

**Universidad Andina Simón Bolívar**

**Sede Ecuador**

**Área de Letras y Estudios Culturales**

Maestría en Estudios de la Cultura

Mención en Literatura Hispanoamericana

**Kamashik**

**El camino del bastón. -Pueblo de los Pastos-**

Fernando Andrés Guerrero Flórez

Tutor: Juan Duchesne Winter

Quito, 2019





## Cláusula de cesión de derecho de publicación de tesis.

Yo, Fernando Andrés Guerrero Flórez, autor de la tesis intitulada **Kamashik. El camino del bastón – Pueblo de los Pastos-**, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Magíster en Estudios de la Cultura - Mención Literatura Hispanoamericana en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo, por lo tanto, la Universidad utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en formato virtual, electrónico, digital u óptico, como usos en red local y en internet.

2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.

3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

Fecha: 21 de abril del 2019.

Firma: .....





## **Resumen**

El presente trabajo aborda la importancia del bastón de mando o vara de justicia de las autoridades indígenas. La manera en la cual la comunidad asume la relación de éste con las autoridades, y a su vez, el modo y proceso en el cual éstas ejercen autoridad en el territorio. Partiendo del estudio del bastón, se analizan elementos narrativos que responden a presencias míticas diseminadas en diferentes regiones y territorios de la región andina, principalmente la relación con el dios del rayo Catequil, y su presencia en la zona sur de Colombia. Igualmente se indaga en la importancia del Kamashka o sacerdote del rayo, su relación con la autoridad indígena, los vestigios míticos que se comunican en la oralidad y la ritualidad presente en el territorio Indígena de los Pastos, lo cual configura el corpus de un relato extenso que en el presente trabajo se abordará como el ordenamiento mítico territorial.



A Anoushka y Ganeshka por ser rayos en mi camino.



## Agradecimientos

En el caminar de los territorios, son presencias de lo visible y de lo invisible las que se van hilando en las palabras y convocan a seguir el camino y la ardua labor de escritura con la cual otros mundos se hacen visibles.

Agradecimientos profundos a los sabedores y sabedoras del territorio indígena de los Pastos, quienes con su espiritualidad permitieron entrar en regiones y dimensiones de pensamiento difíciles de comprender desde la lógica y la razón.

A los amigos y grandes líderes indígenas de este camino: Taita Efrén Tarapués, Ernesto Ramiro Estacio, Lucía Irene Moreno Quenán, Lidia Moreno, Porfirio Piarpuezan, de quienes escuché innumerables historias de luchas, procesos y memorias míticas que habitan en el territorio.

A los amigos maestros de camino Bruno Mazzoldi, Luis Montenegro Pérez, Carmiña Bohorquez y José Oliveti, de quienes aprendí que el caminar en escritura es transitar en el fulgor de la memoria.

A mis padres Héctor Eduardo Guerrero y Gladys Flórez Benavides y mis hermanas Milena Guerrero y Claudia Guerrero, por su confianza y paciencia.

A mis amigos Carlos Villarreal Moreno, Diana Moreno, Pablo Trejo, Lizeth Rodríguez, Carlos Puerres, William Guadir, Sonia Gómez, Diego Sierra, Oliver Velásquez, con quienes hemos realizado largos caminos acompañado diferentes procesos para seguir haciendo historias.

A mi esposa Adriana Rodríguez, por su paciencia y comprensión en los momentos difíciles de este proceso de escritura.

A mi tutor Juan Duchesne Winter, quien confió y pacientemente fue internándose en este camino, que ahora convoca a otros procesos de vida.

A todos y cada uno de los que acompañaron este proceso, cabildantes y comuneros de los resguardos de Muellamués, Cumbal, Panán, Chiles, Potosí, Males, en especial a taita José Cervelión Micanquer, quien desde su palabra supo convocarme a escribir y desatar estos caminos de escritura.

Al espíritu del territorio, que desata estos y otros caminos de escritura y corazón en donde se sigue convocando el latir profundo de lo desconocido.



“Estarse quieto es no saber estar.  
Hasta aquí hemos llegado nosotros, ahora,  
hasta donde han de llegar ustedes”.

“No sólo se lee en los libros.  
También se lee en el territorio.”





## Tabla de contenido.

Introducción. Performancia escritural y autonomías simbólicas.....	15
Capitulo primero.....	23
Ordenamiento mítico territorial. Comunidad, territorio y memorias en movimiento... 23	23
1.1 El origen del Quende. El relato y la memoria.....	23
1.2. Ordenamiento Mítico territorial. ....	27
1.3. Comunidad y territorio.....	35
1.4. Territorio y autoridad. ....	42
1.5. Don, comunidad y autoridad. ....	46
Capitulo segundo. ....	53
Kamashka. Las memorias del dios del rayo. ....	53
2.1. El dios del rayo. ....	53
2.2. Catequil y Pillallau. El mito del dios del rayo y la transgresión de los mundos de arriba y abajo en el pueblo de los Pastos. ....	64
2.3. Simbolismo y Geopoetica del dios del rayo en el bastón. ....	72
2.4 Kamashka/Kamasqa. Sacerdote del rayo.....	82
2.5. Sueño, visión y Gobernabilidad.....	87
2.6. Danza y ordenamiento territorial desde el bastón o Vara de Justicia.....	91
Conclusiones.....	101
Bibliografía.....	105
Anexos.....	113
Anexo Nro. 1. Diseños platos Pastos. Inmersión poelítica. ....	113
Anexo Nro. 2. Relatos del Kamashik. El camino del bastón.....	148
Anexo Nro. 3. Fotografía bastón de mando con grafía del dios del rayo. (2.700 .a.c.) Museo del Alabado – Quito. (Archivo Personal) ....	169
Anexo Nro. 4. Fotografía Bastón de Quende. Julio Paguay. Ex autoridad Indígena, Resguardo de Cumbal – Pueblo de los Pastos.....	170
Anexo Nro. 5. Fotografía Taita Efrén Tarapues. Recorrido territorial para siembra de Bastones.....	171
Anexo Nro. 6. Taita Ramiro Estacio en recorrido por el Territorio indígena de los Pastos con el Bastón de venado - México. Fotografía Pablo Trejo 2017.....	172

Anexo Nro. 7 Fotografía lavado de los bastones. Territorio indígena de los Pastos.	173
.....	
Anexo Nro. 8. Fotografía Minga de pensamiento kamashka. Territorio indígena Pastos.	174
.....	
Anexo Nro. 9. Fotografía Velación de los Bastones territorio indígena Quillasinga.....	175
Anexo Nro. 10. Minga de pensamiento con Taita José Cervelion Micanquer. Muellamués. Territorio indígena Pastos. Fotografía Fernando Guerrero 2017.....	176
Anexo Nro. 11. Mapa 1. Ordenamiento mítico territorial. Recorrido por el territorio Pastos para la escritura de este documento. ....	177
Anexo Nro. 12. Mapa 2. Ordenamiento mítico territorial. Recorrido por el territorio Pastos para la escritura de este documento.....	178
Anexo Nro. 13. Video Documental: “Kamashik. El camino del bastón.”. Dirección: Fernando Guerrero Flórez. Producción: Cabildo Quillasinga refugio del Sol. Febrero del 2018. Documental ganador de la convocatoria a documental étnico de la Autoridad Nacional de Televisión –ANTV. (Colombia).....	179

## **Introducción.**

### **Performancia escritural y autonomías simbólicas.**

En el año 2013, durante el rodaje del documental “Tulpud: cerro negro de alimento espiritual” en el territorio indígena de Muellamués, conocí al líder indígena José Cervelión Micanquer. La entrevista en su casa fue sencilla, hablamos del proceso de lucha y recuperación del territorio en los años ochenta, la manera en la cual la consigna “recuperar la tierra para recuperarlo todo” fue acuñada de manera tal que el proceso reivindicativo de derechos para los pueblos indígenas, permitió no sólo empoderar todo un proceso de lucha por el territorio, si no la revitalización de saberes, tradiciones y conocimientos legados entre los mayores y mayoras del territorio indígena de los Pastos.

Al año siguiente realicé una visita personal a su casa, en compañía de la profesora Lucía Moreno Quenan. Nos sentamos durante largas horas a recordar diferentes pasajes de la vida de don Cervelión. Llevaba en mi mochila unos pequeños bastones de chonta tigre acompañados por pequeños cuarzos, un bastón ceremonial con tallas donde se graficaba los símbolos del dios del rayo Catequil, y un poco de hojas de coca, lo cual indique a don Cervelión y dejé en la mesa durante la charla que se extendió por varias horas.

En un momento, mirando hacia los bastones que serían sembrados en el territorio, Don Cervelión dijo una frase que motivó todo el presente trabajo de investigación: “en los bastones, en esas varitas de justicia, habitan los millones de energías que están en el territorio”

Escuchar la palabra de los mayores es desatar los tiempos y memorias que dan en nacimiento una historia siempre por contarse; así fue el primer encuentro con don Cervelión. Así fue el principio de un camino que llevó a la escritura de estas páginas, en las cuales, las memorias de los mayores se trenzan con las palabras e historias consignadas en algunos libros que abren el camino hacia lo que he llamado el *ordenamiento mítico territorial*, el cual se inscribe principalmente desde los relatos míticos que ordenan el territorio, y las historias que relacionan los mundos de lo visible e invisible.

En el tránsito y movimiento de las historias encontradas en el territorio de los Pastos, se fue tejiendo una historia que llevó a la elaboración de dos capítulos en los cuales consigno la memoria de los mayores que acompañaron este proceso de escritura.

En el primer capítulo se abordan cinco elementos necesarios para la comprensión del *ordenamiento mítico territorial* dado desde la autoridad: la importancia del árbol de Quende o Chonta en tanto elemento simbólico y material de la autoridad indígena; la concepción de comunidad y territorio; la relación del mito y el territorio en *dimensiones de pensamiento huaka*<sup>1</sup>; la ritualidad que permite la conexión entre los mundos del territorio Pastos; y, el ejercicio de la autoridad en tanto *don* y poder.

Es desde la comprensión de la *performancia narrativa* propuesta por Langdon en la cual: “la narrativa es contada en el modo performativo en donde el lenguaje poético y corporal recrea hábilmente para los oyentes la experiencia vivida” (J. Langdon 2013) que podemos acercarnos a la *performancia escritural*, en donde el texto narrado, la inscripción del mito en un espacio-tiempo que se renueva constantemente, permite *graficar el pensamiento*<sup>2</sup> en diferentes maneras y modos de traducción del evento contado, en este caso, el ordenamiento del territorio a partir del origen del Quende.

Para acercarnos al relato del Quende y el análisis de éste, se plantea una cercanía hacia lo que se ha propuesto como *performancia escritural*, en cuanto relaciona algunos conceptos tales como traducción, escritura, inscripción y alteridad, propuestos por autores como Derrida (2000), Cixous (1999), Arguedas (1970), Jabes (2000), que han dado un tratamiento especial al ejercicio de escritura como memoria, y en el proceso adelantado en territorio Pastos, entendiendo la memoria territorial como un proceso de

---

<sup>1</sup> Las *dimensiones de pensamiento huaka*, se proponen desde la praxis epistemológica que se da en el proceso de escritura de este texto. Surgen del encuentro entre los conocimientos dados en el territorio desde la sabiduría comunitaria indígena, y su relación con los conocimientos de otras culturas. En este caso, la traducción del quechua al castellano por parte de Glauco Torres del concepto de *huaka* como lo misterioso, lo desconocido, lo sagrado, nos acerca a lo propuesto por Emanuel Levinas y Jacques Derrida como pensamiento del otro en tanto diferencia y alteridad. Entonces las dimensiones del pensamiento huaka, implicarían una construcción epistemológica que relaciona lo sagrado andino con las maneras de guardar o consignar memoria de lo sucedido en tanto apertura a lo desconocido.

<sup>2</sup> Al respecto, Taita Efrén Tarapues plantea que: “el pensamiento se grafica en el territorio y desde este se guarda la memoria que está escrita en los cerros, lagunas o los petroglifos que conservan y guardan la historia de la comunidad.” A esta escritura del territorio Efrén le llama *graficar el pensamiento*, lo cual se puede observar en múltiples pinturas donde ha reconstruido y narrado los 26 mitos de origen que conforman parcialmente, un corpus más amplio de la cosmogonía y mitología Pastos. (Diario de Campo. Entrevista el día 21 de Junio del 2015)

escritura que se desata al caminar, por ello, se comprende como caminar el territorio es entonces desatar la palabra.

Walter benjamín, en su ensayo “La tarea del traductor”, plantea desde el arte, una comprensión de la traducción en tanto ésta no responderá nunca al original, a la huella del origen, más sin embargo, conduce desde su iterabilidad a una cercanía generadora de escrituras posibles: “La traducción sirve pues para poner de relieve la íntima relación que guardan los idiomas entre sí. No puede revelar ni crear por si misma esta relación íntima, pero sí puede representarla, realizándola en una forma embrionaria e intensiva.” (Benjamin 1971, 79). Para este caso en la narrativa de las historias del bastón, se intenta la traducción entonces de una serie de relatos que se encuentran diseminados en el territorio y componen un cuerpo mítico que se guarda en la memoria de los mayores y se convierte en testimonio o enseñanza para la comprensión del universo mítico en el cual se sostiene la cosmovisión Pastos.

La comprensión del ejercicio de escritura como *testimonio* o huella, (Derrida, No escribo sin luz artificial 1999) pone en la escena de esta escritura, dispositivos de interpretación que permiten la traducción del mito en las versiones que los mayores y autoridades Pastos van narrando. Entendiendo que el testimonio es huella del testigo, del que da fe que algo ahí ha sucedido, podemos encontrar relatos y memorias orales como hilos de un entramado de situaciones que, originan el devenir de una historia por contarse, de una memoria activa que se cuenta, de un relato que acciona el tiempo delantero con el cual el acontecimiento, el momento, sucede.

Ahora, la relación de escritura como *inscripción y huella* (Nancy 2000, 82) origina una ruptura entre el tiempo de la narración del relato que ha sido contado y la apertura de su significación en la escucha de quien recibe este relato. Esta inscripción, se inserta en el relator y hace de quien escucha, una escritura que se inscribe en las voces que comunican y desatan los hilos del relato, en sí, como *estrategias de contextualización* (Langdon 2013, 130) de aquello que en el mito y a través del relato vuelve a representarse.

Traductibilidad, testimonio e inscripción son hilos conductores de la escritura de este texto, el cual, en relación y correspondencia con el concepto de *performancia narrativa*, acuñado por Langdon (2013), permite que pueda acudir aquí al concepto de *performancia escritural*, en tanto que, el cuerpo de quien escribe (lo performático), es a

la vez testigo ocular y de escuchas, “cuerpo inciso y excrito” (Nancy 2010, 32) de voces y relatos, transeúnte performativo de historias que vienen y lanzan fuera de sí, al cuerpo mismo del texto, en el cuerpo mismo del texto, puesto que se está en el devenir de “la ley que habla a través de la memoria” (Derrida, *Memorias para Paul de Man* 1998). Así, estas hojas son páginas que no anteceden al lector, quizás, y en complicidad con el riesgo de quedar abdicado y desposeído de lo que se ha escrito, estas páginas sobrevuelan en una escena de escritura que nos introduce a una incesante apertura de los signos y vocablos contenidos en aquello que Edmond Jabes ha propuesto como “himnos inmemoriales” (Jabes 2002, 32) y que en las regiones andinas se podría entender como cantos antiguos, icaros, soplos nacidos desde el fondo de la tierra, que se siguen pronunciando en los márgenes, umbrales y profundidades de los territorios indígenas del sur occidente colombiano.

A partir del diálogo constante con autoridades indígenas, mayores, médicos ancestrales y maestros indígenas, se encuentran vestigios de memorias míticas que acercan la relación del bastón de mando o vara de justicia con el dios del rayo en las regiones andinas.

La presencia del dios del rayo en el mundo andino preincaico, y la manera en la cual los santuarios, adoratorios o sitios oraculares (Topic 2008) dedicados a esta deidad, fueron llevados a una importancia menor en el devenir histórico de las deidades andinas, prevaleciendo la visión de la cultura solar incaica durante el incanato, hizo que se dejara de lado en cierto grado, la importancia de las culturas que adoraban a la deidad del rayo, y con ello, la relación mágico territorial de las temporalidades y manejo de la fertilidad del territorio.

Es en esta indagación sobre el dios del rayo, que aparece la presencia del Kamashka/Kamasqa como sacerdote del rayo, en tanto portador de conocimientos espirituales en el territorio, quien no sólo representa una función ritual para el manejo de las temporalidades que indican los tiempos de fertilidad o de cosecha, si no que se asume en él una herencia ancestral que permite mantener tradiciones y sabidurías andinas en torno al dios del rayo, las cuales aún están presentes en los territorios indígenas de la región sur de Colombia. El kamashka/kamasqa nos conduce entonces a la búsqueda de ritualidades y conocimientos aún presentes en las comunidades indígenas del sur de Colombia, las cuales acercan tradiciones y permiten analizar los

“paralelismos culturales” (Moulian y Catrileo 2013) presentes en las narrativas orales de las comunidades andinas.

El kamashka/Kamasqa y la autoridad indígena, orientan lo que se ha entendido como el *ordenamiento mítico territorial*, siendo este, la manera en la cual se hacen visibles no sólo narrativas y relatos que permiten comprender las maneras de relacionarse de un territorio, si no que a su vez, hacen del relato una memoria viva que delimita espiritual y físicamente el espacio que se transita, pero que a su vez, la delimitación no marca un espacio-tiempo definido y no movable, a manera de cartografía colonizadora del territorio, si no que abre posibilidades de inmersión, de contacto, de encuentro, de borradura, en sí, una transgresión a la visión de límite y frontera, de umbral y traslado, puesto que, desde el pensar de las comunidades indígenas, el territorio no es solamente lo que se ve, es también lo que no se ve, y está en dimensiones de pensamiento que no son estáticas, ni se definen por convenciones abstractas y medibles, si no que hacen de lo abstracto una manera de introducirse, de hacer inmersión tanto en el territorio, como en los modos de organización socio-política y económica que los define.

El ordenamiento mítico territorial entonces, dista del ordenamiento territorial a secas, en tanto este último: es una política de Estado o nación para maximizar la eficiencia económica del territorio, conllevando sólo una visión extractivista del mismo y negando las posibilidades otras de su habitabilidad.

Es en este sentido que se amplía la comprensión de lo *territorial* a lo *mítico territorial*, en donde el mito, como memoria y palabra que ordena el pensamiento, posibilita la apertura a otras dimensiones del pensar, genera la apertura de un territorio Otro, un territorio que es organismo vivo, una memoria viva que anda, sueña, despierta, duerme, se mueve y transita por éste y otros mundos. En el pueblo de Los Pastos, “Según la tradición oral, el mito es quien da explicación del principio de las cosas, la razón de ser y la existencia misma; por ello, se convierte en la matriz esencial y en la constitución del orden natural, socio-cultural, político-organizativo, del entendimiento cósmico y territorial de los pueblos andinos.”(Shaquiñan 2015, 32)

Diferentes ritualidades y expresiones de la cultura material que se mantienen vivas en el territorio: danzas, cestería, cerámica, talla en madera, “celebración de fiestas cósmicas” (Tarapués 2018), siembras de bastón, siembras del agua, siembras de piedras

espiritualmente, hacen que desde los territorios indígenas se pueda hablar de las “jurisdicciones territoriales espirituales indígenas” (Estacio 2018) en las cuales los modos de relación con el territorio son distintas, puesto que, el territorio no se delimita en una visión geo-espacial, si no que se abre entre lo visible e invisible que en el se media: “Cada vez que mencionamos el territorio ... denotamos una realidad amplia y compleja que sobrepasa concepciones geográficas relativas al espacio, al área, a la propiedad de nuestras tierras dadas. La concepción y praxis amerindia de territorio abarca, además de la conformación topográfica y biológica de unas extensiones determinadas de la superficie terráquea, a la diversidad de seres orgánicos e inorgánicos que de hecho constituyen ese territorio a manera de colectividades con relaciones ecológicas y espirituales muy específicas y complejas entre ellas, que requieren negociarse continuamente” (Duchesne 2015).

Territorio y memoria en movimiento, ese quiebre de la racionalidad instrumental para dar paso a la praxis de escritura performática, hacen que en la indagación de los mitos de origen consignados en las narrativas orales de las comunidades indígenas, abran otros modos de escucha y lectura del universo cosmovisionario en el cual se sostienen tradiciones amerindias que resuenan con otras perspectivas del pensar y del sentir en los márgenes de las categorías epistémicas que sostienen los discursos sobre la emancipación de un saber.

Es en este sentido que se hace lectura del territorio desde una perspectiva que no busca directamente la praxis decolonial, lo cual implicaría en el contexto de esta investigación levantar las otras voces de quienes fueron o siguen siendo sujetos colonizados por el discurso o los discursos que imperan y proyectan imágenes e imaginarios de lo indígena. Sin embargo se retoman algunos elementos dados desde la teoría decolonial en tanto se evita “sustantivar la realidad” para (Sousa Santos 2010), o la nominación de las realidades que viven los pueblos indígenas; por otra parte, se puede hablar también de una desconstrucción del discurso hegemónico (Derrida 2000), una aproximación de los saberes multinaturales (Viveiros de Castro 2013), una indagación en las epistemologías otras que se dan en los territorios indígenas, las cuales se fundamentan en la oralidad, en las narrativas escritas en pictogramas, petroglifos, lugares sagrados y otros referentes de inmersión de la memoria mítica en territorio.



Quizás esto nos lleve a aquello que Viveiros de Castro plantea como “una teoría “etnológica” de la imaginación mítica americana.”, que quizás rebase el espectro del ejercicio teórico, para llevar a prácticas escriturales y rituales de insurgencia onírico-territorial, en donde la relación de lo visible con lo no visible, el encuentro con las dimensiones otras del pensar, sean una posibilidad de traducir estos y otros universos míticos andinos.

En este sentido, se entendería la construcción de los relatos de este texto, como la experiencia de una inmersión geopoelítica, en la cual, la narrativa oral escuchada en diferentes situaciones, a través de diferentes voces, en momentos de vivencia onírica y por inmersión ritual en la toma e ingesta de plantas y remedios del territorio, componen el corpus de un texto que se sustenta en la performance escritural, la cual grafica el pensamiento y movimiento del mito en los territorios y permite el adentrarse en la voz de la comunidad desde el relato que se va narrando colectivamente.

Por último, pese a las dificultades internas que en los territorios indígenas se evidencian frente al ejercicio de la autoridad, y el sincretismo judeo cristiano que evidentemente se manifiesta en los rituales de los médicos o taita de la comunidad, este texto no pretende indagar en esos aspectos que son de gran importancia, pero también de tensión interna, puesto esta investigación sólo se enfoca al análisis e indagación de la memoria mítica y ritual que orienta el saber o saberes dados alrededor del bastón de mando, vara de justicia o insignia y como de algún modo puede aportar a la lectura del ejercicio actual que se desarrolla en este y otros territorios desde la ritualística en torno al bastón de mando.



## Capítulo primero.

### Ordenamiento mítico territorial. Comunidad, territorio y memorias en movimiento.

#### 1.1 El origen del Quende. El relato y la memoria.

El Quende es un árbol que se encuentra en lo profundo de la selva, del cual sacan la madera para hacer el bastón de mando entre los indígenas Pastos. Su color, rojo intenso, casi un rubí de madera, cuyo brillo al contacto con la luz solar, comunica historias y memorias que ordenan el pensamiento y la memoria entre los mayores que se reúnen a contar las historias de su origen.

Dicen que: “al Quende hay que alimentarlo con maíz, chicha y ají. Con el maíz, se llama el alimento para la comunidad durante todo el año, hasta la siguiente cosecha; con la chicha, se mantiene la alegría y la fiesta en la comunidad. Con el ají, se da fuerza a la palabra, pero hay que saber dar el ají, porque si no, este se puede poner bravo y enferma.”<sup>3</sup>

El Quende tiene su compañera, la chonta, entonces así se tiene en equilibrio el territorio. El Quende orienta la fuerza y pensamiento de los hombres; la chonta, orienta la fuerza y pensamiento de las mujeres. Los dos ordenan el territorio, los dos ordenan el pensamiento. Ninguno tiene más poder que el otro, puesto que: “ambos nacen de la vida y se conectan con el movimiento del territorio en el cual se los ha dado en nacimiento”.<sup>4</sup>

Un Quende no se lleva como cualquier madero, no se puede creer que sea como cualquier madero, tiene un espíritu distinto, tiene un espíritu fuerte que acompaña a la autoridad que lo lleva, si la autoridad sabe llevar el Quende, sabe entonces hacer caer el rayo, traer la lluvia, orientar un niño, caminar por el territorio y encontrar siempre caminos para que la palabra recree el tiempo inmemorial de los primeros relatos.

Saber llevar el Quende y con él, saber llevar el peso de una comunidad, tener el don de estar con la comunidad, caminando, escuchando el ardor de las tulpas, las

<sup>3</sup> Franco Muñoz, entrevista personal. Exgobernador Cabildo de Potosí, pueblo de los Pastos. Diciembre 2017.

<sup>4</sup> Porfirio Pierpuezán, entrevista personal. Exgobernador cabildo de Chiles, pueblo de los Pastos. Diciembre 2017.

palabras desatadas en el fuego, los arrullos de las abuelas desatando el tiempo y la memoria de los espíritus que vuelven y vuelan por encima de la cabeza de los niños, libando poco a poco su corazón y sembrando las semillas de pensamiento que nos traen a la vida.

Tocar el Quende y entrar en lo desconocido. Tocar el espíritu del Quende y orientarse en dirección de los caminos que el tiempo delantero trae<sup>5</sup>. Caminos y memorias de tiempos invisibles, memorias en caminos de invisibles presencias que van dejando oír el leve rumor de la tierra que se ordena y organiza en el movimiento de los Quendes.

Conocer el Quende, es saber caminar el territorio, pero: ¿cómo caminar el territorio y encontrar en éste, voces de un pasado recreándose en rituales, ceremonias y geografías que cuentan otras historias traídas en el seno de una memoria que, aparentemente inteligible en las generaciones venideras, guarda aún el secreto de una tradición y un saber que se cuenta entre murmullos de comunidades sumergidas bajo el signo oculto de los relatos que las configuran?

Hay relatos que cuentan el origen de los mundos. Del mundo de arriba y de abajo. El arriba, en donde se entrevén historias que van organizando el territorio. El de abajo, que deja abierto el camino para acercarse a lo desconocido, para leer el mundo desde lo invisible, desde aquello que está bajo lo representado y es “excedencia de representación”<sup>6</sup>.

Hay relatos que nombran y ordenan el mundo de abajo, tornan asibles los seres tutelares que trafican el humus de los otros mundos contenidos en la palabra de los abuelos; ellos, narran la aparición de los primeros hombres, cuentan del tiempo del agua y de la lluvia, del tiempo estelar para sembrar con buena luna, del tiempo silencioso para escuchar el canto de la noche. Cada historia, es un tejido de voces que susurran al

---

<sup>5</sup> El tiempo delantero entre los Pastos es el tiempo de los antiguos, el tiempo de los ancestros. No es un tiempo lineal cronológico, es una temporalidad que comunica lo visible con lo invisible, en donde se deviene e incorpora el camino de los espíritus que habitan y transitan por el territorio. Es el tiempo de los que se han ido pero regresan, es el tiempo de los que ya no están en ésta tierra físicamente, pero se los encuentra en sueños, en visiones, en susurros que la montaña deja entreoír cuando se ha sido tocado por el espíritu de la tierra. El tiempo delantero es el que conecta la palabra mítica con la palabra registrada en la oralidad, la que se ha llamado literatura oral y que se entendería como “performancia oral” (Friedeman, 1997) o narrativa performativa (Langdon 20013, 133). Este tiempo conecta la memoria y la tradición con hechos y sucesos que se narran en relatos e historias, los cuales se materializan en el territorio y se organizan en los relatos que se cuentan entre comunidades.

<sup>6</sup> Bruno Mazzoldi. Entrevista personal. En el marco del documental Mazzoldi. La entrevista de Bolsillo. Bogotá, Abril 25 del 2016.

espíritu viajero, memorias que trazan hondas sendas en las cuales la palabra conduce al extravío.

Hay relatos que ordenan el mundo y hacen del mundo un puente de escuchas para traficar los sonidos que dan en nacimiento las primeras palabras. Otros en cambio, son partes de un cuerpo de memorias que se extiende invisible en el territorio. Cuerpo cuya memoria se diluye entre pajonales, sembradíos de maíz, hojarascas de laurel o quilotocto. Cuerpo inmemorial que entreteje los cantos que al amanecer se suspenden por entre la extensa montaña, o a orillas de los ríos, en las simientes profundas donde el saber no alcanza a dar razón frente a lo que acontece.

Como el aparecer de un rayo, hay relatos que se cuentan en el abrigo de otras voces y otros territorios que narran los instantes en los cuales se ha vivenciado esa historia. Una historia que en diferentes espacios y sitios, ante el espejo cóncavo de los sentidos, traduce una frágil estela de pensamientos que aún sobreviven en estos tiempos.

“Cada territorio, escribe sus memorias en el paso de los días que los cobijan”<sup>7</sup> paso a paso se escribe el tiempo de los acontecimientos. Paso a paso, la vida de los vocablos, articula nombres, cantos, voces que entreabren un horizonte de escuchas para comunicar y entender las otras visiones y miradas desde las cuales se ha ordenado y organizado el territorio.

Entre las memorias Pastos, las autoridades tradicionales, han escuchado generación tras generación las historias con las cuales se ordena el territorio, memorias que se comunican en el andar diurno y nocturno, memorias que encienden otras hogueras del pensamiento, espacios de incandescencia para la palabra que se ha enfriado en el paso de los tiempos, la que se ha marchito en los albores de la razón y el culto a las ideas por encima de la vida.

Cada territorio se configura de manera singular. El territorio, en un sentido amplio, expresa dimensiones de saberes y prácticas culturales que lo configuran. No es estático, el territorio se mueve porque se mueve el pensamiento de los que por él transitan, y en ese movimiento, van las semillas de la vida que se recrean en la palabra y en las acciones materiales que la comunidad vivencia.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Taita Efrén Tarapués Cuaical, entrevista personal. Ex senador de la Republica de Colombia, comunero y líder indígena de resguardo de Cumbal. Octubre del 2015.

<sup>8</sup> Esas acciones y vivencias en esta región panamazónica, se pueden concebir como una “praxis amerindia del territorio”. (Duchesne Winter 2015)

El territorio tiene una memoria que se mueve con el tiempo, pero que a su vez, va dejando la huella de un pasado que alerta en lo por venir.

Comprender la memoria como el movimiento de pensamiento y acciones de una comunidad, registradas en sus maneras de guardar tradiciones, de contar y diseminar sus saberes, nos lleva a un vasto camino en el cual se hace necesario el intercambio de conocimientos que permitan leer el “adentro” del territorio con el “afuera” de este.

Adentro están las palabras pensamiento que se hacen memoria, están las historias de origen, las genealogías y herencias culturales que se cuentan en la vivencia cotidiana, en el rumor de voces que aparece cuando se hace latente la voz inmemorial de la comunidad.

Afuera, está la palabra prestada, la que hila dos mundos: el que se vivencia en la comunidad con restos y legados que no se han ido de la memoria, y el que trae cambios y movimientos en la historia. Ahí confluyen otros mundos y otras voces que se hacen parte del diario vivir de la comunidad.

Adentro y afuera son modos de configurar el territorio, y desde el Quende, el adentro que se cuenta, nos lleva a modos de organización comunitaria en los cuales se articulan tanto la palabra-pensamiento Pastos, como la palabra prestada de otras culturas.

El adentro del Quende estaría en la memoria viva del territorio, en sus toponimias, en sus piedras sagradas, volcanes, quebradas y lagunas desde las cuales se cuentan historias y se activan las memorias que aun dejan oír la voz viva de la comunidad.

El adentro del Quende está en la memoria de los mayores quienes cuentan el paso de autoridades que han dejado huellas y sentidos de vida los cuales se han acogido en las generaciones del tiempo delantero y del tiempo por venir.

El afuera del Quende, estaría presente en las maneras de ejercer la gobernabilidad en la actualidad, los discursos que median entre las lógicas de los Estados, las maneras de negociación simbólica y real, los discursos que validan o invalidan el por venir de las comunidades desde su accionar político y cultural.

La comprensión del adentro y del afuera, del territorio como memoria viva, de la memoria como pensamiento vivo, del relato como performance oral en el cual se encuentra el pensamiento vivo de la comunidad, permite adentrarnos a reflexiones

desde otros modos de pensar, interpretar y traducir el devenir de las comunidades en tanto empoderan la literatura oral como expresión y manifestación de la ley de origen, la ley natural y la palabra mítica que abre a otras dimensiones y percepciones distintas del pensamiento.

Esta comprensión permite repensar el ordenamiento territorial, entendiendo éste como la confluencia de tradiciones, memorias, vivencias, relaciones interétnicas, cartografías, delimitaciones geográficas, biodiversidad y transiciones ecosistémicas, desde las cuales la relación del adentro y del afuera se hace tangible, se materializa y permite una apertura a otros modos de ordenar pensamiento, memoria y territorio.

Así, las memorias del quende, son las memorias de un territorio que se comunica en la voz de los mayores, de sus autoridades, de quienes ejercen el control social de su comunidad y permiten también la comprensión del legado ancestral con el cual dan una visión de mundo desde el territorio que se ordena en la voz de sus autoridades, sean estas, espirituales, políticas o míticas, las cuales hacen del territorio que habitan, una memoria en la historia, un saber endógeno en el cual, se hace necesario comprender la relación mágico religiosa, simbólica y territorial del ejercicio del poder alrededor del bastón de mando, y como esta relación permite adentrarnos en el ordenamiento mítico territorial, entendido este como la voz de la comunidad delegada a la autoridad a través del bastón de mando o vara de justicia.

En el siguiente subcapítulo se profundiza esta relación y la manera en la cual desde el ejercicio de poder dado en el bastón se generan visiones de territorio que ordenan desde el mito la vivencia de la comunidad.

## **1.2. Ordenamiento Mítico territorial.**

“El mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los “comienzos”... es, pues, siempre el relato de una “creación”: se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a *ser*.” (Eliade 1991, 12). Esta comprensión, permite adentrarnos en lo otro del mito, del ordenamiento del territorio a través de la palabra que lo contiene. En este sentido, Stephen Hugh Jones, antropólogo que profundizó en los sistemas de pensamiento y sabiduría indígena en el vaupes, plantea: “Los mitos describen el

establecimiento de un cosmos ordenado, y en él, la creación de la sociedad humana; el orden social humano es visto como parte de un orden más amplio, un orden sin tiempo, inmutable y más allá del control inmediato de la acción humana; este orden es, o debería ser, tal como fue creado el pasado. (Hugh-Jones 2013, 39).

La comprensión del mito tanto en Eliade como en Hugh Jones, coinciden en el ordenamiento de algo que origina una comunidad, y a su vez este ordenamiento configura un territorio que se narra desde la visión mítica que lo sostiene.

Partiendo de estas premisas, podemos adentrarnos en la comprensión de el territorio para el pueblo de los Pastos: por un lado , el territorio es un organismo vivo, dicen los mayores Pastos, y en él, “habitan millones de energías”<sup>9</sup> que vienen desde la montaña, la selva, el páramo y también desde lo invisible. Estos millones de energías sacuden el cuerpo, lo alteran, lo cargan de energía o lo “encantan”. Por ello, cuando se transita el territorio y en el se ve graficado el mito de origen de cada comunidad, se abren los caminos para transitar las memorias que en él habitan, ahí confluye en el tiempo delantero la palabra antigua de la comunidad que esta en la voz de sus mayores, y puede volverse a la memoria del territorio que mantiene una tradición y en la voz de quienes la escuchan se difunde.

Internarse en el territorio es internarse en los mitos que lo crean, pero a la vez, es transitar la memoria colectiva que lo narra y enseña. Duchesne Winter, desde lo que ha llamado una “praxis amerindia”, propone una lectura de territorio que abre posibilidades de interpretación e inmersión en este: “el territorio es trama cósmica de espacios pero también trama de tiempos constituidos por los seres humanos y no humanos que los articulan, los sienten, los piensan, los sueñan en su relacionarse: el territorio es colectividad de colectividades, tejido de relaciones vivas; sus principios son la plasticidad y la transformación” (Duchesne Winter 2015, 7)

El territorio está habitado de historias que se cuentan en el caminar de los días. Entre los indígenas Pastos, cada comunidad tiene una manera de narrar su origen: Según Taita Efrén Tarapué: “Los Pastos vienen de la danza de dos perdices poderosas, quienes encantaron el mundo, dejando en el mundo de arriba, lo claro, lo masculino, lo

---

<sup>9</sup> José Cervelió Micanquer, entrevista personal. Exgobernador Cabildo de Muellamués, pueblo de los Pastos. Agosto del 2017.



frio, y, dejando en el mundo de abajo lo oscuro, lo femenino, lo cálido. Dualidad que origina desde el mito su relación con el mundo, el encuentro del adentro y el afuera.

