centrales experimentan los poderes agrarios de las montañas bajo los términos de las relaciones que entablan con las figuras etno-racializadas a las que suelen ser vinculados los diferentes elementos del paisaje. En otras palabras, para Gose la relación de las personas con su territorio se expresa como una relación de poder socio-natural. De manera que para el caso de las poblaciones que como Chiles viven agobiadas por las inclemencias propiciadas por sus territorios, como pueden ser fuertes sequías, plagas, hambruna, inundaciones, temblores o movimientos telúricos etc. ésta relación con su territorio será procesada bajo los términos de una relación social opresiva, claramente jerárquica y en la que la subsistencia de la gente se encuentra en permanente riesgo; cercana, para el caso de la gran mayoría de comunidades indígenas en los Andes, a las relaciones coloniales que tuvieron (y que tienen) que soportar en su contacto con actores exógenos, blancos y mestizos. Pues bien, traigo a colación nuevamente este argumento para ser examinado en su inversión, o bien, para reexaminarlo a la luz de un conjunto de fenómenos históricos que tienen como protagonista a un célebre cacique colonial de la región. Al contrario de lo que sostiene Gose, espero desarrollar en este capítulo la idea de que los comuneros del sur de Nariño se relacionan con los agentes de poder exógenos a su comunidad: blancos, mestizos, funcionarios coloniales y en la actualidad ingenieros, burócratas del estado e investigadores, bajo marcos de acción semejantes a aquellos que despliegan en su interacción con los seres y fuerzas sobrehumanas del monte.

Si la interacción con el monte y lo sobrehumano resulta determinante en la manipulación de los poderes que regulan los procesos vitales que sostienen la existencia de las comunidades nativas y sus territorios, parecería que la injerencia de los actores no nativos, en tanto determinante de las condiciones de vida y subsistencia de las comunidades envueltas en regímenes opresivos de orden colonial, o en relaciones de dependencia y desigualdad, se procesan desde la misma lógica

de los poderes sobrehumanos regulados por el monte. De ahí que el marco de comprensión y de acción de los comuneros ante los poderes que entrañan los actores exógenos a la comunidad sea semejante a aquel que hemos descrito en los capítulos anteriores para su interacción con el monte y sus fuerzas sobrehumanas. Cabe aclarar que esta semejanza se ha construido en sentido recíproco, es decir que en conformidad con el argumento de Gose ciertas particularidades de las formas históricas de interacción con los agentes y poderes exógenos a la comunidad, también habrían surtido influencia en la comprensión e interacción con los dominios del monte. Así pues, como veremos a continuación, la intermediación, la provocación y el engaño habrían sido estrategias comunes en el relacionamiento de los comuneros con las autoridades coloniales, y lo son en la actualidad con los funcionarios del estado, de las ONGs o de los gremios económicos privados. Ya lo habría mencionado Salomon:

Apenas aprendemos a pensar acerca de la fuerza que las sociedades “conquistadas” ejercen, o acerca del juego de poderes dentro de la sociedad nativa, entonces llegamos a darnos cuenta de que en cualquier circunstancia —menos en el aislamiento— estos poderes son ganados y preservados *a través de* y no *a pesar de*, el cada vez más problemático encuentro con los no nativos (Salomon 1991, 25-26).

5.1. El histórico conflicto por la tierra en el sur de Nariño, del período colonial al período de las recuperaciones

En el archivo del cabildo indígena de Chiles reposa un documento histórico de especial interés para los comuneros, un manuscrito producido durante la primera mitad del siglo XVIII que en términos generales refiere un pleito de tierras entre la comunidad de Chiles y el español Pablo Revelo. El manuscrito es referido como la gran joya del archivo del cabildo y se considera que en su enrevesada grafía se cifra la prueba última de que la comunidad de Chiles es verdaderamente originaria de este territorio. Se considera además que dicho documento prueba ante el estado colombiano y la sociedad dominante la identidad y autonomía indígena de los comuneros (si bien para estos últimos lo hace en virtud de su historicidad y no de su fuerza jurídica, como bien lo explica Rappaport (2005, 51)). El documento corresponde al tipo de evidencia histórica que demanda la legislación colombiana para determinar la identidad indígena de una comunidad, y al mismo tiempo es considerado por los pobladores como prueba fehaciente

de su etnicidad en tanto demuestra la continuidad histórica de la comunidad y su afiliación al territorio de Chiles.

Este valioso manuscrito constituye el reclamo de los pobladores en cabeza de su cacique, frente a la ocupación del español Pablo Revelo sobre las tierras comunitarias de Cardangán y Chiles, que habían sido conferidas a la comunidad previamente bajo Real Provisión. El litigio duró varios años y terminó resolviéndose a favor de la comunidad; durante este tiempo el cacique Juan Chiles, identificado como “yndio natural del pueblo de Cumbal, principal de la parcialidad de Nazate aylo de Chiles...”^{1,2} en su rol de litigante debió viajar a la ciudad de Pasto y debió comparecer ante la Real Audiencia de Quito. Éste como otros hechos es narrado en las anécdotas que describen al cacique como el gran benefactor de la comunidad de Chiles, como su padre fundador y como aquel a quien le debe su nombre. Los comuneros insisten tenazmente en el hecho remarcable de que el manuscrito colonial que refiere el pleito con el español Pablo Revelo no se firmó a ruego de un testigo, sino que exhibe en sus páginas la legible y estilizada firma del cacique Chiles, y encuentran allí la razón principal de su importancia y la prueba de las habilidades excepcionales que en las historias que se cuentan sobre él le valen el apelativo de científico, hombre estudiado o sabio.³ Para los comuneros la firma del cacique es la marca distintiva de su solvencia en el manejo de la escritura y el lenguaje legal; es decir, es la prueba irrefutable de su habilidad para intermediar con los poderes y agentes coloniales externos a la comunidad.

Si bien en el período colonial la situación del letramiento indígena varió en cada lugar y momento específico, en un buen número de escenarios resultaba hasta cierto punto frecuente el

¹ Notaría Primera de Ipiiales, 1734/1892, folio 232r.

² Si bien dentro de la jerarquía colonial los “principales” eran subordinados de la autoridad mayor de los caciques, en esta tesis me referiré a Juan Chiles bajo el título de cacique, tal como lo nombran los habitantes de la región en la actualidad, y no bajo el título de principal al que alude el documento colonial.

³ Debe considerarse que si bien para el período colonial el alcance del letramiento indígena variaba de región a región, era realmente poco frecuente en los Andes septentrionales que los indígenas supieran firmar sus nombres. Si bien las comunidades nativas ubicadas en asentamientos cercanos a las ciudades coloniales podían asegurarse con relativa facilidad los servicios de un notario o abogado, para aquellas asentadas considerablemente más lejos de los centros urbanos, como era el caso de los pastos, debían emprender largas y arduas jornadas de viaje hasta la capital provincial más cercana (en este caso Pasto o Ibarra) donde podían acceder a una notaría (Rappaport y Cummins 2016, 24). Luego, el que uno de los miembros de estas comunidades tuviese relativo manejo sobre los procedimientos documentales más elementales, habría resultado un enorme alivio y sin duda en un aliciente para tenerlo en gran consideración.

que los caciques o autoridades indígenas gozasen de relativa solvencia en el manejo del lenguaje legal. De hecho en muchas situaciones, el que las poblaciones nativas reconociesen a su cacique como tal, estaba estrechamente vinculado a la disposición del mismo en la defensa de su población frente a los abusos de los colonizadores, teniendo en las posiciones de estatus social aventajadas y en las buenas aptitudes en el manejo del letramiento las herramientas mejor valoradas para este propósito. Al hablar de letramiento no solo nos referimos al correcto manejo en el uso de la palabra escrita, esta habilidad que las poblaciones nativas valoraban de sus caciques, constituía una compleja constelación de canales expresivos (orales, performativos, visuales, escritos) que sostenía y reproducía el orden social colonial (Rappaport y Cummins 2016, 5). Todo ello nos lleva a pensar que detrás de la exaltación de los comuneros por la firma del cacique Juan Chiles, no solo se celebra su habilidad en la intermediación con las autoridades y el poder colonial; antes bien, en tanto el documento constata la victoria por vía legal del cacique frente al español Pablo Revelo por las tierras comunales en disputa, la exaltación apunta a la extraordinaria capacidad del cacique Chiles en la manipulación de la escritura como la fuente misma de la que emana ese poder colonial. Hablamos aquí de un proceso de fetichización de la escritura; en su interacción con las autoridades coloniales el cacique Chiles no solo intermediaba *a través del* letramiento, de hecho intermediaba *con el* letramiento mismo, en tanto fuerza estructurante del orden colonial que regía la vida y destino de los pueblos conquistados del sur de Nariño. Así pues, en el fondo de la mediación con las autoridades coloniales, el cacique mediaba con aquellas fuerzas exógenas que afectaban la vida y subsistencia de su comunidad, fuerzas caprichosas, peligrosas y reacias al control nativo (no domesticables), que en su mayoría eran encarnadas por la palabra escrita y las formas expresivas que contempla el letramiento; por ejemplo por los documentos legales que dictaban los tributos, la mita o los linderos y la posesión de tierras de una comunidad, o por las escrituras sagradas que estipulaban las formas correctas o punibles de relación con lo sobrehumano (e incluso la redefinición misma de lo sobrehumano).