Cada resguardo<sup>10</sup> tiene un origen mítico, una ley de origen – comenta Taita Efrén:

Es así como en el resguardo del gran Cumbal, nacen de la piedra encantada de la Guakamuya, las familias indígenas de apellidos Alpalas, Cuaicales, Quilismales, Tapiés. Cada una de estas familias con una responsabilidad territorial, con una herencia ancestral, la cual está escrita en su apellido, y que seguramente está guardada espiritualmente en cada uno de los bastones familiares que se heredan.<sup>11</sup>

Don Julio Paguay, líder y comunero<sup>12</sup> de Cumbal, nos dice:

Para nosotros los Pastos, el territorio escribe la memoria de nuestros ancestros, venimos de familias muy antiguas que estaban en este territorio, y que fueron sacadas, enviadas a los páramos. Allá arriba estábamos escondidos, hasta que decidimos bajar y trajimos el corazón y el espíritu de la comunidad a este resguardo, cada familia tenía su bastón, su juramento, y por eso cada familia tiene una responsabilidad en el territorio.<sup>13</sup>

Francisco Acosta,<sup>14</sup> comunero del resguardo de Túquerres cuenta:

Dicen que el Azufral<sup>15</sup> es un encantamiento, todo eso está encantado... ahí los abuelos lo que decían era que, ahí el cacique Taquerres se enterró, y que ahí cogieron es tres bejucos de tres colores, los juntaron con tres tipos de tierras, una negra, una barrosa y una amarilla, y juntaron todo eso y los sembraron, esos son los cuidadores de todo ese territorio, ahí en Esnambud quedaron las tres serpientes: dos quedaron adentro y una afuera cuidando, y esas serpientes son los bastones, ese fue el origen de los bastones.

<sup>10</sup> Configuración sociopolítica y territorial que en la actualidad está vigente y permite la protección y reconocimiento de derechos como pueblos indígenas a través del cabildo, que sería la estructura organizativa de autoridades, cuya herencia data del siglo XVI en el proceso de ordenamiento de la gran España.

<sup>11</sup> Aunque por el contrario, tal y como lo sugiere Taita Efrén Tarapués, las familias hoy simplemente encargan a un carpintero que les diseñe el bastón, o lo alquilan a una ex autoridad, o sacan los bastones que guardan en casa lo cuales eran de sus abuelos, pero comentan de estos más del tiempo de antigüedad que pueden tener, que la relación mítico territorial que se encuentra en este o el poder espiritual que en él se contiene.

<sup>12</sup> Comunero es el nombre que se le da a quienes participan de los procesos de lucha y recuperación de derechos, tradiciones y conocimientos dentro del pueblo indígena de los pastos. En los recorridos hechos por los 26 resguardos que conforman este territorio, el nombre de comunero aún conserva su sentido y significado histórico dado durante los procesos de recuperación de tierras de los años 80 y 90, en el cual ser comunero es portar no sólo conocimientos de su territorio, si no tener la claridad política y la convicción indígena de luchar por una causa comunitaria. Al respecto, Rappaport plantea el término “renacientes”, con el cual intenta dar una explicación al proceso de lucha, relacionándolo directamente con el nuevo nacimiento de la comunidad, tanto desde los derechos ganados, como desde la posesión de territorios recuperados.

<sup>13</sup> Julio Paguay, entrevista personal. Ex gobernador de Cumbal. Septiembre 2017.

<sup>14</sup> Francisco Acosta, entrevista personal. Ex regidor de Túquerres. Diciembre 2017

<sup>15</sup> Volcán ubicado en el Resguardo de Túquerres en el territorio de los Pastos. Se lo conoce en lengua Pastos como Chaitan, y en su cráter se encuentra una laguna verde esmeralda.

Felipe Chapuel<sup>16</sup>, líder y comunero del resguardo de Chiles cuenta:

Los vientos que están en estos páramos, son el encuentro de dos tigres poderosos, el uno, el chispas que venía desde la amazonía; el otro, el guangas, que venía desde el pie de monte costero, por Tumaco. Ahí venían, ahí danzaban y así se originó el territorio ancestral de los Pastos.

Estos relatos míticos, entre otros, narran el origen y la manera cómo se fue ordenando el territorio, y junto con este, los ejercicios de autoridad que se guardan aún en la memoria de los mayores. El ordenamiento mítico territorial está dado por la comprensión del mito en tanto éste se encuentra “latente y es participado” (Lezama Lima 1970, 17). Esto permite observar que la relación con el territorio está dada en la comprensión y práctica del ritual, el cual permite ordenar los mundos de arriba y de abajo, el adentro y el afuera de la comunidad. El ritual permite que se adentre en el espíritu del territorio para comunicar lo que en el mundo de lo visible se está presentando. La comunicación con el mundo de adentro, con los ancestros, con las fuerzas y potencias que cuidan el territorio son no solo necesarias, si no requeridas para que el ordenamiento del territorio sea equilibrado; así, el pago o la ofrenda que se da a los espíritus del territorio, permiten el equilibrio de la tierra y con este la reciprocidad dada entre los seres de lo visible y de lo invisible.<sup>17</sup>

Es ahí, en el ritual, donde se producen diferentes movimientos telúricos, tanto de pensamiento como del espíritu para la comunidad. La comunicación ritual para el ordenamiento mítico del territorio permite renovar y refrescar memoria en el ejercicio de la autoridad. Es quizás por ello que cabe la cita de Lezama Lima cuando plantea que: “Nosotros vamos por la imagen proyectada sobre la futuridad haciendo mito (...) Para nosotros, americanos, el mito es una búsqueda, una anhelante y desesperada persecución. Mito y lenguaje están para nosotros muy unidos, no pueden ser nunca recreación, si no verbo naciente, ascua, epifanía (Lezama Lima 1970, 17), a lo cual Eliade manifestaría: “No se trata de una conmemoración de los acontecimientos míticos, si no de su reiteración.” (Eliade 1991, 25) . Búsqueda y reiteración que implica un flujo y movimiento de pensamiento en la apertura del tiempo mítico y su

<sup>16</sup> Entrevista personal: Felipe Chapuel, Ex gobernador de Males. Octubre 2017.

<sup>17</sup> Al respecto, en el capítulo 2.1 abordaremos una serie de ritualidades que se suscitaron en el desarrollo de este trabajo de investigación, lo cual permite profundizar en detalle la ritualística Pasto, específicamente la que corresponde al bastón.

diseminación<sup>18</sup> por las historias que lo van soportando, en tanto éstas se celebran o recitan: “Al recitar o al celebrar el mito del origen, se deja uno impregnar de la atmosfera sagrada en la que se desarrollan los acontecimientos milagrosos.” (Eliade 1991, 24)

Taita Efrén Tarapués, al caminar por el territorio indígena de los Pastos, plasmando el mito en sus pinturas, sumergiéndose en la práctica ritual que los mayores van contando en los diferentes resguardos Pastos, comenta:

Para las comunidades Andinas el territorio del Nudo de los Pastos, es un ser vivo que de acuerdo con la Ley de Origen, es un territorio que siente, se enferma, se restaura y si se contamina y destruye, muere. Es un “Territorio Mítico”, que guarda las fuerzas, las energías cósmicas y los espíritus, vitales para todas las manifestaciones de vida. El territorio se relaciona con el cosmos, alrededor del ritmo del Sol y la Luna. Está concebido en la transversalidad panamazónica, que ofrece condiciones diversas en la relación con los piedemonte Pacífico y Amazónico (regiones de calor, del adentro) con la región Andina (del frío, del afuera).<sup>19</sup>

Esta cosmografía como: “rastreo del sentido del territorio” (Duchesne Winter 2015, 7), permite comprender desde la cosmogonía Pastos, la relación del mundo de arriba, el mundo de abajo, el adentro y el afuera, como principios ordenadores del territorio, presentes desde el mito en todas y cada una de las labores o trabajos cotidianos que se dan en la comunidad.

En cada comunidad, los principios cosmogónicos ordenan de manera particular sus relaciones interétnicas, micro y macro territoriales, y en la mediación con lo visible y lo invisible, razón por la cual, en la inmersión hacia estos complejos elementos de representación simbólica presentes en cada narrativa Pastos, surgen diferentes interpretaciones al momento de analizar las prácticas del ejercicio de la autoridad dados desde el ordenamiento mítico del territorio, se crean relaciones de interpretación etnoliterarias, o que avistan un amplio y complejo análisis de las “praxis amerindias” (Duchesne Winter 2015, 89) suscitadas en cada contexto, con las particularidades geográficas, económicas y socioculturales de cada comunidad, en la comprensión del mito, el rito y la oralidad, en los dispositivos de memoria consignados a lo largo de la

---

<sup>18</sup> Acuña aquí el concepto diseminación propuesto por Jacques Derrida en tanto: “La diseminación es el nombre de la operación que consiste, ante todo, en jugar con la pluralidad de sentidos de un mismo término, pero va más allá de la polisemia porque se esfuerza también en hacer circular indefinidamente los semas o significaciones de dominio en dominio (filosofía, mitología, historia de las religiones, psicoanálisis, retórica...) hasta que estalla en todas las direcciones la noción misma de sentido, sentido primero, sentido verdadero, sobre el que se pretenden fundar todos los discursos racionales...”

<sup>19</sup> Palabras de Taita Efrén Tarapués en: Shaquiñan, Asociación. Plan Binacional para el Fortalecimiento Cultural, Natural y Ambiental del Nudo de los Pastos. Cedigraf, Ipiales. 2007.

historia que visibilizan o invisibilizan el saber y conocimiento de la cosmogonía Pastos y su relación con las prácticas actuales de gobernabilidad.

Es en este sentido que el ordenamiento mítico del territorio, conduce a una analítica del sentido dado al ejercicio de la autoridad, entendiendo el sentido no como una construcción semántica, si no en la relación de las corporalidades y territorialidades presentes desde el conocimiento Pastos y su relación con otras culturas.

Citaré dos ejemplos en contextos de frontera, los cuales permiten en un principio, ejemplificar la comprensión de las lecturas de territorio como “potencias sísmicas de lo invisible” en relación con la materialidad – no instrumentalización- de la praxis amerindia.

En el año 2001, Mama Luz María Otavalo, en una curación personal, realizaba el diagnóstico con tres piedras, que según su herencia como iachai, le habían sido dadas por el espíritu de los tres volcanes que se encuentran en la región de Otavalo. Al término de esta curación, le pregunto a la médica ancestral: ¿qué son estas piedras?, respondiéndome que son espíritu de la montaña, y ellas saben leer el cuerpo espiritual de la persona. Las voces de la montaña susurran a mi oído qué tiene la persona, por qué está enferma, y qué se puede hacer para sanarle.<sup>20</sup> Pasada la limpia y curación, mira hacia el Imbabura y me dice: “Nosotros somos la montaña. Todo lo que le pasa a la montaña nos pasa a nosotros, todo lo que le hacemos a la montaña, lo estamos haciendo a nosotros mismos.”

Esta anécdota de curación realizada hace varios años, sigue manteniéndose como parte de un proceso activo de escucha de las voces de los mayores, médicos, autoridades a quienes he venido acompañando, quienes aún conservan esa lectura del territorio y mantienen viva no solo la tradición, si no el conocimiento ritual y el mágico presente en el encuentro con las fuerzas y potencias telúricas que se encuentran en lo invisible del territorio.

Ahora, en el territorio Pastos, en el resguardo de Muellamues, Lucía Moreno<sup>21</sup>, líder indígena, comenta:

Nuestro territorio se comunica a través de sueños, ahí escuchamos el espíritu del territorio”, y cuando una autoridad porta un bastón, porta es el legado de una tradición antigua que está grabada en las montañas, en las piedras, en los ríos, allí está el

<sup>20</sup> Diario de campo. Visita a Luz María Otavalo, vereda de Illumani. Junio 21 del 2001.

<sup>21</sup> Lucía Irene Moreno Quenan, entrevista personal. líder indígena de Muellamués. Marzo del 2015.

conocimiento que nos dejaron nuestros ancestros, ahí está la memoria que aprendemos a interpretar.<sup>22</sup>

Tanto en Luz María Otavalo como en Lucía Moreno, el pensamiento cosmovisionario<sup>23</sup> se mantiene en relación con la alteridad del territorio, y hace visible un saber que se comunica de generación en generación para mantener y difundir la tradición y el pensamiento de la comunidad.

El conocimiento cosmovisionario (Corbin 1995) que se desata desde el mito y está presente en la sabiduría Pastos, se puede comprender desde tres elementos: *saber ver, saber escuchar, saber sentir*.<sup>24</sup>

Ver en lo invisible y a la vez ser visible en lo invisible. Ese es parte del conocimiento que se da entre los médicos tradicionales o quienes se acercan a las prácticas de curación que relacionan el mundo físico con el espiritual. Los mayores, tocados por el espíritu del territorio, dicen también que se es fuerte de espíritu cuando se “ve” entre lo que a simple vista está presente. Lo que vemos, no es lo que existe realmente, vemos solo su parte de afuera, aquello que cubre lo que hay hacia adentro. Adentro hay infinitas energías que se mueven y conectan con otras. Cuando se ve el espíritu, se ve que no hay un solo cuerpo, un solo objeto. Ahí, detrás de las cosas, está el universo invisible que anima este mundo.

Escuchamos doble. Así cuenta el médico tradicional que acompaña el camino del bastón. Uno escucha detrás del río las voces de los espíritus que navegan en él. Uno escucha el sonido del viento, y la memoria de la tierra cuando sube a los páramos. En la montaña, todo tiene canto, todo está encantado. La música de la naturaleza es cantada por los espíritus que en ella habitan. El canto no es nada sin el ritual que lo acompaña, cuando se canta y se ha ritualizado el espacio donde se ha cantado, ahí aparece el espíritu de la montaña, del río, del viento, del trueno, del rayo o el espíritu que se ha

---

<sup>22</sup> Para profundizar al respecto, se puede ver el documental: “Tulpud. Cerro negro de alimento espiritual”, realizado por el cabildo de Muellamues para la Autoridad Nacional de Televisión y dirigido por: Fernando Guerrero F., en el año 2014. Y la tesis de Maestría en Etnoliteratura de la Universidad de Nariño: “apurando imaginarios”, de Lucía Irene Moreno Quenan. Ahí expone la relación de los sueños y el ordenamiento del territorio, al igual que la manera en la cual las autoridades reconocían señales para ir a asumir el cargo de autoridad mayor del resguardo.

<sup>23</sup> Se hace relación a lo cosmovisionario en el sentido de interpretación y manifestación de un tiempo no lineal que permite otras lecturas de la relación cuerpo-territorio con el universo imaginal en el cual se da en nacimiento el relato o se abre camino hacia la lectura del mito. Para mayor profundidad puede leerse: “Avicena y el relato visionario”, de Henry Corbin.

<sup>24</sup> Diálogo con médicos espirituales en la casa de Tulpud, durante la visita del bastón maya en el año 2015. Diario de campo.

convocado en el canto. Por eso cantar no es decir cosas bonitas, es llamar las fuerzas telúricas y cósmicas que acompañan ese instante.

Ahora bien, las narraciones que se entretajan en la cosmogonía Pastos, dejan entreoír cantos tan antiguos como el bramido de la cascada o la neblina cayendo y posando su memoria en el calor de los frailejones. Sea la historia de dos perdices, de dos tigres, de dos brujas, o las serpientes que dejan su cabeza en el alto páramo y su cola en los guaicos o lugares cálidos, sea que se transfiguran en perdices o en venados, en piedras o en cerros, la memoria mítica trastoca la sensibilidad y el cuerpo de quien la escucha, quizás por ello, algunos mayores plantean que los Pastos han sabido guardar el conocimiento de sus mayores en lo que ellos mismos han llamado “el conocimiento de lo apropiado”<sup>25</sup>, algo que es venido de afuera, pero que ayuda a ocultar lo que en el fondo es su tradición y su conocimiento milenario.

Es en este punto de encuentro de versiones e interpretaciones del compendio mítico que da paso a la comprensión de la cosmogonía Pastos, donde se manifiesta un ver y escuchar dobles, cabe preguntarse por la importancia del ejercicio de la autoridad y su memoria mítica para el ordenamiento del territorio a partir del bastón que portan. Los mitos, ordenan el territorio y a la vez van transformándose en sus diferentes versiones. Cada transformación del mito, es un puente de mundos hacia el origen. Por ello, ver y escuchar en el conocimiento cosmogónico de los Pastos, es también escuchar y ver el mito en sus transformaciones. Ver, que acerca y aleja; escuchar, que tensiona y compone; ver de la escucha y escucha del ver; dislocación del sentido que posibilita la inmersión en fuentes de tensión y relación entre el tiempo inmemorial del mito y la creación telúrica del relato que se ha transformado en un territorio donde habitan diversos universos de escucha.

El mito, como multiplicidad de comprensiones del mundo y leyes que rebasan la idea de lo fundacional, es un reto en la escucha para las generaciones que vienen. Ya no se trata de estructurar el sentido del mundo que se vivencia, porque ahora el mundo se abre a la diseminación misma de los imaginarios que colocan en tensión las cosmogonías de cada territorio. Hablar de mitos es hablar de un universo latente donde lo visible y lo invisible confluyen. El mito no ficciona el pasado, lo pone en movimiento, incesante movimiento que disemina historias contadas en espacios

---

<sup>25</sup> Hernando Cuesta, entrevista personal. Exgobernador, resguardo indígena de Chiles. Diciembre 2017

reservados, en los silencios de la noche, en el calor de los fogones, en el encuentro de tradiciones y vivencias que van reinventando la tradición. Mito y vivencia, acústica, visual, táctil, inasible. En la extensión de otros sentidos posibles. En la cinestesia del cuerpo que es ahora otros cuerpos, en la desmesura provocada por el encuentro con lo diferente, lo extraño, lo huaka, para relacionar un tiempo y un espacio distintos en donde se reinventa la tradición, porque esta nunca ha sido estática, ni ha devenido horizonte de espera, quizás se ha transformado en una incesante búsqueda de lo desconocido. Es lo por venir, que anuncia lo extraño, sin saber qué o quién lo contiene, puesto que lo por venir, no puede ser calculado, excede el cálculo; no puede ser nombrado, escapa a las palabras, no puede ser limitado, pues es en una temporalidad que no insta una representación del mundo, solo deja aparecer y acontecer el movimiento de lo que viene, sin ser aprehensible.

Mito y ordenamiento del territorio desde la palabra que es territorio. Ahí nace entonces la búsqueda hacia las maneras o modos de nombrar lo que habita en cada territorio y ordena la vida de estos. Ahí nace la búsqueda del mito, del saber que en el se da. Pero a su vez, también se requiere acercar las diferentes maneras de encontrar relaciones interétnicas, comunitarias o de paralelismo cultural, puesto que cada territorio es una comunidad, y cada comunidad es un territorio que se lle en la alteridad del encuentro.

En el siguiente subcapítulo abordaremos esta relación entre comunidad y territorio, quizás profundizando un poco en la visión de lo común en comunidad: la palabra que sostiene el legado ancestral en el cual son en comunidad.

### **1.3. Comunidad y territorio.**

La comunidad que altera su tradición es la comunidad mediada por lo invisible. Vemos el tiempo del mito en la apertura de una praxis cosmogónica que lo expone o, a lo sumo, genera su apertura para retornar a las voces que comunican lo que no se ha ido, aquello que en la alteridad, mantiene el complejo ir y venir del mito en la praxis cotidiana de los Pastos, de ahí que: el mito deriva mundos que se exploran desde lo invisible y se materializa en lo visible.

La comunidad del mito en la diseminación del relato, es la comunidad que en la oralidad transgrede la ley que la funda, ya que, el sentido originario del habla está en atravesar su sentido posible, en desfigurar los contornos y formas que contienen lo significado. Desprovisto de armaduras, el relato, lo que queda de este, *el resto* (Derrida, Glas 2014) *es*, en el mejor de los casos, el fondo mítico que sostiene lo común de una comunidad, su origen, su palabra viva, su sentido originario, su lenguaje antiguo, su tiempo delantero, lo por venir que se renueva en el movimiento de una temporalidad no lineal ni cronológica, si no, una temporalidad abierta al tiempo del relato, un no tiempo del relato, en el cual, se convocan los seres en común que lo mantienen en la palabra y lo comunican.

Ley antigua de lo común en comunidad: el estar entre los otros siendo en la diferencia. Partir del mito y convocarse a la alteridad de lo que se nombra, exponerse en el habla y a la vez ser en el habla la exposición de lo dicho, es el movimiento del relato en la comunidad, es el movimiento de lo que acontece en la narración para atravesar el tiempo y el espacio de lo dicho. Aparecer de una viva voz atravesando la ley misma que sostiene y funda una comunidad, en sí, en el instante del origen del mito o el movimiento del mito del origen. Ahí, en la escucha y lo que se difiere de esta, el mito acontece, y a su vez instaaura la lejana cercanía de lo dicho.

Entre la ley y la comunidad, Esposito plantea: “la ley de la comunidad no es otra que la comunidad de la ley, de la deuda, de la culpa, como, por otra parte, se pone de manifiesto en todas las narraciones que identifican el origen de la sociedad en un delito común donde evidentemente la víctima, esto es, aquello que perdemos y que nunca hemos tenido, no es ningún “padre primordial”, si no la comunidad misma que se constituye trascendentalmente” (Esposito 2002) deuda y llamado en lo que se nombra, por quedar demasiado consabido, por no dejarse aprehender en el lenguaje, por no ser en el lenguaje, ya que lo invisible, en lo nombrado, rasga los velos de su representación.<sup>26</sup>

El mito en comunidad, marca un punto de partida hacia el encuentro con el otro en la diferencia. Entre los indígenas Pastos: el mito ordena el mundo, ordena el pensamiento, permite caminar el territorio. No hay espacio que no guarde un mito que

---

<sup>26</sup> En el capítulo II se aborda la relación de la ley y la Autoridad. El ejercicio de esta desde la comprensión del mito y su relación con el ordenamiento mítico territorial.



lo sostenga, cada territorio es una memoria extensa que comunica el tiempo delantero con las otras temporalidades que se convocan en cada territorio. La comunidad guarda la memoria de su territorio, pero a su vez, en el territorio se guarda la memoria de la comunidad.<sup>27</sup>

Comunidades del relato y la alteridad de lo nombrado. Comunidades del aparecer entre las voces que se guardan y ocultan entre los relatos que ordenan el territorio. Comunidad del sentido dado a lo sin sentido, lo invisible, lo manifiesto en una narración que excede el tiempo mismo del relato y a la vez la temporalidad en la cual se es contado en comunidad.

Comunidad del silencio y la complicidad con lo inconfesable, en sí, comunidad del tiempo del mito y el relato que vive en lo inaudito.

Esta comunidad, movida de su origen, lanzada fuera de su cotidianidad, convocada por lo invisible a retomar los hilos de sus relatos, ordenan el territorio desde la diseminación del mito que acontece en este:

Así, los cerros de: Colimba, La Tuta, Putiznan, Ñangimbu, Cerro Negro, Las Tres Tulpas, entre otros, guardan en su geografía las historias del origen de las comunidades que se han diseminado por el territorio. Los ríos Pastarán, Telembí, Sapuyes, Guáitara, Cualanquizán, entre otros, llevan el movimiento de la memoria y los relatos que se cuentan a sus orillas, en sus aguas y en sus profundidades.<sup>28</sup>

El territorio se ordena desde la geografía que ha escrito una o muchas historias, versiones míticas, relatos y tiempos del relato que narran otro tiempo y acercan a otra memoria del territorio en su aparecer. La danza de las perdices –primeros seres míticos que dan origen al pueblo de los Pastos- dejan ver el mundo de arriba y el mundo de abajo en la geografía que se escribió a su paso. La caída de la cascada de Putiznan en un pailón de oro, da en nacimiento al Angasmayo, por donde pasan lo visible e invisible del cañón del Guáitara. La mano de mama Gabriela en territorio de Mayasquer, donde una piedra tiene en su superficie la forma de una mano, deja en entredicho cual es la manera en la que lo mágico se impregna y materializa para dejar las huellas de un

---

<sup>27</sup> El pueblo Pastos en la actualidad, está conformado por 26 resguardos, que son territorios protegidos y amparados por la legislación internacional y la constitución colombiana. Los resguardos que configuran al pueblo pastos son: Pastás, Males, Potosí, Cumbal, Panán, Chiles, Muellamués, Colimba, Túquerres, Guachavéz, Mallama, Carlosama, Miraflores, Ipiales, Iles, Aldea de María, Guachucal, Mayasquer, Yascual, San Juan, Funes, Puerres, El Sande y Yaramal.

<sup>28</sup> Diario de campo 2015.

pasado que se renueva a través del rito y permite reescribir en la historia el caminar de la comunidad que se adentra y escribe incesantemente.

Praxis de escritura más allá de los velos del ethnos, performatividad narrativa (J. Langdon 2013, 134) que Mazzoldi propondría en la escritura de lo comunitario como “iterabilidad de la traza” (Mazzoldi, Del sí a la etnia o el retorno. 1991, 44) en tanto la escritura que narra el paso o movimiento de acontecimientos míticos, figura, desfigura y configura un ordenamiento del pensamiento mítico del territorio en lo imposible de representarse de este, en sí, las fuerzas telúricas que los sostienen y no se tornan aprehensibles desde la instrumentalidad de la traza, puesto que, como lo expone Langdon: “ya no se conceptualizan como representaciones de la “magia” o las “creencias primitivas”, y por lo tanto como ilusiones. Hoy en día son percibidas como manifestaciones vividas y performativas de un mundo cambiante, expresado mejor a través del concepto de *perspectivismo*.”

Escritura y performatividad escritural dada desde esta inmersión en las cosmovisiones y comprensiones del mito en tanto comunidad del territorio en el movimiento de las memorias que lo narran, y, narrativa comunitaria de un territorio que se desplaza en la memoria y la alteridad del encuentro. Las dos comprensiones del ordenamiento mítico territorial, llevan a indagar por las maneras en las cuales desde cada territorio se configuran diferentes versiones que orientan el ordenamiento mítico territorial en el pueblo de los Pastos, y desde este, la comprensión y análisis del universo cosmogónico que funda la autoridad y la ley en comunidad.

Taita Ramiro Estacio, del pueblo de Panan escribe: “el territorio es un ser vivo con quien hay que saber relacionarse; porque así como nos da, también nos quita. Por eso hay que dar para recibir. En tal sentido, nuestro territorio está compuesto de varios elementos: Agua, fuego, aire, energías, fuerzas magnéticas, oxígeno, sustancias vivas y muertas, tierras frías, calientes, fértiles y estériles. Elementos que nos hacen ver la complementariedad del uno con el otro; puesto que unos dependen de otros, unos están arriba, otros están abajo, unos se los ve en el día, otros en la noche, unos se esconden en el presente, pero han estado vivos delante, allí en la dualidad.” (Estacio 2017, 34)

Territorio y memorias escondidas que se juntan y complementan cuando la palabra mítica acontece, o cuando el relato se cuenta. Pero también, territorio en donde se suceden luchas, confrontaciones, pleitos, diálogos, enfrentamientos, encuentros y

posicionamientos comunitarios frente a ideologías que lo transforman y conllevan con ello a la desorientación del caminar de las comunidades.

Territorio pensado desde afuera, pensado desde adentro, atravesado por la *expropiación* y la *recuperación*<sup>29</sup>, organizado en la visión foránea y vulnerado en la ley de origen que lo sostiene, puesto que, el ordenamiento territorial dado desde la colonia, se direcciona hacia la delimitación de espacios y tiempos de producción, adquisición y comercio, que desarmonizan y distorsionan la *relación pacha*<sup>30</sup>, que en los territorios se da para su equilibrio y cuidado.

Territorio y comunidad en la alteridad del uno para con el otro. Territorio que es el otro y lo Otro (Levinas 1987) que es el territorio.<sup>31</sup>

En el camino por el resguardo de Cumbal, y escuchando la palabra de taita Efrén Tarapués, la comprensión del territorio como construcción colectiva, conduce a un diálogo de saberes que conllevan a un ordenamiento distinto dado desde la memoria de cada uno de sus comuneros.

Así, en el diario de campo anoto:

Camino por la vereda de Quilismal en el resguardo de Cumbal. Nos dirigimos hacia la casa de don Julio Paguay en la vereda Machines, cerca de la piedra de los Machines. Recorreremos las calles de Cumbal. Como un extraño, nativo extraño que deja en el camino pequeñas huellas que el tiempo va moviendo, voy escuchando las memorias de

<sup>29</sup> En este punto cabe recordar la consigna propuesta por los mayores de Cumbal, Panan y Chiles en los años 80: "Recuperar la tierra para recuperarlo todo". Consigna que levantó la lucha indígena en el territorio de los Pastos, entendida ésta como movimiento comunitario, no como institucionalidad de un pensamiento de luchas, si no como un posicionamiento ideológico territorial y comunitario para la reivindicación de derechos que rompían con la visión servicial en la cual habían sido sumidas las comunidades indígenas. Frente al despojo y *expropiación* sucedido a las comunidades indígenas en las diferentes épocas (Conquista, colonia, república, modernidad) las comunidades plantearon la *recuperación* de lo que se les fue quitado. Entendiéndose esto como un derecho, una reafirmación de la cultura y un posicionamiento político que accionaba de manera directa y concreta el pervivir de los pueblos indígenas.

Al respecto se puede leer con más profundidad el libro: "Los Pastos en la danza del tiempo, el espacio y el poder" del profesor Dumer Mamian.

<sup>30</sup> Al entenderse lo pacha como el espacio-tiempo, donde se producen no solo lo material, si no la relación de saberes y conocimientos espirituales, se propone la relación pacha, como la praxis de ordenamiento cosmopolítico del territorio, en tanto se concibe que los conocimientos agrícolas, ambientales, sociales, culturales, espirituales, orientan desde la autonomía, las decisiones comunitarias que preservan, cuidan, protegen, armonizan y equilibran la relación de las comunidades con el territorio, en tanto organismo vivo que siente, piensa, actúa y escucha desde lo humano y lo no humano.

<sup>31</sup> Al respecto del otro y lo Otro, Levinas escribe: "ni la posesión, ni la unidad del número, ni la unidad del concepto, me incorporan al Otro. Ausencia de patria común que hace del Otro el extranjero; el extranjero que perturba el "en nuestra casa". Pero extranjero quiere decir también libre. Sobre él no puedo *poder*. Escapa a mi aprehensión en un aspecto esencial, aun si dispongo del él. No está de lleno en mi lugar." Emanuel Levinas. Totalidad e infinito. Traducción Daniel E. Guilloit. Editorial Sigueme, 1987. Pág 63.

Taita Efrén Tarapués, quien me cuenta cómo estaban las autoridades en los años 80, lo difícil de hablar con ellas, la manera en la cual las autoridades se reunían alrededor de la tulpá para planear el proceso de recuperación de territorio. En esa casa vivía Luis Cuastumal –dice Taita Efrén, en esa otra Julio Perengues, en esa otra José Cuatin, en esa otra Abelardo Caipe, ellos eran duros recuperadores del territorio, sabían leer el mundo de las letras de Carlomagno y sabían desatar la letra quechua.<sup>32</sup> Era bien difícil que ellos nos cuenten las historias y mitos de esta región, y muchos se fueron con esas historias, se las llevaron al otro lado. Por eso se dice que cada casa lleva una memoria de los mayores, una historia, un legado, y escuchar esas historias es ordenar el territorio. Porque ellos sabían qué había aquí, qué había allá, sabían de dónde salía cada familia, cada bastón, cada mojón que delimitaba el territorio. Ya muchos han muerto, ni se sabe dónde han quedado sus bastones, deben estar en algunas de las familias de esta vereda, porque aquí se prestan los bastones cuando se va a ser autoridad. Pero cada familia tiene una herencia espiritual que cuida y preserva en su apellido...<sup>33</sup>

Un territorio ordenado en el pensamiento de un comunero que es varias voces y varios relatos que organizan el cuerpo y memoria del conocimiento Pastos en el resguardo de Cumbal, y que, al igual que él, otros mayores van contando la manera como se organiza el territorio desde la memoria que se conserva de la vida y conocimiento de la persona. Cuando la persona ha ocupado un cargo importante como autoridad en un territorio indígena, esta no se olvida, porque se convierte en la memoria viva de esa comunidad, desde el tiempo delantero viene y comunica el saber, la tradición, por eso, la autoridad en un territorio es varias historias, varias memorias, diversos conocimientos y aprendizaje de lucha y resistencia que se cuentan y pasan de generación en generación.

El territorio aparte de ser un espacio mítico, con seres humanos y no humanos, está habitado por los relatos de cada una de las familias que lo habitan. Cada familia, lleva una herencia mítica que se guarda y conserva en los diferentes espacios cotidianos donde se comparte el saber. De ahí que, un territorio se complementa con la memoria del otro, del vecino o prójimo, y es en esa relación de pensamiento y anclaje cosmogónico, que cada territorio se ordena y transforma en relato.

---

<sup>32</sup> En el pueblo de los Pastos, se encuentra un personaje mítico de nombre Juan Chiles, quien vivió en los años 1700 y dejó el legado no solo territorial, si no mítico, de la resistencia y lucha de los indígenas Pastos. Cuentan los mayores que este personaje dejó cuatro máximas:

1. Leer las cartas del rey o las escrituras de Carlo Magno.
2. Desatar la letra quechua.
3. Saber labrar a cordel.
4. Ser como el agua, la piedra y la espuma, pero ser el río.

Bajo estas consignas en los años 70, en compañía de los solidarios, un grupo de académicos que acompañaban luchas indígenas en el sur occidente colombiano, se desató todo un trabajo interpretativo por parte de las comunidades para organizarse y consolidar el movimiento indígena del sur occidente colombiano, el cual, posteriormente se conformaría como Autoridades indígena de Colombia.

<sup>33</sup> Notas de Diario de campo 2015-2017.

Las historias del origen de cada comunidad, los relatos de sus seres y existencias, la presencia mítica de los seres primigenios en los cerros, nevados o montañas, el saber de los abuelos, los médicos, las parteras, los tejedores entre otros, toda esta visión comunitaria del mundo que los rodea y en el cual viven su cultura, hace que la comprensión de la comunidad y dentro de esta la importancia de sus autoridades como orientadoras del saber colectivo, sean protegidas hasta con la vida –como dirían varios comuneros y comuneras- puesto que:

La comunidad somos todos, y somos todos en comunidad. Se elige en comunidad, se piensa en comunidad, se decide en comunidad. Así lo enseñaron los mayores y así queremos que se siga enseñando, pese a que algunas de las autoridades ahora desconocen el legado de los mayores, nosotros seguimos siendo comuneros de un territorio que nos enseña a resistir, a luchar por nuestra identidad y a proteger la vida de los que en el habitan.<sup>34</sup>

El amparo normativo y constitucional habla de los pueblos indígenas como “sujetos colectivos”, sin embargo la visión de lo colectivo en relación con la autonomía ha generado rupturas fuertes en los principios de complementariedad, paridad y reciprocidad, puesto que la colectividad como pueblo indígena, se sostiene en un fino hilo que puede fácilmente romperse si no se entiende la relación de lo colectivo como diversidad en conjunto, y no de manera ontocéntrica, donde prima el ser en el mundo, y por ende el ser individual que busca su propio amparo, su propio beneficio.

En este sentido las relaciones de comunidad, y principalmente la visión dada a la autoridad como ordenadora y líder del proceso comunitario, puede estar en momentos de tensión muy fuertes, ya que, si la autoridad desconoce el legado y saber de su comunidad, el autoritarismo aflora, o caso contrario, si la autoridad es en extremo radical con su cultura y tradiciones, la alergia con el otro, la negación de la diferencia, la ruptura de su tradición por exceso de creencia en la propia pueden ser un paso estático que desorienta a la comunidad y por ende hace fisuras en la memoria como sujetos colectivos.

En el siguiente subcapítulo se aborda esta comprensión de autoridad territorial y la visión mítica y ritual que se considera importante para poder ejercer el mandato comunitario y por ende, saber tener el bastón de mando en el cual se ejerce la autoridad.

---

<sup>34</sup> Lucía Irene Moreno Quenan, entrevista personal. líder indígena de Muellamués. Marzo del 2015.

#### 1.4. Territorio y autoridad.

La geografía mítica está graficada en el pensamiento y permite internarse en la alteridad del territorio desde cada una de las lecturas que éste posibilita.

En el territorio, las fuerzas de la naturaleza se transforman y devienen poder. Quien se adentra desde la memoria de la naturaleza a la memoria del universo mítico que la contiene, posibilita el tránsito de un saber inmemorial que se convierte en orden y mandato para sostener la tradición y el saber de una comunidad. Este saber, desde el relato que provoca la intensidad generadora del mito, abre el camino de una escucha alterada, de un ver entre los pliegues de la geografía que se abre a sus infinitas traducciones.

Ordenamiento mítico territorial o *Geografía chamánica*<sup>35</sup> donde la autoridad media para orientar el caminar de la comunidad.

La autoridad sabe leer estas memorias. La autoridad es memoria del territorio que anda y genera el entramado de voces y palabras que orientan el por venir de una comunidad. Escucha las voces de familias extensas, igual las voces de memorias inmemoriales, que traen desde el fondo de la tierra el brillo, sonoridad y calor de un relato que evoca los tiempos de adelante y proyectan el camino de los que vienen.

Es desde esta praxis de la memoria territorial, en donde la autoridad que porta un bastón, aprende el relato de su comunidad, comunica el poder que en ésta se ha dado. Sabe leer el arriba, el abajo, el adentro y el afuera del bastón. Sabe traer espíritu y mover espiritualmente el pensamiento de la comunidad. La autoridad que porta el bastón mueve el tiempo delantero y se proyecta en ese tiempo. Pero, como comentaría

---

<sup>35</sup> Cabe aquí tomar cercanía, pero también distancias desde la comprensión del *ordenamiento mítico territorial* y su relación con la *Geografía chamánica* que se ha expuesto en diferentes artículos, la cual María Nogueroles plantea como: “La geografía chamánica puede también ser vista, por lo tanto, como una topografía de estados mentales. El mundo de los espíritus también contiene y expresa las verdaderas causas de las cosas que ocurren en el mundo corriente. Los dos reinos están unidos de tal forma que los acontecimientos del mundo de los espíritus tienen efectos en este mundo. Cuando un chamán se mueve libremente entre estos mundos es también un modo de decir que él o ella pueden percibir la otra realidad y entender cómo afecta a esta realidad. En el lenguaje de los chamanes y de su entorno, estas dos realidades a menudo aparecen unidas de modo que un chamán puede mencionar casualmente en la misma conversación, que cogió el autobús para ir al mercado y que viajó con un animal salvaje hasta la luna, de la manera más natural.” (Nogueroles 2007, 24). A pesar de ser autoridad espiritual el chamán, es evidente que este se encarga de la negociación con los espíritus del territorio, mientras que la autoridad tradicional o gobernador, se encarga de mediar con la realidad sociocultural de su territorio. Tanto el uno como el otro median en la realidad que los convoca. No obstante, la autoridad tradicional, conocedora del mito y la potencia telúrica de este, también ejerce control espiritual sobre el territorio, cuando ha sido preparado para esto también.

Franco Muñoz del resguardo indígena Pastos de Mueses - Potosí: “una autoridad sin bastón no es autoridad, y un bastón sin autoridad no puede hacer nada.”<sup>36</sup>

Si bien la autoridad puede ejercer poder desde la encargatura que se le ha *dado*, ésta, sin el bastón, insignia, vara de justicia o juramento, no puede ejercer ningún tipo de control, orden, mandato o representación que sea tomada como decisión de un pueblo.

La autoridad es en comunidad. No decide por su propio beneficio o de manera particular. Todo lo que se decide en asamblea, es lo que se hace en comunidad. Si alguien sale de ese mandato, se le aplican “*usos y costumbres*”, se hace *justicia*, se aplica la ley natural que desde el Derecho Mayor orienta el pensar y caminar de la autoridad en comunidad.

La autoridad que porta un bastón sabe dialogar con el espíritu del territorio, pero a la vez, media con las autoridades locales, regionales, nacionales o continentales que visitan su territorio. El diálogo entre los dos mundos es constante, de ahí que, la autoridad conoce y se reconoce en el encuentro con los otros desde la diferencia, desde su autonomía, se reconoce como parte de una comunidad y reconoce que ésta tiene derechos que protegen la vida.

Es así como los mayores de Cumbal proponen:

Si perdemos la autonomía, perdemos la tierra  
 Al perder la tierra, perdemos los derechos  
 Al perder los derechos, perdemos nuestra vida,  
 Porque no hay vida para la humanidad, si no en la tierra.  
 Y nosotros los indígenas no somos otra cosa,  
 somos humanos, no somos salvajes,  
 somos hombres que pensamos desde la tierra. Cumbal. Octubre de 1982.

La autoridad, conoce el mundo de adentro, el de la palabra de antigua y los sueños, “el que se da en noches de encuentro con las plantas espíritu” (Guerrero 2013, 24), el que se orienta desde las visiones producidas por la ingestión de yagé y el direccionamiento de los médicos espirituales que visitan y acompañan el proceso del territorio. La autoridad conoce la ley de origen, el derecho mayor, la ley ancestral, la ley natural. Sabe dialogar con el espíritu del territorio y sabe interpretar los signos de la naturaleza. Conoce el legado de los ancestros y reconoce en cada historia una

---

<sup>36</sup> Franco Muñoz, entrevista personal. Ex gobernador resguardo de Mueses - Potosí. Diciembre del 2017.

orientación para su comunidad. Escucha las voces del páramo, la montaña, la selva, la naturaleza, y a la vez reconoce la voz distinta que viene y se disemina en su territorio. Comprende y aplica la ley del agua, del fuego, del sueño, de la piedra y el volcán, hace de la palabra el camino que conduce hacia el encuentro con los mayores del tiempo delantero.

Igualmente, conoce el mundo de afuera, las políticas públicas que se diseñan para el ordenamiento del territorio; los tratados y normas internacionales que protegen los derechos de las comunidades indígenas; la normatividad y bloque de constitucionalidad que permite la garantía de los derechos fundamentales; a su vez, media entre las leyes del Estado que vulneran los derechos comunitarios, y, en el ejercicio dado desde el derecho mayor, protege la diversidad étnica y cultural, y con esta, orienta el caminar y por venir de su comunidad.

La autoridad en comunidad es en asamblea. Se es en asamblea. “Un espacio propio con capacidad teórica y práctica de gestar palabra y acción desde abajo, empezando por reconocer, abordar y aprender de las permanentes tensiones, contradicciones y colonialismos que también desde adentro dinamizan la colectividad” (Almendra 2017, 86). La autoridad relaciona el ordenamiento del territorio desde el mito, y desde éste la asamblea; su palabra, orienta el camino de la autoridad, decide por el por venir de la comunidad.

No se es autoridad en la separación de la comunidad. El que orienta el proceso es parte del proceso. La autoridad no se niega en la asamblea, la asamblea no se niega en la autoridad. Esta visión colectiva que, cuida, protege, direcciona, orienta, vela y custodia la memoria y la tradición desde la cual el territorio y la comunidad se sostienen y transforman, es la visión que se encuentra en tensión y lleva a la constante búsqueda del ordenamiento mítico del territorio desde el ejercicio de la autoridad y la importancia del bastón como depositario de la tradición y espiritualidad de una comunidad.

Camino el territorio. Escucho entre los comuneros las historias que recrean el origen de la comunidad, en el tránsito por diferentes resguardos. Los cerros, montañas, cascadas y nevados se han transformado a lo largo del tiempo. Guardan el espíritu del territorio, pero a la vez se vuelven geografías en constante reconocimiento por parte de las generaciones jóvenes. La transformación del tiempo y del espacio son entonces determinantes al momento de internarse en este complejo mundo ritual y político que se



vivencia en el proceso de lucha y recuperación del territorio, porque, el orden de lo político desde la ley de origen en la comunidad, no deja de lado la presencia y entrada de lo sagrado en el contacto con el territorio.

Cuando se hace recuento de la historia que han pasado los mayores para vivir en el territorio que actualmente tienen, se encuentra dos posiciones muy claras frente al ejercicio de la autoridad: las autoridades que orientan desde el sentir de la comunidad y las autoridades que llegan desde una posición personal a ejercer autoridad y en ocasiones descuidan lo comunitario.

Al respecto don Luis Moreno del resguardo de Muellamués dice:

Antes, nadie quería ser autoridad, eso tocaba rogar, porque era muy difícil. Tocaba dejar familia y todo para dedicarse al servicio de la comunidad. Los que iban a ser autoridades del cabildo no querían, y en ocasiones se escondían, porque eso era duro, uno dejaba a las familias abandonadas en veces, y uno terminaba muy cansado. Pero si se tenía un buen juramento, un buen bastón, el bastón le daba energía a uno, lo acompañaba y lo guiaba. Una noche yo salía de cabildo y habían unos que me querían hacer daño, y me acorde que había dejado el bastón en la casa cabildo, así que fui a traerlo. Cuando regrese con el bastón, los que me querían hacer daño como que no me vieron, porque yo si los vi pero ellos no a mi. Entonces me dije que si, que estaba protegido por la varita, pero debía cuidarme mas, porque a nosotros las autoridades indígenas no nos querían de amucho, porque queríamos proteger nuestros comuneros y también nuestros derechos, y eso a los terratenientes no les gustaba mucho. En cambio ahora, desde que llegaron las transferencias después de la constituyente del 91, todos quieren ser autoridad, se pelean, se desordenan. Como hay plata, entonces todos buscan las elecciones. Si antes hasta para ser autoridad se tenía un sueño, se soñaba al niño, y dependía de cómo lo sueñe es que iba a ser su periodo de autoridad. Si estaba sucito o flaquito era tiempo de grandes luchas, si estaba con bastante trigo o semillas, era porque habían bastantes trabajos de comunidad. Y si estaba triste, eso si era difícil porque era periodo de trabajos muy duros. El niño se aparecía a las mujeres, ellas lo soñaban y uno les decía que no cuenten eso que habían soñado. En cambio ahora hasta eso se cambio, todos dicen que soñaron al niño, pero es mentiras, ni han de ver soñado, solo lo dicen porque quieren que se les de las insignias, los bastones, para que en ese año como autoridades puedan hacer y deshacer a su antojo.<sup>37</sup>

La autoridad en comunidad lleva una gran responsabilidad cuando es la voz de la comunidad. En cambio, la autoridad cuando hace caso omiso de la voz de la comunidad, hace labores que no benefician mucho a la comunidad, generando en muchas ocasiones debilitamiento y falta de credibilidad hacia lo que estas representan, puesto que desde su labor de autoridades ejercen es autoritarismos que no protegen derechos colectivos, no

---

<sup>37</sup> Entrevista personal con Luis Moreno. Autoridad tradicional Resguardo de Muellamués. Septiembre de 2017.

acogen la voz de los mayores, no escuchan la voz del territorio, y por ende, pasan su periodo de gobierno en ocasiones dejando divisiones y problemas en el territorio.

Pese a esto, se ven surgir voces de comuneros jóvenes que buscan otras maneras de retomar el ejercicio de la autoridad, ligado mas a la responsabilidad comunitaria que to conlleva, a la protección del territorio, a la pervivencia como cultura.

En el siguiente subcapítulo se aborda la relación compleja del don en la autoridad indígena y su relación con la comunidad.

### **1.5. Don, comunidad y autoridad.**

La autoridad abdica. Se desposee de su poder y a la vez en el don, su autoridad es donación. Dan sin esperar recibir, y a la vez, recibe sin pedir nada a cambio. Esta visión de los mayores, contrastada con la que actualmente se da en los territorios indígenas contrasta desde lo que se podría llamar la politización del ejercicio de autoridad, o la estetización del ejercicio de lo político desde la autoridad.

Sin embargo, desde la palabra de los mayores, se puede encontrar una visión ejemplificante – sin caer en la escencialización de la autoridad- donde esta pasa una serie de situaciones, rituales y vivencias oníricas que lo llevan a ser considerado autoridad.

Escuchando a los mayores se entendería que: Para tener un bastón, hay que sembrarlo. Para conocer el camino del bastón, hay que recorrer el territorio y escuchar en el silencio del territorio, y, en la musicalidad del espacio que lo nombra, el mito que lo anima y despierta, aprender a leer los signos que traen el saber y responsabilidad que portará la autoridad. Para entrar en el territorio desde el mito, hay que escuchar el relato que se cuenta entre los mayores, pero a la vez, hay que sumergirse en la comprensión cosmogónica que se ha ritualizado para transitar el mundo visible e invisible que acontece en el momento de sembrar un bastón.

En diálogo con Taita Efrén Tarapués, Porfirio Piarpuezán, Hernando Cuesta, Felipe Chapuel, Leonel Pastás, Franco Muñoz, y otras autoridades y líderes indígenas, se coincide que son cuatro momentos los que se desarrollan en el territorio para traer y tener un bastón de autoridad:

1. *La salida al territorio a sacar el bastón*: todos los mayores coincidían que para ir a traer un bastón, habría que ir a la selva, bien sea al pie de monte amazónico y extraer de allá la chonta, o bajar al pie de monte costero y extraer de allá el quende. Sea chonta o quende, la sacada de bastón es importante para traer el espíritu que acompaña la autoridad y protege el territorio.<sup>38</sup>
2. *La velación del bastón*: la comunidad se reúne en la casa que previamente se ha seleccionado para que se dé el ritual de velación del bastón. A esa casa llegan las personas con semillas, aguas, tierras, velas, piedras, cuarzos, y bastones que pueden acompañar la velación de los nuevos bastones que orientarán el territorio. Durante la velación se canta al espíritu de la tierra y se cuentan los mitos que orientan el tiempo delantero de la comunidad.
3. *La siembra del bastón*: al amanecer se limpian los bastones y se llevan con las personas de la comunidad hacia un sitio sagrado, puede ser una *chakana* (puente de mundos), una *huaka* (lugar sagrado del territorio), un cerro, la caída de una cascada o un peñasco; el sitio que se escoge, debe ser limpiado y en él se llama a los espíritus del territorio que acompañarán la autoridad y el camino del bastón de autoridad. Ahí se siembra espiritualmente el bastón y quienes tienen la chonta o quende lo llevan a su territorio para ser tallado o vestido con los símbolos de su comunidad.<sup>39</sup>
4. *La posesión del bastón*: la autoridad que ha de ser gobernador del cabildo, después de haber vestido el bastón y limpiado con los médicos –kamashka- de su comunidad, lo llevan a la posesión como autoridad, para ello, se limpian los bastones en un fuego preparado especialmente para ese día y se recibe el don de la autoridad en el ritual de posesión de esta.<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> Ver anexo 2. Relatos del Kamashik. El camino del bastón. Relatos de la sacada, velación, siembra y entrega de bastón o vara de justicia.

<sup>39</sup> La vestida de bastón tiene particularidades en cada territorio indígena, algunos tienen cabezas talladas, otros coronas, otras figuras antropomorfas, también hay bastones que llevan el nombre o apellido de la autoridad. Los bastones se visten con aleaciones de metales, cobre y plata principalmente, y se colocan dos, tres o cuatro anillos dependiendo del rango de la autoridad o de la manera en la cual se va a dejar representado el ejercicio del poder y autoridad en el territorio.

<sup>40</sup> La mezcla de ritualidades endógenas y prácticas judeo cristianas está muy presente en estos rituales. El empleo de oraciones, rezos y preparaciones de altares con elementos religiosos externos, dejan en evidencia lo que se ha comentado en otro aparte de este texto como *acoger lo apropiado*, entendiéndose esto como tomar de la ritualidad foránea lo que mejor aporta en el manejo y control social e la comunidad desde el ejercicio de autoridad a través del bastón de mando.

Sacar espiritualmente el bastón, velarlo, sembrarlo y tomar posesión de este, esos son los tres momentos que se ritualizan para que el bastón tenga el poder y energía que orientará el conocimiento y pensamiento de la autoridad. Se puede afirmar que en estos cuatro momentos, es donde se *da* y mueve el poder de la autoridad.

Ahora bien, cabe interrogarse en estos tiempos, desde el análisis mágico religioso que rodea el ejercicio y praxis comunitaria para la entrega del poder en manos de la autoridad a través del manejo del bastón: ¿Se da el poder? ¿Podemos pensar en el “don” del poder de la naturaleza que queda en manos de la autoridad? ¿Quién es la autoridad que *da* poder? ¿Autoridad y representación del poder, cómo se construyen los discursos que exceden la representación de la autoridad?

En el nombre de la autoridad, aparece la figura del don. El don y lo imposible de darse, el don y lo imposible. El don y la deuda para con el otro.

El filósofo francés Jacques Derrida expone un inquietante análisis al referirse a la imposibilidad del *don*, puesto que este, no es restitución en presencia, no “es”, ni puede *ser* pensable:

Si hay don, lo dado, del don (*lo que se da, lo que es dado*, el don como cosa dada o como acto de donación) no debe volver al donante (no digamos aún al sujeto, al donador o a la donadora). No debe circular, no debe intercambiarse, en cualquier caso no debe agotarse, como don, en el proceso del intercambio, en el movimiento de la circulación del círculo bajo la forma del retorno al punto de partida. Si bien la figura del círculo es esencial para lo económico, el don debe seguir siendo *aneconómico*. No porque resulte ajeno al círculo, si no porque debe *guardar* con el círculo una relación de extrañeza, una relación sin relación de familiar extrañeza. Puede ser que sea en este sentido en el que el don es lo imposible... No imposible si no *lo* imposible. (Derrida, Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa 1995, 17)

Don y restancia, estar en lo que queda y no se ha guardado, ese resto que siempre estará inacabado, incompleto, resto interminable, resto que es excedencia del instante, como el don de la autoridad al ejercer justicia, como la justicia y el don que exceden la presencia de lo sagrado en el momento ritual de apertura de sesión o de aplicación de sanciones a quienes hacen parte del cabildo por parte de la autoridad a quien se le *da* el poder de hacer justicia.

Es desde este sentido del *dar* justicia, que se pueden establecer diferentes lecturas al acto de sanción que las autoridades indígenas realizan con sus comuneros, por ejemplo, podríamos citar una situación en el resguardo de Carlosama en donde la autoridad sanciona a quien ha cometido una falta:

Nos reunimos en asamblea. El alcalde mayor del resguardo de Cuaspuđ – Carlosama, llega tarde a la apertura de sesión. El alguacil hace los descargos, se aplican usos y costumbres. La persona se quita la ruana y el bolso. Se los entrega al encargado de cabildo para que los sostenga mientras se hace descargos. El regidor se coloca de espaldas y se sube en él la persona a quien se le aplicará la sanción. Se le toma los brazos y se le carga. Esta vez la falta es leve y se dan tres fuetazos por parte del alguacil. Al término se le da de tomar chapil<sup>41</sup> y el ajusticiado celebra y felicita a todas las autoridades por haber recibido la sanción, les da la mano a los que están en la mesa de cabildo y toma su lugar.<sup>42</sup>

Dar justicia y hacer justicia. Ser parte de un acto de corrección, pero a la vez ser el que media entre “los millones de energías del territorio” (Cerveli3n 2017) y la inscripción o huella que se deja en la memoria del ajusticiado.

Hablar del “don” y el “dar” desde la justicia en territorios indígenas, y a la vez, entender que la autoridad que porta este bast3n, *lleva el don* de la justicia, ordena el territorio y organiza las comunidades, orienta en la palabra y se comunica con lo visible e invisible que est3 en el territorio, es comprender que la autoridad porta la memoria territorial y conoce cada una de las relaciones espirituales entre el territorio y las dimensiones de pensamiento que se dan en el tr3nsito por la vida de las comunidades.

Tener el bast3n es llevar el don de entender la ley y de ser en la ley un dador de justicia. Darse en el saber, y saber que no se sabe lo suficiente, que siempre se est3 buscando y encontrando algo para comprender, ense1ar, responder. Saber que se es autoridad, pero a la vez, se *es* en la ley de lo invisible que gu3a y orienta los “millones de energías que habitan el territorio”, porque la ley del territorio, excede el saber del que la nombra.

Ah3 la otra ley, la otra mirada del ejercicio de la autoridad, el movimiento de la ley en el ejercicio de la autoridad, porque est3, escapando a la tradici3n, la mueve, la disloca, la abre en sus l3mites y a la vez la disemina para quedar latente en quien es atrapado en el acto de *dar* justicia, en el movimiento de su imagen de autoridad en el ejercicio de la ley.

La comunidad escucha la ley de la autoridad. La comunidad es en la ley de la autoridad. La comunidad obra y desobra en la ley de la comunidad. Comunidad de la falta, de lo inacabado, de lo que est3 en espera y de lo que se ha dado. Comunidad de la

---

<sup>41</sup> Bebida embriagante extra3da de la ca1a de az3car por destilaci3n y que sirve tanto para medicina como para celebraci3n de las fiestas o reuniones familiares y sociales.

<sup>42</sup> Notas de Diario de campo: Sesi3n de cabildos Pastos realizada el d3a 3 de febrero del 2017 en el resguardo de Cuaspuđ - Carlosama.

memoria y comunidad de la *anamnesis*. Comunidad de la espera y comunidad del movimiento. Comunidad de lo común dado en la ley de lo invisible. Comunidad de lo invisible que atraviesa el sentido dado a lo común. Comunidad que comunica un saber y se hace un saber otro para traer el espíritu del territorio que acompaña a la autoridad. Comunidad de autoridades invisibles que median en los sueños. Comunidad del sueño y la vigilia en los tiempos de guerra. Comunidad de la palabra que no envejece. Comunidad de la memoria guardada en las piedras, graficada en el territorio, entretejida en lo inmemorial que lleva el canto de la cascada o el bramido de los toros en noches estivales. Comunidad del desorden y del caos que organizan otros mundos. Comunidad del ver y del aparecer entre lo inasible. Comunidad del rostro oculto de la naturaleza y del aparecer del rayo. Comunidad del bastón, del rayo, del sol y de la luna. Comunidad del territorio que es cerro caminando en la memoria de los comuneros. Comunidad del tiempo delantero y del tiempo lineal que se rompe en cada ingesta del espíritu del territorio. Comunidad del silencio que está cantando en las orillas de las lagunas y cascadas. Comunidad del agua, del fuego, de la noche y del movimiento de las constelaciones marcando el nacimiento de cada niño o niña en el territorio. Comunidad del nacimiento inagotable de la música y la danza primigenias. Comunidad que no escapa al brillo del metal o a la ceguera de las normas y leyes de un Estado blindado en su exclusión. Comunidad que ha pasado la noche larga del sueño y despierta en el latido sensible de los vocablos. Esa comunidad, esta comunidad, de quienes escriben caminando el territorio, siembran anclando los tiempos de lo visible y lo invisible, atraviesan el lenguaje entre lo humano y lo no humano. Esta comunidad se *da* en el encuentro con el otro, y es a la vez el aparecer y desaparecer de la memoria que sostiene los cantos y relatos que los hacen *ser* en comunidad.

Comunidad orientada por el saber y la tradición que porta la autoridad de su territorio, pero esta autoridad, que ya no ritualiza desde el saber que los mayores guardan alrededor del bastón, autoridad que considera el saber de los mayores una metáfora de la existencia, quienes ejercen mas el control administrativo que el ejercicio de organización y protección de derechos comunitarios: ¿qué legado deja a las comunidades por venir?

En los territorios indígenas es evidente una crisis de la autoridad, las comunidades en muchos casos desconocen la ritualidad dada desde el *kamashka*,

sacerdote del rayo o médico ancestral – como se han querido llamar actualmente, que acompaña y guía en la sacada, velación, siembra y posesión del bastón.

Es en este sentido que para comprender el don de la autoridad y dentro de esta el saber de “los millones de energías” que mueve desde el ejercicio de autoridad, se requiere un pequeño análisis en torno a prácticas rituales, indagación y escucha de los conocimientos guardados en la sabiduría de los mayores, en los sitios huaka del territorio, en los sueños que se cuentan entre comuneros, lo cual permita no solo conceptualizar el saber y tradición legados alrededor del bastón, sino que se genere una apertura a posibles reactivaciones de la memoria, de la ritualidad y del ejercicio de la autoridad indígena.<sup>43</sup>

Las memorias del kamashka, la historia del dios del rayo, la relación del don como manifestación de lo incomprensible e inasible, conllevan a un estudio de practicas rituales y paralelismos culturales que se pudieron suscitar entre comunidades indígenas anteriores al incanato, principalmente comunidades Wari, Llactas o Llacuaces que habitaron al región norte del incanato y tuvieron posible contacto con el pueblo de los Pastos, incidiendo o complementando prácticas agrícolas y de fertilidad de la tierra, propias de los santuarios dedicados al culto del rayo y con ello a un cierto conocimiento dejado en manos de los kamashka.

Ahora bien, la relación del don y la autoridad, el ejercicio de la autoridad en comunidad desde el manejo del bastón, la presencia de paralelismos culturales y sabidurías populares en las cuales se manifiesta vestigios míticos que orientan el saber de la comunidad, llevan a indagar la relación actual de la autoridad con el territorio, y dentro de esta la crisis que se evidencia desde el ejercicio de la autoridad indígena.

---

<sup>43</sup> Al respecto, en enero 1 del 2019, el Gobernador indígena electo en el resguardo de Cumbal William Afranio Guadir, realiza la posesión como autoridad del resguardo y en el acto empuña el bastón de chonta que se sacó, veló y sembró ritualmente en el territorio, el cual durante el rodaje del documental Kamashik: el camino del bastón, fue extraído desde el pie de monte costero. Este bastón se hizo con tallas e inscripciones referentes al dios del rayo y la autoridad indígena lo porta como símbolo de poder, unión y saber para su comunidad.





## Capítulo segundo.

### Kamashka. Las memorias del dios del rayo.

#### 2.1. El dios del rayo.

La memoria y el tiempo son frágiles en el devenir de las historias que pueden acercar el paso del dios del rayo con la responsabilidad de la autoridad en las regiones andinas. Sin embargo, su presencia es base y fundamento para la comprensión del ejercicio de la autoridad en algunos de los territorios indígenas, ya que este: “ordenador del mundo” (Yujra Mamani 2005, 42), “héroe civilizador” (Montes Ruiz 1999, 74), “Dios de la fertilidad y creador del mundo” (Charalambos 2013, 17), “dios que da luz y trae la lluvia” (Haro Alvear 1980, 283); mantiene correspondencias o paralelismos cosmovisionarios (Moulian y Catrileo 2013, 252) que acercan la tradición y el pensamiento entre diferentes culturas y, a la vez, permite introducirnos en el complejo universo cosmogónico que entrelaza la relación de la autoridad, la justicia, el poder, la palabra, el canto, la danza y el mito.

El paso de los dioses, seres tutelares, divinidades, seres creadores, padres primordiales, permite en cada comunidad establecer un *ordenamiento mítico territorial* que confluye en el saber dado a lo largo de la historia, y que, en el caminar de la memoria de la comunidad, genera el establecimiento de un orden cosmovisionario el cual origina modos de traducir, conocer y transitar en el mundo.

Es desde esta lectura dada por la construcción mitogónica del paso de los dioses por el territorio andino, que nos acercamos a la historia y las memorias del origen del dios del rayo, cuyo conocimiento se enseña entre las distintas comunidades, e indagan y vivencian con gran profundidad yachaks, chamanes, taitas o sabedores ancestrales<sup>44</sup>, siendo estos, entre otros, quienes guardan la memoria de los relatos e historias del dios del rayo, y los ritos y ceremonias que se renuevan periódicamente en torno a esta deidad.

---

<sup>44</sup> Retomo la propuesta de Carlos Chalparizan del resguardo de Panán, quien pertenece a la Asociación de sabedores ancestrales del pueblo de los Pastos, en la cual se plantea que los sabedores ancestrales es el nombre que se les da a los médicos en su comunidad.

La relación del rayo y el bastón de mando, puede orientar de algún modo la búsqueda de sus historias en donde confluye la latencia de lo sagrado, el movimiento de lo simbólico, la fuerza de representación entre lo invisible y lo invisible, y, la materialidad de lo invisible dada a través del bastón o vara de justicia en el ejercicio de la autoridad.

El dios del rayo, sea en su devenir animal o en héroe mítico, deja un legado en la comunidad, el cual orienta el caminar de la autoridad en su ejercicio de poder.

La transformación del dios del rayo puede representarse en animales como: cóndor, colibrí, jaguar, perdiz, amarun, zorro, serpiente de dos cabezas o serpiente bífida, lagartija, sapo, llama, vicuña o pez, entre otros; pero también su aparición puede darse en nombre de un héroe mítico ordenador y transformador del mundo, el cual, en su aparecer, deja un legado, cohesiona el desorden y orienta el caminar de la comunidad.

En este sentido, el dios del rayo en los territorios indígenas, genera el ordenamiento de este pero a la vez la inmersión en dimensiones de pensamiento que permiten entender el origen, movimiento y transformación de los relatos en los cuales la presencia del dios del rayo ha sido dada.

Desde el panteón andino, y en una posible relación con el pensamiento Pastos, podemos acercarnos a las tradiciones de pueblos como los aymaras y kechuas, en las cuales, el dios del rayo se lo identifica con diferentes héroes civilizadores que ordenan y transforman el mundo: Tunupa, Illapa, Illapa Brabon, Wichama, Apo Catequil, Paryaqaqa, Libiac, Wiraquucha, Tunupa (Montes Ruiz 1999, 74), y, en cada una de sus apariciones, acontece el movimiento de la tierra –pachakuti-, y en ella, de los seres y existencias que la habitan.

El investigador Montes Ruiz (1999,74) citando a Bernabé Cobo, hace la siguiente descripción del dios del rayo:

Después de Viracocha y del Sol, daban a este su dios el tercer lugar en veneración. Imaginaron que era un hombre que estaba en el cielo, formado de estrellas, con una maza en la mano izquierda y una honda en la derecha, vestido de lucidas ropas, las cuales daban aquel resplandor del relámpago cuando se revolvía para tirar la honda; y que el estallido de ella causaba truenos, los cuales daba cuando quería que cayese el agua.<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> Esta descripción, se la puede encontrar dentro de la cerámica Pasto (ver anexo 1) cuyas interpretaciones acercaban al complejo paralelismo cosmovisionario que se encuentra en la memoria de los pueblos indígenas en las regiones andinas.

Al respecto, Haro Alvear, en su libro *mitos y cultos del Reino de Quito*, describe al dios del rayo en los petroglifos encontrados al norte del Ecuador en la frontera colombo ecuatoriana, de la siguiente forma: “el signo del rayo (en la simbología aborigen) está indicado por una línea ondulada con un círculo o una flecha en una extremidad. Una flecha atravesando oblicuamente una línea quebrada dirigiéndose hacia la tierra, es el rayo que cae.” (Haro Alvear 1980, 280).

La interpretación del dios del rayo como dador de justicia, establece un orden cosmogónico y a la vez una jerarquización social que determinaba el porvenir de la comunidad, lo cual en los textos encontrados sobre la presencia del dios del rayo en las regiones andinas, permitirán ratificar lo aquí propuesto.

Silvia Limón Olvera, en su investigación sobre el dios del rayo entre aymaras y kechuas, plantea que tanto llacuaces como llactas<sup>46</sup>, “antiguos pobladores de la sierra norte central y norcentral del Perú” (Limón Olvera 2017, 65), rendían especial culto al dios del rayo, pese a la marcada diferencia de estos por ser unos hijos del sol y otros del rayo,<sup>47</sup> sin embargo, estas creencias y prácticas rituales, sirvieron como eje rector e incidieron en la jerarquía social de estas comunidades.

Al respecto Olvera escribe:

Los Llacuaces decían descender del rayo al que veneraban como deidad principal, mientras que los Llactas o Waris afirmaban ser hijos del sol ... los Waris eran descendientes de los antiguos gigantes barbados que había creado el sol, salían únicamente de noche, y con sólo mirar hacían sementeras y abrían acequias ... Catequil como dios del trueno y del relámpago, héroe cultural, ancestro fundador de la población y oráculo. Indica, además, que el ídolo, la montaña y sus acantilados constituían la esencia de la guaca.(65)

Para diferentes comunidades del noroccidente peruano, el dios del rayo recibía diferentes denominativos, pero a la vez, establecía un orden territorial y una manera de traducir los fenómenos y sucesos de la cultura. Al respecto Olvera escribe:

En Huamachuco el rayo es mencionado con el apelativo de Catequil, divinidad oracular asociada a la creación y a la fertilidad. En la zona de Huarochirí el fenómeno de las

---

<sup>46</sup> También llamados Wari o Huari.

<sup>47</sup> Al respecto, Silvia Limón Olvera en su texto “*Centallas sagradas. El culto al rayo en los andes centrales*” plantea: “en las crónicas cusqueñas el rayo fue calificado como una deidad de menor relevancia que el sol porque, como era considerado el ancestro de algunos grupos que fueron avasallados por los incas, su dios pasó a ser el servidor del numen patrono del pueblo dominante. Pág 109.

tormentas estuvo personificado en el dios Pariacaca y sus hermanos, mientras que en la región de Huaylas es mencionado como Libiac, apelativo que proviene de *llypllaq*: “relampagueante”. La deidad también presentó otros nombres dependiendo del grupo o del pueblo donde se le rendía culto, como se verá más adelante. Asimismo, en diversas fuentes, el numen del rayo aparece en forma de triada. De esta manera, Polo Ondegardo menciona que lo llamaban por tres nombres: Chuqui illa, Catu illa, Intiillapa. Felipe Guamán Poma de Ayala refiere que había tres Illapas: el padre y dos hijos. En Recuay, Rodrigo Hernández Príncipe registra que los llacuaces lo veneraban como Libiac, el rayo, Ñamoc, padre del rayo y Uchu Libiac, hijo del rayo. (113)

Las diferentes versiones del origen y nacimiento del dios del rayo, establecen un posible puente de interpretación y relación cultural que acerca tiempos y memorias, y a la vez suscita análisis y la reflexión en torno a la importancia de éste dentro de los ejercicios de poder, las prácticas agrarias de las comunidades y su relación con las prácticas médicas dadas en los pueblos indígenas, donde el dios del rayo, propiciaba la apertura de un don en quien era topado por su poder y con el cual puede curar.

Julio Glockner Rossainz<sup>48</sup> en su texto: “Iniciación de un curandero golpeado por el rayo”, describe de alguna manera, la relación de poder que hay entre quien ha sido topado por el rayo, y la potencia mítica que acompaña este evento. Al respecto escribe:

El rayo es la más contundente manifestación del poder celestial. Todas las deidades de todos los cielos de todas las culturas lo han empleado para simbolizar el poder. Entre los nahuas mesoamericanos la deidad que sostiene el rayo en sus manos y lo lanza a la tierra durante las tormentas es Tlaloc en la actualidad, entre los Misioneros del Temporal, quien lanza el rayo es el Santo Espíritu de Dios. El golpe del rayo no es producto del azar, es una elección que se ha realizado desde arriba para señalar a determinada persona, ante ella misma y su comunidad, como elegida por los poderes superiores del cielo para realizar el trabajo de control mágico del temporal y para atender conflictos y enfermedades derivados de la envidia, sentimiento corrosivo que todo lo descompone, afectando el buen funcionamiento del clima, las relaciones sociales e interpersonales y la salud de los individuos. (Glockner Rossainz 2016)

La herencia mítica y su ritualidad presente tanto en la narrativa andina como en la praxis médica en Mesoamérica, acercan de algún modo a las interpretaciones que se dan sobre el dios del rayo y su poder de la palabra dada a la autoridad, pero a su vez como dador de dones para la medicina en los pueblos indígenas. Es así que, quien es

---

<sup>48</sup> El autor plantea: Entre las prácticas chamánicas de la región de la Sierra Nevada, en el Altiplano Central Mexicano, destacan las de los “rayados”. Se trata de personas que han sido golpeadas por un rayo y a partir de ese evento, que puso en riesgo su vida, iniciaron una vida como sanadores y propiciadores de la lluvia dentro de su comunidad.

tocado por este, el rayo o la voluntad del dios del rayo que se manifiesta en su fulgor, porta un don, y abdica su poder para ser parte de un complejo manejo ritual de la naturaleza, las relaciones multinaturales del ser humano con los no humanos, entidades visibles y de lo invisible, y aquellas relaciones oníricas<sup>49</sup> o visionarias que se puedan dar en la cotidianidad de las comunidades indígenas.

En este sentido, se puede retomar lo propuesto por Montenegro alrededor del dios del rayo cuando afirma que: “es el que despierta las huakas. Es el que da la palabra”. (Montenegro 2018). Lo huaka, en tanto lo sagrado, conlleva a una apertura en dimensiones de pensamiento que alteran la comprensión de la materialidad de las cosas a través de lo que se ha nombrado. En la memoria de los mayores que habitan el territorio se puede encontrar vestigios míticos en los cuales, el orden de lo visible es atravesado por fuerzas de la naturaleza que no son aprehensibles por la razón y lógica cartesiana.

Una piedra puede ser el asiento de un dios, una laguna puede guardar las memorias de los tiempos antiguos donde los dioses se transformaron en montañas. El cruce de caminos es espacio energético que comunica los mundos de lo visible y lo no visible. Los árboles topados por el rayo son espacios energéticos para la medicina. Las cascadas son depositarias del canto de las antiguas potencias demiúrgicas que custodian el nacimiento de las aguas. Los cuencos de las piedras de rayo son los espejos del universo donde se lee el paso de las constelaciones para predecir las fechas de siembra y cosecha en el territorio. Un maíz negro, un niño upa, un huevo que al partirse tiene dos yemas, son manifestaciones del espíritu del rayo que ha topado la tierra. Son innumerables las comprensiones de lo huaka, las manifestaciones de lo invisible que “exceden la realidad” (Mazzoldi 2000) y a la vez, desde esa excedencia se posibilita la escritura performativa que permite mantener la herencia viva de una memoria que es territorio, y de un territorio que brota en sus infinitas memorias donde se produce el encantamiento de la naturaleza.

Es desde este devenir de lo huaka en sus infinitas manifestaciones, donde se puede acercar tradiciones cosmovisionarias y ritualidades multinaturales que posibilitan entender *de otro modo que ser* (Levinas 1996, 200) la presencia de lo sobrenatural, y en este caso, del dios del rayo en el pensamiento de las comunidades indígenas.

---

<sup>49</sup> Al respecto, ver el documental: “Tulpud. Cerro negro de alimento espiritual”

Ya no se trata entonces de buscar el “ser” ontológico del rayo, si no de internarse en las intensidades huaka de su aparecer. La manifestación y acontecimiento del rayo como potencia generadora y geneásica de un ánimo, fuerza o kamaj, que potencie la relación de lo nombrado por la fuerza del espíritu de rayo. Es así que la presencia de este en sus tres manifestaciones, -Chuqui illa, Catu illa, Intiillapa- (Torres Fernandez 1982), generarían una lectura simbólico territorial que abre la posibilidad de traducción del aparecer del rayo, con la trama escritural de sus manifestaciones en los diferentes espacios huaka donde ha sido consignada su presencia.