Punto y aparte, el documento en el que figura el nombre del cacique Juan Chiles, resulta gozar de otro motivo por el que los comuneros lo tienen en tan alta estima. Durante las décadas de 1970 y 1980, gracias al manuscrito del período colonial los indígenas de Chiles pudieron recuperar grandes extensiones de tierra comunal que estaban siendo ocupadas por hacendados blancos y mestizos. Este período de la historia política de la región al que algunos comuneros se refieren

como el período de las recuperaciones, hacía parte de una lucha reivindicativa mayor protagonizada por el movimiento indígena a nivel nacional (con especial participación de los pueblos indígenas del suroccidente del país). En esta lucha el reclamo al estado colombiano por el reconocimiento y adjudicación de las tierras comunales que habían sido históricamente usurpadas era uno de los puntos neurales de la agenda reivindicativa. En el Gran Cumbal, las llamadas recuperaciones consistían en ocupaciones activas de los comuneros sobre las fincas y haciendas de los terratenientes blancos y mestizos con el fin de presionar a las instituciones del estado a negociar con estos para que posteriormente, tras la revisión de los documentos legales pertinentes que legitimaban el reclamo de tierras, estas fuesen adjudicadas a la comunidad como territorios colectivos.

Así pues, el documento que resultó del pleito colonial por la tierra entre la comunidad de Chiles y el español Pablo Revelo, es en palabras de los comuneros el documento que permitió legitimar ante las instituciones del estado colombiano la recuperación de tierras comunales durante el período de las recuperaciones.⁴ Rosa y Alejandro Guaspuezán, dos habitantes de Chiles, cuentan por ejemplo que gracias a los documentos coloniales del cacique y a su extraordinaria habilidad con la escritura, los comuneros pueden reclamar ahora sus tierras a los actores no indígenas que desean usurparlas; más aún, Rosa y Alejandro sugieren que la escritura del famoso documento colonial fue un acto premeditado del cacique Chiles para dejarle a su gente una herramienta a través de la cual pudiera reclamar ante las futuras usurpaciones de los blancos.

El cacique Juan Chiles ese claro muy inteligente ha sido y pensador, inteligente si eso ha sabido dejar esos documentos, por eso es lo que se para [reclama] ahora, por esos documentos de nuestros caciques que nos han dejado los terrenos y se les planta [enfrenta] a los blancos que están ahora... Ese Juan Chiles que letra que tiene, se le ve, se le ve en los documentos que ha escrito...eso que ha sabido dejar a los indígenas el documento que reclamaran mis terrenos, mis indígenas. Después que él ya lo ha sabido pensar, aquí han de venir blancos pero que reclamaran.

⁴ Si bien los comuneros, incluso aquellos que lideraron el movimiento de recuperación aseguran que el documento colonial de Juan Chiles fue crucial en la legitimación de los reclamos de tierra ante el estado colombiano, tengo entendido que el documento que tuvo la fuerza jurídica para legalizar dichos reclamos fue la escritura 228, la Real Provisión, no la escritura del cacique Chiles. Es más, en la escritura del cacique Chiles se muestra que éste acudió a la Real Provisión, que había sido previamente expedida, para legitimar su posesión sobre las tierras de Cardangán y Chiles.

Habido documento que han dejado que reclamen mis indígenas, yo dejo los terrenos a mis indígenas...⁵

De alguna forma la lucha reivindicativa de las décadas del 70 y 80 se piensa como la continuación de una disputa histórica por la usurpación y el reclamo de tierras comunales, una disputa que inició en la colonia y que continúa hasta nuestros días. La memoria oral de los comuneros resalta esta continuidad al subrayar la persistencia en los roles y las estrategias de acción que ellos y los no nativos asumen en este conflicto histórico. Por un lado remarcan la vigencia de la intermediación del cacique Juan Chiles en el encuentro con los actores y poderes exógenos que amenazan a la comunidad; con el encomendero Pablo Revelo en el período colonial y con los hacendados mestizos y funcionarios del estado en la actualidad. Por otro lado estos actores blancos, mestizos y españoles, son referidos como seres históricamente crueles y engañadores que actúan ilusionando a los comuneros con falsas promesas o se aprovechan de su ignorancia para despojarlos de sus tierras. En Chiles esta imagen del hacendado engañador está encarnada por la familia Portilla y su patriarca, del que se dice prometía a los indígenas la mano de sus hijas para que lo dejaran usufructuar las tierras comunales, pero que una vez instalado en ellas se olvidaba de la promesa y rehusaba desalojar las tierras ganadas.

Quizá la prueba más clara de la importancia del engaño como insumo para la acción y como elemento estructurante en las narrativas sobre la interacción de los comuneros con los hacendados en el conflicto de tierras, se halla en la historia oral de los comuneros de Cumbal sobre la disputa histórica por la hacienda El Zapatero. Esta hacienda, que a finales del siglo XIX se encontraba en manos de un político mestizo de nombre Segundo Sánchez, fue objeto de un extenso pleito jurídico que finalmente se resolvió a favor de los comuneros, pero no sería sino hasta el año 1975 que El Zapatero habría de ser recuperado como tierra comunal de resguardo, dando inicio así a un programa activo de reclamo de tierras que pasaría a distinguir ese momento de la historia política de la región como el período de las recuperaciones. Una de las primeras investigadoras que centró su interés en el proceso de militancia étnica que convulsionó el sur de Nariño durante este período, fue Joanne Rappaport (2005, cap. 6), a quien le resulto

⁵ Rosa y Alejandro Guaspuezán, entrevista por Angélica Mamian, Chiles 20 de enero de 1987, transcripción del Casette XIV, pag 11-12. Archivo personal y cortesía de Joanne Rappaport.

especialmente curioso que la historia oral de los cumbales en la descripción de la disputa sobre la hacienda de El Zapatero distase tanto de los hechos registrados en la documentación legal que consta de la disputa.

La historia de cómo los cumbales ganaron y luego perdieron la hacienda es, con mayor o menor detalle, de conocimiento general en la zona. Según la tradición oral, la hacienda había sido arrebatada al resguardo en un momento no especificado en el pasado remoto, para luego pasar a manos del político mestizo Segundo Sánchez. Tras varios años de reclamos legales que llevaron a los indígenas por largas romerías hasta las ciudades de Popayán y Quito, finalmente los cumbales ganaron el caso y se dictó que la hacienda debía ser retornada al resguardo. Según los comuneros, informado del fallo, Segundo Sánchez desalojó la hacienda diligentemente, pero habrían pasado varios meses antes de que la ceremonia de posesión que retribuiría formalmente la propiedad al resguardo fuese celebrada. Resulta que cuando finalmente ésta tuvo lugar, Segundo Sánchez irrumpió en la mitad de la ceremonia arguyendo que antes de desalojar la hacienda él había dejado un torete y un bramadero (un becerro y una estaca de amarre) en el lugar, como evidencia de que El Zapatero continuaba siendo suya. Efectivamente los relatos orales aseguran que el torete y el bramadero de Segundo se encontraban en la hacienda, y ante la prueba concluyente de la presencia física de bienes muebles del hacendado, éste pudo mantener su reclamo y la ceremonia de posesión fue anulada.

Otros son en cambio los hechos en los que se desarrolló el conflicto según los documentos legales que constan del pleito jurídico por la hacienda. En primer lugar, El Zapatero habría sido usurpada y posteriormente vendida fraudulentamente al mestizo Segundo Sánchez por las cofradías a las que el resguardo habría alquilado ese predio a comienzos del siglo XVIII. En segundo lugar, si bien el fallo judicial habría favorecido a los indígenas, nada tuvo que ver ningún torete ni ningún bramadero en el hecho de que Segundo Sánchez mantuviese posesión sobre la hacienda; de hecho, ni el torete ni el bramadero son referidos en lo absoluto por los documentos legales. En cambio se estipula que el hacendado rehusó a desalojar la hacienda aun conociendo el fallo jurídico en su contra, y que en base a escrituras y testimonios orales que ratificaban su posesión y en particular a través de la coerción y hostigamiento a los indígenas y a

las autoridades locales en el aprovechamiento de su influencia como Jefe Municipal, Segundo Sánchez demoró el cumplimiento del fallo y continuó disfrutando de la posesión de El Zapatero.

Ante la evidente diferencia entre el relato de la memoria oral y la descripción de los documentos legales sobre la disputa por El Zapatero, Joanne Rappaport llama la atención en dos aspectos. El primero tiene que ver con el tratamiento cronológico de la disputa; pues mientras el registro documental contiene una serie de enfrentamientos judiciales que abarcan unos cuarenta años, la tradición oral condensa los diferentes eventos de la disputa en un relativo breve período de tiempo no fijado con claridad (2005, 205). El segundo aspecto, es el que en realidad llama nuestra atención, tiene que ver con la diferencia en la descripción de la tradición oral y la documentación histórica, sobre los métodos usados por Segundo Sánchez para mantener su control sobre la hacienda. A este respecto, la autora señala que

Mientras los procesos judiciales demuestran que Sánchez apoyó su reclamo con evidencia escrita y oral y mantuvo posesión efectiva a través de la coerción y la demora, el clímax del relato oral gira alrededor del uso del torete y el bramadero para recuperar la tierra (2005, 205).

[...]

Sin embargo, no hay evidencia de que Sánchez en realidad hubiera hecho su reclamo en virtud del torete y el bramadero, ni que hubiera defendido su derecho a la tierra por la presencia de un solo animal o de un poste aislado (2005, 209)...

Más aún, llama la atención de Rappaport la lectura subversiva que los memoristas de la comunidad han hecho sobre los documentos legales del S. XIX que tienen que ver con el pleito de El Zapatero (y que reposan en el archivo del cabildo de Cumbal), pues en su registro oral sobre los hechos los memoristas han ignorado por completo los acontecimientos descritos por los documentos y, en su lugar, han destacado detalles como el torete y el bramadero que no tienen parangón en los expedientes legales (2005, 220). Ante la cuestión de por qué existen relatos tan alejados uno del otro si refieren un mismo acontecimiento, sobre todo cuando los memoristas de la comunidad tienen pleno conocimiento de los documentos históricos que relatan el pleito, la autora sugiere varias explicaciones, siendo quizá la más concluyente de ellas aquella en la que compara el bramadero dejado por Sánchez en la historia de los comuneros, con el bastón de mando distintivo de las autoridades indígenas y cuya punta se entierra en el suelo durante las

ceremonias de posesión dirigidas por el cabildo. En otras palabras, si al enterrar el bastón de mando se “afinca” de forma clara el reclamo y posesión de un comunero, al incorporar en la narrativa la figura del bramadero (un palo vertical del que se amarra el ganado y que en este contexto puede funcionar como analogía del bastón de mando) enterrado por Segundo Sánchez en la hacienda, los indígenas estarían ajustando los hechos a la lógica de la ceremonia oficiada por el cabildo en la que consideran se funda la legitimidad de los actos de posesión y reclamo de tierras. A propósito de los cuestionamientos que genera la diferencia en los hechos descritos por ambos relatos, me gustaría aportar a la explicación.