Para acercarnos a esta afirmación, podemos encontrar que entre sus diferentes nombres, aparece una característica particular en tanto manifestación de este como entidad sagrada: su presencia se divide en tres seres que le animan: “Chuqui illa, Catu illa, Intiillapa” (Limón Olvera 2017), al respecto, Glauco Torres escribe:

Calancha afirmaba que el rayo albergaba tres personas celestiales: Chuqui Illapa, Cutu Illapa, e Inti Illapa, trinidad sonora, eléctrica y terrible sólo identificable con el Trueno, el relámpago y el propio rayo, siempre unidos en noches de tempestad. Es el rayo la yacumama mitológica que dará origen a los grandes ríos; se deduce de su nombre –yaku– que, además del fuego, era deidad de las aguas. (111)

Ahora bien, el dios del rayo se conoce como dios de la fertilidad y de los cielos, dios agrícola y fertilizador de los campos, su imagen relampagueante infunde respeto. Su voz, como estampida de hordas gigantes de animales, hace temer al más valiente de los chamanes que quieran acercarse a su saber. El fulgor de su presencia, desvanece las imágenes del mundo y abre la posibilidad del encuentro con lo inimaginable. Fertilizador de los terrenos, hacedor de mundos, hace emerger la vida de entre las profundidades de la tierra, y a la vez, transforma el mundo en caminos de conocimiento que acercan las tradiciones y las maneras de sembrar, producir y transformar en el territorio.

Cada comunidad tiene una manera de nombrarlo, algunas con más elementos de la memoria que otras, algunas con vestigios dejados en piedras o cerámicas, en tejidos o en la misma oralidad que levanta las voces del pasado para lanzar al tiempo por venir, pero en sí, es evidente la presencia del dios del rayo en las culturas andinas y su importancia como potencia generadora de vida y transformación.

Cada cultura sumerge sus memorias en el tiempo primigenio que las da en nacimiento, y es ahí donde el fulgor de la memoria, donde la presencia del dios del rayo

como transformador de mundos, precipita el pensamiento a un devenir de la memoria que va materializando el acaecer de la historia.

Ahora bien: ¿Cómo acercarse al dios del rayo a través de la tradición, en la oralidad y en el ejercicio ritual, el cual transgrede lo que se ha planteado como escritura performativa?.

La tradición enseña que los seres míticos después de realizar su aparecer, y concluir su obra, se transforman en montañas, piedras o lugares huaka. Estos espacios, quedan en la memoria y el pensamiento, y para cada uno de estos, los médicos brujos, chamanes o sabedores ancestrales, realizan rituales que evocan y ponen en movimiento el encuentro con la divinidad.<sup>50</sup>

Olvear al respecto plantea: “De acuerdo con la antigua tradición andina, el primer ancestro de cada ayllu o grupo, luego de haber procreado, se transformaba en piedra, es decir, tenía la calidad de guaca y, por su carácter sagrado, era objeto de veneración.” El carácter sagrado del encuentro con lo huaka, y la ritualística certera que permite el encuentro con lo sagrado, hacen parte de la dinámica comunitaria que mantiene viva la tradición y a la vez acerca los tiempos míticos en el devenir histórico que atraviesa la memoria de los pueblos.

Las celebraciones rituales en torno al dios del rayo, dejan huellas mnésicas que se encuentran presentes aún en la memoria y en los lugares huaka del territorio de los Pastos, por ejemplo:

En el resguardo de Males Córdoba, en la chakana del tigre, se realiza el ritual de siembra de bastón, ahí se lleva ritualmente las energías del pie de monte costero representadas y soportadas en maderos de chonta, extraídos de territorio Awá a través del ritual de sacada de espíritu de montaña, que posteriormente serían tallados como bastones o varas de justicia para que las autoridades porten este elemento de poder. En la siembra de bastón, se dejan los cuarzos, semillas, un cuy asado sin sal, vasijas con agua, chicha y chapil. Plantas medicinales agrias y dulces, se siembran cuarzos de rayo que comunicaran en sueños a la autoridad a través del bastón, los signos y señales que orientaran a la comunidad.<sup>51</sup>

Desde esta ritualidad, don Felipe Chapuel, del resguardo de males dice:

---

<sup>50</sup> Dichos cuerpos eran resguardados en unos repositorios especiales, que podían ser cuevas o depósitos excavados ex profeso donde la gente los adoraba, ya que fungían como entidades protectoras y oráculos. Los *mallkis* tenían sus propios sacerdotes que se encargaban de su culto y que, además, eran sus intermediarios, pues transmitían sus designios y presagios a la población.” (Olvear 2017, 117)

<sup>51</sup> Diario de campo. 2017.

Si se siembra bastón en el lado de pie de monte amazónico, es el tigre del pie de monte costero el que viene y danza acá, esa fuerza felina es la que ordena el pensamiento y el territorio. Si fuera al contrario, si se sembrara en lado del pie de monte costero, sería otra fuerza felina la que ordena ese pensamiento. Por eso, los dos jaguares que danzan deben quedar al lado y lado del gran territorio de los Pastos.<sup>52</sup>

Al relacionar la memoria mítica presente en el relato, donde lo felino aparece, este nos lleva nuevamente a la presencia del dios del rayo en la narrativa citada. Al respecto se puede encontrar en el ensayo “Entidades sagradas y agua en la antigua religión andina” de Silvia Limón Olvera, el siguiente análisis:

De acuerdo con registros coloniales, el dios de la lluvia podía manifestarse como felino, pues se aparecía bajo esta forma cuando se le invocaba. En relación con esto, se conserva el mito de Qoa: jaguar que caminaba por las nubes y cuyos orines conformaban la lluvia. Por otro lado, en las cumbres de las montañas más altas, llamadas Apus, habitaban los huamanis, halcones míticos que eran manifestación de Illapa, dios del trueno y del rayo. De esta manera, vemos que el dios pluvial podía manifestarse como ave de rapiña y como felino. Con base en lo anterior, Kauffmann considera que las imágenes que combinan rasgos de felinos y aves simbolizan al dios de la lluvia. (95)

El devenir del dios del rayo como entidad felina, conduce en este texto a indagar el simbolismo y la relación del mito de origen de los Pastos con otros de las regiones andinas, donde: “dos tigres danzan dentro de un canasto y en su danza dan origen al mundo de arriba y al mundo de abajo” (F. E. Tarapues Cuaical 2015). Devenir felino y acontecimiento mítico que acerca tradiciones, pero a la vez suscita algunas preguntas en torno a las narrativas creadas y los vestigios de herencias míticas presentes en la oralidad y en el complejo universo mítico de las regiones panandinas.

La representación felina de los seres que ordenan el territorio, lo transforman, o lo legan, es constante en diferentes pueblos indígenas de esta zona sur colombiana. Representación que cercana o derivada del dios del rayo, refleja los vestigios de memorias que se conservan en la oralidad y conducen a desatar el saber guardado en las comunidades en torno al dios del rayo. Por ejemplo, en libro de Lorena Obando: "pensando y educando desde el corazón de la montaña"- la historia de un intelectual indígena Misak: Avelino Dagua Hurtado", se puede encontrar la siguiente narración en donde el dios atigrado aparece:

---

<sup>52</sup> Entrevista personal Felipe Chapuel. Autoridad indígena Resguardo de Males. Noviembre 2017.



Los antiguos *cabungas*, indígenas habían mirado a un hombre gigante como de nube que rozaba un bejuco de yagé contra un gran árbol. De allí, habían volado rayos con varios niños durante los tiempos ancestrales. En un día voló un relámpago con un niño del viento que lloró cerca del río. Cuando fueron a rescatarlo le vieron bajando por entre el agua y las ramas sobre una estera. Aquel niño fue entregado a una señora que lo amamanto y crió. Al crecer, el niño se había convertido en el Cacique Carlos Tamabioy. Él fue quien para los indígenas nos hizo retornar la tierra. Muchos *cabungas*, indígenas, le hemos visto transformado en jaguar recorriendo por la selvas y las montañas cuidando el territorio.

La oralidad y la ritualidad que se consigna en la memoria de los mayores y líderes, quienes, tras el proceso de recuperación de territorio, decidieron iniciar procesos de indagación e investigación de la memoria ritual que ordena de modo cosmogónico y ritualístico el territorio, genera relaciones mágico territoriales en las cuales se conectan sabidurías andinas que despiertan las memorias del mundo de lo visible con los otros mundos, en este caso, el pensamiento Pastos en relación con las deidades estelares que como el dios del rayo, activan las otras memorias y los otros saberes en torno al ordenamiento del territorio, y en este caso, al ordenamiento mítico territorial, el cual, en diálogo con los mayores, permiten dar apertura a lo que se llamarían: “*jurisdicciones territoriales espirituales del nudo de la huaka*.”<sup>53</sup>

Ahora bien, la ritualidad del dios del rayo, por el proceso de sincretismo dado en los pueblos indígenas, llevó a consignar y guardar esas memorias en celebraciones religiosas catolizadas, en las cuales los elementos propios de la ritualidad panandina y mesoamericana, se camuflaron entre oraciones, rezos, cantos y manipulación de

---

<sup>53</sup> La noción de *jurisdicciones territoriales espirituales del nudo de huaka*, se propone después de realizarse el ritual de devolución de bastones que se llevó a cabo en la parcialidad de Guan, municipio de Cumbal, territorio de los Pastos en el mes de Marzo del 2018. En esta entrega de bastones, los cuales fueron recogidos en diferentes comunidades indígenas de América y llevados posteriormente a territorios indígenas de Argentina, Chile, Bolivia, Ecuador, Perú, Colombia, Panamá. Este correr de los bastones se le conoce como el encuentro del Águila y el Cóndor, siendo las comunidades andinas las que llevan los bastones del cóndor y las de Norte América las del águila. En esta ocasión, fueron delegados del pueblo Embera Chami quienes entregaron los bastones a los delegados pastos y ahí nace la reflexión en torno a las territorialidades indígenas y la justicia que en estas se da, retomando así la ley natural como justicia dada ancestralmente, y que lleva a reflexionar y analizar de manera crítica la comprensión del derecho mayor, entendiéndose este no como la interpretación de la ley ordinaria para proteger al sujeto colectivo indígena, si no como la memoria territorial, la herencia milenaria, el legado espiritual que cada comunidad tiene, pero a la vez, la posición geopolítica que se asume frente al cambio climático, la pérdida del agua, la muerte de especies nativas y con ello la pérdida de las memorias ancestrales que se guardan en territorio. Es en este sentido que se inicia el análisis y proposición de las Jurisdicciones territoriales espirituales del nudo de huaka, que empoderan un discurso de hermanamiento de la palabra, pero también de posicionamiento político territorial de la protección, preservación, pervivencia y cuidado de los pueblos indígenas en territorio.

elementos que hacían de la praxis ritual, una manera de proteger la sabiduría antigua de las comunidades.

En este sentido se puede ejemplificar con algunas tradiciones presentes en Centro América, pero también en Sur América, donde el dios del rayo, se ha escondido tras la religiosidad popular, pero ha conservado su importancia como dador de palabra, medicina y adivinación.

Julio César Sánchez Morales y Alma Isunza Bisuet (2015), en su texto “El Rayo en la literatura de tradición oral de Tsotsiles y Tseltales de Chiapas”, analizan la relación simbólica religiosa con la tradición ancestral latente en torno a la presencia del dios del rayo. Al respecto escriben:

En la narrativa contemporánea hay una relación simbólica entre santos y Rayos. Como en la antigüedad, están ligados a la fertilidad, en la medida en que acompañan a la lluvia, por lo tanto a los santos se les liga con él. Por ejemplo, en Las Rosas, pueblo Tseltal de Chiapas, se piensa que san Miguel, el santo patrón, tiene trece nahuales y se relaciona con el rayo, el dador de la lluvia, que en ocasiones asume la forma de un niño, vestido con prendas de color negro, rojo o blanco, calza zapatos y lleva un sombrero. San Miguel, ahora, patrono de los ch’oles de Salto de Agua, municipio de la zona norte de Chiapas, representa los dones de la fertilidad dadas sus características, tal como se observa en la cita, siguiente: [...] tiene el yuyux, azul del cielo y el rayo en su vestimenta, una capa que funge similar a la figura del rayo; tiene el sūsük o blanco de la lluvia como aureola; el rojo chüchük, fuego del tronido; tiene el chia’jk o rayo en la mano (Morales, 1984).<sup>54</sup> (Sanchez Morales y Isunza Bisuet 2015)

De la misma manera: Silvia Olvera desde el pantenón andino, indaga en la relación del dios del rayo, Illapa, Catequil, Wichala, Iliplliac, y evidencia la relación del dios del rayo en el sincretismo religioso presente en las comunidades andinas:

El jesuita José de Acosta refiere que la población autóctona creía que era un hombre que estaba en el cielo con una honda y una porra, y era quien provocaba los nublados, la lluvia, el granizo y los truenos; asimismo, lo caracteriza como “el dios que preside en la región del aire, donde truena, llueve y nieva”. Por otro lado, desde la conquista española, los indígenas identificaron al dios del Rayo con Santiago, pues creían que este santo, al cabalgar por las nubes y disparar su arcabuz, producía los truenos y generaba la lluvia.

---

<sup>54</sup> En el presente texto se compilan algunos relatos donde el sincretismo religioso evidencia y oculta la presencia del dios del rayo. Ver anexo 2.

La relación entre santos y deidades indígenas, aunque su fricción es difícil de deslindar para acercar tradiciones sin generar esencialismos, permite retomar elementos simbólicos presentes en sus ritualidades, las cuales, son puente para indagar en la memoria colectiva y el tratamiento narrativo que se expone en los diferentes relatos e historias que se cuentan desde este sincretismo religioso en torno al dios del rayo, pero que a la vez introduce en hondos y profundos análisis de la representación y el imaginario dado en algunas celebraciones presentes en territorios indígenas.

Para concluir este primer subcapítulo, es importante anotar como el dios del rayo desde las narrativas que mantienen viva la tradición y legado de su compleja presencia mítica simbólica, permite entramar “paralelismos cosmovisionarios” que no sólo dan respuesta a la importancia de este como potencia sísmica, telúrica y estelar si no que también orienta y ayuda en el equilibrio del territorio, puesto que, al ser dios de la fertilidad, de la siembra y la cosecha, pero también dios dador de la palabra que despierta las huakas, mantiene el equilibrio multinatural en y de los territorios en tanto es invocado o ritualizado.

Ahora bien, la praxis ritual que acerca la deidad del rayo en el despertar de las huakas – como lo manifiestan los sabedores ancestrales- exige entonces una indagación de las memorias míticas presentes en el territorio, en este caso y desde lo expuesto en estas páginas, una indagación en torno a:

1. La relación del dios del rayo con la memoria mítica del territorio, los intercambios culturales, el sincretismo mágico religioso y las presencias míticas del territorio las cuales conllevan a un análisis, revitalización y manejo de los elementos que representan al dios del rayo dentro de la cultura Pastos.
2. La transformación del dios del rayo en deidades animales convertidos en seres tutelares que cuidan y armonizan el territorio en tanto se realizan los rituales que los evocan.
3. El conocimiento del kamashka como sacerdote del rayo, el cual maneja sabidurías ancestrales que orientan y guían la visión y decisiones de la autoridad.

Esta indagación, dentro del territorio de los Pastos, permite profundizar el trasfondo de la memoria e historia presente en los mitos que dan origen a las diferentes

comunidades que lo conforman. En este caso, se indaga en la relación del dios del rayo con su transformación en seres felinos que dan origen al territorio, y, en relación con este mito, el manejo del bastón de mando, las prácticas rituales y los paralelismos culturales presentes desde la cual se consolidan visiones de territorio complementarias.

## **2.2. Catequil y Pillallau. El mito del dios del rayo y la transgresión de los mundos de arriba y abajo en el pueblo de los Pastos.**

El dios del rayo en sus diferentes transformaciones, nos lleva a encontrar su presencia en la región norte del Ecuador, donde podríamos relacionar el paralelismo cultural, pero a la vez, la distancia en tanto ceremonialidad y ritualidad que se da en torno a su aparecer en diferentes territorios de la región andina.

Catequil y Pillallau,<sup>55</sup> hermanos y creadores de mundos,<sup>56</sup> dioses de la fertilidad y la siembra, del rayo, las lluvias y los truenos, abarcan un gran territorio en la región andina en la época preincaica y parte del imperio incaico, evidenciándose su presencia desde el norte de Argentina hasta el norte del Ecuador, creándose en su honor templos y espacios oraculares en los cuales se les rendía culto y con los cuales se mantenía la cohesión y orden social de las comunidades que realizaban prácticas rituales a este.

El investigador Demetrio Ramos Rau, en su ensayo: *“Catequil. El ídolo norteño”*, al igual que Olvera (2017), Haro Alvear (1980) entre otros; plantea que la presencia del dios Catequil fue invisibilizada por el incanato, dándose mayor prelación a la presencia de Wiracocha como dios creador del mundo, y dejando en un orden de jerarquía menor a Catequil. Sin embargo en el texto de Ramos (2013), podemos encontrar cuán importante es la presencia de este dios en los territorios andinos en tanto se le rendía culto para que se pueda controlar las lluvias y los fenómenos atmosféricos

---

<sup>55</sup> Se cuenta que Cautaguan dio a luz dos huevos de los cuales nacieron Catequil y su hermana Pillallau. Siendo Catequil el que hace los rayos, truenos y relámpagos, “los cuales hace tirando con su honda” (Alvear, 1980, 285), y que en cada lanzada de sus hondas, va transformando el mundo. Pillallau diosa que cuida el fuego de los fogones, y advierte la muerte de alguien cuando se escucha su canto cerca de la casa. Pillallau “es la diosa lechuza, ave nocturna adorada por Manabitas, Caras, Pansaleos, Purguayes y Cañaris. La base pill, significa relámpago; la final llau ... el fonema au del lúgubre canto del búho. Es dolor, cuyo canto acompaña el paso de Catequil en los territorios donde aparece.”

<sup>56</sup> Según el estudio de Demetrio Ramos: “Catequil, el ídolo norteño”, phigerao, o pillallau, puede ser a la vez hermano, o hermana de Catequil. Sin embargo se toma aquí lo propuesto por Haro Alvear en la revisión de los documentos del siglo XVI, donde se da características más femeninas a Pillallau que se podrían tomar constantes en otros documentos que analizan esta deidad.

que permitían la siembra, cosecha y generación de productos y alimentos que abastecían a las comunidades:

Cito a Ramos:

El dios Catequil aparece como la huaca o divinidad más adorada, reverenciada y temida de toda la sierra norte, llegando su culto a expandirse hasta Quito y Cuzco. Catequil fue el que hizo posible la creación de los huamachuquinos, a los cuales sacó del cerro Huacate, ubicado en la confluencia de los ríos Santa y Tablachaca en Ancash, después de haber matado con hondas y piedras a los guachemines, quienes poblaban la tierra en ese entonces. Tenía numerosos criados, sacerdotes y un gran pueblo para su servicio. Era el héroe fundador de los huamachucos, relacionado con el rayo y el trueno. Pero también era un poderoso y reverenciado oráculo, cuyo adoratorio se convirtió en centro de peregrinación religiosa. (Ramos Rau 2013)

Por su parte, Silvia Olvera profundiza la importancia de la presencia del dios del rayo Catequil como dador de vida y ahonda en esta como deidad que se encarna en quien es tocado por su aparecer:

Los habitantes de Huamachuco decían que Catequil extrajo a la humanidad del cerro Guacat al cavar con azadas de oro y plata. Esta acción mítica equipara al ser humano con las plantas, ya que ambos surgieron del interior de la tierra, donde fueron gestados por la divinidad terrestre. Sin embargo, la acción de sacarlos a la superficie se debió a Catequil, dios del rayo, con características fecundantes, que era considerado como padre de la humanidad por los pueblos que habitaban en esa región. Igualmente, para los llacuaces de la Provincia de Huaylas, su ancestro Libiac Cancharco, numen del rayo, había dado origen al género humano y a las plantas comestibles, además de que era quien otorgaba la vida, la lluvia y producía los alimentos, razón por la cual lo adoraban.

Y más adelante introduce la importancia del dios encarnado:

En diferentes pueblos de la cordillera de Perú, el dios del rayo no era únicamente una entidad mítica, intangible, o que sólo podía manifestarse a través del fenómeno meteorológico, sino que también era considerado como un ancestro encarnado en un ser humano. De esta manera, algunas comunidades llacuaces creían que sus *malkis* más antiguos, de los que provenían, eran la personificación de esa deidad.

Dios ordenador del mundo, pero a la vez entidad que podía ser encarnada y transitar tanto en los espacios rituales donde se lo evocaba como en los espacios y situaciones cotidianas de la comunidad.

Entre las historias que acercan al dios del rayo, se encuentran las que recoge Haro Alvear y que permiten indagar en la memoria mítica de los territorios indígenas Pastos, donde la presencia del dios del rayo pareciera perdida.

Al respecto se encuentra la historia de dos hermanos que tras golpear al rayo, este se transforma en roca que queda al pie de una cascada:

Cuillor y Docero, dos hermanos héroes legendarios, dan con el rayo dormido en el sitio de cupapacha (o lugar del Demonio Zupay, deformado en cupa): dicen que dormía en la rama de un árbol y que tenía una altura tan enorme como un chorro de agua. El rayo estaba sentado agachado detrás de la cascada. Silenciosamente se situaron atrás del rayo y le asestaron tremendo hachazo (con hacha de piedra) que le cortaron el cuello. Allí murió y se cayó a lo más profundo de la chorrera. Viendo caer el rayo, Cuillor y Docero gritaron: ¡piedra, piedra, roca, roca! Y el rayo se transformó en roca. Hasta hoy existen huevos en estas piedras al pie de las cascadas. Les llaman piedra rayo”. (Haro Alvear 1980)<sup>57</sup>

Esta transformación del rayo, y el manejo de las metáforas que se emplean para describir su aparecer en territorio a orillas de las cascadas, tiene su relación con el simbolismo mágico religioso presente en los relatos e historias de seres del agua, los cuales aparecen en sitios que se consideran huakas, espacios de lo sagrado donde otro tiempo y otras memorias confluyen.

Al respecto, una de las historias sobre *Catequil*, entrelaza al dios del rayo con la presencia de los seres invisibles en los relatos de tradición oral presentes en el territorio de los Pastos: Cuando *Catequil* corría por las montañas, transformando con su honda todo a su paso, dando guaracasos que volteaban el mundo de abajo hacia arriba y el de arriba hacia abajo, su hermana *Pillallau*, estando cansada, se quedó dormida en lo alto de una montaña. Mientras dormía, sus cabellos se transformaron en una cascada inmensa, y al pie de esa cascada quedó petrificado *Catequil*. Cuentan que lo ven salir en forma de duende, o niño pequeño, y que entre las aguas de lluvia lo ven internándose entre la selva. *Pillallau* al haber perdido a su hermano canta de manera triste, un lamento profundo que recorre hasta los huesos de quien escucha ese llanto, es su canto una voz que estremece a quien le escucha, porque cuando canta, cerca está la muerte de un ser cercano, este canto es como el de la lechuza, que a veces creemos que es el mismo lamento del espíritu de la llorona.

---

<sup>57</sup> Acerca de la piedra rayo de Muellamues. Ver más adelante en anexo 2

Catequil despierta las huakas<sup>58</sup>, pero también se podría decir, despierta el *pensar huaka*, donde la relación con la naturaleza dada en la alteridad del encuentro, acerca desde otros modos de ser y de pensar lo visible e invisible del territorio. Transformado en piedra, talla los murmullos del agua que lo rozan incesantemente. Guarda el eco de las orillas de los ríos, la caída de las lluvias, el bramido del rayo. Se transforma en presencias telúricas de lo invisible que merodean a orillas de los ríos, lagunas y cascadas o que habitan en los lugares huaka que se dan en el territorio.

Aunque es complejo generar un paralelismo mítico desde las fricciones y cercanías dadas en las comunidades preincaicas, es posible sugerir la presencia del dios Catequil y encontrar alguna cercanía con relatos del pueblo indígena Pastos, donde los vestigios míticos que acercan tradiciones, permiten indagar en las memorias de las comunidades que van reafirmando tradiciones y elementos cosmogónicos diluidos en el tiempo.

Los indígenas Pastos de Panan, cuentan que su origen es dado desde las profundidades de la tierra, en cuevas donde sale la primera humanidad Pastos de Panan: “Los Pananes venimos de la Tuta, una gran cueva de donde salió la primera humanidad. Allí salieron los Tarapueses, Nazates, Puenayanes, Chuquizanes, Chalparizanes, Piarpuezanes. Venimos de la profundidad de la tierra, y por eso pensamos profundo.”<sup>59</sup>

Nacidos de lo profundo de la tierra, y traídos por el encantamiento que remueve el mundo de abajo y lo trae al mundo de arriba. El mundo de los Pananes desde la Tuta, es el pensamiento de la comunidad que convoca y reúne a quienes son tocados por el espíritu de Juan Chiles y la vez por los lugares huaka del territorio Pastos.

La cosmogonía Pastos en los lugares Tuta, sitios o cuevas sagrados de donde se originan las comunidades, y que en su transformación quedan convertidos en morros desde donde se desata el encantamiento, se acercan a la presencia del dios del rayo, en tanto este, al tocar con su fulgor la tierra despierta la humanidad. Al respecto, recojo dos versiones de sitios huaka o sitios Tuta, donde se puede percibir la presencia del dios del rayo en tanto ser que da vida y transforma el territorio:

La tuta de “*tuctal-sha*”:

---

<sup>58</sup> Entrevista personal con el profesor Luis Montenegro. San Juan de Pasto. Febrero del 2001.

<sup>59</sup> Entrevista personal Urpiano Tatamues. Autoridad indígena Resguardo de Panan. Abril del 2018.

...De tierno, de inicio, de socavón, de cueva, de orificio, nos revela a la mítica versión de que la madre tierra se encontraba en la oscuridad en el vacío en el silencio y la quietud. Se dice entonces que los seres andinos existían en las cavernas hacia la profundidad de la tierra, ya que hacia adentro, existe calor y solo salían por necesidades de alimentos. Afuera esta el hielo el frío reinaba y *es cuando el rayo aparece*; es decir, taita sol ya que como si otro planeta la hubiese eclipsada y es la luz de inti que hace los seres humanos salgan de la tuta a poseer la tierra a la cual hoy se tiene.<sup>60</sup>

“La tuta de *“Tucta-tundurucha”*:

Lugar en la cuenca del Shapu-is ríos sagrado se encuentra la caverna por donde los invisibles seres encantados y encarnados salen y entran por el socavón. Allí los humanos de esta realidad se entundan lo que significa perderse en la noción del tiempo, entundándose significa perder los sentidos de este mundo e irse a otra dimensionalidad, así que la mitología del origen está allí en nuestra madre territorio revelando su existencia.<sup>61</sup>

Nacidos de las profundidades de la tierra y tocados por el rayo. Herederos del conocimiento solar, pero a la vez en comunicación constante con otras culturas a través de la deidad del rayo, los Pastos del tiempo delantero y de estos tiempos, conservan vestigios míticos que en sus relatos establecen puentes comunicantes que atraviesan la memoria, el tiempo y el espacio.

En la transgresión de los mundos de arriba y abajo, y la relación mítico territorial del pueblo Pastos, podemos encontrar también el mito de la *huakamulla*, lugar sagrado de donde salen de lo profundo de la tierra los indígenas Cumbales del pueblo de los Pastos, narrativa que lleva también a la cercanía con presencias cosmovisionarias de las regiones andinas, en el cual, según la versión de Taita Efrén Tarapués, se da origen a la primera humanidad de los Pastos de Cumbal:

La Huakamulla es parte de la mitología en los cumbales, y se dice que de la unión del volcán Cumbal y la laguna la bolsa, nacieran los Cuicales, los Quilismales, los Alpalas, los Tapie, y en dicha roca estarían los residuos de la placenta y es lo femenino el que guarda y protege esta roca que por si ella está hablando, y en si como es de importante el lenguaje de las piedras si en los territorios originarios casi todos tienen su vida, su memoria, y en si su espíritu... Huakamulla es una piedra o un montículo rocoso que esta sobre una planicie a un costado del Río Shauquer al sur de la laguna la bolsa de Cumbal, y al frente oriental del volcán Cumbal, este montículo rocoso tiene la forma de un ranchito ancestral o en algunas ocasiones es la silueta física humana de una anciana y se revela a los ojos de distintas formas. A veces brava, a veces risueña, triste, pensativa, se la ve como chuvica así abierto el un ojo y el otro entre abierto, los cabellos como

<sup>60</sup> Tomado Del libro de taita Efrén Tarapués: “Memoria y grafía del simbolismo Pasto”. Inédito.

<sup>61</sup> Tomado Del libro de taita Efrén Tarapués: “Memoria y grafía del simbolismo Pasto”. Inédito.



siempre los pelos por los ojos como kuskumha, así cabezoncita... por eso allí aparece la figura o imagen de la mujer anciana, por ello no es bueno tocarla o subirse porque allí está la enfermedad.<sup>62</sup>

En diálogo personal con Taita Efrén Tarapués, se pudo establecer tres partos del lugar sagrado de la huacamuya que referencio a continuación:

...En la piedra de la huakamulla se encuentran las fuerzas primigenias que dan origen a los Cumbales. Allí estaban los ancestros y de ahí salimos los Pastos de Cumbal, del parto de la huacamuya. Ahí estaban los alpala, tapie, cuaical, quilismal en su primer parto, y después vienen los guadir, taramuel, cumbalaza, chingua en su segundo parto, y en su tercer parto vienen los taimal, aza, Cumbal, mitis; esa fue la primera humanidad, los tres primeros partos que se dieron de la huakamuya.<sup>63</sup>

Las fuerzas primigenias presentes en la piedra de la huakamulla, configuran un ordenamiento mítico territorial y a la vez un paralelismo cultural que despierta la memoria comunitaria y uno de los legados ancestrales como pueblo Pastos que pueden acercarnos a la relación del dios del rayo y su aparecer en territorio Pastos.

La cercanía del nacimiento y origen de las comunidades Pastos de Panan, Cumbal, Colimba, Muellamués, dado en los relatos que se cuentan y comunican en la oralidad, mantienen paralelismos simbólicos que son una constante en muchas de las comunidades andinas. En este sentido, las *huellas mnésicas*<sup>64</sup> de estos territorios, abren el tiempo delantero a una interpretación y análisis de su presencia dada en lo que el profesor Luis Montenegro llamaría “sincretismo del imaginario regional”, los cuales serían caminos para andar los vestigios de las memorias del tiempo delantero y también, indicios para desatar el saber dado por los antiguos pobladores del territorio de los Pastos, y su intercambio simbólico preincaico con comunidades provenientes de Suramérica.

Al dios del rayo, Apu Catequil, desde los vestigios de las memorias del tiempo delantero, se le da características de dios atigrado, pero también de dios de la fertilidad,

---

<sup>62</sup> Taita Efrén Tarapués, entrevista personal. Autoridad indígena de Cumbal. Marzo del 2018

<sup>63</sup> Taita Efrén Tarapués, entrevista personal. Autoridad indígena de Cumbal. Junio del 2018.

<sup>64</sup> Huella y memoria –mneme- del acontecimiento dado en un territorio; al respecto se puede leer con profundidad la relación de la huella como inscripción y escritura, marca, suplemento desde una perspectiva deconstructiva, en la cual repetiría un interrogante planteado por Jacques Derrida en “el tiempo de una tesis: “¿por qué me fascina la astucia literaria de la inscripción y toda la paradojicidad inexpugnable de una huella que no consigue si no arrebatarse, borrarse ella misma en la consideración de sí, ella misma y su propio idioma, el cual para alcanzar su realización debe borrarse y se produce a costa de borrarse?”

de la siembra y cosecha.<sup>65</sup> Estas se pueden relacionar, en tanto paralelismo cosmovisionario, en la mitología Pastos con la danza de los seres mitológicos Chispas y el Guangas, siendo estos: “dos tigres que se encierran en un canasto en feroz lucha, para danzar y así crear el territorio de los Pastos” (Tarapués, 2016).

La presencia de lo felino en los orígenes, se mantiene en la oralidad y en relatos de héroes míticos que ayudan en el ordenamiento mítico territorial. Es así que se puede traer la presencia de Juan Chiles, en tanto ser mítico que podría transformarse en tigre, pero también en ser que encarna el proceso de protección de tierras y resistencia para los indígenas Pastos en la época Colonial.

Al respecto, taita Efrén Tarapués, describe a Juan Chiles de la siguiente manera:

Por aquellos tiempos dicen que vivía el señor del río, es decir: Juan Shilan señor del río. Formuló su metáfora llena de sabiduría ancestral, cuando dice: “*hay que saber ser como el agua, la piedra, el río, la espuma*” porque cuando el río dice vamos la piedra dice quedamos, y la espuma bailemos, cuando preguntan de dónde nace el río, los presentes dicen de allá del volcán, otros del monte, otros de la laguna, otros del páramo pero ninguno acierta a la respuesta. Hasta que Juanito dice que el río es una espiral y nace en el cielo. Porque es taita inti que con su calor hace evaporar la selva. El agua y allá en el cielo en la nube está el agua y por el poder de condensación del páramo, los montes, el volcán, las lagunas, llueve y cae y se retiene en la inmensa corteza de la tierra. Señor del río, porque allí en algún lugar meditabundo soportando el embate funesto de los encomenderos y resistiendo como indio de los cuatro lados, por no dejarse cristianizar. Entendió la transmutación y transversalidad de la madre agua, así líquido, sólido y gaseoso. Es ese cuando haciendo girar su bastón da a entender la evaporación del agua y sus estados.

Presencia mítica y encarnación de un proceso de lucha que en el fulgor del tiempo, desata y desenvuelve el saber y la tradición que se lega como pueblo. Aquí, lo felino en tanto representación como potencia simbólica, pero también lo huaka y lo tuta como manifestación de lo sagrado, permite la cercanía de rutas divergentes dadas en la presencia mítica del dios del rayo, en este caso, del ser mítico atigrado Juan Chiles y su aparecer y presencia en los relatos que se mantienen en la oralidad Pastos.

---

<sup>65</sup> Olvear en su ensayo “*Centellas sagradas. el Culto al rayo en los andes Centrales*” describe a Catequil de la siguiente manera: “Los habitantes de Huamachuco decían que Catequil extrajo a la humanidad del cerro Guacat al cavar con azadas de oro y plata. Esta acción mítica equipara al ser humano con las plantas, ya que ambos surgieron del interior de la tierra, donde fueron gestados por la divinidad terrestre. Sin embargo, la acción de sacarlos a la superficie se debió a Catequil, dios del rayo, con características fecundantes, que era considerado como padre de la humanidad por los pueblos que habitaban en esa región.”

En este sentido enfocamos el dios del rayo y el aparecer del rayo, en la poelítica<sup>66</sup> de una escritura que antecede a la grafía y el signo que instauran su aparecer. Puede ser tomado como velocidad y lentitud exasperante (Mazzoldi 2018), en tanto su aparecer exige la captura del instante, y su proyección a través del trueno, demanda una paciente escucha para ubicar su procedencia y determinar la cercanía o lejanía de la tormenta o transformación del mundo que acontece.

Velocidad del rayo en la danza de los tigres que transforman lo visible en invisible, y lo invisible en visible; lentitud de la danza, movimiento cauteloso de los mundos del arriba y del abajo, que subiendo y bajando uno en el otro, dejan en sus territorios las huakas, o lugares sagrados, las chakanas o lugares donde se cruzan los mundos, los cuales se escriben en el territorio en diferentes sitios sagrados<sup>67</sup> guardándose en la memoria de los mayores, los petroglifos, pictogramas, cerámicas, y todo tipo de escritura ideográfica del territorio

El dios del rayo, su voz, se trasladan desde la metáfora a la justicia de la autoridad y su veracidad en la palabra. No la verdad absoluta, ni la relativa decisión del instante, si no, el aparecer y decidir en el pensamiento y acción del instante. En este sentido, la autoridad abdica, se desposee de su poder y a la vez es la autoridad del don.

El dios del rayo en la metáfora andina, sería el revés del despliegue del poder a través de la voz de quien ejerce autoridad para sí mismo y en nombre de la comunidad. No es desde la lógica de la adquisición y acumulación capital, quizás es la descapitalización de sí, en tanto relación con el otro. El dios del rayo en la metáfora andina del poder dado en el bastón de la autoridad, es la abdicación del poder, la desposesión del poder, es el don de la autoridad, es el no pedir nada a cambio, porque ya retorna sin necesidad de pedirse algo por aquello que se ha obsequiado.<sup>68</sup>

Poder del no tener poder sobre el otro. El conocimiento de la ritualidad y el manejo de los elementos simbólicos que se dan en el aparecer del dios del rayo.

---

<sup>66</sup> Hago referencia al término propuesto por Jacques Derrida en "Políticas de la Amistad" y que en diálogo con Bruno Mazzoldi se podría traducir como el pensamiento que es poesía y acción.

<sup>67</sup> Ver anexo 3. Mapa del ordenamiento mítico territorial.

<sup>68</sup> Para profundizar en la relación de don y lo aneconómico, ver el ensayo de Jacques Derrida: "la moneda falsa" (II) Don y contra-don, la excusa y el perdón (Baudelaire y la historia de la dedicatoria). En: Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa. Traducción Cristina de Peretti. Paidós Básica. 1994.

La relación de los diferentes modos de ver al dios del rayo en los territorios, conllevan a una indagación de los referentes míticos o simbólicos desde los cuales se pueda acercar la presencia de esta divinidad.

Es así que bien sea las descripciones del dios del rayo como nacido de lo oscuro de la tierra, o venido y encarnado en quienes son topados por su gracia, este puede acontecer de modos distintos en los territorios donde se ha practicado ritualidades en su nombre. En este caso, acercarse al dios del rayo desde vestigios de historias míticas que conllevan a relaciona Catequil con Libiac, con Guakan e incluso con relatos menores como el Duende o el Wairsacha, presencias en donde el mito se va guardando, donde la relación con el mundo de lo invisible se hace de manera distinta.

Para concluir esta relación del dios del rayo en diferentes culturas, cabe anotar la importancia de su ritualidad para mantener el equilibrio del territorio, del mundo de arriba y de abajo, la manera en la cual se mantienen principios como dualidad, paridad, complementariedad, los cuales generan relaciones sociales y comunitarias en la cual la autoridad, portadora del bastón, se hace responsable.

Ahora bien: ¿qué simbolismo, que sabidurías se guardan en el bastón para acercar su relación entre el dios del rayo y su manifestación en los bastones de la autoridad?

Responder a esta pregunta no es fácil, conlleva a una inmersión geopoética de quien indaga este saber, puesto que no son saberes que caigan en la estructuración de una realidad absoluta, sino que conllevan a desconstruir los elementos políticos, simbólicos y racionales que las han contenido.

En efecto, para indagar en las memorias del dios del rayo, en su movimiento y aparecer por diferentes pueblos indígenas, con distintos nombres, rituales, saberes y tradiciones que lo mantienen vivo, es importante la relación de éste con el ejercicio de la autoridad, y en ésta, con el ejercicio del poder que practica en tanto es un poder territorial que se decide comunitariamente. En el siguiente subcapítulo abordaremos este planteamiento.

### **2.3. Simbolismo y Geopoética del dios del rayo en el bastón.**

¿Cuál podía ser la cercanía entre el dios del rayo y el bastón? ¿Por qué para muchas comunidades tanto en la selva como en el monte o el páramo, identificaban al bastón como elemento y fuerza del dios del rayo? ¿Cuál sería la ruta para poder encontrar la relación del bastón de quende y chonta con el dios del rayo en el pueblo de los Pastos?

En el estudio de los Cañaris realizado por Federico Gonzales Suarez, se evidencia la importancia de la presencia de símbolos y diseños graficados en los bastones de las autoridades indígenas:

Según la antigua costumbre de los indios, no sólo del Perú si no de casi todos los puntos de América, cada tribu llevaba en sus armas la imagen de la divinidad tutelar de ella; y esas divinidades gentilicias eran aquellos animales de que cada tribu fingía que habían tenido origen sus antepasados»... En los sepulcros de Chordeleg se encontraron ciertos palos labrados, cubiertos de jeroglíficos curiosos; tenían la forma de bastones y estaban vestidos todos ellos de una tela delgada de plata, en la cual se veían reproducidas -107- en relieve todas las figuras grabadas en la chonta, madera de que eran todos los bastones. (Gonzalez Suarez 1960)

Según Gonzales Suarez, los bastones labrados con las imágenes de los dioses tutelares,

Pudieron ser objetos destinados a guardar la memoria de hazañas o hechos de armas, mediante ciertos signos grabados en los bastones... aquellos bastones serían los libros usados por los Cañaris para conservar la memoria de sus hazañas o de sus hechos de armas y otras tradiciones estimadas entre ellos...¿Por qué Huayna-Cápac no escribió, dirémoslo así, su testamento en quipos o cordeles, si no en un bastón por medio de signos? (Gonzales 1960)

Este indicio recogido por Gonzales Suarez sobre la importancia de los bastones y las imágenes labradas en ellos, se pudo constatar al analizar el bastón de chonta del pueblo de los Pastos que se encuentra en las urnas del Museo del Alabado en la ciudad de Quito, y donde se señala una fecha de antigüedad de 2.750 a.c.<sup>69</sup> Los referentes mítico simbólicos de la época, y el análisis de los signos tallados en el bastón, hicieron constatar que la imagen tallada correspondía al dios del Rayo Catequil, generando así una búsqueda de la relación entre los vestigios de las memorias míticas de la región nor andina, y el aparecer del dios del rayo en la imagen de Catequil en territorio indígena de los Pastos.

---

<sup>69</sup> Ver anexo 4

Al analizar piezas cerámicas de las épocas Piartal, Tuza y Capulí (Uribe 1977) en el museo del alabado, museos de Tulcán, piezas personales de comuneros indígenas Pastos, se encontró que en algunas cerámicas estaba graficado el dios del rayo, y hacían parte del simbolismo de la autoridad Pastos. En estas se podía observar el icono del rayo con las diferentes grafías que se inscribían en su interior, su interpretación podía y no corresponder a una lectura cercana a aquello que en sí se había representado en el tiempo en el cual fueron creados, sin embargo, es evidente el encuentro cultural de las comunidades preincaicas, que intercambiaron no sólo productos y alimentos, si no elementos de la cultura que comunicaba su relación mágico religiosa con el espacio que habitaban.

De las 320 piezas cerámicas estudiadas, 44 correspondían a iconologías directas que relacionaban el simbolismo del rayo con la autoridad indígena<sup>70</sup>; 8 tenían inscritas grafías que directamente mostraban la relación del rayo con el bastón.<sup>71</sup> 14 imágenes en su devenir felino, mono, perdiz, venado.<sup>72</sup> De entre las cerámicas analizadas, una que permitía constatar directamente la relación del dios del rayo fue la del ser antropomorfo de venado, quien tenía un bastón largo que terminaba en forma de huaraka, y en su cuerpo se trazaba la iconografía del rayo.<sup>73</sup>

La cerámica nos acercaba a la interpretación de los bastones como: bastones de autoridad, de siembra, de organización territorial mítica, de dioses acompañando a animales, a figuras antropomorfas, bastones que dejaban huella en el tiempo y a la vez suscitaban interrogantes en torno al complejo universo cosmogónico que orientaba la organización política y social de la comunidad Pastos durante las épocas “Piartal, Tuza y Capulí” (Uribe 1977).

La cerámica descrita pertenecía a la época conocida como Piartal (750 – 1.500 d.C.), en ella se podían detallar diferentes personajes con acciones que permitían entender la relación de diferentes bastones en la cotidianidad de la comunidad.

Todas estas grafías del bastón y su relación con el rayo inscritas en la cerámica, permitían analizar el encuentro de la divinidad con las relaciones mágico-territoriales

---

<sup>70</sup> Ver anexo 1. Figuras 25 a 44.

<sup>71</sup> Ver anexo 1. Figuras 1 a 14.

<sup>72</sup> Ver anexo 1. Figuras 14 a 24.

<sup>73</sup> Ver anexo 1. Figura 3 y 4.

establecidas en la comunidad.<sup>74</sup> Se puede inferir que, dentro de la cosmovisión Pastos, el ordenamiento mítico territorial, podría también estar mediado desde la presencia mítica del dios del rayo, entendiéndose este en su amplio sentido como: dador de justicia; ordenador de los ciclos agrarios de siembra y cosecha; ser dador de medicina que orientaba el caminar de quienes se acercaban al conocimiento y el poder del espíritu de la comunidad.

En este sentido, el estudio del profesor Gilles Charalambos, el cual gira alrededor del análisis e interpretación del rayo en diferentes culturas en el mundo, brindaba elementos para relacionar los vestigios de las culturas Wari (700 a 1.400 d.C), e incaica (periodo de Huayna Capac 1423 -1525), los cuales podían estar presentes en la cosmovisión Pastos. Al respecto, Charalambos escribe:

Uno de sus descendientes es Illapa, en quichua, nombre del rayo con el que los incas y las anteriores altas culturas del Perú denominaban a la divinidad celeste que domina la atmósfera y activa el movimiento cósmico. Las cenizas obtenidas de los sacrificios y la quema de plumas son los restos dispersos de las consagradas volutas de humo que han ascendido mágicamente para invocarlo. Serpiente luminosa, desde la Vía Láctea, está ataviado con el resplandor relampagueante de sus vestiduras, lanza rayos como si fueran piedras propulsadas por su honda y, al golpear de su mazo, con el trueno provoca la bienaventurada precipitación cuyo líquido insemna a la Pachamama. La fusión sincrética con los santos cristianos, impuestos violentamente por los conquistadores españoles, lo identifica en las batallas, y actualmente en las iglesias, con Santiago. Pero, iluminando las estrellas de la Cruz del Sur, todavía Apocatequil y la serpiente de fuego Túpac Amaru sobrevuelan las alturas andinas como Yayan Illapa -“padre rayo”-, emparentado con la resistente imagen heroica del mismo Viracocha. (Charalambos 2013, 37)

La búsqueda de la relación cosmogónica del rayo y el bastón de mando o vara de justicia, en el movimiento de la memoria y su relación con el complejo simbolismo ritual del ejercicio de autoridad, viene nuevamente. Es ahí donde podemos adentrarnos en los residuos de las memorias míticas que han pasado en el territorio, de los sucesos y acontecimientos que a lo largo de la historia se han desarrollado y han dejado la *huella*

---

<sup>74</sup> En la frontera colombo ecuatoriana, la relación e intercambio de tradiciones y conocimientos del pueblo de los Pastos con otros pueblos, ha sido una constante histórica, sea en las épocas republicanas, coloniales, de la conquista o la pre conquista, los modos de intercambio simbólico han estado presentes; los mundos de arriba y de abajo se encuentran, el mundo de lo cálido y el de lo frío, del adentro y del afuera, estaban mediados por intercambios de saberes y materiales que establecían una dinámica comercial y cultural específica. Sea desde la época incaica o desde la época wari, estos intercambios no solo se daban en el plano de lo material, si no también en lo espiritual. De ahí que desde tiempos remotos se pueda realizar el análisis de la cadena mítico simbólica que se ha generado en este territorio y ha definido unos posibles puntos de relación simbólica con otros pueblos.

*mnésica* del territorio. Huella que trae el paso de las divinidades y sus transformaciones, consignadas en los relatos e historias de tradición oral presentes en las diferentes comunidades del pueblo de los Pastos.

El rayo, comunicación de lo celeste con lo terreno, o voz de lo inaudito que se abre en el horizonte y entrecruza memoria, tiempo, sagralidad y cuerpo; entreabre diálogos, escuchas, visiones y búsquedas que posibilitan su relación con el bastón y el ejercicio de la autoridad en territorios indígenas. José María Arguedas dedica atención especial en su lectura a la presencia de los dioses celestes, ya que, para el escritor peruano, la voz del rayo, la relación de lo *illa* con *illapa*, abre a sentidos de interpretación que desbordan el orden de lo simbólico representacional.

Lo *illa*, como aquello desconocido y misterioso, un fulgor, una luz anterior a la luz lunar y solar, que orienta el camino de los taitas por las regiones invisibles del habla, Arguedas lo inscribe en su obra en los siguientes términos:

*Illa* nombra a cierta especie de luz y a los monstruos que nacieron heridos por los rayos de la luna. *Illa* es un niño de dos cabezas o un becerro que nace decapitado; o un peñasco gigante, todo negro y lúcido, cuya superficie apareciera cruzada por una vena ancha de roca blanca, de opaca luz; es también *illa* una mazorca cuyas hileras de maíz se entrecruzan o forman remolinos; son *illas* los toros míticos que habitan el fondo de los lagos solitarios, de las altas lagunas rodeadas de totora, pobladas de patos negros. Todos los *illas*, causan el bien o el mal, pero siempre en grado sumo. Tocar un *illa*, y morir o alcanzar la resurrección, es posible. (Arguedas, Los ríos profundos 1986, 52)

Lo *illa*, entonces, desde las dimensiones de pensamiento huaka, transgrede el orden de lo representacional, para internarse en la *metáfora mnésica*, un puente de traducción que relaciona: la memoria, la iterabilidad de los signos, y el significado elíptico (Derrida, La escritura y la diferencia 1989, 402) de lo que se ha nombrado o convocado en escritura.

En el rastreo de la potencia simbólica del dios del rayo Illapa, la voz Illa propuesta por Arguedas, y su relación con los bastones de autoridad, se entreabren conexiones míticas que irrumpen entre regiones. Así, si bien en la comunidad Indígena de los Pastos el dios del rayo no aparece tan directamente descrito o nombrado en la oralidad de la comunidad, hay vestigios entre Illapa, Catequil, Libiac y Guakan, que acercan tradiciones y entretejen otras posibles lecturas.



En diálogo con el profesor Aldemar Ruano, del pueblo de los Pastos, él manifiesta: “Kan es la serpiente emplumada, y *Guakan* podría ser el dios del rayo. Dios tutelar para los Pastos. En la región andina se encuentra el dios Catequil, pero habría que ver la relación entre éste y los Pastos.”<sup>75</sup>

Así entonces, el Rayo, que cae y deja ver lo desconocido en el horizonte, brecha del tiempo sin tiempo, fragmento de la eternidad y el instante. Momento de fulgor y precipitación de la luz en un infinito lienzo de policromado temple, lanzador de rayos que deja en el espacio un leve rumor de sombra, llega en el imaginario y el simbolismo ritual de las comunidades andinas, como Illapa, y luego como Catequil en la zona norte del Ecuador y sur de Colombia, más exactamente en territorio Pastos:

El rayo era un dios del fuego que, semejante a una serpiente luminosa, zigzagueaba peligrosamente entre las nubes para luego perderse en el mundo inferior. Se le nombró Illapa... su colérica figura se identificaba con un guerrero celeste que, al sacudir su honda, producía un estallido que ocasionaba fuego, luz y ruido; este guerrero tenía en la otra mano una porra y con ella ordenaba el llover y el granizar. Calancha afirmaba que el rayo albergaba tres personas celestiales: Chuqui Illapa, Cutu Illapa, e Inti Illapa; trinidad sonora, eléctrica y terrible sólo identificable con el Trueno, el relámpago y el propio rayo, siempre unidos en noches de tempestad. Es el rayo la yacumama mitológica que dará origen a los grandes ríos; se deduce de su nombre –yaku– que, además del fuego, era deidad de las aguas. (Torres Fernandez 1982, 111)

La descripción del dios del rayo como: “guerrero celeste que, al sacudir su honda, producía un estallido que ocasionaba fuego, luz y ruido; este guerrero tenía en la otra mano una porra y con ella ordenaba el llover y el granizar” relaciona directamente la fertilidad de la tierra, y con ello la siembra y cosecha de la misma. En ese sentido, el dios del rayo entendido como el dios de la fertilidad, permite unir el mundo de arriba con el mundo de abajo para que se dé el encuentro de los mundos y de este encuentro se genere la vida. La historia del dios del rayo, proveniente de culturas preincaicas, y de relaciones interculturales se conserva en la memoria ideogramática que se consigna en las cerámicas encontradas en territorio Pastos, principalmente la cerámica donde

---

<sup>75</sup> Entrevista personal profesor Aldemar Ruano del pueblo de los Pastos. Marzo del 2018. La relación pensamiento mesoamericano con tradición andina dada por el profesor Aldemar, se podría corroborar con el análisis del bastón de mando encontrado en casa del comunero Julio Paguay del resguardo de Cumbal. (Ver Anexo 5) Este bastón tiene incrustaciones de hueso de venado, labrado con grafías pastos e incrustado en la cabeza de un bastón de Quende. data de los años 1700. Siendo así un bastón que evidencia el intercambio cultural entre indígenas de Mesoamérica y pueblos andinos.

aparece “el guerrero que tenía en la otra mano una porra y con ella ordenaba el llover y el granizar”.<sup>76</sup>

El dios del rayo posee un bastón o vara con el que ordena el mundo. En su paso, transforma el mundo de arriba con el de abajo, vuelca el mundo, trae lo de abajo hacia arriba y lo de arriba hacia abajo. Imagen mítica que encontraría relación con el mito felino del origen de los pastos presente en la oralidad de los diferentes resguardos del territorio; *el mito de los brujos-tigres poderosos que transformados en tigres*, se disponen a danzar o pelear dentro de un canasto, transformando así el mundo de abajo y dejando el arriba hacia abajo, y el abajo hacia arriba.

...al igual que las dos perlices poderosas, el Chispas y el Guangas eran dos esencias que contenían como mitades, las principales cualidades del mundo, de las cosas, del hombre; de cuya relación conflictiva resulta el orden del cosmos con todos sus encantos.

Algunos relatos los tratan como encantadores que en tiempos no muy remotos trastocaron el mundo, que por su poder en el enfrentamiento lo removieron todo: lo que era para acá quedó para allá y lo que era para allá quedó para acá; lo que era para arriba quedó para abajo y lo que era para abajo quedó para arriba; lo que era para adentro quedó para afuera y lo que era para afuera quedó para adentro. Lo que era delante quedó atrás y lo que era atrás quedó adelante, lo que era pasado, futuro quedó ahora, y lo que era presente, quedó pasado y futuro.... Por eso dicen que lo que se presentó fue un cataclismo, con el que el mundo se volteó al revés, estamos en el tiempo del revés. Pero, de igual manera, por obra de estos poderosos, cuando los dos vuelvan a encontrarse o cuando se despierten del desmayo, de la petrificación, el Guangas, entonces, el mundo se desencantará, volverá a ser como antes, al derecho. (Mamian Guzman 2004, 34).

Tiempo volcado, territorio volcado, mundo encantado y memoria que se mueve incesantemente por diferentes vías donde se consigna el saber. La transformación del mundo, su volcamiento, lo que se entiende en las regiones andinas como *pacha kuti*, o tiempo de cambio, se guarda en la memoria y se mantiene en el mito de origen del territorio de los Pastos.

Este relato deja entrever que el principio de alternancia propuesto por Mamian, es una constante andina en donde la vida, desde sus múltiples dimensiones se recrea incesantemente. Desde esta perspectiva, es la autoridad indígena, quien reconoce ésta sabiduría, la incorpora desde el derecho mayor a las decisiones que en asamblea se toman, y a la vez, establece un puente de comunicación entre la tradición que se guarda

---

<sup>76</sup> Ver anexo 1. Figuras 4 y 5. Figura de apu Catequil.

en los relatos y mitos de origen y las maneras de ordenar y organizar el territorio desde la visión mítica de cada pueblo.

La danza del chispas y el guangas en un canasto, como lucha de dos grandes tigres que en su encuentro – tinku- crean, organizan y ordenan los mundos, al igual que la lucha de los primeros seres nacidos en las pacarinas (Huertas 2016),<sup>77</sup> o lugares Tuta, ordenan el mundo desde principios cosmogónicos que se crean y recrean en comunidad.

En una minga de pensamiento en la casa ancestral de Tulpud, en el territorio de Muellamués, se escuchó una de las versiones de los relatos del Chispas y el Guangas, en donde aparece el bastón o vara de justicia como ordenador del territorio:

En nuestro resguardo de Muellamués, se encontraban dos sabios de la naturaleza, uno el Chispas y otro el Guangas; el Chispas tenía el poder de transformarse en tigre, y el Guangas en serpiente. Tanto el uno como el otro no sabían que existían los dos, pues pensaban que eran los únicos. Un día salieron a recorrer el territorio y se encontraron frente a frente los dos, y discutieron y ahí empezó un tinku, o un encuentro, el cual al momento de la discusión los dos se transformaron e iniciaron una pelea. La serpiente envolvió al tigre muy fuerte que al envolverlo se le rompieron las costillas y ahí es donde mueren los dos, pasa el tiempo y mueren. Mediante las hojas los cubre, y nace un árbol el árbol de Quende, un árbol que se lo ha declarado como un sabio. Sabio por su entendimiento y su manejo. Y es ahí donde la comunidad manda a un cacique, porque cacique no se podía hacer uno, era el que tenía que irse a la selva, ser alguien que tenía que irse a la selva, y encontrar una vara, una rama de Quende, y el que lograba encontrarlo, ese era el elegido y que serviría a su comunidad. Si no, no.<sup>78</sup>

Esta versión contada por la niña Lina Cuastumal, estudiante indígena del resguardo de Muellamués, tiene una particular relación con el mito de origen de Catequil y Pillallau, quienes salen en lucha por el gran territorio de los Andes; el uno a su paso llevaba un gran mazo o bastón, y golpeaba con fuerza las montañas, volcando el mundo, dejando lo de arriba abajo y lo de abajo hacia arriba. Cuando finalmente los

---

<sup>77</sup> Al respecto, ver Huertas, Lorenzo. “Las pacarinas y el origen de los Incas.” Tradición, [S.l.], n. 15, nov. 2016. Pág. 43: “la *pacarina* o centro de creación de los ancestros considerados seres sagrados, venerados en vida y después de su muerte, veneración que también se prolongaba a sus restos mortales o *mallquis pacariscas*. Estos centros de creación son muchos y los principales fueron: el lago Titicaca, el Yarocaca, el Chinchaycocha, Choclococha, Querococha, Llanganuco; lo mismo la laguna Tembladera en Lambayeque y Las Huarinas en Piura. También fueron considerados como *pacarinas* algunos puquios, islas y el mar. Asimismo, algunos volcanes como el Misti, el Collahuata y el Chimborazo, el Pichincha y el Huyana Putina, los glaciares como el Huascarán, el Huandoy, el Yarupaja, etc. Una *pacarina* particularmente conocida es el cerro Tampusotoco, de donde, según el mito, salieron los hermanos Ayar. Menos famosas son aquellas *pacarinas* relacionadas con espacios específicos, donde había alguna *huaca* extraña o crecían plantas consideradas sagradas, como el tarwi.”

<sup>78</sup> Entrevista durante el rodaje del documental: “Kamashik. El camino del bastón.”. Dirección: Fernando Guerrero Flórez. Noviembre del 2017. Documental ganador de la convocatoria a documental étnico de la Autoridad Nacional de Televisión –ANTV.

vencen, este se transforma en una piedra que queda al lado de una cascada y también se transforma en una gran montaña que cuida espiritualmente la laguna que queda a su lado.

El devenir del dios del rayo y su presencia en las historias de tradición oral en el territorio de los Pastos, pero también las que datan en la historia escrita sobre los Pastos, abre un nuevo camino hacia su aparecer en los seres o personajes míticos que ordenan el territorio, en este caso, el dios del rayo como felino, venado o tigre, adopta también su presencia y se encarna en el poder de la palabra, la memoria y el acecho de la palabra de autoridad que estaría dada en la imagen mítica de Juan Chiles quien, en palabras del historiador e investigador Carlos Villarreal, se lo recoge de la siguiente manera:

Posterior a los años 80 del siglo XVIII, Don Juan Chiles empieza a configurar una imagen mítica, por su constante aparición en varios sitios y de él empieza a recordarse por sus andares y largas caminatas, por sus sentencias y síntesis de sus saberes y finalmente su permanente sobrevivencia, porque a decir de las comunidades que le conocieron, él transmuta en varios accidentes, fenómenos o seres: perro, lobo, cóndor, quinde, viento huracanado, serpiente, toro bravo, jaguar, canciones en el páramo, agua torrentosa de *río*, guía y principio ético del comportamiento y pensamiento humano. Desde entonces la imagen de Don Juan Chiles sigue vital, recordándose sus sentencias, mirando sus representaciones, consejos y guianza para el buen vivir, Don Juan Chiles representa la ética y la naturaleza del hombre-pensamiento andino. (Villarreal 2018)

Transformación y devenir que se torna presencia en el “encanto” del territorio y el movimiento de la memoria mítica consignada en las historias de tradición oral, en las cuales se maneja entre el rumor y la viva voz el aparecer de los seres que portan los vestigios del dios del rayo, en este caso, la presencia transformada de Juan Chiles, sea en su transformación de perro negro, toro negro, gato o colibrí que merodea la casa. Estas transformaciones se encuentran en la voz del territorio, tal y como cuenta Efrén Tarapués:

En una ocasión descendía del Cumbal por el camino de a pie, algo estrecho y fangoso, había llovido toda la tarde, por el cansancio que traía, decidí detenerme un rato, me recosté sobre la peña y alcancé a divisar el panorama, eran casi las 5 de la tarde, los pájaros revoloteaban silbando, de repente todo se enmudeció, y sentí como si algo o alguien se acercara por el recodo del camino atrás, me quedé en silencio y algo tenso, de repente apareció un Toro de gran tamaño, echando humo por el hocico, al trote bajando por el estrecho camino, como que nos miramos y continuó corriendo, casi sentí el cuerpo del animal cuando pasó cerca a mí, el susto me tenía paralizado, pero igual como apareció, desapareció inmediatamente, bastante inquieto continué el viaje de descenso al pueblo y recordé que alguna vez me comentaron que en ese lugar aparecía

un toro bravo que echaba humo y espuma por el hocico, como que era Juan Chiles, otras veces era un gato, o perro negro, o una nube o neblina, un remolino de viento, trueno o relámpago en las noches oscuras. (Villarreal, 2018)

El poder del dios del rayo que fertiliza la tierra y de ella brota el conocimiento que guía y orienta a la comunidad; el nacimiento y recorrido que realiza Catequil con su honda o bastón que golpea la tierra, la ordena y transforma; el nacimiento del Quende después de la lucha de los seres míticos Chispas y Guangas, la presencia mítica de Juan Chiles como portador de un saber ancestral que transforma el territorio, son referentes míticos de una visión de autoridad que conoce el mundo creado, ordena el pensamiento que se hace visible al mover y activar los *millones de energías* que se encuentran en ese territorio, y a la vez, son parte de un legado que se guarda en la memoria ancestral de la comunidad.

Ahora bien, el territorio se ordena desde la comprensión del mito que lo funda, este a su vez establece relaciones narrativas que acercan tradiciones y develan conocimientos propios y apropiados en el territorio de los Pastos.<sup>79</sup> En este sentido, las tradiciones mágico rituales que consignan el ejercicio del poder y la compañía de los médicos espirituales en el territorio, conllevan a indagar aquellas memorias donde lo mágico ritual, lo mítico cosmogónico, y la presencia de vestigios míticos se hacen presentes en la tradición oral y las formas de representación simbólica dada en el territorio cuando se da la relación de la autoridad territorial, la autoridad espiritual y la autoridad de curacazgo.

Es así que aparece entonces la figura del Kamashka/kamasqa, “sacerdote del rayo” quien comunica tanto el conocimiento del dios del rayo, Catequil, Libiac, Illapa, Guakan, como la manera en la cual las transformaciones atmosféricas, los secretos de la siembra y la cosecha, las prácticas de curación y los misterios de lo huaka que acercan

---

<sup>79</sup> En el pueblo de los Pastos la comprensión de lo propio dista de la relación poder-tener en el sentido de la adquisición personal e individual. Si bien es marcada esta lectura en el marco del sistema capitalista, hay comprensiones de lo propio en tanto relación con el saber o tener de otros. Por ejemplo, el resguardo es propiedad colectiva y cada terreno de los comuneros es parte de todos, reservándose el usufructo de este a quien lo trabaja, pero estableciéndose que estos no pertenecen explícitamente a la persona si no a la comunidad. Esta visión del sujeto colectivo, orienta entonces la comprensión de lo propio y su relación con lo apropiado. Lo apropiado implicaría una acogida y transformación desde el pensar y hacer comunitario, para aceptar otros saberes, otras maneras de administrar, ejercer el poder, hacer medicina, entre otras, de manera tal que esa apropiación no implica una invisibilización de la tradición y la cultura, si no una manera de asimilar y contraproponer la visión hegemónica y totalitaria de lo propio en tanto parte de lo mío y cerradura de sí mismo. Para profundizar al respecto se puede leer el libro “Cumbe renaciente” de Johanne Rappaport.

otros tiempos y otras memorias en los territorios ancestrales del caminar en los andes, y en este caso, del caminar en el territorio indígena de los Pastos.

#### 2.4 Kamashka/Kamasqa. Sacerdote del rayo.

El Kamashka, “sacerdote dedicado al culto del rayo” (Torres Fernández 1982, 132), mediaba entre las fuerzas sobrenaturales del territorio y los conocimientos de las comunidades de la región andina, principalmente aquellas que por deidad mantenían estrecha relación con el dios del rayo. Guardador de tradiciones ancestrales sobre la medicina, el Kamashka/Kamasqa desde el ejercicio ritual alrededor de los “oráculos” (Topic 2008, 71), ejercía una notable incidencia en la armonía o desarmonía de la comunidad, puesto que, acompañaba el saber de la autoridad y guiaba también las decisiones socio-territoriales, políticas y espirituales de la autoridad en el territorio.<sup>80</sup>

Glauco Torres (1982) al respecto escribe: “el médico o curandero se llamaba *kamasqa* (facultado, autorizado) y también *sunquyuj* (Generoso) y para cobrar prestigio decía que una divinidad o una persona muy enferma se le apareció en sueños reclamándole su asistencia y dotándole de poder por ese medio.” En esta línea de traducción alrededor del kamaska, podemos encontrar también el trabajo de Moulian y Catrileo (2013) en el cual se describe al kamashka/kamasqa, como:

...un hombre que se beneficia de los poderes transmitidos por una huaca”<sup>81</sup> El concepto quechua, *camasca* (/kamasqa/), previamente referido, deriva de la raíz semántica “cama” (fonológicamente /kama/), cuyo significado predominante es, “animar” (Taylor, 1987, 2000). Este semema conforma una serie de términos léxicos del campo religioso,

<sup>80</sup> “Estos, como en otras partes del mundo, tuvieron la facultad de “hablar” y dar respuesta a las preguntas de sus devotos. Pero la capacidad de hablar debe ser vista solamente como el punto de partida para entender su funcionamiento. Por su capacidad de hacer pronóstico, los oráculos a veces jugaban también un rol político y se entremezclaban en los conflictos de las facciones políticas. El apoyo de un oráculo podía brindar legitimación a una u otra facción involucrada en una disputa.” El santuario de Catequil: estructura y agencia. Hacia una comprensión de los Oráculos andinos. De Jhon R. Topic. En: Adivinación y oráculos en el mundo antiguo andino. Marco Curatola Petrocchi y Marusz S. Zolowski Editores. Fondo editorial pontificia universidad católica del Perú. 2008. Pag 71 – 97

<sup>81</sup> Lo huaca: “...esta voz se compone del semema “hua” (/wa/), que designa a “lo oculto” o “lo que no se ve”, y la raíz “ca” que refiere al “camac”. Así, huaca sería “el lugar donde convergen las fuerzas ocultas”. En definición de Salomon, huaca es “cualquier cosa material que manifiesta lo sobrehumano” (1991:17). El término se aplica en el mundo andino a una variedad de elementos naturales que se consideran depositarios del “camac”: montañas, manantiales, piedras, árboles. También refiere a objetos culturales como monolitos, ídolos y templos, y a una forma de parentesco espiritual que se establece por la encarnación de los ancestros en estos elementos. Estos son motivo de culto, punto de peregrinaje y receptáculo de ofrendas. (Moulian y Catrileo, 2013, 252)

que aluden la capacidad vitalizante animadora de los elementos de la naturaleza y los seres humanos. Entre estos se encuentran el verbo, *camay*“ (/kamay/) que designa a la acción de “crear”, “dar la vida”, “animar” (Duviols, 1978). Este último lexema también asume la función de sustantivo general, definido por Salomón (1991:16) como “esencia y fuerza que modela al ser y le infunde poderes especiales.

Tanto en Glauco (1982) como en Moulian y Catrileo (2013), el poder de lo huaca, desde su traductibilidad, y a la vez inasible legibilidad, abre el espectro simbólico que define al *kamashka/kamasqa* como el que ha sido tocado por lo sagrado, el que se comunica con lo sagrado y aprende a leer los misterios de la naturaleza, lo sobrenatural y lo supra humano.

El *kamashka/kamasqa*, quien orienta en el saber ancestral, acompaña el simbolismo ritual de la recogida, velación, siembra y posesión del bastón de mando o vara de justicia a la autoridad indígena. No hay autoridad indígena que no haya establecido una relación mística con lo sagrado cuando ha sido acompañada del *kamashka/kamasqa*. Es por ello, que, en la recogida, velación, siembra y entrega de bastón o vara de justicia<sup>82</sup>, el *kamashka/kamasqa* orienta, guía y ayuda con el canto para que los espíritus tutelares de la comunidad bajen y acompañen el caminar de los bastones o varas de justicia que serán entregados a la autoridad y acompañarán el proceso comunitario, ya que éstas mueven la potencia creadora del *camac*<sup>83</sup>, en tanto este es la “entidad sagrada que transmite la fuerza vital a personas u objetos para que realice la función que corresponda” (Taylor, 2001:19) y la cual se mueve entre las regiones de lo visible e invisible que son parte de la cotidianidad de las comunidades andinas, y en este caso, del pueblo indígena de los Pastos.

La definición que se plantea de *camac*, permite acercarnos a la relación del *pensamiento huaka*, en tanto potencia natural y sobrenatural que acompaña a la autoridad en su caminar geopolítico, mítico y territorial. Cuando José Cervelió Micanquer plantea que la autoridad mueve *los millones de energías que están en el*

---

<sup>82</sup> Para el análisis y comprensión de la recogida, velación, siembra y entrega de bastón, ver anexo 2 de este trabajo de Investigación.

<sup>83</sup> Al respecto, Moulian y Catrileo plantean: El término “*camac*” (/kamaq/), en tanto designa al agente portador de esta potencia animadora, considerado como divinidad creadora (González de Holguín, 1989) o, en una acepción más amplia, como la “entidad sagrada que transmite la fuerza vital a personas u objetos para que realice la función que corresponda” (Taylor, 2001:19). Su acción se extiende sobre los elementos de la naturaleza y la cultura, definiendo un principio general de configuración del mundo: “El *camac*, que invocaba el indio era una fuerza eficaz, una fuente de vitalidad que animaba y sostenía no solo al hombre, si no también al conjunto de animales y cosas para que pudieran realizarse” (Taylor, 1987:25).

*territorio*, el conocimiento mítico y ancestral de la comunidad se renueva y a la vez se propone como una manera de acercarse a la otra memoria, la *huella mnésica* que está en el territorio. Sea en la lectura de las piedras, petroglifos, montañas, nevados, constelaciones o elementos donde está impregnada la energía vital del territorio, sea en los espacios huaka, en las chakanas o espacios donde se cruzan los mundos de lo visible y lo no visible, en cualquier de estos espacios donde la memoria se activa y renueva, la palabra de los mayores que serán autoridad y que han sido tocados por el poder de lo huaca, se complementa con lo dado por el dios del rayo y entregado por el kamashka/kamasqa puesto que, no sólo se trata de manejar el mundo de lo material o visible, si no de entrar en diálogo con lo sobrenatural, con lo otro del territorio que mueve el saber y tradición legada como comunidad.

El kamashka/kamasqa orientado desde el pensamiento huaka, limpia el bastón cuando se hace entrega de este a la autoridad. Mediante el simbolismo ritual que practica en el momento de sacar el bastón de la montaña, de velarlo, sembrarlo y entregarlo a la autoridad indígena para su posesión, hace que la fuerza –camac- del territorio, sea guardada en el bastón o vara de justicia, el cual acompañara a la autoridad indígena, si ésta ha sido tocada por lo sagrado.

El kamashka/kamasqa como sacerdote del dios del rayo, tendría también varias connotaciones, por ejemplo: es quien ayuda a hacer justicia espiritual en la comunidad; es quien limpia el territorio para que se den ciclos naturales que permitan la siembra y cosecha adecuadas en el territorio; sabe del nacimiento y del modo de despedir hacia la región de los ancestros a quienes parten de este mundo; es quien lee los sueños e interpreta las señas de la naturaleza; se comunica con los espíritus o padres de la naturaleza para que estos den el alimento o se lleven las enfermedades; Se comunica con las fuerzas primigenias para mantener el orden en la comunidad, y, en el consejo que da a la autoridad, el kamasqa/kamashka orienta desde la espiritualidad el camino de la comunidad.

Ahora, la mediación de lo sobrenatural con el ejercicio del poder, al cual se facultaba al kamashka/kamasqa, se mantiene en tradiciones que conservan “paralelismos culturales que evidencian la convergencia de los paradigmas cosmovisionarios de los pueblos originarios de estas áreas.” (Moulian y Catrileo 2013, 252).