El evento del torete y el bramadero en el relato de los memoristas de la comunidad centra la atención en el engaño como el elemento en torno al que se articula la narración de la interacción de los comuneros con el hacendado Segundo Sánchez. De hecho, no resulta extraño que en la memoria oral de los comuneros del sur de Nariño el engaño sea destacado con frecuencia como un rasgo característico de la interacción con los actores exógenos a la comunidad, blancos, mestizos y españoles.

Vale la pena aclarar que según un relato de Lastenia Alpala comunicado a Rappaport, los bienes dejados por el hacendado en el lugar resultaban elementos deseables para los comuneros. Según la memorista algunos indígenas involucrados en el proceso ya habían advertido que tras el desalojo de la hacienda, a Segundo Sánchez se le había quedado un torete y un bramadero, pero no los habían movido de allí esperando ansiosos la formalización de la posesión para poder sumar el animal a sus rebaños de ganado (Rappaport 2005, 197). En el relato de la tradición oral sobre la disputa por El Zapatero, el torete y el bramadero juegan con la provocación y el engaño de maneras que ya habíamos visto antes. A través de estos elementos deseables para los comuneros, Segundo Sánchez oculta sus verdaderas intenciones, juega con el enmascaramiento, con la ilusión; se muestra manso a los ojos de los comuneros al momento de desalojar la hacienda, solo para luego hacer efectivas sus verdaderas intenciones al develar el torete y el bramadero en la ceremonia de posesión. En este sentido no es de sorprender la insistencia de los memoristas en destacar desde la oralidad un evento contraevidente a la luz de la documentación histórica, pues como venimos argumentando la interacción de los comuneros con los hacendados y los no nativos es descrita en buena medida desde los términos y la estructura narrativa de los

encuentros con los seres y fuerzas del monte; encuentros que hemos caracterizado por el juego y el develamiento sorpresivo del engaño y la ilusión.

Hasta aquí nuestra contribución a la explicación de este caso, que como veremos no es el único que merece ser atendido en la demostración de nuestro argumento.

5.2. *Cacique, volcán y santo: una y tres figuras tutelares en la comunidad de Chiles*

El saber más extendido en la región del sur de Nariño en torno a la figura del mítico cacique al que la comunidad de Chiles debe su nombre, reza sobre el vínculo de este personaje con el volcán tutelar de la región. Una historia bien difundida en la comunidad relata que tras haber salido victorioso en el pleito contra el español Pablo Revelo, el cacique se despidió de su gente, subió al volcán Chiles y se perdió en sus alturas, o que se sumergió en una de sus lagunas de altura (en la laguna Verde o la laguna del Colorado) y fue a dar al interior del volcán. De ahí que con igual frecuencia se pueda oír a la gente decir que Juan Chiles vive en el volcán o se transformó él mismo en el volcán. María Perengüez, una comunera de la vereda Cristo Rey, asegura que hasta hace pocos años el cacique descendía del volcán bajo la forma de un portentoso toro que se casteaba (copulaba) con el ganado de los comuneros y los hacendados, y que otras veces transformado en tigre bajaba a los potreros a comerse las ovejas. Se asegura además que el cacique posee un jardín encantado en el páramo del volcán donde cría todo tipo de plantas medicinales que luego comparte con aquellos que saben dónde encontrarlo, o con aquellos que él considera dignos de entregárselas. En los mismos relatos que refieren la destreza del cacique en el uso de la palabra escrita, también se cuenta que éste se transformaba en tigre o cóndor para viajar a los juzgados de las ciudades lejanas de Pasto y Quito en su litigio con el español Pablo Revelo.

Como se colige de la memoria oral de los comuneros, la mayoría de descripción sobre el cacique lo presentan como el gran protector y benefactor de las personas e intereses de la comunidad, pero en otras como aquella descrita por María Perengüez este vínculo comunitario es disuelto o pierde centralidad y la figura y acción del cacique se perfila más bien hacia el de un agente regulador del ciclo metabólico del territorio en el control de la vida y la muerte; rol que ya habíamos identificado a los cerros y montañas andinas en apartados anteriores. En efecto,

siguiendo el argumento del segundo capítulo sobre la relación del Señor del Río y el volcán, podríamos decir con seguridad que el cacique Juan Chiles es una “metapersona” más del volcán. En su figura se extiende la agencia y voluntad del cerro, es más, algunas acciones o eventos atribuidos al volcán pueden llegar a ser interpretados como consecuencia de la acción del cacique, ello lo veremos en un momento, antes nos gustaría dar algunas puntadas en el esbozo de la relación menos evidente entre el cacique Juan Chiles y el Señor del Río.

Don Porfirio Paspuezán y Fernando Cuesta, dos importantes memoristas de la comunidad, aseguran que algunas personas han visto al cacique Chiles merodeando por el páramo del volcán, vigilando su territorio y cuidando sus rebaños de ganado salvaje; porque como del volcán o del Señor del Río, también se dice del cacique que es el dueño de todo este territorio y que los documentos coloniales dan fe de ello. Aquellos que lo han visto, cuenta don Porfirio, lo describen como un indígena que tiene la piel “brillosa como el oro”, que lleva puesto sombrero y que esta vestido con una ruana “colorada” (de color rojo); de ahí que algunas personas también lo conozcan con el nombre de Ruani Colorado. De entrada, la descripción sobre su figura se asemeja a aquella del Señor del Río que analizamos desde diferentes composiciones visuales: un hombre solitario divagando por las inmediaciones del volcán, cubierto por un hábito de color rojo y con tantos adornos de oro brillando sobre su cuerpo que parece estar hecho de este material. De hecho, esta semejanza parece más que una simple coincidencia, existen varios indicios en la tradición oral de los comuneros que sugieren una estrecha relación entre el cacique y el Señorcito; veamos mejor a que nos referimos.

En un capítulo anterior hablamos ya sobre los *pishaus*, estos niños chumbados y con la piel brillosa que bajan en las crecientes de los ríos y que son esperados con ansia por los mayores guambianos para ser rescatados y criados hasta su adultez, momento en el que se transformarían en importantes caciques y líderes comunitarios. Destacamos además el símil entre la tradición oral sobre el nacimiento de los *pishaus* en las crecientes de los ríos y la narración sobre la aparición de la imagen del Señorcito; recordemos que en sus dos versiones la imagen baja en la crecida de un río, del Chiles en un caso y del Mijitayo en el otro. Pues bien, resulta que para el pueblo Nasa, vecino de los guambianos, los *pishaus* se conocen bajo el nombre de *satjwe'sh*. Como en el caso guambiano, para los Nasa sus principales líderes y caciques históricos han

bajado en las crecientes de los ríos; uno en particular, el cacique Juan Tama, goza de soberana importancia para los indígenas Nasa.

La tradición Nasa señala que el cacique Tama nació de una estrella que cayó en una laguna de altura. Durante un fuerte invierno el río que nace de esta laguna y que también se conoce bajo el nombre de Tama se soltó en una fuerte avalancha en la que bajó flotando el cacique que fue rescatado y criado por la comunidad. Joanne Rappaport, que se ha ocupado de la figura de los caciques coloniales Nasa, señala que en efecto “los títulos coloniales aluden a Don Juan Tama y Calambás como el ‘hijo de las estrellas del Torrente de Tama’” (2004, 174). Según los relatos Nasa contemporáneos, –nos dice la autora– “los títulos coloniales de resguardo aparecieron junto con los héroes culturales mitológicos, a los que sirvieron de almohadas mientras flotaban aguas abajo”(2004, 174). Además de dejar a su gente los títulos coloniales de las tierras comunales de resguardo, Juan Tama y los caciques coloniales Nasa protegieron a su pueblo y se enfrentaron a los poderes invasores españoles y a otros pueblos indígenas. Apunta Rappaport, además, que “para detener los avances de los europeos en su territorio, los caciques escalan montañas muy altas y delimitan los linderos del resguardo. Después desaparecen en las lagunas de altura, donde se los puede convocar en momentos de apuro” (2004, 174-75). En efecto, la tradición oral Nasa describe que el cacique Tama se sumergió en las aguas de la laguna de altura que lo vio nacer y se internó así en las profundidades del cerro que ahora lleva su nombre, el cerro Juan Tama. Como en Chiles, los comuneros de Tierradentro aseguran que el cacique Tama se sigue apareciendo y recorriendo su territorio.

En relación con la historia de Juan Tama y de los caciques nasas y guambianos, las historias sobre Juan Chiles y sobre la aparición de la imagen del Señor del Río se antojan fragmentos de una misma narrativa, que podría incluso resultar común a varios grupos indígenas de los Andes colombianos en la descripción del nacimiento y deceso de sus caciques o héroes culturales. Ante los elementos que la tradición Nasa destaca de la historia del cacique Tama, los relatos que hemos traído a colación a propósito de Juan Chiles y el Señor del Río adquieren ciertos visos de continuidad: el cacique que luchó por su pueblo contra los poderes invasores, que dejó los títulos coloniales de resguardo y que se internó en el volcán Chiles; y la imagen del Señor del Río, que años más tarde se desprendió de las entrañas del volcán, bajó en la creciente de uno de sus ríos y

que fue rescatada por las personas de la comunidad, quienes la cuidaron y le construyeron su capilla, proclamándola luego como el santo patrono y protector de la comunidad. Es más, la historia oral apunta que el cacique se habría internado en el volcán Chiles en el mismo lugar al que luego los comuneros llevarían la imagen del Señor del Río en peregrinación para aplacar los temblores, esto es en el lugar conocido como La Puerta, o en la laguna del Colorado ubicada también allí.