Es así como, en la búsqueda de las memorias e historias del kamashka/kamasqa, aunque la ritualidad, cosmogonías, dimensiones de pensamiento no son las mismas, pero si mantienen paralelismos culturales, la comprensión de los “kabo arotutuma” -chamanes meteorológicos- en el Pueblo Waorao, descrita por Johanes Wilbert, permite acercarnos a la visión del kamashka/kamasqa, tanto como ser de justicia, como de mediador entre las fuerzas naturales que mantienen el equilibrio del alimento y la reciprocidad espiritual en el territorio:

Los chamanes meteorológicos - kabo arotutuma- controlan de manera defensiva las lluvias escasas que se desplazan lentamente y las desvían hacia otras comunidades. Sin embargo, sobre las lluvias torrenciales ellos ostentan el poder tanto de redirigirlas como de atraerlas, determinando así la vida y muerte de la gente ... los chamanes meteorológicos soplan entre las palmas juntas de las manos, abren los brazos hacia el cielo y pronuncian encantos lacónicos, ordenándoles a las nubes que se disipen ... Enfurecidos por las imágenes provocadoras y violentas evocadas en estas largas recitaciones, los señores de la lluvia corren dando fuertes pisadas a congregarse en la plaza celestial bajo la bóveda cósmica, donde danzan. Sus pisadas atronadoras atraviesan las nubes, sus bastones relampaguean y su sudor se derrama en aguaceros, mientras los cocodrilos dialogan con ellos en el cielo. (Wilbert, 2017)

La relación simbólica del kamashka/kamasqa, con los kabo arotutuma –chamanes meteorológicos-, aunque distante, dadas las diferentes figuraciones cósmicas de cada pueblo, pero cercanas por importantes paralelos de la ritualidad y la praxis chamánica, permiten el diálogo intracultural dado desde la comprensión de lo *Pan-amazónico* en el pueblo de los Pastos, Mamian (2004), Tarapués (2011), Villarreal (2015), Guerrero (2017), Cabrera (2012). La visión andina y amazónica del pueblo de los Pastos, está presente en diferentes ritualidades de los médicos tradicionales Pastos, quienes por el proceso histórico, y desde los constantes intercambios mítico simbólicos que se conservan en el ejercicio y praxis médica, mantienen éste saber y ésta tradición presente en algunos cabildos.

Ahora, si bien el sacerdote del rayo o kamashka/kamasqa, tenía una función más ritual, relacionada con la medicina, el diálogo con lo sobrenatural, y el manejo de fuerzas y seres que mantienen el equilibrio con la naturaleza, la autoridad en el territorio era a su vez el depositario desde la “memoria ancestral” de un conocimiento que permitía el manejo de “los millones de energías que habitan el territorio” y que desde el bastón o vara de justicia se controlaba.

El manejo espiritual del territorio, en tanto conocimiento y encuentro con potencias y fuerzas de lo visible y lo no visible, mediado por los kamashka/kamasqa, se entretejen de modo sincrético con la manera en la cual los sabedores ancestrales o médicos espirituales de la comunidad de los Pastos, quienes relacionan la ritualidad y manejo de energías del territorio, con la manera en la cual se hace lectura del tiempo-espacio en el cual se realiza el ritual.

Uno de los elementos de la cultura que relaciona la memoria mítica del territorio y a la vez la presencia onírica de los espíritus tutelares en el pueblo de los Pastos, se la puede encontrar en la manera como las autoridades llegan a ser nombradas como tal en algunos cabildos del territorio; el encuentro de seres y espíritus en los sueños, quienes orientan esa decisión, es una de las maneras en las cuales el complejo universo cosmogónico Pastos mantiene viva la memoria mítica del territorio y el legado ancestral de la manera en la cual se llega a sostener el bastón o vara de justicia, y con él, el saber que la comunidad conserva.

Los sueños y visiones que tienen los comuneros, sea por ingesta de plantas, sea por revelaciones oníricas, o sea por la alteridad del territorio en los lugares huaka, se manejan de distintos modos y se interpretan acorde a la sabiduría que en el territorio se tiene. Sin embargo, el kamashka/kamasqa, porta saberes que le permiten leer y entender estas revelaciones dadas por la tierra o lo estelar, y a su vez orientan el caminar de quienes ejercen la autoridad o liderazgo en el territorio.

No todos los que practican la medicina tienen el don de la medicina, no todos los que realizan ritual han conectado el espíritu del territorio con quienes hace esa práctica, en muchos casos, las prácticas rituales realizadas por los médicos ancestrales, han caído simplemente en el manejo de algunos cantos o rezos, piedras o plantas que escenifican una manera de hacer medicina, más sin embargo, no deja de evidenciar un inquietante problema comunitario, en tanto que los participantes pierden la credibilidad del acto ritual y se pasa a una estetización y representación que genera desconfianza y en ocasiones burla frente a lo realizado por los médicos.<sup>84</sup>

---

<sup>84</sup> En este sentido, es importante seguir indagando en la memoria mítica ritual que orienta el conocimiento de los médicos tradicionales, sabedores ancestrales o “taitas” en el ejercicio de su práctica chamánica en los diferentes espacios ceremoniales, pagamentos, rituales y curaciones que se practican en el territorio. Diferentes artículos se han escrito al respecto, pero no es en este texto donde se abordara y profundizara la crisis de la práctica chamánica presente en los pueblos indígenas, la cual está ligada una

Ahora bien, sin dejar de lado esta crisis de la praxis chamánica, pero tampoco ahondando en ella, es importante indagar en la ritualidad del kamashka/kamasqa al momento específico de realizar la sacada, velación, siembra y posesión del bastón, puesto que, el movimiento de “los millones de energías” que acompañan el bastón de la autoridad, puede caer en la interpretación llana y sin sentido de un simple ideal de armonía territorial en lo que han llamado también “nostalgia de imperio”, lo cual conlleva a una idealización de lo indígena, pese a la transformación que se ha dado en los últimos tiempos de su sabiduría y conocimientos sobre el territorio.

## 2.5. Sueño, visión y Gobernabilidad.

Desde la visión mítico-territorial en el resguardo de Muellamués. Los sueños que llegan a los comuneros en meses anteriores a la elección de la autoridad, entrelazan el saber comunitario con los vestigios de antiguas tradiciones que se manifestaban en los territorios para mantener el equilibrio y armonía entre la naturaleza y quienes se relacionan con ella. Alfredo Quenan<sup>85</sup>, indígena de Muellamués cuenta:

Las autoridades para ser elegidas en el cabildo, tenían en sus hogares antes sueños que revelaban que ellos iban a ser autoridad. A veces la mujer era la que soñaba. Le llegaba un niño sucito que se le sentaba en las piernas y le decía que el esposo iba a ser autoridad ese año. Otra vez la persona lo miraba en sueños como un niño sucio que andaba por los caminos y se le acercaba a decir que ese año iba a ser autoridad”. José Cervelión Micanquer también cuenta: “uno antes soñaba que iba a ser autoridad, pero uno no quería serlo porque era durísimo ese encargo. A veces ya lo soñaba la mujer de uno, o le venían a decir que ya habían soñado al niño y que uno iba a ser nombrado autoridad. Ese sueño revelaba mucho, y uno aunque se escondía o no quería asumir ese encargo por lo complicado que era, terminaba recibiendo y asumiéndolo. Eso era porque así ya estaba escrito.”<sup>86</sup> Lucía Moreno manifiesta que “recibir en el sueño al niño era ya una responsabilidad que la espiritualidad del territorio dejaba a quién sería el gobernador del cabildo.”<sup>87</sup> Lidia Moreno, comenta: “la persona que sueña el niño está acompañada de la espiritualidad del territorio, por eso no todos soñaban el niño, era alguien especial que soñaba, por ello se mantenía la unidad en el territorio.”<sup>88</sup>

---

economía de la supervivencia, o a la mediatización del saber indígena como saber idealizado de un “armónico trabajo comunitario” para la protección del territorio.

<sup>85</sup> Alfredo Quenan, entrevista personal. Ex autoridad cabildo de Muellamués. Junio del 2015.

<sup>86</sup> José Dolores Micanquer, entrevista personal. Autoridad indígena Muellamués. Febrero 2016.

<sup>87</sup> Lucía Irene Moreno Quenan, entrevista personal. Líder indígena Muellamués. Noviembre del 2017.

<sup>88</sup> Lidia Moreno, entrevista personal. Líder indígena Muellamués. Octubre del 2016

Diferentes voces de la comunidad recuerdan esta relación del sueño y la autoridad; cada una con una manera particular de reafirmar la importancia de la herencia familiar que se mantiene y el legado que conservan desde sus apellidos.

Jeannette Kloosterman en el libro: “Romanticismo y realidad”. El Derecho a la Autodeterminación y la Tierra en el resguardo de Muellamués, en el sur-oeste de Colombia”, recoge el siguiente relato:

Se dice que candidatos o cabildantes tienen un sueño, antes del ocho de diciembre, en él se les anuncia que serán elegidos:  
 [...] El cargo de cabildante es sagrado y viene de lo alto. Antes de salir elegido en diciembre, se tiene un sueño y en este sueño aparecen el niño Jesús o en alguna forma las varas. Yo soñé con el niño antes de salir el año pasado y con dos palomitas; eso eran mi conuñado y yo, pues que ambos salíamos ese año’ (Informante: Arturo Yama 1991). (Kloosterman 1997, 104)

El sueño y la realidad mítica territorial colindan en una franja muy sensible en el territorio de Muellamués,<sup>89</sup> a la vez, estos nos permiten acercarnos a la relación del rayo y el bastón o vara de justicia, como elementos que están cargados de una importancia simbólico-ritual que trasciende la llana interpretación de lo imaginario en tanto representación de un tiempo cronológico y definido.

En este sentido, el indagar en dimensiones de pensamiento huaka, abre posibilidades de interpretación y análisis de ésta tradición, guardada y contada desde lo onírico, pero materializada en una realidad narrada de unos a otros, y llevada a su realización desde la creencia dada por su pensamiento ancestral.

Nos adentramos así a la comunidad del sueño y la beligerancia onírica (Mazzoldi, 2011), franqueamos la frontera de lo sensible y abrimos el tacto a lo inasible del relato. Aquello que se sueña tiene efectos en el plano del soñante. Lo soñado se hace común y orienta lo comunitario. El sueño desborda el plano material de la creencia. Es desde la apertura hacia lo incomunicable que podemos establecer un puente y relación de aquello que es cotidiano en una tradición y que establece una mirada diferente del mundo y su relación con el poder.<sup>90</sup>

<sup>89</sup> Para profundizar en este aspecto de lo onírico y el ordenamiento del territorio, se puede mirar el documental “Tulpud. Cerro negro de alimento espiritual”, realizado por el cabildo de Muellamués para la Autoridad Nacional de Televisión y dirigido por: Fernando Guerrero F en el año 2014.

<sup>90</sup> La relación saber-poder, y poder-hacer, se ven entrelazadas en el movimiento de lo onírico que se suscita desde el orden simbólico ritual presente en la comunidad de Muellamues. Soñar ya no se evoca como el producto de una “falta de”, si no por el contrario, como el complemento de una “deuda para”, en

La autoridad que ha soñado, a quien se le ha revelado en sueños su camino y que asume el liderazgo en su comunidad, es entonces la que mantiene una tradición, la lega y se hace responsable de la vida, conocimientos, tradiciones y vivencias de su comunidad en el periodo para el cual ha sido elegida.

La autoridad, dice taita José Micanquer:

Debe orientar el camino de los que quedan en sus manos; empuña el bastón o vara de justicia con rectitud, justicia y firmeza. Conoce del mundo de adentro y de afuera, sabe qué hay en el páramo y los límites de su resguardo para protegerlo de quienes quieren entrar a transformar el territorio. Conoce las historias que dieron origen a la comunidad, los procesos de lucha, la reivindicación de derechos, sabe de la necesidad de sus comuneros y de la vida que nace o muere en su territorio. No piensa solo, está acompañado de los espíritus que están en la varita; por eso, una autoridad es de respeto, porque cuando mueve la varita de quende, cuando lo toma en sus manos, sabe qué puede hacer y qué no debe hacer cuando se ha cometido una falta. Una autoridad no es un ser autoritario, manda obedeciendo, y obedece lo que le dice la comunidad.<sup>91</sup>

Ser autoridad y tener la voz de autoridad, en sí, es saber contar lo que se trae en la memoria del territorio, encantar y desencantar el territorio, supone “desdoblar el encantamiento del mundo de arriba; desenvolver la espiral de la memoria, el churo de la vida para que esa palabra esté orientada por el caminar de la comunidad.”<sup>92</sup>

Don Cervelión Micanquer dice: “*Una autoridad que no tenga fuerza de espíritu, es como una tulpa apagada, no da ni calor, ni convoca a reunirse*”. Si la autoridad, no ha sido tocada por lo sagrado, si no se le ha revelado en sueños que ha de ejercer ese encargo en su territorio, si no ha sido acompañada por el médico espiritual de la comunidad para limpiar el bastón o vara de justicia, entonces la autoridad quedaría sin fuerza de espíritu, y solo representaría a la comunidad en encargos menores, porque, la autoridad debe saber del camino del bastón o vara de justicia, de la palabra que tienen los mayores para hacerse camino en las generaciones que vienen.

---

tanto que el soñado se asume en una realidad concreta, en un rol de poder que guía y orienta a una comunidad en decisiones de carácter político, económico, cultural y sobre todo, en el marco del respeto de los derechos como sujetos colectivos. En sí, la visión onírica trasciende el simple acto de representación y contemplación de lo imaginario, para desenvolverse tramas y acontecimientos geopolíticos que se vivencian y comparten en comunidad, como comunidad.

<sup>91</sup> José Dolores Micanquer, entrevista personal. Autoridad indígena Muellamués. Junio del 2016.

<sup>92</sup> Taita Efrén Tarapués, entrevista personal. Autoridad indígena de Cumbal. Ex senador de la Republica de Colombia. Septiembre 2017.

La autoridad de cabildo, es la autoridad que, como *sujeto colectivo*, “manda obedeciendo”, no se le dice a cualquiera autoridad o *taita*, porque esa palabra tiene un gran significado y sentido en el territorio:

A los cabildantes todavía los llaman *taiticos*, sobre todo los muellamueses más viejos. Esta palabra, que significa literalmente ‘padre’, expresa autoridad y poder.<sup>46</sup> La palabra también se usa en Muellamués en contextos familiares. Con la palabra *taita* los pobladores del resguardo indican que se consideran a sí mismos como niños del cabildo - el padre comunitario de la sola gran familia de Muellamués -, por lo que todos son hermanos y hermanas entre sí. Este uso, sin embargo, no extraña, ya que en tiempos pre-coloniales el sistema político de los pastos se basaba en el sistema de parentesco. El jefe o jefa de un linaje era el patriarca o la matriarca de la comunidad y gozaba de respeto porque su posición estaba ligada al mundo sobrenatural. (Kloosterman. 1997, 109).

La autoridad que manda obedeciendo, es la autoridad que abdica el poder. A la vez, es la que se reconoce por carisma<sup>93</sup> desde la tradición, pero a la vez, porque su palabra orienta el caminar de la comunidad y el por venir de quienes habitan el territorio.

Sin embargo, la crisis de la autoridad al dejar de lado tradiciones y manejos rituales que permitían una cohesión social distinta, sea desde lo oracular, desde la relación con lo sagrado o desde el manejo de las energías que contienen en el bastón o vara de justicia para el ordenamiento mítico del territorio, o lo que proponen como *Jurisdicciones espirituales territoriales indígenas*, ha hecho que los ejercicios de gobernabilidad se desdibujen y se afirmen posiciones más en el ejercicio de la administración de un territorio, que en la protección de un derecho.<sup>94</sup>

<sup>93</sup> “Hace años, Max Weber (1964:152 ss.) distinguía entre el poder y la autoridad. Para Weber, el poder es la probabilidad de que un actor social pueda ejercitar su voluntad contra la resistencia de otros actores. La autoridad es el ejercicio del poder de acuerdo con algún principio de legitimidad. Weber (1964:328 ss.) definía tres tipos de autoridad (legal, tradicional, carismática) con diferentes principios de legitimidad. Lo sobrenatural, la religión o la ideología como principios de legitimidad están asociados hasta cierto punto con la autoridad tradicional, pero son esenciales para la autoridad carismática.” En: “El santuario de Catequil: estructura y agencia. Hacia una comprensión de los Oráculos andinos.” De: Jhon R. Topic. En: Adivinación y oráculos en el mundo antiguo andino. Marco Curatola Petrocchi y Marlusz S. Zolkowski Editores. Fondo editorial pontificia universidad católica del Perú. 2008. Pág. 77

<sup>94</sup> Al respecto Luis Cayón en su ensayo: “Descubriendo la naturaleza. Derecho natural y ordenamiento territorial indígena en la Amazonia colombiana.” hace un análisis de gran interés para repensar el horizonte de las comunidades respecto a la crisis actual de la gobernabilidad. Cito las siguientes partes de su texto como un modo de generar reflexión al respecto: “En este sentido, son evidentes las contradicciones generadas por las políticas del Estado colombiano con respecto a los indios, ya que por una parte busca la preservación de la autonomía indígena y, por otro lado, tiene un afán desarrollista que debe incluir a los indígenas, generando, como señala Ramos (2002), un proceso esquizofrénico que es transferido a los indios por medio de un efecto de doble vínculo colectivo.” ... “Pareciera que la doble

Poder, autoridad y legitimación, son aristas que tras el bastimento de ideas y conceptos que recogen tradiciones en torno al bastón de mando o vara de justicia, conllevan a indagar en su relación con el ordenamiento mítico territorial y la manera en la cual se visibilizan saberes y se introducen elementos de análisis que permiten adentrarse en el complejo universo simbólico y ritual del ejercicio de la autoridad, su relación con las deidades y seres tutelares que habitan el territorio, y la manera en la cual estas, aún perviven en la oralidad y los espacios sagrados que la comunidad visita y a los cuales hace pagamento.

Es desde este relacionamiento mítico-simbólico, que se indaga en un último elemento de análisis desde el bastón de mando o vara de justicia, de los muchos otros elementos que suscitaría la escritura de este texto, es su relación con las danzas y desde la visión mítica de los Pastos, al ser estos nacidos de la danza de dos perdices, tigres o brujos (Mamian 2004), la importancia del ordenamiento mítico territorial en tanto movimiento de las fuerzas primigenias, apertura a los mundos de arriba y de abajo, relacionalidad de lo cálido y lo frío, de lo oscuro y lo claro, lo femenino y lo masculino, en la praxis de la dualidad y el encuentro de otro saber y otras maneras de encontrar y ser en el mundo.

## **2.6. Danza y ordenamiento territorial desde el bastón o Vara de Justicia.**

En un diálogo con el exgobernador Franco Muños del cabildo indígena de Mueses - Potosí, preguntaba si el bastón o vara de justicia ordenaba el territorio, a lo cual me responde:

El bastón por sí solo no ordena el territorio, trae la fuerza sí y la espiritualidad en su interior, pero solo no puede hacer nada, debe haber la autoridad que lo maneje, que lo sepa tener, para que así se ordene el territorio... los médicos o chamanes si saben manejar espiritualmente el bastón, las autoridades de cabildo también, pero son pocas las que han aprendido ese conocimiento.<sup>95</sup>

Felipe Chapuel, del resguardo indígena de Males Córdoba, dice:

---

trampa, la de las representaciones y la de la integración, se ha cerrado sobre los indígenas sin que casi nadie se haya percatado que predomina, como siempre, la hegemonía de una visión cultural excluyente sobre poblaciones minoritarias, aunque de una manera más sutil: en lugar del genocidio se convierte a los otros en parte del sistema, no como ciudadanos de una nación multicultural, si no como ciudadanos en general, y se les retribuye con algo, en estos casos, el territorio, dinero para programas y una supuesta autonomía siempre vulnerable a las disposiciones del Estado o de la economía global.”

<sup>95</sup> Franco Muños, entrevista personal. Ex Gobernador resguardo de Mueses – Potosí. Octubre del 2017.

Los seres míticos antiguos, el chispas y el guangas, pelearon por el territorio, danzaron en el territorio; cada uno con su vara de justicia. Ordenaron el mundo y dejaron los dos mundos: el mundo de arriba y el mundo de abajo. Para cada mundo hay una vara. Nosotros acá tenemos la vara que viene del pie de monte amazónico, la de chonta, pero los de allá, los de Cumbal, tienen la vara de Quende, si, ellos tienen más de esas varas, las dos se complementan, porque las dos son macho y hembra.<sup>96</sup>

Desde el principio de dualidad que está presente en la cosmovisión Pastos, se interpreta también el encuentro de las dos fuerzas que ordenan el territorio, pero a la vez, esas dos fuerzas danzan y mueven el pensamiento.

Esa danza, que se puede percibir en algunas de las celebraciones catolizadas, fruto del sincretismo religioso dado en estas zonas, mantiene vestigios de memorias míticas aún presentes en el territorio. Por ejemplo: los danzantes de Males, los danzantes de Tulpud, los danzantes de Esnambud, los danzantes de San Francisco en Aldana, los danzantes de Inchuchala, entre otros, portan bastones o varas con los cuales dirigen el movimiento de la danza: si se levanta la vara, los danzantes giran, regresan, dan vueltas, abren los brazos, bajan la mirada, o se realiza alguna acción que hace de la danza un armónico movimiento en el cual el danzante recrea el origen de sus ancestros.

Los danzantes manejan la dualidad a su paso. Cada danzante lleva su propia máscara. Hay quienes tienen máscaras de toros llenas de espejos y cuentas de colores. La máscara del toro dorado y la del toro plateado, manejo simbólico de la energía solar y de la energía lunar, quienes van fertilizando a su paso el territorio, pues dejan el vaho del calor y abrigo que se guarda en su interior. Los acompaña el san Juan, quien lleva un perrero o una vara de chonta, con la cual organiza a los danzantes y les abre el camino para que el tránsito por el territorio deje orden y equilibrio de energías.

La relación de los danzantes y la vara de autoridad es importante, puesto que en esa ritualidad, la vara ayuda a equilibrar la fuerza y energía que llega al danzante, y a la vez, media para que desde la autoridad dada a quien porta la vara, se mantenga el orden de la danza y también el respeto de la comunidad hacia los danzantes.

Cada danzante maneja una tradición distinta desde su territorio. Su relación con las fuerzas que dan vida y origen a sus comunidades es estrecha e íntima.

---

<sup>96</sup> Felipe Chapuel, entrevista personal. Autoridad resguardo de Males. Septiembre 2017.



“Se danza para llamar la vida de nuestros antepasados” dice Don Alfonso Chingua de Muellamués;<sup>97</sup> “se danza para ordenar el pensamiento” dice don Alfredo Quenan<sup>98</sup>, “la música y la danza recrean los orígenes”, comenta la profesora Lucía Moreno<sup>99</sup>; “se danza y la vida renace” comenta doña Clara Luz Fuelantala, del Resguardo de Muellamués;<sup>100</sup> “la danza de los *raimis* y de las festividades cósmicas, levantan la sincronía del hombre andino con la del hombre celeste que acompaña el paso de los indígenas que habitamos este territorio” manifiesta Taita Efrén Tarapués;<sup>101</sup> “la danza y la música están una en la otra, por eso se danza cantando lo que hay en el territorio” me cuenta William Guadir, del resguardo de Cumbal;<sup>102</sup> “cuando se danza, se trae el tiempo delantero para que guie a los guaguas y no se olvide la tradición; en la danza está el espíritu del territorio escuchando y por eso danzamos” me cuenta la profesora Lidia Moreno del resguardo de Muellamués.<sup>103</sup>

Estas concepciones de danza, como una herencia filosófico territorial, como una narrativa corporal o performance escritural, permiten encontrar cercanías de los vestigios míticos que relacionan la presencia de las divinidades (oraculares, agrarias, tutelares o protectoras) y la manera como desde la tradición oral, perviven en la memoria de las comunidades como fuente de lo sagrado en el territorio.

Al interior de la danza, el manejo del bastón por parte de los danzantes, transforma las lecturas del mundo para anclar saberes y energías que mantienen el orden y a la vez orientan el caminar de las comunidades; sea para mediar en el encuentro con los seres espirituales que habitan en el territorio, sea para proteger de las energías y presencias míticas que llegan al sitio donde la danza los convoca.

Cada danza es una memoria del territorio, pero a la vez sugiere una inmersión en ritualidades y celebraciones que durante el ciclo solar anual, dejan ver cómo en éstas, el movimiento de los bastones o varas de justicia, acerca tiempos, memorias y vestigios míticos que ordenan el territorio.

---

<sup>97</sup> Alfonso Chingua, entrevista personal. Danzante y comunero del Resguardo de Muellamués. Agosto del 2015.

<sup>98</sup> Alfredo Quenan, entrevista personal. Comunero del Resguardo de Muellamués. Agosto del 2014.

<sup>99</sup> Lucía Moreno, entrevista personal. Profesora del Resguardo de Muellamués. Agosto del 2014.

<sup>100</sup> Clara Luz Fuelantala, entrevista personal. Comunera del resguardo de Muellamués. Agosto del 2014.

<sup>101</sup> Taita Efrén Tarapués, entrevista personal. Autoridad indígena de Cumbal. Ex senador Indígena de la República de Colombia. Agosto del 2014.

<sup>102</sup> William Guadir, entrevista personal. Ex Regidor indígena del Resguardo de Cumbal. Septiembre 2017.

<sup>103</sup> Lidia Moreno, entrevista personal. Danzante y Profesora Indígena Resguardo de Muellamués. Septiembre 2016.

En su texto “La vara de Justicia”, el profesor Dumer Mamian hace referencia a ciertas celebraciones de fin de año, donde los seres míticos del territorio danzan, limpian, las casas y ordenan el territorio:

Hasta hace un tiempo era costumbre conjurar las casas cada año, el día de inocentes (28 de diciembre). Ese día salía una comparsa a recorrer las veredas. La encabezaban un "viejo", una "vieja" y el "diablo" o "machín", este llevaba la vara de chonta con un cuy en la punta, que tenía el "encargo" de limpiar casa por casa los espíritus malos que quisieran quedarse... (Mamian 1988)

El ordenamiento mítico territorial dado desde el movimiento del bastón de mando o vara de justicia, en relación con la ritualidad donde los seres míticos bajan o suben, se hacen visibles o materializan en danzantes *machines* quienes: “ordenan pensamiento, ordenan la casa y permiten caminar el territorio” (Guerrero 2015). La comprensión de las presencias y vestigios míticos propios y apropiados que hacen parte de la relación con lo sagrado, lleva a urdir historias y a la vez a despertar una cierta sensibilidad para lograr “hacer hablar las huakas” (Montenegro 2018), en este caso, hacer memoria para que el conocimiento guardado entre danza, representación y memoria territorial sigan presentes.

Los machines –monos-jaguar-, visitan la casa, como un rayo cruzan de lado a lado los territorios donde la memoria se despierta con el sonido de atabales y cascadas. Encienden otra hoguera. Un fulgor de sombras rodea las tulpas y fogones donde el territorio deja aparecer sus misterios. Los machines visitan casa a casa, sacan lo que enferma, dejan entrar lo que acompaña a la familia para que ese año sea de prospera cosecha, buena salud y buen camino. Los machines danzan, y en su danza el mundo se recrea, nace nuevamente, es la limpia y el conjuro con un canto antiguo que está tallado entre máscaras, varas de chonta o quende; movimientos del cuerpo que son leídos por las presencias, seres y existencias de este y otros mundos que se convocan a la danza. Los machines-jaguar, son como el rayo: aparecen en la danza y en el misterio del encanto; su fulgor deja ver el instante donde las huakas hablan, donde la tierra entreteje infinitos vocablos que desarticulan el lenguaje con el cual se busca traducir ese encanto. El territorio encantado habla, la vara de justicia despierta las huakas; es la luz de la cruz del sur la que cae entre las montañas, es la constelación de orión la que va bañando el filo de las hojas de los árboles que susurran otros cantos del páramo y la selva en la cual se ve nacer las memorias de una comunidad sumergida en el canto antiguo de la tierra.

Es un año nuevo, es un nuevo camino, pero también, es un movimiento de los tiempos donde el arriba y el abajo confluyen para que la danza de los tiempos siga su camino. (Guerrero 2018)

Quien danza, es habitado por el espíritu del territorio, y a la vez, es la presencia de las potencias y fuerzas de lo visible e invisible las que se mueven en ese instante de danza. Arguedas en *la agonía de Rasu Ñiti* describió, bellamente, ese episodio:

Cada bailarín puede producir en sus manos con ese instrumento una música leve, como de agua pequeña, hasta fuego: depende del ritmo, de la orquesta y del “espíritu” que protege al dansak’

El genio de un dansak’ depende de quién vive en él: ¿el “espíritu” de una montaña (Wamani); de un precipicio cuyo silencio es transparente; de una cueva de la que salen toros de oro y “condenados” en andas de fuego? O la cascada de un río que se precipita de todo lo alto de una cordillera; o quizás sólo un pájaro, o un insecto volador que conoce el sentido de abismos, árboles, hormigas y el secreto de lo nocturno; alguno de esos pájaros “malditos” o “extraños”, el hakakllo, el chusek, o el San Jorge, negro insecto de alas rojas que devora tarántulas. (Arguedas 1961.)

La danza y el danzante, su espíritu y el espíritu del territorio; el frágil movimiento del tiempo y la memoria para convocar fuerzas de la naturaleza y conjurar el olvido de las tradiciones. Así es el movimiento del otro tiempo en el cual acontece el aparecer del danzante, del poder de la vara que acompaña al danzante, del tejido de voces, susurros y cantos que confluyen para entablar diálogos entre la naturaleza, sus existencias y el mundo que se deja ver en lo invisible. De ahí la importancia de escuchar desde el misterio y a la vez en ese vuelo de escuchas, de visiones y sacudidas del espíritu, habitar el territorio en las dimensiones de pensamiento huaka que lo atraviesan.

Aunque machin-jaguar tenga orígenes distintos al danza`k, los dos portan el espíritu que habita en el territorio. El danza`k en el brillo y sonido de sus tijeras deja escuchar el otro lado del mundo; el Machin-jaguar en su vara de chonta o quende, deja escuchar el espíritu que acompaña y baja a hacer la limpia de las casas y a ordenar el territorio.

La vara del Machin-Jaguar está cargada del espíritu del territorio, y por ello, ordena y da la orden para que el espíritu de la persona también se aquiete y no genere desorden: “Con las varas se controla o se conjura la "mala hora" interior o descontrol espiritual del cabildante, de comuneros y familias. Con la vara, por ejemplo, se conjura la rabia.” (Mamian 1988)

El mundo de arriba y el mundo de abajo se ordenan. Ya no solo con el danzante, si no con la autoridad que visita las casas y va acompañada del bastón o vara de justicia, y con este, del espíritu del territorio.

“Posteriormente, lo que hacía el diablo el 28 de diciembre, analógicamente, lo hacía el Cabildo. Es decir, salía de noche a "rondar" la comunidad, a limpiar el mal de hogares, a ponerlos en orden.” (Mamian 1988)

Manejo y equilibrio de las fuerzas y energías que habitan en el territorio. Esos son los caminos de la memoria oracular (Topic 2008, 73) donde se consignan y rememoran los cantos primigenios que se escuchan entre los danzantes que se han convocado para sacudir el polvo del olvido que se da en el territorio.

“Nosotros danzamos porque el espíritu llama”. Dice don Alfonso Chingua. Y continúa: “Cada tres de mayo las huakas se despiertan, y hay una luz azul que se aviva en el fuego. Ahí vemos al espíritu y ahí nos comunicamos con nuestros ancestros. Con la vara tomamos fuerza y con la vara nos comunicamos con nuestros espíritus” La comunicación de lo invisible, la lectura de lo inasible, la manera en la cual otros modos de leer y escribir el territorio están presentes en la oralidad y también en los diferentes momentos del ciclo solar anual, nos lleva a una búsqueda de los diferentes elementos cosmogónicos, pero también del aprendizaje del manejo de las ritualidades y ceremonias con las cuales la comunicación del mundo de abajo y el de arriba, del adentro y del afuera, de lo cálido y de lo frío, en sí, la comunicación *en* los mundos de lo invisible es posible.

Los danzantes urden encantamientos, pero también desentrañan de la tierra el mundo invisible que habita en el territorio.

En la celebración de San Francisco en el cabildo indígena de Pastas Aldana el cuatro de octubre. Las autoridades indígenas abren sesión antes de iniciar la danza de los Ángeles, Negros y Toros.<sup>104</sup> Cuando la danza inicia, la autoridad del ritual es ahora el danzante que abre el camino por donde los toros de cacho de oro y de cacho de plata entran. El traje de colores que llevan puesto, refleja el camino del arcoíris en el cual el mundo de arriba y el mundo de abajo se comunican. Los danzantes, pasan por los sembrados y en su danza, el mundo se vuelca, el espíritu del territorio en esta celebración agrícola ahora escucha el tambor y las flautas que han comunicado los tiempos de adelante con los

---

<sup>104</sup> Documental “Los danzantes de San Francisco. Pastas Aldana”. Realización Fundación siete monos. Dirección Mauricio Telpiz. 2011.: “ Cada año, unos danzantes indígenas se transforman en ANGELES (seres divinos redentores), NEGROS (seres humanos alegres), TOROS seres instintivos fuertes) para representar la fiesta de la siembra y la cosecha en honor a San Francisco, “el santo que todo lo da”. Esto sucede en octubre, en Pastas - Aldana, un pueblecito al sur de Colombia”.

tiempos del ahora. Ahí, el bastón o vara de justicia, reposa en la mesa con las demás insignias de cabildo, los pasos de los danzantes abren el camino para que los ancestros suban y recorran el territorio, y las varas de justicia, ayudan espiritualmente en el ordenamiento del territorio. (Diario de campo 2016)

La celebración agrícola que bien podría estar relacionada con la presencia del dios del rayo, sea en su manifestación como toro mítico, jaguar, o machín, mantiene paralelismos cosmovisionarios que a lo largo de la región andina se han diseminado; el encuentro de estas tradiciones y ritualidades en territorio indígena de los Pastos, establece cercanías cosmogónicas en las cuales la importancia de los bastones o varas de justicia, sea en el ejercicio de la autoridad, o sea en el plano de lo chamánico, ayudan a mediar entre la presencia de seres míticos que habitan el territorio, y la fuerza de quienes portan esta tradición y la mantienen en la memoria corporal y la oralidad.

La danza y la presencia de la autoridad en el ordenamiento mítico territorial se evidencian en las ritualidades que se dan en distintos territorios. En el resguardo de Males Córdoba, los danzantes de Males nacen del encuentro de dos fuerzas que ordenan el territorio, cada una con una tradición que en el mes de agosto se hace visible a través de las fiestas que se realizan en torno a sus santos patronos:

Cuentan don Ángel María Cueltán y Javier Taimbu la historia del origen de los danzantes de Males:

Esta es la historia de antes, como ha sido el primer bailar. El primer bailar san pascual, el *tataro mudito*... según la leyenda; cuando el chispas convierte al pueblo del Guamuéz en una piedra, los indígenas sacan de ahí a San Bartolo y lo llevan a Males Córdoba, donde se encuentra con un indígena danzante y chamán, al que luego se conocería como San Pascual, el bailar. Es por ello que uno de estos danzantes de Males - Córdoba, hace la representación de San Pascual: “chamán, cacique y bailar principal. Ahí se fusiona lo indígena y lo católico, dando origen a los danzantes de Males.<sup>105</sup>

El registro que se hace de estas historias en el documental “Tras las huellas de los danzantes de Males (Córdoba – Nariño).” Deja un elemento simbólico que no sólo relaciona el sincretismo religioso presente en esta tradición, si no la importancia del ordenamiento del territorio desde los elementos simbólicos que portan los santos. En el documental se muestra como San Pascual tiene un bastón de chonta negra en su mano izquierda, y San Bartolo tiene una espada de oro en su mano izquierda. Las dos

---

<sup>105</sup> Documental. Tras las huellas de los danzantes de Males (Córdoba – Nariño). Realización Fundación siete monos. Director: Juan Carlos Revelo. 2011.

imágenes de los santos, tienen la autoridad en sus manos, pero a la vez, el trasfondo mítico y ritual de cada uno de estos, representado por los danzantes de Males, acercan el saber y la tradición de la comunidad, dejando ver las huellas mnésicas que despiertan las otras memorias por donde el territorio se ordena.

Los danzantes de Males llevan en su traje: una capa, una corona con espejos, un pantalón blanco con cascabeles, unas cintas de colores. Los espejos, según Ángel Cueltán, “son los reflejos del agua que se comunican con el cielo”, metáfora que establece la presencia del dios del rayo, en tanto dios de la fertilidad y de las lluvias, del agua que fecunda y fertiliza la tierra.

En Males, los tigres danzan y ordenan el territorio. San Pascual y San Bartolo son nombres que representan fuerzas primigenias que dan origen mítico al territorio; sin embargo lo sagrado como *huaka* (Rostworowski 1988, 9) escapa a la representación del santo, puesto que otra lengua media para nombrar su aparecer. Lengua otra que altera el sentido y significado de la carga psíquica dejada en nombre del santo, sea por culpa, redención o expiación, la presencia de lo tutelar andino envuelve el mundo y comunica una dimensión y profundidad muy particular de lo sagrado, puesto que es la energía vital, el *camac*, lo que ahí se entrelaza, se urde, se encanta, y por ende, es la energía del *camac* lo que transgrede la imagen sincrética religiosa en donde se conserva la potencia mítica de los danzantes de Males.