Lo cierto es que no contamos con mayor información para explorar más a fondo la relación entre el cacique y la imagen del Señorcito, y debemos aclarar que la idea sugerida sobre la continuidad de sus narrativas no deja de jugarse en el campo de la especulación. Lo que sí sabemos con certeza es que ambos personajes convergen en la figura del volcán Chiles, movilizand o agencias y voluntades semejantes en la intermediación con las fuerzas sobrehumanas que amenazan a la comunidad. Si ya habíamos dicho que para la mayoría de comuneros el temblor del año 2014 era explicado como la expresión del enojo del volcán por la construcción de una termoeléctrica, algunos comuneros atribuyen el evento a causas ligeramente diferentes, uno de ellos, don Porfirio Paspuezán, compartió con migo su explicación.

Hubo un gobernador en ese tiempo que se llamaba Carlos Prado, en 2014, y esta señora Rosa Prado, ex gobernadora, indigenista pero de plata. Y vinieron unos señores de Isagen que querían sacar la geotécnica acá en el cerro, vinieron y siguieron y les había dado permiso este señor Carlos Prado, que hagan los estudios. Nosotros no queríamos porque hay que ver qué es lo que va a pasar ¿no? Pero ellos le decían: tenemos plata para unos buenos proyectos que vayan en beneficio de toda la comunidad, buenos proyectos, buena plata... La luz eléctrica era lo que iban a sacar. Por una parte yo decía pues que estaba bueno pero el proyecto debe ser en beneficio y aclarado a la comunidad, debe ser bien aclarado cómo se va a trabajar, cual es el beneficio tanto... Entonces yo le dije un día a Carlos Prado, vea gobernador ¿están los de Isagen aquí haciendo el trabajo? Sí, están haciendo el trabajo. Pero verá le dije, hará las cosas bien, si es que han arreglado es un proyecto para bien de la comunidad, verá, porque no nos vaya a hacer hablar a usted; eso es grabe, eso es grabe según se ve. Si, si, de eso todo está bien. ¡Y no habíamos sabido que había hecho una asociación de toda la familia no más, la familia nomas, ni siquiera habíamos sabido! Entonces que dijo el Juan Chiles: voylos a patear para que se den cuenta de que la riqueza mía fuera para toda la comunidad, no solo para un grupo. Eso lo entendí yo así. Por eso nos pateó duro y de día, porque si no pasa de noche. Nos hizo pensar, nos hizo dudar y investigamos y salió Asociación Rosa Prado e

hijos; la mama, las hermanas, los sobrinos, arreglado por 300 millones de pesos. Para eso fue el temblor, dijo despiertesén, mi riqueza como voy a aflojar a un grupito nomás...⁶

Para don Porfirio el temblor del año 2014 no fue producto de la molestia del volcán Chiles por la explotación de sus recursos, sino una advertencia del cacique Juan Chiles a la comunidad ante un alarmante hecho de corrupción (que luego varios comuneros más me corroboraron). Dos dirigentes indígenas y los miembros más cercanos de su familia se estaban robando el dinero que le correspondía a toda la comunidad como resultado de un acuerdo que había hecho la empresa Isagen con las autoridades comunitarias como forma de compensación por la explotación del volcán. El acuerdo estipulaba que el dinero debía destinarse a la financiación de proyectos en beneficio de la comunidad (adquisición de bienes y servicios básicos, financiación de proyectos de infraestructura, apoyos productivos, etc.), pero Rosa y Carlos Prado, en su rol de autoridades comunitarias desviaron dichos dineros a una cuenta personal y decidieron ocultar a la comunidad los términos del acuerdo. Ante este hecho, según lo comunicado por don Porfirio, el cacique Juan Chiles envió un temblor para alertar a los comuneros sobre el acto de corrupción, más precisamente sobre el hecho de que las riquezas y recursos del volcán no estaban quedando en manos de todos los comuneros, “como debe ser”, sino en manos de unos pocos dirigentes y de una empresa externa a la comunidad.

Me gustaría subrayar dos aspectos de la anécdota de don Porfirio. En primer lugar, producto de su relación con el volcán y como agente de los temblores, el cacique Chiles subsume las peligrosas e impredecibles fuerzas telúricas que agobian a la región bajo un marco de comportamiento social y moral afín a los comuneros. En segundo lugar el cacique Chiles, velando una vez más por el bienestar de su comunidad, intermedia con los agentes y fuerzas externas que la amenazan (en este caso también estaban involucrados dos dirigentes indígenas que don Porfirio intenta presentar como diferentes al resto de los comuneros al aclarar que son “indigenistas pero de plata”)⁷. Nos referimos a las fuerzas del monte que determinan los eventos telúricos o regulan la vida y la muerte al reproducirse o comerse los rebaños de animales, sí, pero también a la escritura y a otros poderes exógenos de la sociedad dominante que de diferentes

⁶ Porfirio Paspuezán, en conversación con el autor, Chiles, vereda la Calera, Mazo del 2019.

⁷ El dinero parecería presentarse en la anécdota de don Porfirio como la principal fuente de provocación y engaño en el encuentro con los agentes y fuerzas externas de la sociedad dominante

maneras dictaron y continúan dictando el destino de las comunidades nativas. El contacto con las fuerzas y agentes externos a la comunidad, en particular con funcionarios o representantes de la sociedad dominante se interpreta y se procesa en la acción de manera muy parecida a las situaciones de contacto con las fuerzas y dominios del mote; de ahí que en una misma figura (Juan Chiles) recaiga la capacidad de interactuar con este amplio espectro de actores y fuerzas, desde los movimientos telúricos y la fertilidad de los rebaños de animales hasta las acometidas que pretenden despojar a los comuneros de su tierra o lucrarse de la explotación del volcán.

5.3. *A propósito de los caciques coloniales del Gran Cumbal*

Cada una de las comunidades del Gran Cumbal se identifica con un cacique del período colonial al que se atribuye los títulos o escrituras de las tierras comunales tras arduos reclamos a las autoridades coloniales. El cacique Cumbe o Cumbalaza, el cacique Juan Chiles y la cacica María o Rosa Panana, aseguran los comuneros, son los respectivos padres fundadores de las comunidades de Cumbal, Chiles y Panán. No obstante y como se espera haber mostrado, los caciques coloniales no se conciben como simples personajes del pasado suscritos a la documentación histórica o como antepasados apuntalados en los orígenes primigenios de sus comunidades. En este sentido quiero cerrar el capítulo con una digresión que explore la naturaleza de la relación de los comuneros del Gran Cumbal con sus caciques coloniales, para ello me apoyaré, una vez más, en el trabajo de Joanne Rappaport (2005).

En su obra traducida al español *Cumbe Renaciente: una historia etnográfica andina*, la antropóloga estadounidense hila con cuidado la relación entre la conciencia histórica y las formas de resistencia indígena en los Andes, se pregunta por el uso y funcionalidad del conocimiento histórico en la generación de estrategias políticas. Le interesa en particular, entender cómo la historia de Cumbal, sobre todo aquella vinculada a las disputas por la tierra en el período colonial, provee un marco para aprehender el pasado y volcarlo a los requerimientos de la acción política del presente, en este caso concreto, al contexto del movimiento de recuperación ya descrito. En su trabajo, Rappaport se encuentra persistentemente con la sombra de los caciques del período colonial, en particular con aquella del cacique Cumbe, relativo a la comunidad de Cumbal. Una parte importante de su obra se dedicara a desentrañar el papel de este cacique en la conciencia histórica y la acción política de los comuneros.

No obstante la insistencia de los pobladores en vincular al cacique Cumbe a los títulos coloniales y a su pasado comunal, la autora no logra encontrar en la documentación histórica evidencia sobre su persona. Ante tal impase, decide sugerirnos que para efectos prácticos “comprenderemos mejor a Cumbe si decimos que representa la multiplicidad de líderes políticos a lo largo del tiempo, cuya existencia está legitimada por documentación legal” (2005, 41). Así, Rappaport encuentra en el cacique Cumbe un buen ejemplo de los recursos de los que echan mano los comuneros de Cumbal para interpretar su propio pasado. Conforme se describen los diferentes relatos y presentaciones que exponen los cumbales sobre la historia política de su comunidad, el análisis de la autora nos devuelve un cacique Cumbe traducido como figura evocativa, o como nombre e imagen que fija en la conciencia de los comuneros una relación entre el pasado y el presente que estimula a la acción política.

Cumbe se explica como se explican los relatos sobre disputas de tierra en el período colonial, o como se explican las obras de los grupos teatrales de la comunidad; el cacique termina atrapado en los múltiples presentes superpuestos de las narraciones sobre el pasado, su ser se explica, nace y se agota en el palimpsesto de voces, documentos, imágenes y experiencias en las que los cumbales interpretan, recrean y actúan sobre su pasado.

El argumento central de la obra de Joanne Rappaport no deja de resultar esclarecedor en la comprensión de las formas como se construye, se vive, se transmite y se actúa sobre el pasado y la historia en los contextos de militancia étnica en los Andes, no obstante, el entendimiento que ofrece sobre la figura de los caciques coloniales en el Gran Cumbal, sobre el cacique Cumbe en particular, es, por decirlo menos, limitado. Identificar las fuentes históricas que los memoristas de Cumbal han consultado, interpretado y transmitido en sus historias, así como el grado de fidelidad que las mismas guardan frente a la evidencia escrita, y las circunstancias históricas en las que los memoristas practican su oficio, es uno de los esfuerzos característicos de la obra de Rappaport. De ahí que atiende las historias y prácticas que la gente le participa como complejas elaboraciones en las que se despliegan los usos estratégicos del pasado, y en su afán de sobreinterpretar estas historias las desestima como descripciones precisas de la experiencia de la gente con aquellos elementos constitutivos de su vida-mundo. Esto se puede apreciar mejor en los comentarios que hace la autora a la historia que le transmite Bernardita Chirán, comunera de

Cumbal, en la narración sobre el reclamo del Llano de Piedras, una de las haciendas recuperadas por la comunidad durante la década de 1970:

La policía les decía, “A ustedes, ¿quién les dice vamos a recuperar?” o “¿Cuál es el que empieza? Uno ha de ser.”

Entonces que decían, “No, a nosotros nadie nos avisa. No sé. Ni se conoce a la gente que baja. Vamos a la tierra, pero no se sabe quién.

Es que a nosotros nos relumbra el cacique. Vamos a la tierra y todo el mundo se levanta.

Relumbra en el sueño el cacique” (2005, 237).

Ante esta historia Rappaport nos dice que

La gente invocó el nombre del cacique Cumbe para justificar sus acciones cuando se topó con la represión... Cumbe no aparece en ningún documento de la época colonial; el poder de su imagen se deriva del vínculo que se ha establecido entre el pasado y el presente mediante el uso de un nombre que se asemeja al nombre del resguardo.

La invocación de la imagen de Cumbe, que como dijimos no tiene referente histórico alguno, concuerda con las formas tradicionales andinas de representación... El quipu no codificaba información por sí mismo sino que servía como recurso mnemotécnico para recordar un conocimiento derivado de otra fuente, en este caso, de su intérprete. Igualmente, el nombre de Cumbe sirve como un estímulo para recordar eventos que deben ser rememorados e interpretados por los oyentes (2005, 236-37).

La historia de Bernardita Chirán no es muy diferente de las historias que suelen oírse en Cumbal, Panán y Chiles sobre los caciques del período colonial. En ellas los caciques suelen mostrarse como personajes que participan de manera activa en el mundo y en el decurso del tiempo, no solo como recursos mnemotécnicos, ni como imágenes que evocan una abstracta relación entre el pasado y el presente, no solo como la acción política que estimulan en la conciencia de sus comuneros, sino como seres animados con voluntad propia capaces de operar –por sus propios medios– cambios en la naturaleza material del mundo presente. La agencia de los caciques del período colonial no se agota en la documentación histórica o en el palimpsesto de la tradición oral de los comuneros, ni aun en su militancia étnica.

El cacique de la historia de Bernardita Chirán no es recurso mnemotécnico, evocación, representación ni metáfora, como interpreta Rappaport. Cumbe existe y actúa en el mundo como cualquier otro ser animado en los Andes, su relumbramiento en el sueño de los comuneros es simplemente una prueba de ello. En el fondo, la diferencia entre el cacique Cumbe que bautiza la obra de Joanne Rappaport y el cacique Cumbe descrito por Bernardita Chirán en su historia, es ontológica.

Considero que etiquetar como “creencias” las premisas sobre la agencia de los caciques coloniales en el Gran Cumbal, además de oscurecer la comprensión sobre estos personajes, insta a asumir sus figuras como significantes de un contenido mental que se devela en la sobreinterpretación de las aseveraciones de los comuneros. Este proceder ha sido advertido como marca distintiva de la filosofía moderna: convertir masivamente las preguntas ontológicas en preguntas epistemológicas; y sin duda alguna la antropología ha sabido beber convenientemente de allí, como ha señalado Viveiros de Castro: “anthropologists persist in thinking that in order to explain a non-Western *ontology* we must derive it from (or reduce it to) an epistemology” (1999, 79). Así pues, atendiendo a las narraciones de los comuneros del sur de Nariño he optado por aproximarme al cacique Chiles como agente animado antes que como significante, es decir, he decidido centrar mi atención en lo que el cacique es y hace, no en lo que el cacique significa. En este orden de ideas considero que Juan Chiles no es un ser anacrónico, desencajado de su tiempo, no es una reliquia de otra época que ha sabido resistirse al paso del tiempo o que pervive en el palimpsesto de la tradición oral. En cambio, sostengo que es un ser que actúa conforme a las necesidades comunitarias y a las coyunturas políticas de cada contexto, no como efecto de la inercia del pasado que sigue teniendo repercusiones en el presente, no como un mero recurso cognoscitivo que permite abstraer la relación entre el pasado y el presente, sino como un agente histórico existencialmente coetáneo a los comuneros.

Por otra parte el cacique Juan Chiles tampoco es la reificación de un pasado muerto o agonizante que exhala su último aliento ante la inminente incursión de la modernidad, es por el contrario un actor estratégico en el juego político de la comunidad. Si durante el período colonial el cacique Chiles se enfrentó al español Pablo Revelo en la defensa de las tierras comunales, viajando en forma de tigre o cóndor a los juzgados de Pasto y Quito; si durante las décadas de 1970 y 1980,

mediante los documentos coloniales o apareciéndose en los sueños de los comuneros el cacique permitió y guio la recuperación de las tierras comunales usurpadas por blancos y mestizos; ahora, en la segunda década del siglo XXI, cuando la estrategia de lucha organizada que otrora definía la relación de las comunidades indígenas hacia el estado colombiano ha sido rápidamente desplazada por aquella de la concertación y la participación (Vasco 2002, 166); cuando el discurso político de las comunidades indígenas ya no reza sobre la recuperación de tierras, sobre la reivindicación de la autonomía y de las autoridades propias, sino que se funda en reclamos articulados al lenguaje de los “derechos”, las “transferencias” y los “proyectos para el desarrollo”, el cacique Chiles responde a las coyunturas de este tiempo: provoca temblores para garantizar que las transferencias de dinero y los proyectos para el desarrollo producto de la incursión extractivista en su territorio, beneficien a toda la comunidad.

Si queremos explorar desde otras aristas la comprensión de la incidencia que el contacto con los no nativos ha tenido en la conservación o transformación de los juegos de poder y las tramas de sentido histórico al interior de las sociedades nativas, deberíamos empezar a entender a los agentes intermediarios de tal relación –como Juan Chiles–, menos como significantes y más como agentes históricos que cohabitan con los comuneros el mismo espacio-tiempo.

Conclusiones

En el esfuerzo por estudiar la relación entre los comuneros del sur de Nariño y el monte como un espacio (tiempo) no socializado y ajeno al dominio humano, hemos concentrado nuestro esfuerzo en la descripción y análisis de la relación entre los habitantes de la región de Chiles y de Tufiño y el volcán Chiles, considerando a este último y a los cerros en general como el epítome del monte y como su principal y más evidente materialización. A este respecto hemos advertido que en el sur de Nariño como en otras regiones de los Andes, los cerros se conciben bajo particularidades ontológicas que los definen como entidades indeterminadas que se extienden en un corpus de eventos, procesos vitales y seres que exceden por mucho su simple identificación y tratamiento como elevaciones rocosas o formaciones geológicas. Son considerados, más bien, como grandes cuerpos reguladores de los procesos metabólicos del territorio; a ellos obedecen las fuerzas generativas y destructivas que ordenan (y desordenan) el mundo. Como ha sido documentado ampliamente para otras regiones de los Andes, en el sur de Nariño ocurre que los cerros suelen manifestarse o personificarse en entidades concretas, señalamos que los mismos son capaces de extender su propio ser al de otros seres menores que ellos mismos abarcan y animan (generalmente animales o figuras humanas o antropomorfas).

Seguidamente nos hemos propuesto exponer los pormenores de lo que juzgamos son dos formas diferentes en las que los comuneros del sur de Nariño interactúan con los cerros o el monte y sus fuerzas sobrehumanas. La primera de estas formas es aquella en la que la interacción se da a partir de una figura intermediaria (metapersona), a la manera del Señor del Río o del cacique Juan Chiles, que facilita la socialización *de* y *con* esas fuerzas sobrehumanas que son en principio fuerzas salvajes, peligrosas e impredecibles y de las que dependen existencialmente los andinos en tanto regulan los procesos vitales de orden cosmológico en sus territorios; de ellas dependen, por ejemplo, la fertilidad y la abundancia de los cultivos y los rebaños de animales que consisten en el principal sustento de estas comunidades. De lo anterior podemos destacar que los escasos rasgos de sociabilidad reconocidos en el sur de Nariño a ciertos lugares (por ejemplo a los cerros), no responden a principios ontológicos o a determinantes culturales como se ha sugerido para otras regiones de los Andes (p. ej. Salas-Carreño 2016; De la Cadena 2015), sino

que, siguiendo el argumento de Pascale Absi (2005), son rasgos atribuidos estratégicamente por los comuneros en su compleja interacción con los lugares.

A partir del análisis de la información etnográfica recogida hemos demostrado que en el sur de Nariño este primer tipo de interacción se expresa desde el lenguaje del discurso y la ritualidad católica. Igualmente en la manipulación de los géneros pictóricos católicos y en la creación de nuevos géneros visuales los comuneros de Chiles refrendan la relación estratégica entre las fuerzas salvajes del monte (volcán Chiles) y la figura mediadora que encarna estas fuerzas y facilita su socialización (Señor del Río). A su vez, del análisis de la producción visual alrededor del Señor del Río, se han destacado algunos rasgos característicos de las entidades sobrehumanas andinas como su condición relacional y “dividual” y su capacidad polimórfica; se ha cuestionado también la pertinencia de lo sobrenatural y lo sagrado como categorías que pese a estar bien afianzadas en el estudio social andino, parecen arrastrar presupuestos que tergiversan y opacan la comprensión de estas realidades y merecerían, por lo menos, revisiones más críticas en su abordaje.