Ya no se trata entonces de llamar a los santos para redimir cuerpos y salvar almas, si no de activar potencias anímicas que desatan el saber y la tradición de una comunidad. En este sentido, la visión catolizada del *camac* como alma, largamente difundida a lo largo de la historia, se subvierte y transforma en el *camay* o fuerza creadora, *ánima* y fuerza vital que está no sólo en las personas, si no en aquello que desata la fuerza del territorio: “No sólo el hombre poseía su *camaquen*, si no también las momias de los antepasados, los animales y ciertos objetos inanimados como los cerros, piedras o *guanca* ... según los naturales, las enfermedades se debían a la ausencia o pérdida del *Camaquen*” (Rostworowski 1988, 9)

En este sentido, el *desatar la palabra*, como lo expresa Juan Chiles, *el despertar las huakas, el hacer hablar las huakas*, como es el poder que da el dios del rayo Apu Catequil, lleva entonces a desenvolver los caminos que trastocan el ánimo, para retomar la energía vital, el *camac* que está en el territorio.

María Rotsworowski en su libro “Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política” escribe:

También según Taylor (1974-76:233) a cada objeto le correspondía una fuerza primordial, un doble que lo animaba. Para él, los términos *camay*, *camac* y *camasca* en sus raíces verbales se traducen como “ánima”, dándole un valor múltiple, es decir una trasmisión de fuerza vital, un mantenimiento y una protección a la persona o cosa de la cual se beneficia.

El poder de la palabra como es el poder de transformar los mundos en el habla, está dado en tanto la persona despierta el ánimo de lo que acompaña su tránsito por éste y otros mundos. El *camay* como fuerza vital, y el *camasca* (Kamashka/ Kamasqa) como mediadores del mundo de arriba y de abajo, de lo visible y lo no visible, se diluyen en la memoria, en la sangre, en los vocablos, y a la vez, provoca una praxis escritural, una performance escritural que convoca a la interpretación de otros sentidos dados a las representaciones o manifestaciones de cada cultura, en este caso, los danzantes, los músicos, los tejedores, los que tallan en madera, los que en la tradición oral mantienen el *camay*, la energía vital que comunica y media el mundo de los espíritus con el mundo de las representaciones, en donde lo huaka acontece, puesto que: “Ese mundo mítico formaba un conjunto confuso de seres, más o menos poderosos, que tenían la facultad de otorgar dones y ventura a los humanos, pero también severos castigos” (Rostworowski 1988, 15).

Universo poblado de diferentes tradiciones en torno al manejo del bastón, de la energía o sabiduría que se lleva e intercambia entre comunidades. Diversidad de pensamientos, de maneras de ver y ordenar el mundo, sea en una danza, en un navegar de ríos, la caída de un árbol, el vuelo de un ave, la salida de una laguna, el brotar del fondo de la tierra, en fin, sea desde los orígenes donde todo se mueve con la densidad e intensidad de lo desconocido, el movimiento de los tiempos, la apertura de los territorios en el mito, permite adentrarse en la sabiduría que hace de cada comunidad un relato por contarse.

El bastón de mando en la danza mueve el camino de la comunidad. Frente a las crisis sociales, ambientales, políticas, de salud, de alimento; frente al exterminio de los otros seres que habitan la selva y los paramos; frente al silencio que en ocasiones se provoca porque la autoridad corre el peligro de ser silenciada, se escuchan las voces que vienen desde el fondo de la tierra, se percibe el movimiento de una comunidad invisible

que se deja ver solo cuando la palabra amanece, se percibe el caminar de los jóvenes que buscan en las memorias de los abuelos el conocimiento que sostiene su cultura, su tradición, sus creencias.

Ese es el camino del bastón, esa es la palabra de antigua que se renueva en la danza, en la ritualidad que evoca los seres primigenios, en la apertura del mundo de lo invisible en este otro lado donde solo se ve el mundo que la negra claridad de la guerra impone.

Las autoridades indígenas, pese a la crisis que viven, también llevan un mensaje de respeto por los territorios que habitan, y por ende de las tradiciones y saberes que como autoridades desde el bastón de mando ejercen.

El movimiento del bastón es el movimiento del pensamiento en la silenciosa noche de la escritura, donde mayores, presencias de la selva y los ríos, sabedores, iachais y kamashkas van tejiendo los hilos de otra historia que se percibe en un incesante movimiento en la danza de los tiempos.

El camino del bastón, es la voz de los territorios que danzan en el tiempo y dejan abiertos nuevos caminos para las generaciones que vienen.



## **Conclusiones.**

Hemos dicho que: “Para escribir la historia de un pueblo, hay que caminarlo. Cada lugar es una memoria viva que evoca y permite confluir en otras regiones de escucha. Escuchamos la palabra de los que vienen en el tiempo delantero. Escuchamos la palabra de los que han caminado en los procesos de reivindicación y posicionamiento de derechos. Escuchamos las voces que se han guardado en el territorio, las de la piedra que habla a través de sus grafías y nos lanza a tiempos primordiales, las de los comuneros que entretejen tiempos y distancias que la memoria alcanza y la historia cuenta.”

Ranahit Guha en su libro “Las voces de la historia. Y otros estudios subalternos” escribe: “porqué un acontecimiento o un acto determinados deben considerarse históricos y no otros. ¿Quién lo decide, y de acuerdo con qué valores y criterios?” (Guha 2002, 17). Pregunta que nos lleva a pensar las maneras en las cuales se ha contado la historia y se ha dado cabida al movimiento de las memorias que sostienen tradiciones y sabidurías en territorios andinos. Contar la historia y dejar huella de ésta conlleva a un doble análisis: por un lado, la historia que se cuenta deja de lado siempre otras por contarse; por otra parte, la historia contada, que recurre a las fuentes de la historia oral y esta a su vez, en tanto praxis de escritura “convierte a los objetos orales en visuales, lo que inevitablemente implica cambios e interpretación” (Portelli 1991).

En el primer caso, la historia que invisibiliza otras es la historia que sumerge las fuentes de la memoria en el espejismo de la representación. Es así como el efecto fractal de la representación de la memoria a través de la historia contada se vuelve inmanente en sí mismo. En otras palabras: ~~entre~~ (cuanto) más se comunica la historia oficial, más se sumerge en las profundidades de la memoria las otras voces que alteran o transforman esta.

Es desde esta visión de voces que se han tornado ocultas, donde se analiza la importancia del bastón de mando o vara de justicia para uno de los 106 pueblos indígenas de Colombia, pero a la vez, sus correspondencias y paralelismos culturales que introducen desde diferentes latitudes a la indagación de los vestigios y memorias preincaicas que escriben y cuentan otra historia, otras memorias en las cuales se puede

evidenciar las relaciones otras del poder, las praxis otras de la autoridad, y las maneras otras de ritualizar en los territorios la presencia de la autoridad.

Es en esta inmersión geopolítica, que aparece la presencia del dios del rayo en la cosmovisión andina, retomando la importancia de éste a pesar de su pormenorización durante la expansión del imperio incaico en su etapa terciaria, principalmente por mandato de Huayna Capak, quien da la orden de destruir el templo dedicado al culto del dios del rayo para dejar tan solo el culto al dios solar, (Haro Alvear 1980) (Montes Ruiz 1999) (M. Rostworowski 1999), imponiéndose una historia que permea otras, y establece imaginarios y comprensiones del poder parcializadas por la excedencia de realidad (Mazzoldi 2004) suscitada en nombre del culto solar.

Bajo este velamen de la historia, se generó la inmersión en la indagación del uso y manejo del bastón de mando o vara de justicia, inmersión que conllevó a indagar en el manejo de éste en el territorio andino, su herencia material y espiritual, sus transformaciones, sus movimientos territoriales, las maneras en las cuales se configuran relaciones de poder y prácticas rituales; en sí, un complejo tejido de representaciones y acciones que se mantienen en la memoria y la historia oral de las comunidades indígenas en torno al simbolismo y ritualidad dadas al manejo del bastón y su relación con el dios del rayo, el cual se encuentra en las historias que acercan el origen del bastón de mando o vara de justicia con este, su presencia en el ejercicio de la autoridad indígena y el legado mítico que se mantienen en diferentes relatos, representaciones, danzas y praxis culturales en territorios indígenas, llevándonos a profundizar en las relaciones cosmovisionarias que acercan de algún modo territorios, y las maneras de relacionar la autoridad con el ejercicio espiritual de las potencias y presencias míticas de los territorios indígenas.

La relación del culto al dios del rayo y su presencia en la cerámica Pastos en el lado del Ecuador, permite no sólo la indagación de otros elementos de la cultura en donde se puede encontrar vestigios de memorias míticas que pueden ser reveladoras para desentrañar las formas de organización socio-territorial y, en especial, el ordenamiento mítico territorial, que dista en suma distancia de la delimitación territorial, propuesta por políticas de Estado que fragmentan y dividen comunidades para imponer modelos económicos extractivistas, o políticas de protección territorial que distan de las que ancestralmente se manejaban en cada territorio.

La indagación de las memorias míticas presentes en el territorio, y el análisis de los diálogos suscitados entre mayores a través de mingas de pensamiento o recorridos territoriales, permiten nuevamente reafirmar que las metodologías propias de las comunidades indígenas para indagar en la memoria, son quizás una apuesta que desde la praxis amerindia (Duchesne 2015) lleva a ejercicios políticos de posicionamiento de palabras, acciones y movimientos comunitarios en pro de la defensa de los derechos del territorio y de la cultura.

No dejaría de lado la manera en la cual la ritualística dada en territorio de los Pastos, pese a su marcada influencia religiosa, mantienen en su esencia legados ancestrales que vienen de tiempos remotos, los cuales incitan a indagar en esas otras memorias, esas otras historias y otros modos de develar la historia que se conserva y mantiene activa en los comuneros.

Quizás como la apertura hacia nuevos caminos de escucha y escritura, internándome en el latido y profundidad de los relatos que ordenan el territorio desde otras miradas geopolíticas, puedo solamente invitar a caminar estos territorios, ya que, después de este proceso de inmersión geopolítica,<sup>106</sup> de viaje geopoético (Duchesne 2015), de escucha y minga, de trabajo comunitario y acompañamiento en procesos territoriales, puedo concluir que: Para escribir la historia de un pueblo, hay que caminarlo. Cada lugar es una memoria viva que evoca y permite confluir en otras regiones de escucha.

---

<sup>106</sup> Una de las estrategias tanto teóricas como performativas es la *inmersión geopolítica* que planteo a lo largo del texto. Aquí se propone el encuentro y análisis profundo con la alteridad del otro y lo Otro en los territorios indígenas. Implica la relación distinta del tiempo y espacio, más allá de la plasticidad o materialidad de este, para asumir una analítica profunda de los saberes y conocimientos que hacen de la viva voz de las comunidades un planteamiento político. En este caso, en la desconstrucción de lo político, aparecería la poelítica como categoría de análisis y posicionamiento de acciones singulares y comunitarias, donde la remoción de los principios fundacionales de un ideario político exigen la comprensión distinta de sujeto aprehensible, de ciudadano, de sujeto de derecho y actor civil, para dar paso a multinaturalidades (De Castro 2010) en la desmesura misma de lo identitario.



## Bibliografía.

Academia Nariñense de Historia. *Lengua de los Pastos. Vocabulario básico y etimologías sagradas*. 1ª edición. San Juan de Pasto: Graficolor, 2015.

Almendra, Vilma. *Entre la emancipación y la captura. Memorias y caminos desde la lucha Naza en Colombia*. Mexico: Barricada editores, 2017.

Alpala, Miguel Angel. *El derecho Mayor en el pueblo indígena de los Pastos*. Ipiales: CEDIGRAF, 2008.

Arguedas, José María. *Indios, mestizos y señores*. 3ª edición. Lima: Horizonte, 1989.

—. *Los ríos profundos*. Lima: Biblioteca Ayacucho, 1986.

Arevalo robles, Gabriel Andrés. «Reportando desde un frente decolonial: la emergencia del paradigma indígena de investigación.» *upedagogica*. Editado por Gabriel Andrés Arevalo robles. Gabriel Andrés Arevalo robles. 2016. <http://upedagogica.edu.bo/wp-content/uploads/2015/12/2.-Reportando-desde-un-frente-decolonial.pdf> (último acceso: 15 de Agosto de 2016).

Autores, V. (1995). *Memorias "Primer encuentro por la identidad cultural del Carchi"* (Jorge Cabezas Mafla. ed.). Tulcan, Ecuador: Cuadernos Carchenses.

Benjamin, Walter. *Angelus Novus*. Barcelona: Edhasa, 1971.

Büschges, Christian. «La etnicidad como un recurso político. Etnizaciones y de-etnizaciones de lo político en América Latina y Asia del Sur.» En *Etnicidad y poder en los países andinos*, de Christian Büschges, Guillermo Bustos y Olaf Kaltmeyer. Quito: Corporación editoria Nacional, 2007.

Cabrera, Lydia. *El Monte*. 1ª Edición. Editado por Ana María Muñoz Bachs. Madrid: Letras Cubanas, 1993.

Cayon, Luis. «Descubriendo la naturaleza. Derecho natural y ordenamiento territorial indígena en la Amazonia colombiana.» *Anuario Antropológico*, nº 5 (Noviembre 2015).

Cevallos Taramuel, Edwin Alexander. *RECORRIENDO LAS HUELLAS DE LOS DE ADELANTE. Análisis iconográfico, estructural y contextual de las composiciones visuales presentes en los platos cerámicos del complejo cultural Prehispánico Tuza*

(1250-1550 d.C). Universidad del Valle, Facultad de Artes Integradas, Departamento de Diseño, Programa de Diseño Industrial. Santiago de Cali. 2014

—. *RECORRIENDO LA HUELLA DE LOS DE ADELANTE. Análisis morfológico e Iconográfico de los periodos culturales cerámicos prehispánicos Piartal - Capulí en el territorio de los Pastos (sur de Colombia y Norte de Ecuador) para el fortalecimiento de la educación propia.* Universidad del Valle. Grupo de Investigación en Arqueología y Diversidad Sociocultural Prehispánica Arqueodiversidad. Santiago De Cali. Mayo 2016

Cixous, Helene, y Jacques Derrida. *Lengua por venir. Seminario de Barcelona.* Editado por Marta Segarra. Barcelona: Icaria, 2004.

—. *La llegada a la escritura.* Traducido por Irene Agoff. Buenos Aires - Madrid: Amorrortu Editores, 2006.

Charalambos, Gilles. *Bajo el signo del rayo, investigación iconológica sobre una imagen arquetípica de los dioses del rayo.* Bogota: Universidad Nacional, 2013.

Corbin, Henry. *Avicena y el relato visionario.* Traducido por Agustón Lopez Tobajas. Barcelona: Paidós Orientalia, 1995.

Costales, Piedad y Alfredo. *Los señoríos del norte andino del reyno de Quito. Los puento, Angos, Tulcanasa, Taques, Paspuel, Tusa y Guachagmira (Vol. 1).* Quito, Ecuador: ediciones SAG, 1993.

Curatola, Petrocchi Marco, y Mariusz Ziolkowski. *Adivinación y Oráculos en el mundo andino antiguo.* Lima: Fondo editorial de la pontifica Universidad Católica del Perú. Instituto frances de estudios andinos., 2008.

Cusicanqui, Silvia Rivera. *Ch'ixinakax utxiwa Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores.* Buenos Aires: Tinta y Limón, 2010.

Davis, Wade. *El Río. Exploraciones y descubrimientos en la selva Amazónica.* 3ª Edición. Traducido por Nicolas Suescun. Bogotá: El ancora Editores; Fondo de Cultura Económica, 2013.

Derrida, Jacques. *No escribo sin luz artificial.* Traducido por Ibañez R y Pozo M.J. Valladolid: Cuatro ediciones, 1999.

—. *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa.* Traducido por Cristina de Peretti. Barcelona: Ediciones Paidós, 1995.

- . *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- . *Memorias para Paul de Man*. 2ª Edición. Traducido por Carlos Gardini. Barcelona: Gedisa, 1998.
- . *Glas*. 1ª Edición. Traducido por Cristina de Peretti y Luis Ferrero Carracedo. Madrid: La oficina, 2014.
- . *La diseminación*. Traducido por Jose Martín Arancibia. Madrid: Fundamentos, 1975.
- . *Seminario la Bestia y el soberano*. Editado por Michel Lisse, Maria-Louise Mallet y Ginette Michaud. Traducido por Cristina de Peretti y Delmiro Rocha. Vol. I. Buenos Aires: Manantial, 2010.
- . *Carneros. El diálogo interrumpido: entre dos infinitos, el poema*. Traducido por Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- Dolmatoff-Reichel, Gerardo. *Desana. Simbolismo de los indios tukano del vaupés*. 2ª Edición. Bogotá: Procultura, 1986.
- Duchesne Winter, Juan. *Cariba, caribana: cosmografías literarias*. San Juan: Ediciones callejon, 2015.
- Eliade, Mircea. *Mito y Realidad*. Traducido por Gil Luis. Barcelona: Labor, 1991.
- Espósito, Roberto. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Traducido por Alicia García Ruiz. Madrid: Herber, 2002.
- Glockner Rossainz, Julio. «Iniciación de un curandero golpeado por el rayo.» *Scripta Ethnologica* XXXVIII (Julio 2016): 54-62.
- Gonzalez Suarez, Federico. *Mitología Cañaris*. Quito: Biblioteca Ecuatoriana Minima, 1960.
- Granda, Oswaldo. *Mito y arte indígena en los Andes*. Barranquilla: Travesías, 2007.
- Grijalva, Carlos Emilio. *Cuestiones previas al estudio filológico-etnográfico de las provincias de Imbabura y Carchi*. Quito, Ecuador: Banco Central del Ecuador, 1988.
- Guerrero, Fernando Andres. *Tinkuna. Relatos en los Andes*. Quito: Abya Yala, 2013.

Guha, Ranahit. *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Traducido por Gloria Cano. Barcelona: Critica, 2002.

Huertas, Lorenzo. «Las pacarinas y el origen de los incas.» *Tradición segunda época*, n° 15 (Noviembre 2016): 43-49.

Gutierrez, Jairo Ramos. *Los indios Pastos contra la república (1809-1824)*. Bogotá: Insitituto Colombiano de Antropología e Historia, 2007.

Haro Alvear, Silvio Luis. *Mitos y cultos del reino de Quito*. . Quito: Editora Nacional, 1980.

Hugh-Jones, Stephen. *La palma y las pleyades. Iniciación y cosmología en la Amazonía noroccidental*. Bogotá: Universidad Central, 2013.

Jabes, Edmond. *El libro de las preguntas*. Barcelona: Sigueme, 2002.

Kloosterman, Jeannette. *Identidad indígena. entre romanticismo y realidad. El derecho a la Autodeterminación y la Tierra en el resguardo Muellamués, en el suroeste de Colombia*. Traducido por Edmundo MAGAÑA. Quito: ABYA YALA, 1997.

Langdon, Jean. «La visita a la casa de los tigres. La contextualización en narrativas sobre experiencias extraordinarias.» *Revista Colombiana de Antropología* 49, n° 1 (Enero 2013): 129 - 152.

Lemlij, Moises, Luis Millones, y Maria Rostworowski. *El umbral de los dioses*. Lima: Biblioteca peruana de Psicoanálisis, 1991.

Levinas, Emanuel. *Totalidad e infinito. Traducción Editorial*. Traducido por Daniel E. Guillot. Barcelona: Sigueme, 1987.

Lezama Lima, Jose. *Esferaimagen: Sierpe de don Luis de Góngora, Las imágenes posibles*. Barcelona: Tusquets, 1970.

Limón Olvera, Silvia. «Centellas sagradas. El culto al rayo en los Andes centrales.» *Latinoamérica*, n° 65 (febrero 2017): 107-132.

Lira, Jorge. *Diccionario kkechua-español*. Cuzco. Universidad Nacional de Tukumán. 1941.

Macusaya, Carlos. *Desde el sujeto racializado. Consideraciones sobre el Pensamiento indianista de Fausto Reinaga*. La Paz: MINKA, 2014.

Mamian Guzman, Dumer. *Los Pastos. La danza del tiempo y el espacio*. Pasto: Universidad de Nariño, 2004.

—. *La vara de justicia*. Pasto: Inédito. 1988.



Martinez, Eduardo N. *Etnohistoria de los Pastos*. Quito, Ecuador: Editorial Universitaria, 1977.

Mauss, Marcel. *Sociología y antropología*. Traducido por Teresa Rubio de Martin-Retortillo. Madrid: Technos, 1979.

Mazzoldi, Bruno. *Comunidad de lo impropio. De la etnoliteratura a la regionalización de las prácticas universitarias: experiencias y esperanzas en Nariño*. Pasto: Inedito, 1999.

—. «Del si a la etnia o el retorno.» *Revista Awaska* (Universidad de Nariño) 1, nº 2 (junio 1991): 44-48.

Montes Ruiz, Fernando. *La mascara de piedra. Simbolismo y personalidad aymaras en la historia*. La Paz: Armonia, 1999.

Montenegro Perez, Manuel. *Perfiles simbólicos en Vestigios de Ritos regionales*. San Juan de Pasto: Universidad de Nariño., 2000.

Moulian, Rodrigo, y María Catrileo. «Kamaska, Kamarikun y Múchulla: Prestamos lingüísticos y encrucijadas de sentido en el espacio centro y sur andino.» *ALPHA*, nº 37 (Diciembre 2013): 249-263.

Obando, Lorena Villota. *Pensando y educando desde el corazón de la montaña. -la historia de un intelectual indígena Misak: Avelino Dagua Hurtado*". Popayan: Universidad del Cauca, 2016.

Ong, Walter. *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. 7ª Edición. Traducido por Angelina Sherp. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2009.

Portelli, Alessandro. «Lo que hace diferente a la historia oral.» En *La Historia oral*. Buenos Aires: Centro editor de América Latina, 1991.

Ramos Rau, Demetrio. «Catequil. El ídolo norteño.» *Revista científica In crescendo*. (Universidad Católica Los Angeles de Chimbote) 4, nº 2 (2013): 285-292.

Rappaport, Joanne. *Cumbe renaciente. Una historia etnográfica andina*. Traducido por Cristóbal Landazuri Marka. Bogotá: Imprenta Nacional., 2005.

Rostworowski, Maria de Diez Canseco. *Estructuras andinas del poder. ideología religiosa y política*. 3ª edición. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2000.

—. *El señorío de Pachacamak. Informe de Rodrigo Cantos Andrade de 1573*. Lima: Banco central de la reserva del Perú. Instituto de Estudios Peruanos, 1999.

Sanchez Morales, Julio Cesar, y Alma Isunza Bisuet. «El rayo en la literatura de tradicion oral de los Tsotsiles y Tseltales de Chiapas.» *Razon y palabra*, n° 90 (Junio 2015): 1-24.

Shaquiñan, Asociación de cabildos y autoridades indigenas del nudo de los Pastos. *Payacua. Reafirmacion de la educacion propia en el territorio del pueblo de los Pastos*. Ipiales: Cedigraf, 2012.

Sousa Santos, Boaventura de. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Traducido por para la traducción del capítulo 1 José Luis Exeni R., para la traducción del capítulo 2 José Guadalupe Gandarilla Salgado y para la traducción del capítulo 3. Carlos Morales de Setién y Carlos Lema. Montevideo: Trilce, 2010.

Spivak, Gayatri Chakravorty. *Muerte de una disciplina*. Traducido por Pablo Abufom Silva. Santiago: Palinodia, 2003.

Tarapues Cuaical, Felix Efren. *Formas de conceptaulizacion del pensamiento andino*. Cumbal, Inédito, 2015.

Topic, Jhon. *El santuario de Catequil: estructura y agencia*. . Vol. 2, de *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo. Hacia una comprensión de los oráculos andinos*, editado por M. Curatola Petrocchi y M. Ziólkowski, 71-95. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), 2008.

Torres Fernandez de Cordoba, Glauco. *Diccionario Kichua-castellano. Yurakshimi - Runashimi*. Vol. I. Cuenca: Casa de la cultura Ecuatoriana, 1982.

Taylor, Gerald. *Ritos y tradiciones de Huarochiri del siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 1987.

—. *Camac, camay y camasca*. Lima: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas & Instituto Francés de Estudios Andinos, 2000.

Uribe, María Victoria. «Asentamientos prehispánicos en el altiplano de Ipiales, Colombia.» *Revista Colombiana de Antropología* (Instituto colombiano de antropología), n° 21 (1977): 57-196.

Villarreal, Carlos Moreno. *Estudio de los títulos de los resguardos de origen colonual del territorio indigena de los Pastos departamento de Nariño, Colombia*. Pasto: Inédito, 1998.

Viveiros de Castro, Eduardo. *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Traducido por 3, 5 y 6) Lucía Tennina (Entrevistas 2, 4, 7, 8 y 9 y corrección) Andrés Bracony (Advertencia y entrevistas 1 y Santiago Sburlatti (Epílogo). Buenos Aires: Tinta y Limón, 2013.

Vogt, Evon Z. «Cruces indias y bastones de mando en mesoamérica.» En *De palabra y obra en el nuevo mundo.*, de Manuel Gutierrez, Miguel Leon Portilla, Gary H Gossen y Jorge Klor. Madrid: Siglo XXI, 1992.

Warburg, Aby. *El ritual de la Serpiente*. Traducido por Joaquin Etoarena Homaeché. Madrid: Sexto piso, 2008.

Yujra Mamani, Carlos. *Los grandes pensamientos de nuestros antepasados - Laq'á achachilanakan jach'a tayka amaytawinakapa*. 1ª edición. Editado por Javier Mendoza Pizarro. Traducido por Primitiva Layme Cancari y Javier Mendoza Pizarro. La Paz: C & C editores, 2005.



## **Anexos.**

### **Anexo Nro. 1. Diseños platos Pastos. Inmersión geopoelítica.**

Pensamos inmersos entre dos o más regiones. Nos acercan al tiempo de los ancestros. Lo visible nos convoca en la urgencia de retomar el ardor de los vocablos; su imagen queda plasmada como una huella que desata tiempos y memorias por donde el universo se recrea.

Cada cerámica es un libro abierto, un umbral de voces que recuerdan los tiempos delanteros y las convulsas apariciones de lo inmemorial. Leer el arriba y el abajo de un plato donde se grafica el aparecer de dioses y seres tutelares que habitan en el territorio; leer la profundidad de su concavidad y a la vez estar sumergido en ese latido de lo inasible; leer el viento que roza sus filos y deja escuchar voces susurrando los tiempos primigenios.

Cada territorio guarda en sus montañas la escritura antigua de los seres que poblaron estas regiones. Hay seres del agua y del viento, de la lluvia y las hojas secas; de los páramos y de los árboles; seres que comunican en el brillo de los minacuros el resplandor de los orígenes; seres que tallan entre peñascos y cavernas el nacimiento y origen de los primeros pobladores. Se encuentra en cada grafía un camino para leer el tiempo delantero, pero también se encuentra en cada hilo de lana, en una talla en madera, o en un cuenco de piedras, aquellas voces y retazos de la memoria que traen nuevamente el canto de una comunidad que no ha cesado de transitar los universos.

La escritura no es alfabética simplemente. La escritura desata cuerpos, piedras, montañas, ríos, cortezas, textiles, cerámicas, infinitos modos de consignar memoria entre la luz y la sombra, por eso cada una de las maneras de escribir son el umbral que permite el encuentro entre el tiempo delantero y el por venir.

La espiral de los tiempos –dicen los mayores, se ha enchurado en sí misma; como que no se va ni para adelante ni para atrás. Como que se está quieto. Esa espiral busca desatar los signos y voces que se guardan en cada uno de los recipientes donde se ha dejado escrita la historia, donde late la memoria que dista de ser un artilugio de datos y fechas, si no, al contrario, es la alteridad misma de ese resplandor del tiempo, es el

otro tiempo donde se vuelcan las palabras, donde los sentidos no alcanzan a dar respuesta y se provoca la apertura de las memorias que en el cuerpo y en el *camac* – fuerza vital- de cada persona, unen tiempos, signos, espacios y tradiciones para nuevamente estar inmersos en el otro relato de la existencia, en sí, en el telar antiguo de las memorias.

Dicen los abuelos Kogui que la vida es un gran tejido, y cada punto de ese tejido es un instante en el cual se revelaron los misterios del mundo de lo invisible –aluna-. Aquí se revela un entramado de imágenes y colores, de circularidades que se desbordan y traducen a infinitos modos de ver y percibir el instante de lectura del otro tiempo en el cual éstas cerámicas se han creado. Aquí la voz del venado y la danza del agua, el movimiento de las perdices que vuelcan cerros y lagunas, el paso de machines que tocados por la energía solar, danzan y mueven las constelaciones en el año; aquí el movimiento felino del rayo, que da vueltas, gira en sentidos desconocidos, se camufla entre hojarascas y visiones, retorna a los orígenes y desata la fuerza antigua de lo incontenible. Aquí el paso de los lugares constelados por la hendidura de la voz en templos oraculares. Aquí el día y la noche en una fricción poética, un modo de entretejer el tiempo de adelante con los tiempos por venir.

El dios del rayo consignado en las tallas de bastones o en la profundidad de las cerámicas, mueve las voces y memorias que se han internado en las otras maneras de leer los territorios y las escrituras que en éste se han dejado.



**Figura 1. – Plato Pastos. Seres míticos - Felinos<sup>107</sup>**

---

<sup>107</sup> Agradezco sobre manera el valioso aporte del Doctor Ramiro Cabrera y del Doctor Ramiro Almeida, de la Casa de la Cultura Ecuatoriana de Tulcán, quienes amablemente me facilitaron 372 imágenes de cerámica Pastos, de las cuales se hizo el presente análisis para dejar *huellas mnésicas* en el devenir del pensamiento y la indagación de las memorias sobre el paso del dios. El trabajo de Vectorización y digitalización de las imágenes las realiza el Profesor Edwin Cevallos Taramuel.

La danza de los felinos en el mundo de arriba y el mundo de abajo, transforman los territorios y dejan abierta las dimensiones de pensamiento huaka, de pensamiento que se arriesga a transitar en el misterio de la vida y en el otro lado de las memorias que cuentan la historia de estos territorios de encanto.

*Silvia Limón Olvera*, en su texto titulado “Centellas sagradas / El culto al rayo en los Andes centrales”, deja huellas para rastrear el universo felino del dios del rayo en territorio de los Pastos:

“La asociación de las tormentas con el felino ha pervivido al menos hasta mediados del siglo XX, ya que está registrada en el mito “La laguna de Schururo”, recopilado en la sierra de Cajamarca. De acuerdo con esa narración, la madre o “espíritu” de la laguna era un puma que vivía en ese espejo de agua. El animal fue apresado por un brujo transformado en cóndor que lo elevó por los aires, pero la laguna lo siguió y formó una gran tempestad que liberó al cuadrúpedo.”

La divinidad tripartita que traería los tres seres que habitan el rayo, se eleva entre los cielos y anuncia su presencia en forma felina cuando el estertor del rayo golpea las montañas, hace hendiduras en las peñas, o deja su rastro entre las siembras. Este movimiento felino Olvera lo describe así:

“...Asimismo, menciona que Yanaraman Libiac Cancharco tuvo tres hijos, de quienes procedieron todos los habitantes de ese pueblo. Refirió también que, según la tradición de esa zona, dicha deidad provino del cielo como un recién nacido que fue encontrado por Atunchuca mientras cazaba vicuñas y venados en el cerro Raco. Este personaje se hizo cargo del niño, el cual creció rápidamente en cinco días y le dio la tarea de cuidar sus llamas. Sin embargo, Yanaraman Libiac Cancharco se convirtió en puma y se comió a varios auquénidos. Resulta significativo el lugar donde cayó el rayo encarnado en un bebé, ya que el cerro Raco fue identificado por Avendaño como la *pakarina* o lugar de origen de los llacuaces, sitio que también es mencionado con el nombre de Yaro, otro de los apelativos de la divinidad.

...Al buscarlo, encontraron a los hermanos al pie del cerro Caytal, uno de ellos en forma de puma que, al enojarse, arrojó granizo por la nariz, lo cual muestra la relación del felino con el fenómeno meteorológico que produce lluvias, tormentas y granizo. (Pág. 121)”



Aparecer del rayo y su doble presencia. La luminosidad del tiempo que resplandece en el horizonte, tiempo y velocidad exiguas, donde se descubre el otro movimiento de las memorias del dios del rayo; tiempo ritual en el cual su veneración implicaba sacrificios de llamas o lecturas oraculares del agua en sus templos; ser félido volador, que en Chavin de Huantar fue representado, y en las Catequillas, lugar de adoración a su presencia invisible, espacio en el cual se elevaba el canto de la comunidad para atraer la lluvia y fertilidad a sus tierras.

En el devenir del dios del rayo, Olvera escribe:

“...También llama la atención que Tumayricapa, divinidad del rayo de los llacuaces, aparezca en el mito con un hermano y que ambos, aunque la fuente no lo especifique, podrían haber sido gemelos, ya que éstos eran identificados con la deidad de las tormentas.”

Sobresale el nexa que el dios del rayo guardaba con las llamas, animales a los que robaba y devoraba, pues constituían su principal alimento y ofrenda, debido a que era divinidad tutelar de los pueblos pastores.

El mito de Qówa, ser félido que andaba por las nubes, y que posiblemente a él se refieran las antiguas representaciones de Chavín de Huántar. Como dice Polia, “La deidad andina del Rayo (Llipiaq; Choq’e Illa; Illap’a) está tradicionalmente relacionada con la teofanía felínica cuya representación mítica es Qówa, o el ‘Felino Volador (Pág. 123)”

Por su parte Demetrio Ramos Rau, en su ensayo “*Catequil: El ídolo norteño*” deja otra huella que llevaría a indagar en el sitio oracular Catequilla, cerca de la ciudad de Quito, en el cual confluyen dos épocas preincaicas, y también, movimientos de comunidades que intercambiaban no sólo comercialmente productos, si no que en estas se generaban relaciones ritualísticas para mantener saberes y tradiciones en torno al dios del rayo:

“En la capital imperial Catequilla se habría convertido en el más celebrado de los dioses del oráculo y del trueno; facultad que le habría otorgado el don de ser el dios del trueno o Illape, así como su vinculación con las necesidades de la vida agrícola y pastoril. En el templo de Koricancha, donde se le rendía culto, Catequilla ocupaba el tercer lugar, después de Wiracocha y el Sol, y, al lado suyo estaba su hermana Piguerao, con la que compartía los mismos honores. Tanto al ídolo Catequilla como a su hermana,

les dirigían canciones hermosas... para que fuesen benévolos en lluvias y evitar de esa manera la esterilidad de las tierras de cultivo.”



Figura 2 – Plato Pastos – seres míticos Monos.<sup>108</sup>

---

<sup>108</sup> Agradecimientos a la Casa del Alabado. Museo de Arte Precolombino – Ecuador. Especialmente a la arqueóloga Alejandra Sánchez Polo, por su disposición en la revisión de piezas cerámicas y material bibliográfico de esta institución.

Los machines –monos-jaguar– visitan la casa, como un rayo cruzan de lado a lado los territorios donde la memoria se despierta con el sonido de atabales y cascadas. Encienden otra hoguera. Un fulgor de sombras rodea las tulpas y fogones donde el territorio deja aparecer sus misterios. Los machines visitan casa a casa, sacan lo que enferma, dejan entrar lo que acompaña a la familia para que ese año sea de próspera cosecha, buena salud y buen camino. Los machines danzan, y en su danza el mundo se recrea, nace nuevamente; es la limpia y el conjuro con un canto antiguo que está tallado entre máscaras, varas de chonta o quende, movimientos del cuerpo que son leídos por las presencias, seres y existencias de este y otros mundos que se convocan a la danza. Los machines-jaguar son como el rayo: aparecen en la danza y en el misterio del encanto; su fulgor deja ver el instante donde las huakas hablan, donde la tierra entreteje infinitos vocablos que desarticulan el lenguaje con el cual se busca traducir ese encanto. El territorio encantado habla, la vara de justicia despierta las huakas; es la luz de la cruz del sur la que cae entre las montañas, es la constelación de orión la que va bañando el filo de las hojas de los árboles que susurran otros cantos del páramo y la selva en la cual se ve nacer las memorias de una comunidad sumergida en el canto antiguo de la tierra. Es un año nuevo, es un nuevo camino, pero también, es un movimiento de los tiempos donde el arriba y el abajo confluyen para que la danza de los tiempos siga su camino.



**Figura 3. Plato Pastos – Seres Míticos – Venado – Catequil.**

Danza de venado en el alto cielo. Cuando el atardecer cae, salen a cubrir de rojo los altos páramos con su danza color de *anki*. La danza de venado, es la danza de los tiempos que cruzan con el fulgor del rayo el horizonte y la espera; deja en el firmamento un camino, una estela para seguir el paso de los ancestros.

La presencia de Catequil con su honda, transformando el mundo, abre en la tierra y hiende en su simiente profunda cantos antiguos que se guardan en las huakas. El camino de los venados trae desde el fondo de la tierra el temblor de los vocablos que custodian el aparecer de antiguos pobladores de los páramos.

Los páramos son espacios que comunican lo visible y lo invisible. En la cima de los páramos, se escucha al espíritu de la vieja, protectora de los árboles, nacimientos de agua, animales y sitios de encanto donde otros seres y existencias habitan.

En la tradición andina los páramos son protegidos también por seres que comunican este y otros mundos. Para algunos, los cuernos de venados representan el espíritu de la vieja que vuela con su cabeza en busca de su alimento.