De otra parte, retomando la exposición de las dos formas de interacción que han ocupado el interés de esta tesis, tenemos que la segunda de ellas consiste básicamente en el relacionamiento directo (es decir sin agentes intermediarios) entre los comuneros y el monte y sus fuerzas sobrehumanas. Hemos identificado la provocación y el engaño como elementos bajo los que se estructuran las acciones en las que se desenvuelve esta relación. Hemos aclarado también que esta forma de interacción supone riesgos terribles en tanto se actúa directamente sobre fuerzas cuya naturaleza resulta salvaje e impredecible, en consecuencia, la manipulación o contacto directo sobre estas fuerzas resultará, por decirlo de alguna forma, en un aprovechamiento tanto más excepcional cuanto más riesgoso de aquellas facultades que regulan. Por otro lado destacamos el que varios de los elementos que moldean y dan sentido a las formas de interacción directa de los comuneros y el monte, a saber, el peligro, la belleza, la provocación, el engaño, la marginalidad y el encuentro resultan siendo los mismos elementos que alimentan la reflexión estética andina. Éste y otros hechos nos inclinan a sugerir que la experiencia de la interacción directa con lo sobrehumano y el monte es fundamentalmente una experiencia estética o, por lo menos, se expresan ambas en formas y términos semejantes. Ahora bien, consideramos que hay

un tema que por falta de información etnográfica concluyente quedó en el tintero pero que, en todo caso, esperamos dejar planteado como un interrogante abierto para futuras investigaciones, este tema tiene que ver con el lugar del *humor* y lo *burlesco* en la forma de interacción de los comuneros y el monte. Parece ser que en el sur de Nariño la provocación y el engaño que dan forma a esta interacción directa no solo tiene lugar en el juego estético o en la manipulación de la belleza, sino también en la picardía y lo burlesco; un estudio detallado sobre la risa y el humor en esta región podría arrojar resultados interesantes al respecto.

Finalmente y ante los argumentos antes expuestos hemos sugerido que la relación de los comuneros del sur de Nariño con los actores de poder exógenos a su comunidad: blancos, mestizos, funcionarios coloniales y en la actualidad ingenieros, burócratas del estado e investigadores, bebe de un marco de comprensión y acción semejante a aquel desplegado en la interacción de los comuneros con los seres y fuerzas sobrehumanas del monte. De ahí que algunos habitantes de la región llamen a la desconfianza ante la presencia de personas advenedizas que llegan a su comunidad, en particular de aquellas “muy bonitas” o que juegan hábilmente con la provocación, pues se dice que estas personas suelen ser en realidad el diablo, la vieja o algún ser del monte que atrae a los comuneros hasta perderlos en sus dominios salvajes (Becerra 2014). Por otra parte en favor de la apertura a otras aristas de análisis en el estudio sobre los juegos de poder desplegados en la relación de las comunidades nativas con los actores exógenos a estas, llamamos a reevaluar las consideraciones ontológicas que definen a aquellos agentes sobrehumanos inmersos en tal relación, como simples “hechos sociales”.

Ahora bien, una vez develados los mecanismos que actúan en la interacción de los comuneros del sur de Nariño con los seres y fuerzas del monte, cabe preguntarse ¿a qué se debe que estas personas obtén por establecer formas diferenciadas de interacción, y bajo qué criterio deciden participar específicamente en una u otra de ellas? Para responder estas interrogantes no basta con ahondar en la cuestión de las motivaciones que alientan a los comuneros a entablar relaciones con el monte, ni con remitirnos a las particularidades que definen cada una de estas formas de relación. Es necesario en este caso volcar nuestra mirada sobre los comuneros, específicamente sobre aquellos rasgos que definen a la persona en el sur de Nariño, para ello nos serviremos de una interesante tipología identificada por el antropólogo Felipe Becerra (2017) en la región de

Cumbal durante su investigación sobre las guacas y el mal del solimán. Antes que reabrir el debate, con este ejercicio buscamos proyectar las ideas que estamos concluyendo a través del prisma de una tipología que nos ayude a sondear su alcance y aporte en los estudios sociales andinos.

Más allá de la oposición y la complementariedad: la mutua identificación y constitución de las partes en la relación de los comuneros y el monte

Durante su estadía en Cumbal, Becerra logró identificar una tipología empleada por los habitantes de la región para clasificar a las personas. Según los datos encontrados por el autor esta clasificación distingue a los comuneros en dos tipos, las personas “resueltas” y las personas de “de corazón”. A continuación seguiremos las ideas principales expuestas por Becerra en la caracterización de cada uno de estos tipos, adicionalmente sumaremos a la descripción alguna información que hayamos encontrado en nuestro trabajo de campo y que juzguemos relevante para el propósito de la presentación.

Las personas resueltas son aquellas personas ágiles para trabajar, se dice que son recursivas y que tienen la habilidad de desempeñarse en varios oficios porque no le rehúyen a aprender y practicar cosas nuevas. Se identifican porque “siempre intentan obtener provecho de las situaciones y les gusta arriesgarse con proyectos de los que pueden lograr mayores ganancias” (Becerra 2017, 74); en general son personas ambiciosas e incluso codiciosas, que suelen meterse fácilmente en problemas pero que así mismo saben resolver con astucia para salir bien libradas de ellos. Además de ser entradoras y “rechocheras” se dice que a las personas resueltas les falta la vergüenza y el miedo. Son por ejemplo aquellas que se animan a participar en las corralejas de las fiestas de los pueblos o a ocuparse en actividades de la economía ilegal como pasar mercancía de contrabando por la frontera colombo-ecuatoriana: están dispuestas a correr riesgos considerables a cambio de mayores ganancias. Las ganancias, empero, no tienen que ver necesariamente con el dinero, sino con la satisfacción pasajera de su ambición, por lo cual no se expresan necesariamente en términos monetarios.

Por ejemplo, se sabe que las personas resueltas son enamoradizas o tienen “el corazón inquieto”, esto quiere decir que se enamoran con facilidad y que son hábiles seductoras. Debido a la codicia

o ambición que las caracteriza, se dice que las personas resueltas son aquellas que se aventuran a tener varios noviazgos al mismo tiempo o que corren el riesgo de meterse con hombres/mujeres sin importar su estado civil. A causa de su ambición se dejan cautivar o provocar fácilmente pero también la ambición las motiva a ser hábiles provocadoras y a enfrentar situaciones peligrosas o desafiantes. Por supuesto, jugar con el doble sentido, mostrarse bajo otros rostros, actuar con picardía y saber engañar u ocultar las verdaderas intenciones que motivan su acción son características fundamentales tanto en el proceso de seducción como en el proceso de sortear los peligros que se encuentran en el camino que ha trazado su ambición.

“Ser de corazón”, por otra parte, hace referencia a características como la humildad, la bondad y la empatía. Son personas tímidas y cautelosas que no tienen la soltura o el carácter de los “resueltos” para arriesgarse a emprender nuevos proyectos u oficios. “En ellas la codicia no es tan fuerte y desconfían ante personas nuevas o proyectos que no impliquen una ganancia a través del trabajo duro y constante” (Becerra 2017, 78). En general las personas de corazón no se mueven por la ambición tanto como por la mesura y la generosidad. No son recelosas con el fruto de su trabajo, sino que están siempre dispuestas a compartir con sus allegados.

A grandes rasgos en el sur de Nariño la caracterización de las personas resueltas y las personas de corazón parece, por lo general, corresponder a la distinción mucho más conocida y difundida en la región andina que se hace respectivamente entre personas de sangre pesada y de sangre liviana. Soy consciente que para los comuneros el ser resuelto o de corazón no son más que tipos que identifican someramente a las personas a partir de una clasificación estereotipada que apenas si alcanza a arrojar luces borrosas sobre la diversidad de combinatorias de los rasgos que en la práctica pueden definir a una persona. Aun así, esta clasificación se basa en tipos que permiten hacernos una idea de aquellos rasgos que los comuneros destacan y consideran determinantes en la construcción de la identidad de una persona, estos rasgos se coligen en base a su actuación ante situaciones que en muchos casos remiten a la interacción con el monte o en las que se despliegan los elementos característicos que hasta ahora hemos identificado en esta interacción. Para aclarar este punto, vale la pena analizar la inserción de esta tipología en una situación concreta y característica de los Andes colombianos: la búsqueda de guacas.

En el sur de Nariño las guacas son básicamente cajones o zurroneos de oro y plata que en su mayoría fueron enterrados durante el período colonial para guardar u ocultar riquezas. Si bien se dice que las guacas tienen por dueño a aquel que las enterró, se considera que la riqueza enterrada, en particular el oro, la plata y las esmeraldas (principales expresiones de la riqueza en los Andes colombianos) otrora perteneciente –a través de su transformación como monedas u objetos de valor– al mundo culto y socializado de la vida humana, al ser enterrados regresan paulatinamente a su estado natural o salvaje, de ahí que comúnmente se asuma que las guacas pertenecen además a los dominios salvajes de lo subterráneo y el monte. Es más, acaso por el prolongado contacto con el plano subterráneo y sus fuerzas tónicas, se considera que las guacas y las apariciones en las que se manifiestan son espantos o *cucos* (cosas del demonio). En el sur de Nariño se sabe que las riquezas enterradas son celadas con tremendo ahínco por los cerros o sus metapersonas, de los que se dice son sus dueños.¹

En los Andes colombianos las guacas son terriblemente codiciadas por la riqueza que guardan, a aquellas personas que se aventuran a buscarlas y desenterrarlas se les conoce como “guaqueros”. Paradójicamente se dice que las guacas rehúyen a la envidia y la codicia de las personas, si llegan a sentir que alguien las está buscando o desenterrando con codicia o envidia, éstas se entierran todavía más profundo o se escabullen por debajo de la tierra hacia otro lugar. Se sabe además que la guaca es una cosa peligrosa, si quien la está desenterrando no toma las medidas preventivas debidas, no sabe ocultar sus verdaderas intenciones o no conoce los “secretos” o “contras”, la guaca lo puede picar: una especie de emanación o vaho que se libera de la guaca y al que se conoce con el nombre de solimán enferma la sangre del guaquero o penetra su cuerpo y paulatinamente lo va secando y poniendo *preto* (negro) hasta llevarlo a la muerte.² Es decir, buscar y desenterrar guacas es aventurarse a encarar el peligro y a asumir riesgos mortales a cambio de una recompensa ingente en fortuna.

¹ Para profundizar sobre el tema de las guacas en los Andes colombianos consultar a Suárez (2009) para el caso del norte del Tolima, y a Páramo (2011) para el caso del occidente de Boyacá. Si se quiere ahondar sobre la relación entre guacas y cerros ver Suárez (2008).

² Se considera que el solimán es el mismo mercurio sublimado que era empleado en el período colonial para refinar la plata y el oro, y que resulta en una sustancia altamente tóxica. Los remanentes de esta sustancia en el oro y la plata de las guacas pueda ser lo que enferma a las personas y se conoce en el sur de Nariño como solimán (Becerra 2017, 62).

En cambio, se dice que las guacas buscan ser encontradas por personas de corazón noble, aquellas que están exentas de codicia y envidia. Cuando una guaca se quiere entregar a alguien se le aparece bajo la forma de toros, serpientes, gallos o animales de oro que merodean en el lugar donde se encuentra enterrada la riqueza; otras veces la guaca se manifiesta en los sueños de esa persona y le indica el lugar donde está enterrada. Es decir, sacando a relucir la riqueza que guardan, bajo la forma de animales macizos de oro y otras apariciones provocativas, la guaca pretende seducir a las personas que ella considera indicadas para entregárseles.

En este punto se podrá intuir que los gUAQUEROS o las personas que se deciden a sacar una guaca son, bajo la tipología que expusimos antes, personas resueltas, suficientemente codiciosas como para sortear los peligros que supone hacerse con su riqueza. Por otro lado, las guacas prefieren entregarse a las personas de corazón, aquellas libres de codicia y envidia, a quienes provocan y seducen para que las encuentren. No obstante, al no estar dominadas por la ambición es realmente extraño que las personas de corazón se aventuren a correr el riesgo de hacerse con una guaca, prefieren en cambio ignorar las apariciones y señales provocativas o considerarlas simples “tonterías” y rehusar de ellas.³ En contraste, para que la guaca no se escabulla, las personas resueltas que se dedican a la gUAQUERÍA deben encontrar la forma de ocultar la envidia y codicia con la que la buscan y desentierran. En otras palabras, deben engañar a la guaca. Para ello los gUAQUEROS conocen “secretos” que al tiempo les permiten ocultar lo que ellos son realmente (su codicia y ambición, su ser resuelto) y mostrarse en cambio bajo aquello que no son pero que la guaca anhela, personas de corazón. De esta forma, se despliega una vez más ante nuestros ojos el juego de la provocación y el engaño: los gUAQUEROS, absortos por la riqueza de la guaca, se esfuerzan por engañarla ocultando su ser para mostrarse como aquello que la guaca anhela. En efecto, la mayoría de los “secretos” que se emplean en la gUAQUERÍA consisten en señuelos o en falsas membranas o pieles que ocultan y muestran lo que conviene. Por ejemplo, uno de estos “secretos” consiste en llevar a la jornada de gUAQUEO un infante o un bebe, es decir una persona pura de corazón, un señuelo que engañe y haga creer a la guaca que quienes la buscan y desentierran, al igual que el infante, están libres de codicia y envidia (Becerra 2017, 74);

³ En Cumbal le informaron a Felipe Becerra que aquellas personas de corazón que accidentalmente se encuentran una guaca –por ejemplo picando un terreno de cultivo–, pero que no son lo suficientemente codiciosas como para “quedarse con lo que era para ellas”, son igualmente picadas por el solimán (Becerra 2017, 81).

adicionalmente es imperativo que los guaqueros eviten en todo momento cualquier comentario o incluso pensamiento que pueda develar su verdadera intención y ahuyentar con ello a la guaca o peor, hacer que los pique el solimán.

Aun y cuando se han tomado las medidas preventivas adecuadas, la acción de buscar y desenterrar guacas no deja de ser considerada una práctica en extremo peligrosa. Si en las corralejas de las fiestas de los pueblos la falta de destreza de los participantes provocando o engañando al toro podía resultar en la ausencia de recompensas o en una herida o corneada fatal, en la guaquería la falta de destreza engañando y provocando a la guaca puede resultar en la evasiva de esta o en la picadura mortal del solimán. Así, repasando los diferentes escenarios hasta ahora expuestos, en las corralejas, en la práctica del guaqueo o incluso en el caso de los “compactados” son las personas resueltas quienes deciden correr el riesgo de interactuar directamente con los cerros o el monte y sus fuerzas sobrehumanas. Mientras las personas de corazón son aquellas que prefieren relacionarse con estos seres, lugares y fuerzas salvajes e impredecibles desde la relativa seguridad que supone su socialización desde la figura de un intermediario. Es decir, en conformidad con las diferentes características que definen el ser persona en el sur de Nariño, los comuneros despliegan estrategias diferenciadas de interacción con lo salvaje. Lo cual no quiere decir que cualquier persona de la comunidad no pueda participar o verse envuelta en una u otra forma de interacción sin importar las características que la definan como persona. En otras palabras, los rasgos que definen a la persona se traducen como factores sugerentes más no condicionantes en la posibilidad de interacción con lo salvaje.

Aclarado este punto, detengámonos por un momento a repasar la práctica de la guaquería y la celebración de las corralejas descritas en los apartados anteriores, así como la peregrinación al volcán Chiles con la imagen del Señor del Río o las quemas intencionadas del páramo del volcán Cumbal. No deja de sorprendernos hasta qué grado el contexto y las dinámicas sociales que prefiguran la diversidad de la interacción de los comuneros y el monte son concebidas, producidas y expresadas por los primeros bajo una lógica clasificatoria que insiste en el contraste de elementos diversos y contrarios, como el evidenciado entre lo manso/bravo, domesticado/salvaje, cristianos/gente de monte, espacios socializados/monte, etc. Pese a ello, entendemos que el análisis de los contextos y dinámicas sociales desde el estudio de las formas

de relación binarias se antoja estrecho y poco versátil ante la vasta heterogeneidad de prácticas y fenómenos que ocupan el interés de los investigadores andinos; mas esperamos haber demostrado que las relaciones contempladas por ésta lógica clasificatoria no se agotan ni remotamente en la popularidad de la fórmula oposición/complementariedad a la que suelen ser esquematizadas. En cambio, hemos insistido que dicha lógica clasificatoria engloba densas, complejas y diversas tramas de relación que tienen aún mucho por decirnos sobre los escenarios y prácticas sociales que producen y en las que continuamente son recreadas.

Desde el análisis de las formas de interacción entre los comuneros y el monte, se ha remarcado el hecho paradójico según el cual la diferenciación, el contraste y la oposición característica del dualismo instalado en las relaciones de oposición binaria, tienen su clímax en el encuentro y la interacción. En el encantador pero peligroso espacio del encuentro en el que se juega el engaño, la provocación y el despliegue de estrategias orientadas a la socialización, es donde se construye y reafirma la identidad particular de las partes y, cómo no, la alteridad; ambos procesos, estos sí, complementarios. De otro lado, pese al dramatismo que la diferenciación, el contraste y la oposición imprimen a las relaciones fundadas sobre la dualidad de elementos diversos y contrarios, debemos aclarar que en este tipo de relaciones ambas partes están muy lejos de ser concebidas por los comuneros como dominios puros y herméticos enfrentados el uno al otro. El límite categórico que sostiene el orden de este sistema clasificatorio al mantener bien separados a los opuestos, se ha develado en esta tesis, más bien, como una membrana permeable que favorece la mezcla y la mutua constitución de los “opuestos” como consecuencia habitual de su interacción. Muestra de ello, es que en el revelador contacto del monte y los comuneros, el primero adquiere atributos sociales y los segundos se constituyen como persona.

Lista de referencias

- Absi, Pascale. 2005. *Los ministros del diablo. El trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí*. La Paz: IRD, Instituto de Investigación para el Desarrollo; Embajada de Francia en Bolivia; IFEA, Instituto Francés de Estudios Andinos; Fundación PIEB.
- Allen, Catherine. 1982. «Body and Soul in Quechua Thought». *Journal of Latin American Lore* 8 (2): 179-86.
- . 2015. «The whole world is watching: New perspectives on Andean animism». En *The archaeology of Wak'as: Explorations of the sacred in the Pre-Columbian Andes*, editado por Tamara Bray, 23-46. Boulder: University Press of Colorado.
- Arguedas, José María. 1963. *La agonía de Rasu-Ñiti y otros cuentos*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- . 1983. «Diamantes y pedernales». En *Relatos completos*. Madrid: Alianza Lozada.
- Arteaga, José Benjamín. 1910. *Apuntamientos sobre Mayasquer y Cumbal*. Pasto: Imprenta del departamento.
- Astvalsson, Astvaldur. 2004. «El flujo de la vida humana: el significado del término-concepto de huaca en los andes». *Hueso húmero* 44: 89-112.
- Bastien, Joseph. 1985. *La montaña del cóndor. Metáfora y ritual en un ayllu andino*. La Paz: Hisbol.
- Becerra, Felipe. 2014. «Amarres, vueltas y amanses. Prácticas agrícolas y festivas en el sur-occidente colombiano». *Pai. Revista de etnografía* 1.
- . 2017. «La ilusión del solimán: emanación peligrosa e intenciones distribuidas en Cumbal Nariño». Trabajo de grado para optar por el título de antropólogo, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Bernand, Carmen. 1986. *Enfermedad, daño e ideología. Antropología médica de los renacientes de Pindilig*. Quito: Abya-Yala.
- . 2008. «Cerros, nevados y páramos: un intento de arqueología etnográfica». *Revista Española de Antropología Americana* 38 (1): 167-89.
- Bouysson-Cassagne, Thérèse. 1986. «Urco and uma: aymara concepts of space». En *Anthropological History of Andean Politics*, editado por John V Murra, Nathan Wachtel, y Jacques Revel, 201-27. Cambridge: Cambridge University Press.

- Bouysse-Cassagne, Thérèse, y Olivia Harris. 1987. «Pacha: en torno al pensamiento aymara». En *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, de Tristan Platt y Verónica Cereceda, 11-59. La Paz: Hisbol.
- Carrillo, María Teresa. 1997. «Los caminos del agua. Según la tradición oral de los raizales de Bogotá». Trabajo de grado para optar por el título de antropólogo, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Cereceda, Verónica. 1987. «Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al tinku». En *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, de Thérèse Bouysse-Cassagne, Olivia Harris, Tristan Platt, y Verónica Cereceda, 133-226. La Paz: Hisbol.
- Chakrabarty, Dipesh. 2018. *Al margen de Europa: pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Chaustre, Laura. 2018. «Vida or Joboijuama. Ahora que hay vida bailemos y cantemos por nuestra existencia: La risa entre los Camëntšá». Tesis para obtener el título de Maestría en Investigación en Antropología, Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.
- Crúz, Pablo. 2009. «Huacas olvidadas y cerros santos: apuntes metodológicos sobre la cartografía sagrada en los Andes del sur de Bolivia». *Estudios Atacameños* 38: 55-74.
- Dagua, Abelino, Misael Aranda, y Luis Guillermo Vasco. 1998. *Guambianos hijos del aroiris y del agua*. Bogotá: CERCES y Los Cuatro Elementos.
- De la Cadena, Marisol. 2015. *Earth beings: Ecologies of practice across Andean worlds*. Durham: Duke University Press.
- Diez de Medina, Federico. 1973. *La teogonía andina: mitos en forma de rapsodia*. La Paz: Municipalidad de la Paz.
- Duviols, Pierre. 1978. «“Camaquen, upani”: un concept animiste des anciens Péruviens». En *Amerikanistische studien. Festschrift für Herman Triborn*, de R. Hartman y U. Oberem, 132-44. St. Agustín: Collectana Instituti Anthropos.
- Eliade, Mircea. 1967. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama.
- Fernández, Esteban. 2007. «Arquitectura religiosa contemporánea. El estado de la cuestión». *Actas del congreso internacional de arquitectura contemporánea* 1: 8-37.
- Fuenzalida, Fernando. 1980. «Santiago y el Wamani: aspectos de un culto pagano en Moya». *Debates en sociología* 5: 155-87.

- Galindo, María Isabel. 2012. «Perdida en el monte encantado: Santos, infieles y tundas. Un camino entre los Andes y el mar». Trabajo de grado para optar por el título de antropólogo, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Gose, Peter. 1986. «Sacrifice and the commodity form in the Andes». *Man* 21 (2): 296-310.
- . 2004. *Aguas mortíferas y cerros hambrientos: ritos agrarios y formación de clases en un pueblo andino*. Quito: Abya-Yala.
- . 2018. «The semi-social mountain Metapersonhood and political ontology in the Andes». *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 8 (3): 488-505. <https://doi.org/DOI:>
<http://dx.doi.org/10.1086/701067>.
- Gutiérrez, Arístides. 1930. *Biografía del reverendo padre Francisco de la Villota y Barrera e historia de la congregación del Oratorio de San Felipe de Neri, de Pasto*. Pasto: Biblioteca de Historia Nacional, Centro de Historia.
- Harris, Olivia. 1980. «The power of signs: gender, culture and the wild in the Bolivian Andes». En *Nature, culture and gender*, de MacCormack y Strathern, 70-94. Cambridge: Cambridge University Press.
- Isbell, Jean. 1978. *To defend ourselves. Ecology and ritual in an andean village*. Illinois: Waveland Press, inc.
- Lanata, Xavier Ricard. 2007. *Ladrones de sombra El universo religioso de los pastores del Ausangate (Andes surperuanos)*. Lima: Institut français d'études andines, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas-CBC.
<http://books.openedition.org/ifea/611>.
- Mamián, Dumer. 1996. «Los Pastos». En *Geografía humana de Colombia región andina central*. Vol. 1. 4. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Martínez, Gabriel. 1983. «Los dioses de los cerros en los Andes». *Journal de la Société des Américanistes* 69: 85-115. <https://doi.org/10.3406/jsa.1983.2226>.
- Martínez, Natalia. 2014. «¡Anote la fecha! Cuentos de enamorados, vuela algunas formas de suerte en Aldana-Nariño». Trabajo de grado para optar por el título de antropólogo, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Marzolf, Natacha. 2014. *Emprendimiento de la energía geotérmica en Colombia*. Medellín: Banco Interamericano de Desarrollo.

- Mendizábal, Emilio. 1966. «El awkillu entre los descendientes de los Chupachos». *Cuadernos de investigación, Facultad de Letras y Educación, Universidad Nacional Hermilio Valdizan* 1: 91-79.
- Mendizábal, Roel. 2000. «De Folklore a Cultura Híbridas: rescatando raíces, redefiniendo fronteras entre nosotros». En *No hay país más diverso. Compendio de Antropología peruana*, editado por Carlos Degregori, 74-122. Lima: PUCP, Universidad del Pacífico, IEP.
- Monsalve, María Luisa, y Carlos Andrés Laverde. 2016. «Contribución al registro histórico de actividad de los volcanes Chiles y Cerro Negro (frontera colombi-ecuatoriana)». *Boletín de Geología* 38 (4): 61-78. <http://dx.doi.org/10.18273/revbol.v38n4-2016004>.
- Páramo, Carlos. 2011. «El corrido del minero: hombres y guacas en el occidente de Boyacá». *Maguaré* 25 (1): 25-109.
- Platt, Tristan. 1986. «Mirrors and maize: the concept of yanantin among the Macha of Bolivia». En *Anthropological History of Andean Politics*, editado por John V Murra, Nathan Wachtel, y Jacques Revel, 228-59. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2010. «Desde la perspectiva de la isla. Guerra y transformación en un archipiélago vertical andino: Macha (Norte de Potosí, Bolivia)». *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 42 (1): 297-324.
- Platt, Tristan, y Pablo Quisbert. 2010. «Tras las huellas del silencio: Potosí, los incas y Toledo». *Runa* 31 (2): 115-52.
- Ramos, Alejandra. 2018. «El desarrollo de la etnohistoria andina a través de la (re)definición de lo andino (1970-2005)». *Fronteras de la Historia* 23 (2): 8-43.
- Rappaport, Joanne. 2004. «La geografía y la concepción de la historia de los Nasa». En *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, editado por Alexandre Surrallés y Pedro García, 173-86. Lima: Tarea Gráfica Educativa.
- . 2005. *Cumbe renaciente. Una historia etnográfica andina*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Rappaport, Joanne, y Tom Cummins. 2016. *Más allá de la ciudad letrada: letramientos indígenas en los Andes*. Traducido por Mercedes López. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, Universidad Nacional de Colombia.

- Rivera, María del Pilar. 2010. «Entre el monte, el viento y la cocha: El mal aire y los espíritus del monte en el Resguardo Indígena de Pastás». Trabajo de grado para optar por el título de antropólogo, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Salas-Carreño, Guillermo. 2015. «Wak'as: entifications of the andean sacred». En *The archeology of wak'as. Exploration of the sacred in the pre-columbian Andes*, de Tamara Bray, 47-74. Boulder: University Press of Colorado.
- . 2016. «Places are Kin: Food, Cohabitation, and Sociality in the Southern Peruvian Andes». *Anthropological Quarterly* 83 (3): 813-40.
<https://doi.org/10.1353/anq.2016.0048>.
- Salazar-Soler, Carmen. 2007. «La presencia de la antropología francesa en los Andes peruanos». *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 36 (1): 93-107.
<https://doi.org/10.4000/bifea.4623>.
- Salomon, Frank. 1991. «Introducción. Tres enfoques cardinales en los actuales estudios andinos». En *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos xvi-xx*, editado por Segundo Moreno y Frank Salomon, 7-26. Quito: Abya-Yala.
- . 2014. «¿Cómo eran las huacas?, el lenguaje de la sustancia y de la transformación en el manuscrito quechua de Huarochirí». *Revista Ecuador Debate* 93: 31-46.
- Sarabia, Ana Milena, Hernan Cifuentes, y Cristina Dimate. 2010. *Sismos históricos en el Departamento de Nariño*.
- Sikkink, Lynn, y Braulio Choque. 1999. «Landscape, Gender, and Community: Andean Mountain Stories». *Anthropological Quarterly* 72 (4): 167-82.
- Strathern, Marilyn. 1988. *The gender of the gift*. Berkeley: University of California Press.
- Suárez, Luis Alberto. 2008. «Juan Díaz engañado por la riqueza. Un artífice de la fortuna y la tragedia en el mundo colonial». *Maguaré* 22: 223-89.
- . 2009. «Lluvia de flores, cosecha de huesos. Guacas, brujería e intercambio con los muertos en la tragedia de Armero». *Maguaré* 23: 571-416.
- Torres, Daniel. 2013. «Saber engañar y repetir: el tejo, el diablo y la venta en Boyacá». Trabajo de grado para optar por el título de antropólogo, Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Vasco, Luis Guillermo. 2002. *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

- Vela, Manuel. 1924. *Terremoto en la frontera. 14 de diciembre de 1923. Observaciones de un testigo*. Ipiales: Imprenta Popular.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1999. «Comments to “Animism Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology”». *Current Anthropology* 40: 79-80.
- . 2004. «Perspectival anthropology and the Method of controlled equivocation». *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2 (1): 3-22.
- Wachtel, Nathan. 2001. *El regreso de los antepasados: los indios urus de Bolivia del siglo XX al XVI*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Zuidema, Tom. 1995. *El sistema de Ceques del Cuzco*. Lima: Universidad Católica del Perú.