“En Ayacucho, cuando la *huajya*, ave nocturna, pasa volando y cantando ¡hujj ¡hujj, los campesinos creen que es la cabeza desprendida de una bruja que va en busca de cristianos, principalmente de niños, para chuparles la sangre y alimentarse de su carne, por eso trata de pasar sorpresivamente bajo las piernas de las personas. Los campesinos se defienden del acecho y de sus ataques, colocándose espinas debajo de las piernas, para que su cabello largo y abundante quede enredado y así atrapar a la cabeza. Algunos cuentan haber descubierto a la bruja sin cabeza y, para que la cabeza no se reincorpore al cuerpo, embadurnan el cuello con ceniza.”<sup>109</sup>

“El *sacharuna* suele representarse como una figura humana cubierta completamente de musgo, ya que representa el espíritu del páramo o la montaña, en algunas comunidades aparece llevando sobre su cabeza cuernos de venado. Es interesante observar cómo los cuernos de venado, en la cosmovivencia andina, representan lo sagrado. Dependiendo de la zona, en la Sierra representa al espíritu del páramo andino, mientras que en el Oriente representa al de la selva. Por lo que en el mundo indígena, el *sacharuna* es el protector del páramo, de la montaña o de la selva y de todas sus plantas y animales que allí habitan.”

---

<sup>109</sup> Ríos Acuña, Sirley. "Un acercamiento al mundo del Human Tac Tac en los andes." (2008).

Los venados, la vieja, el sacharuna, el descabezado y otras historias de los páramos, dejan en claro que en el territorio andino lo invisible toca en silencio el espíritu de las palabras que despiertan las huakas.<sup>110</sup>

---

<sup>110</sup> Erika A. Arellano Tigse; Rubén V. Broncano Rocha; Pedro A. Carretero Poblete. “Descontextualización del origen mítico del sacharuna en el pase del niño rey de reyes de Riobamba” En: XI Congreso Virtual Internacional Turismo y Desarrollo/ VII simposio virtual Internacional Valor y Sugestión del Patrimonio Artístico y Cultural. Universidad Nacional de Chimborazo (Riobamba, Ecuador). Julio 2017.



**Figura 4. Plato Pastos – Seres Míticos – Venado – Catequil.**



El camino del dios del rayo entre el norte del Perú y su incidencia en el norte ecuatoriano se ven reflejados también en la cerámica Pastos presente en la región del Ecuador en la provincia del Carchi. El investigador Jhon R. Topic, en su texto, “El santuario de Catequil: estructura y agencia. Hacia una comprensión de los Oráculos andinos”, deja la siguiente huella:

“Fue Catequil quien sacó a los indios de Huamachuco de su *pacarina*; también fue adorado como dios del relámpago, en cuanto hizo el trueno y el rayo tirando piedras con su honda; además fue un *apu* que proveyó a sus devotos con los elementos necesarios para la vida, específicamente hijos, camélidos y comida. La relación con el agua, las lluvias y los *puquios* es particularmente fuerte tanto en San José de Porcón como en Ecuador.”

El dios del rayo es un dios agrario. Los sistemas oraculares que este dejó a su paso permitían a las comunidades andinas predecir las temporalidades y manejos de los ciclos solares anuales con los cuales garantizaban la fertilidad del suelo y el abastecimiento de alimento de la comunidad.

Con su honda transforma el mundo, vuelca el mundo de abajo y lo deja arriba, y deja el mundo de arriba en el mundo de abajo. El plato que se observa tiene a los lados la representación de las chagras –me comenta don Alfonso Chingua del resguardo de Cumbal. Su mazo, es una vara que llama a la lluvia y cuando golpea la tierra hace el estruendo del trueno, porque es el dios del rayo, porque es el dios de la fertilidad, las lluvias, la siembra y la cosecha.”



**Figura 5. Plato Pastos – Shaquiñan.  
Con detalle de grafía del rayo en las piernas**



**Figura 6. Plato Pastos – Shaquiñan.  
Con detalle de grafía del rayo en las piernas  
y el pecho.**



**Figura 7. Plato Pastos – Shaquiñan.  
Con detalle de grafía del rayo en las  
piernas y el pecho.**

Los shaquiñanes andan por el camino de los espíritus. Ellos llevan en sus varas el canto del cielo que trae los misterios del rayo y de las constelaciones. Cruzan el mundo de arriba y de abajo. Cruzan los mundos al tejer y urdir en la tierra el tejido de las historias y memorias que guarda cada semilla, cada uno de los vocablos que se encienden al calor de la tulpa, pero también diseminan en el territorio historias del tiempo delantero en el cambio de las épocas de siembra y cosecha, en el verano menor y verano mayor, en el invierno menor y el invierno mayor. Sembrar la semilla y sembrar el pensamiento. Entretejer los tiempos delanteros y las memorias que despiertan las huakas y, con ellas, los misterios del territorio que se vuelca en lo inasible del pensamiento, es el paso del shaquiñan que escucha el movimiento de los espíritus y a la vez, se impregna de las memorias del territorio que se siembran en su cuerpo.



**Figura 8. Plato Pastos – El sembrador**  
Con detalle de grafía del rayo en las piernas y pecho.



**Figura 9. Plato Pastos – El sembrador**  
Con detalle de grafía del rayo en las piernas y pecho



**Figura 10. Plato Pastos – El sembrador**  
Con detalle de grafía del rayo en las piernas y pecho

– Dime abuelo –pregunta Antonio- : ¿Cómo sembrar el pensamiento que lleva la memoria de los tiempos?

Mirando entre las tolas y guaicos, atravesando la mirada en el frío de lo nevados, le responde el abuelo con su mirada serena: – habita la semilla de aquello que se transforma con el paso del viento; en el fondo de los volcanes, habita la semilla que arde en el corazón de quien danza; en el movimiento del agua, habita la semilla del pensamiento que nunca está quieto.

– ¿Cuál es el tiempo que quieres sembrar, si en los vestigios de la voz, las palabras no resuenan con el canto antiguo de la vida que las nombra?

Mueve sus manos Antonio. Seca el sudor de la frente. El arado sigue hundiendo los tiempos delanteros en la tierra. Se siembra el pasado y se siembra el por venir. La huella de la tierra es la herida de los tiempos que dejan nacer los caminos de las historias y memorias que se guardan en cada territorio.



**Figura 11. Plato Pastos – Felinos danzando al sol.**



**Figura 12. Plato Pastos – Danzante**  
Con detalle de grafía del rayo en las piernas.



**Figura 13. Plato Pastos – Danzantes**  
Con detalle de grafía del rayo en las piernas y pecho.

Danza del tiempo en el palpitar del rayo. Los sonidos de la noche no son metales que conquistan almas. El estertor de los vocablos resuena en lo profundo de la piel, diluye el eco de las estrellas cuando galopan el azul celeste de los territorios, van dejando caer la neblina y el silbido de las perdices en las noches oscuras que anuncian la ausencia de un ser querido.

No vienen danzando con él, pero es su camino un encuentro de mundos por donde suben y bajan los hijos de la noche.

El vocablo de la piedra se hunde en el abismo de los significados. Queda solo en el aire, una estela de sentidos dibuja silenciosamente la partida del relámpago.



**Figura 14. Plato Pastos – Danza de las perdices  
Con detalle del dios del rayo en el interior**



**Figura 15. Plato Pastos – Danza de las perdices.**



**Figura 16. Plato Pastos – Danza de las perdices.**



Cuenta Don José Dolores Micanquer, que en los tiempos de adelante, existían dos grandes caciques que querían ordenar el territorio; el uno vivía en la parte de arriba y el otro en la parte de abajo del territorio de Muellamués.<sup>111</sup> Estos dos caciques caminaban de arriba abajo y de abajo a arriba, y en cada encuentro se peleaban por lo que era de cada uno. Esta *macua* es mía- decía el uno, este *ulloco* es mío- decía el otro, y en cada encuentro terminaban peleándose y ofendiéndose. Un día, cuando era ya bien de tarde, los dos caciques se encontraron en Tulpud y empezaron a pelearse, se pelearon con tanta fuerza que los dos quedaron dormidos. Al dormirse sus espíritus se fueron bien lejos en el sueño, los dos soñaban el mismo sueño. El uno se fue a la selva del Amazonas y el otro a la selva de las costas de Tumaco. Cuando iban llegando, encontraron otros abuelos taitas que les decían: allá, en esa parte del territorio hay un árbol de Quende, has un bastón con ese árbol. Y ¿Cómo sé cuál es el Quende –dijo el cacique?, donde escuches el sonido de la perdiz encontrarás un árbol, ahí sabrás cuál es el Quende –le dijo el abuelo. Los caciques se fueron y en lo espeso de la selva escucharon las perdices: la una blanca, la otra negra. El uno cortó el árbol e hizo un bastón que quedó con el brillo del sol. El otro cortó el otro árbol e hizo un bastón que quedó con el brillo de la luna. Los dos regresaron a casa y dejaron el bastón en su cama. Todas las noches el bastón les hablaba y les daba los nombres de las cosas que habían en el territorio: les decían cuáles cascadas, cuáles plantas, cuáles mojones, cuáles quebradas, cuáles animales, cuáles seres habitaban en cada parte de arriba y de debajo de Muellamués.

Así se ordenó el territorio, así llegaron a ser nuestras primeras autoridades, así se ordenó desde los Quendes y Chontas con poder y sabiduría nuestro territorio – dijo Don José Dolores.

---

<sup>111</sup> Muellamués. Resguardo indígena de Los Pastos en el departamento de Nariño – Colombia.

“...En un tiempo hubo dos viejas indias poderosas, que eran como pájaros, que eran perdices, que la una era negra y la otra blanca, y que las dos buscaban el centro del espacio y el tiempo para crear el mundo, el territorio, y que los crearon; quedando así el mundo del adentro; del arriba y del abajo, de lo alto y de lo debajo, esta vida y la vida antes y después de la vida. La Perdiz Negra es el poder del adentro, del abajo - debajo, es el norte, el occidente, nororiente, el mar, el fuego, el oro, la riqueza, la selva, lo oscuro, el peligro, la belleza, lo fantástico, el mundo de los muertos, la vida después de la vida, lo espiritual, los auca, lo femenino, los planos, el infierno, es de donde viene el saber; La Perdiz Blanca, es el poder del afuera, el arriba, encima, en el sur y el oriente o suroriente, la tierra, la agricultura, la pampa, lo claro, la luz, la tranquilidad, lo natural-normal, esta vida o mundo de los vivos, lo material, los andes, lo frío, masculino, los cerros, las nubes, el sol, el cielo. Las dos perdices simétricamente son como el espejo, el mismo pero al revés o determinados por su ubicación, izquierdo-derecho, por la procedencia: abajo o arriba; por color: negro o blanco; y, asimétricamente por género son el masculino y femenino; por ubicación son el adentro y el afuera. De allí el Turno, el Desplazamiento, la Alternancia, la Complementariedad, la Medición, etc...”<sup>112</sup>

---

<sup>112</sup> En el año 2011, bajo la guía de Taita Ramiro Estacio y el acompañamiento de Mayores, mayoras y sabedores del territorio de los Pastos, fuimos escuchando historias, memorias y relatos que conducían al encuentro con la memoria Mítica que orientaría el proceso de educación en territorio. Entre escuchas y palabras de quienes habían acompañado otros procesos en el territorio de los Pastos, se consolidó el libro: “PAYACUA. Reafirmación de la educación propia en el territorio del pueblo de los Pastos.” del cual se extrajo la versión citada del mito de origen de las perdices.



Figura 17. Plato Pastos – Dualidad de felinos



Figura 18. Plato Pastos – dualidad de Zorros

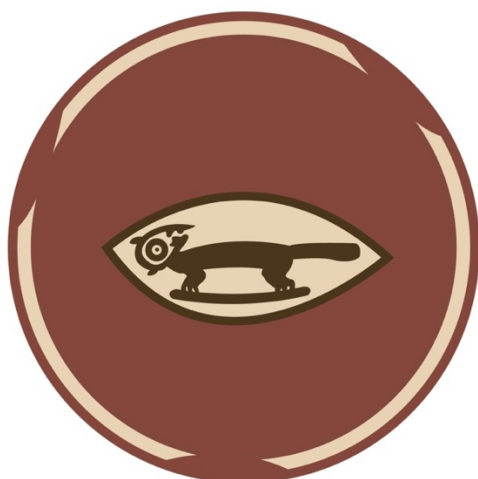


Figura 19. Plato Pastos - Felino



Figura 20. Plato Pastos - zorros  
Detalle grafía del rayo



Figura 21. Plato Pastos. Danza del Chispas y el Guangas.

La presencia felina del dios del rayo puede estar incorporada en algunos de los elementos simbólicos de la cultura Pastos. Aunque es más fuerte y evidente la presencia solar, su ritualización y ceremonialidad aun están en la cotidianidad. Cabe sugerir que estas ritualidades, distarían en cierta medida de la visión yuxtapuesta del incanato desde sus deidades solares Viracocha, Pachakamac, Curinaya y otras deidades solares que fueron imponiéndose y absorbiendo a los otros pueblos a su paso.

El encuentro de culturas y tradiciones previas al incanato, mas cercanas al culto del dios del rayo que al de Viracocha, puede acercarnos a la visión felina de Libiac, Catequil, Guakan, que de algún modo se comunica en la oralidad desde los mitos de origen que se cuentan en territorio Pastos; en este caso, el mito del Chispas y el Guangas recogido por el profesor Dumer Mamian y retomado en la voz de distintos mayores, puede ser una *huella mnésica* que acerca tiempos, encuentros de culturas y saberes anteriores al choque cultural, primero del incanato, luego de la conquista.

“Dos seres espirituales poderosos conocidos como el Shispas y Guangas fueron quienes crearon el Nudo de la Waka, el primero que salió por el camino del Guamuéz o el río Guamuéz y el segundo por el camino de Barbacoas o el río Telembí y que se encontraron en el centro, en los Andes. Dicen que se enfrentaron en las Planadas de Guachucal y pusieron a pelear, pero finalmente se metieron en un canasto y se volvieron tigres y se enfrentaron tocando el tambor, para luego estar de acuerdo y darle la existencia mítica a este territorio. Eran dos esencias que contenían como mitades, las principales cualidades del mundo, de las cosas del hombre, de cuya relación conflictiva resulta el orden del cosmos con todos sus encantos, en el enfrentamiento lo removieron todo: lo que era para acá quedó para allá y lo que era para allá quedó para acá; lo que era para arriba quedó para abajo y lo que era para abajo quedó para arriba etc. Por eso dicen que fue un cataclismo, con el que el mundo se volteo al revés, estamos en el tiempo al revés y cuando se despierten del desmayo, de la petrificación, el mundo se desencantara, volverá hacer como antes, al derecho. En si son la oposición y unidad que se dan; se expresan y se renueven como conflicto antagónico, como alternativa, como turno, como complementariedad o como medición. Siempre dos poderes o dos mitades de esencia, siempre en oposición, hasta el antagonismo, pero siempre buscando el equilibrio, la armonía, la unidad”<sup>6</sup>. Así mismo se dice que “los primeros hombres surgieron de la confluencia, o son la confluencia del matrimonio de las casualidades o

de los elementos sustanciales que constituyen el arriba y el abajo, el adentro y el afuera, simétricos o asimétricos y que los primeros hombres surgieron del matrimonio del cerro de Cumbal y la laguna de la Bolsa, dicen que del sitio de la piedra de los Guacamullos, espacio que une el pie del cerro con el borde de la laguna y que apareció una vasija de barro que era o que contenía los primeros habitantes: marido y mujer de los que surgió toda la descendencia”<sup>7</sup>, al igual en el territorio de Cumbal los mayores manifiestan que la primera humanidad nació del matrimonio entre el cerro de Chiles y el Cerro de Cumbal, el primero hacia arriba el sur... y el segundo hacia abajo. El Chiles es el macho - masculino, el más fuerte; y el Cumbal representa a la mujer, la hembra, lo femenino; y se manifiesta que los primeros hombres nacieron por la laguna, o del cerro por separado, de la Tola del Kamur: Allí nació el cacique Cumbe y allí volvió cuando se murió; allí esta vigilante y de allí dicen que volverá.”



**Figura 22. Plato Pastos – venado**  
**Detalle grafía del rayo y Shagra**



**Figura 23. Plato Pastos – venado**  
**Detalle grafía del rayo**



**Figura 24. Plato Pastos – venado**  
**Detalle grafía del rayo**

El atardecer es el umbral entre los seres del día y los seres de la noche. La danza del venado es la danza del color cobre recogido en la sima de los páramos. Lugares donde el viento chilla y acuden de otros mundos los que acompañan el andar de los *kamashkas*.

Arriba, el fuego del cielo, el rayo, atraviesa con sus estertor el horizonte, cubre por un instante el color antiguo que queda diluido entre plantas y cantos de viejos *iachais*, chamanes de la muerte que traen la medicina entre lo *hampi* y lo *laija*.

Abajo, el fuego de la tierra, la lava de los volcanes, la sangre de los dioses que hierve en las profundidades de la tierra y que en su rojo palpitar, prende los misterios de la memoria cuando la tierra tiembla.

Danza del venado en los tiempos de adelante. Danza de los atardeceres donde las nubes escribían designios y anunciaban la llegada del dios del rayo entre la niebla y las gotas de lluvia.

Taita Efrén Tarapués dice: “Muchos lo ven como toro, como venado cerrero, como cóndor, como un pescador, un personaje que andando juntos no es reconocido, pero cuando lo miran, no era de este mundo. Incluso hasta ahora es el guardián del páramo, cuando transformado en *Ayala* con sus dos zorros-perros anda de volcán en volcán. La mayoría cree no haber muerto, se esfumó como todo señor hacia las constelaciones o si no encarnado en cóndor se deja ver cuando se cruza para ir o venir de Mayasquer.”

Presencia mítica que don Carlos Villarreal, escribe desde el otro lado de la memoria y lo convoca a la presencia mitológica de Juan Chiles:

“Por el uso y la costumbre de andar el territorio, Don Juan aprende a estar en varios lugares, se dice que caminaba desde el Volcán Galeras hasta el Volcán Cumbal y el Chiles, pasaba por el Azufral, los baños termales de Chimangual y los baños de Chiles y entre páramo y páramo descubrió el *Jardín de la salud y la sabiduría*, un sitio sagrado donde convergen los caminos, los paisajes, los vientos, la neblina, las semillas volátiles, las plantas primigenias de las esencias vitales, los orígenes del agua en los frailejones, las lagunas de todos los tamaños y colores, olores y temperaturas, los silencios profundos y los canturreos de canciones propias del encuentro de los seres de Pacífico, Andes y la Amazonia, un apu, un huaco, las perdices, las estrellas, el cinturón de Orión, el jaguar, el oso y la danta, el venado, todos juntos en un mismo sitio, todos

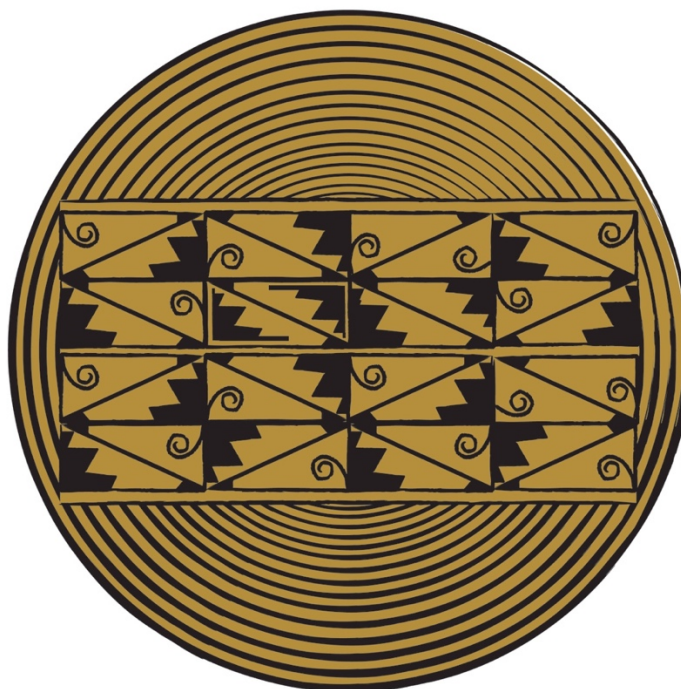
llegan a la misma hora en el mismo lugar, para hacer conferencia con Don Juan Chiles, el señor de los caminos tiene algo que narrar, el jardín lo escucha, Don Juan cuenta y el jardín ofrece... entonces en el mundo de la simbología, Don Juan o el Ruanicolorado se transmuta entre el jardín, entre el agua, entre la piedra y es cuando le ven convertido en toro colorado, en venado, desde el otro lado del cerro, cuidando los páramos, cuidando los jardines, guardando lo que aún no es tiempo de conocer y haciendo ver aquello que ya es hora, como en el tiempo delantero y en el que ha de venir.”

Camino de las memorias en el atardecer de los tiempos. Camino de los pensadores y las piedras que arden con el fulgor de la noche. Camino del viento y del trueno, del rayo que danza entre la espuma para convertirse en cuarzos que guardan entre sus cristales las historias del antiguo territorio de los Pastos. Camino del agua y de las memorias del agua, camino para ser leído y para ser diluido entre los huesos y la sangre, entre la visión y la escucha de lo inaudito.





**Figura 25. Plato Pastos – Danza comunidad**  
**Detalle grafía del rayo en el centro del plato**



**Figura 26. Plato Pastos**  
**Detalle grafía del rayo en el centro del plato.**

Los lugares huaka donde se guarda la memoria, son caminos de vida que se aprende a transitar entre el sueño, la vigilia y los signos del territorio que se van reconociendo en el cuerpo.

La memoria oracular del territorio, los vocablos que desatan y desenvuelven el saber guardado en piedras, cerámicas, montículos de piedras, tejidos, y tantos otros libros vivos de los territorios, abren los caminos que conducen a la escucha y el ver atravesando el frágil hilo de los sentidos.

Leer el agua, su movimiento, su quietud y sus reflejos, entender las lenguas del agua y saber dialogar con los espíritus que cuidan desde los orígenes el secreto de su reflejo.

Jhon R. Topic deja leer los designios del agua entre las ruinas de antiguos templos dedicados al culto del dios del rayo, y las palabras que traen otros tiempos y otras memorias:

“Las aguas en su mayoría son consideradas medicinales: el agua de un manantial en Chimbo produjo la cura milagrosa de un corregidor en el siglo XVIII, y el *puquio* en Latacunga todavía es visitado por los curanderos locales. En algunos casos los ritos de iniciación de los chamanes y líderes de las comunidades indígenas tienen lugar en los manantiales (Costales, Costales y Costales Peñaherrera 1996)... La interacción entre los dos puede ser vista simbólicamente como la penetración del útero de la tierra por la piedra de la honda, o semen, que Catequil tira para hacer el relámpago y el trueno. Todavía la gente de la zona encuentra piedras de rayo enterradas en el suelo donde hizo tierra un relámpago, y las utiliza para curar el susto.”

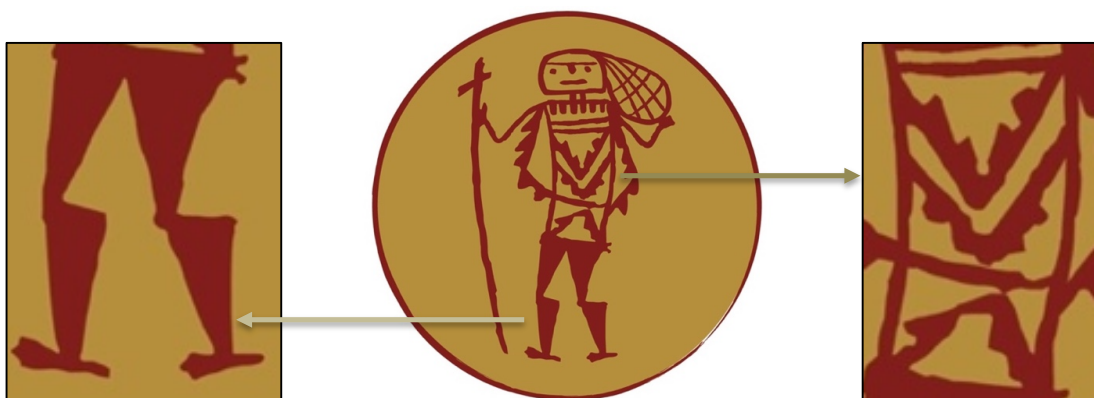
En el territorio de los Pastos, el sitio ceremonial Curipugllo, en los límites del resguardo de Muellamués y Colimba, guarda aún el mito de origen de los seres que han dado en nacimiento a la vida de los moradores de estas regiones. Ahí, la práctica ritual, los refrescamientos del cuerpo desatan el saber de las memorias del agua; a la vez, quien se sumerge en las memorias del Curipugllo queda inmerso en las aguas amnióticas que dan en nacimiento el poder del canto, el don de la palabra, y la potencia de la voz que despierta y hacer hablar las huakas; don que el dios del rayo entrega cuando se aprende a transitar en lo invisible del habla.

*Presencia del dios del rayo en la cerámica Pastos.*

El profesor Guilles Charalambos señala en su libro “Bajo el signo del rayo. Investigación iconológica sobre una imagen arquetípica de los dioses del rayo” que existe una constante arquetípica del dios del rayo la cual se representa en la imagen de la grafía escalonada o semi espiralada presente en diferentes culturas, tal y como se puede apreciar en el siguiente fragmento de cerámica.



*Detalle plato pastos con grafía escalonada o semi espiralada que representan al dios del rayo.*



*Detalle plato Pastos con grafía escalonada en pecho y piernas que representan al dios del rayo.*

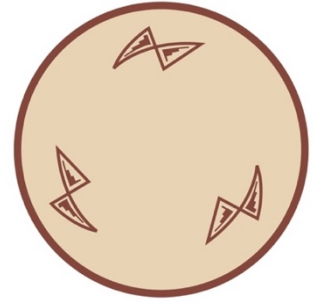
Se pueden encontrar en diferentes platos estas representaciones arquetípicas, las cuales permiten dilucidar la presencia del dios del rayo en las cerámicas Pastos y la construcción de las memorias orales y territoriales desde lo que se ha propuesto como Huellas mnésicas.



**Figura 27. Plato Pastos  
Detalle grafía del rayo**



**Figura 28. Plato Pastos  
Detalle grafía del rayo**



**Figura 29. Plato Pastos  
Detalle grafía del rayo**



**Figura 30. Plato Pastos  
Detalle grafía del rayo**



**Figura 31. Plato Pastos  
Detalle grafía del rayo**



**Figura 32. Plato Pastos  
Detalle grafía del rayo**



**Figura 33. Plato Pastos  
Detalle grafía del rayo**



**Figura 34. Plato Pastos  
Detalle grafía del rayo**



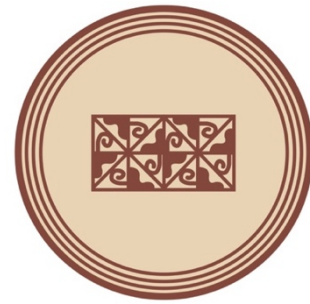
**Figura 35. Plato Pastos  
Detalle grafía del rayo**



**Figura 36. Plato Pastos  
Detalle grafía del rayo**

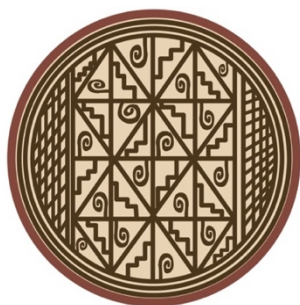


**Figura 37. Plato Pastos  
Detalle grafía del rayo**



**Figura 38. Plato Pastos  
Detalle grafía del rayo**

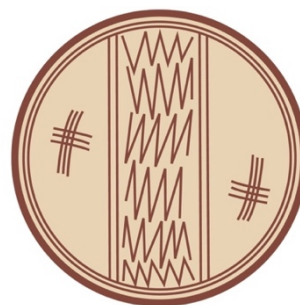




**Figura 39. Plato Pastos**  
Detalle grafía del rayo



**Figura 40. Plato Pastos**  
Detalle grafía del rayo



**Figura 41. Plato Pastos**  
Detalle grafía del rayo



**Figura 42. Plato Pastos**  
Detalle grafía del rayo



**Figura 43. Plato Pastos**  
Detalle grafía del rayo



**Figura 44. Plato Pastos**  
Detalle grafía del rayo



**Figura 45. Plato Pastos**  
Detalle grafía del rayo



**Figura 46. Plato Pastos**  
Detalle grafía del rayo



**Figura 47. Plato Pastos**  
Detalle grafía del rayo



**Figura 48. Plato Pastos**  
Detalle grafía del rayo



**Figura 49. Plato Pastos**  
Detalle grafía del rayo



**Figura 50. Plato Pastos**  
Detalle grafía del rayo



**Figura 51. Plato Pastos**  
Detalle grafía del rayo



**Figura 52. Plato Pastos**  
Detalle grafía del rayo



**Figura 53. Plato Pastos**  
Detalle grafía del rayo

Un libro abierto. Una historia oculta entre signos y grafías. Un develamiento de voces que susurran el paso del tiempo. La memoria del agua diluida entre líneas y círculos. La crepitación del fuego cohesionando el movimiento de las imágenes que se contienen en cada vasija.

El zigzag del estertor del rayo. El zumbido de las páginas que van acogiendo la imantada presencia de los diseños consignados entre barro y tintas que la naturaleza produce. Esa otra lengua, ese otro latido de las imágenes que convoca a la abdicación del sentido dado a las palabras. Desposesión del habla y a la vez inmersión profunda en cada cosa dicha. Los signos son ahora la irrupción de una escritura antigua que atraviesa el tiempo y la memoria.

## **Anexo 2. Relatos del Kamashik. El camino del bastón.**

### **Relatos de la sacada, velación, siembra y entrega de bastón o vara de justicia.**

Cae el rayo en el horizonte. Se busca entre la selva el bastón, y se lleva el conjuro para entrar en ese territorio. No se puede entrar así porque así. Si cantan las aves, si canta el gallo, si pasa serpiente, si vuela colibrí, si aparece venado, oso, armadillo o chucur, todo en la selva tiene espíritu y nos alerta de algo, nos habla de algo. Todo en la selva tiene significado. En la selva están los espíritus que acompañan el caminar de los que buscan bastón. Para caminar con espíritu de selva, hay que caminar con la memoria del territorio que acerca y aleja los espíritus de la selva.

No se puede entrar la selva si no se sabe escucharle y hablarle. Se puede entrar y salir sin ser tocado por la selva, pero, entrar y ser tocado por el espíritu de la selva, eso ya es distinto, ahí se convoca lo visible e invisible del territorio, ahí se llama el espíritu que baja o sube, que llega de las aguas o del fuego, que se mueve por entre la maleza o que resplandece en las gotas de rocío que aún penden entre las hojas de los árboles.

En la selva están los árboles con los cuales se hacen los bastones de autoridad indígena. Pero también los de médicos y sabedores que portan el saber y tradición ritual para poder sacar el bastón de la selva sin enojar los espíritus o potencias de la naturaleza que en ella habitan. Los que buscan el bastón saben que este no se lo saca de cualquier árbol, no, y tampoco se lo encuentra en cualquier lado. El árbol de Quende es el que se busca para la autoridad hombre y la palma de chonta es la que se busca para la autoridad mujer. Para encontrarlo, los abuelos taitas o médicos tradicionales, preparan espiritualmente el recorrido. Enseñan el trabajo que hay que hacer, la manera en la cual se ha de recoger el madero, la manera en la cual se ha de soplar<sup>113</sup> a los que entran en ese territorio, y, si es el médico tradicional el que acompaña ese recorrido, éste en sueños mira si se puede o no ir a traer el árbol que se convertirá en bastón de autoridad.

Para entrar en el territorio de los espíritus que cuidan el árbol de chonta y quende, se debe estar atento a los sueños que se tienen en los días anteriores. Si se sueña

---

<sup>113</sup> El soplo, es un encantamiento que los taitas emplean para proteger, cuidar, y también para enfermar o hacer daños. En el soplo se contiene la energía vital –kaussai- que mueve el universo. Soplar no es solo expulsar aire de los pulmones, es algo más complejo, se trata de manejar energías y tener el conocimiento para poder direccionar la energía que llegará acorde al propósito para el cual se ha realizado el soplo.



rayo, nube, pelos de maíz, caminos largos, frailejones o un niño sentado en las piernas, el viaje será de gratos encuentros, el espíritu acompaña a los viajeros. Si se sueña perros bravos, serpientes negras, frailejones secos, toros bravos, cuchillos o mariposas negras rondando a las personas, hay que ir con cuidado, hay que internarse con mayor cuidado<sup>114</sup>.

En la selva están los espíritus que escuchan a los que en entran en búsqueda del conocimiento que se guarda en sus adentros. Quien camina con palabra de la selva, camina con la sabiduría de los árboles que guardan las memorias de los ancestros.

Cuenta el abuelo José, que cuando una persona moría, su espíritu se iba a lo profundo de la tierra y subía por las raíces de los árboles al mundo de aquí. Su espíritu se diluía en la savia del árbol y quedaba impregnado del espíritu de quien había llegado a vivir en ese árbol. Los abuelos eran sabios y por ello, ellos se transformaron en los árboles guardianes de los territorios ancestrales. Ellos guardaron la memoria de la vida en el monte y en la selva. Para nosotros, los árboles son abuelos que fueron a descansar al mundo de los espíritus, y desde ahí se comunican con nosotros. Hay abuelos que se convirtieron en piedras, otros en aves, animales o cuarzos. Para nosotros la sabiduría de la vida esta diluida en la tierra, y aprender a escuchar esa sabiduría, aprender a leer los libros de la selva, es el camino que seguimos para que no se nos olvide el pensamiento y sabiduría que generación tras generación nos fue enseñado”.<sup>115</sup>

Ir por un árbol de quende o chonta, es ir por la sabiduría que se guarda en el territorio, es saber leer el sueño, los signos de la naturaleza, la manera en la cual lo visible y lo no visible se encuentran para dar paso al movimiento de la energía vital – kaussai- que acompañara a quien porte el bastón hecho de estos maderos.<sup>116</sup>

<sup>114</sup> Los cuidados son preparados de plantas, piedras, esencias que van acompañados del rezo o canto del taita o médico de la comunidad. Estos se preparan con cuidado y en lugares donde sólo el taita entra, para que no se impregnen de espíritu o energía que enferme a quien llevará el cuidado.

<sup>115</sup> Entrevista personal, Abuelo Guarani José Olivetti. Sierra Nevada de Santa Marta 2008. Inédito.

<sup>116</sup> Al respecto, el ensayo de *Alejandro Diez Hurtado*: “El poder de las Varas. Los cabildos en Piura a fines de la colonia.” Permite relacionar no solo la visión pan-andina presente en la tradición pan-amazonica Pastos, si no que a su vez permite la relación político simbólica del poder de las varas o bastones en las regiones andinas: “Para los curanderos de la sierra de Piura y Lambayeque las varas son fuentes de poder, forman parte de su equipo indispensable, les brindan protección frente a fuerzas, influjos y espíritus adversos. Fabricadas de diferentes tipos de madera (chonta, hualtaco negro, guayacán, membrillo, etc.) están siempre presentes en sus mesas y actos curatorios. Algunas de ellas tienen nombre, no pueden ser manipuladas arbitrariamente y juegan un papel importante en la transmisión de poder a los aprendices curanderos (Polía 1988:28). Varas con similares características se encuentran también en festividades religiosas católicas contemporáneas en varias zonas de los andes (Rasnake 1989:18, 194).”

Un bastón de quende o chonta, es una memoria viva que acompaña la comunidad. Saber internarse en la montaña o en la selva para traer esta madera, es también dejarse llevar por el espíritu que convoca al encuentro con la memoria antigua que recorre el territorio y se guarda en diferentes árboles, piedras, cuarzos, y otros elementos de la cultura.

Si uno va a ser autoridad, debe saber la historia de la sacada, velada, siembra y posesión de bastón, si no, la autoridad está incompleta – cuenta el Abuelo José. Para sacar bastón hay que bañarse con plantas amargas un día antes, y luego con plantas dulces, así el cuerpo va liviano y puede escuchar el lenguaje de la selva. El baño ritual se hace en la noche; en el agua se colocan los cuarzos que se han traído de la montaña y se sembraran en lo alto de las montañas y cerros; cada autoridad sabe el número de cuarzos que va a sembrar en su territorio. Cuando se ha pasado el baño, se tiene sueños, se sueña mucho, los sueños son los caminos del día por venir, si uno no sabe leer los sueños, la persona va con el pensamiento confundido y puede enfermarse en la selva.

### **Sacada de bastón.**

El día que se va a sacar el árbol que se convertirá en bastón o vara de justicia, la persona come liviano, se limpia con las aguas que le ha dado el médico –chaman-, y va atento a los sonidos que la selva tiene. En el camino, la selva habla, es un lenguaje distinto, que el médico y el que transita la selva saben leer. Cuando se encuentra el árbol de quende, se prende tabaco, se sopla las plantas que hacen una contra, y se pide permiso al espíritu del territorio. El abuelo Camilo coge las ramas con las que hace una escoba para barrer el árbol de quende; sopla al árbol y pide permiso a los espíritus del territorio, a los guardianes de la montaña; encomienda a ese espíritu la vida de la comunidad a la que se llevará ese bastón, y cuando ha terminado de hablarle, le canta en lengua secreta para que el espíritu llegue y se quede en ese madero. Quizás ahí, al igual que lo propuesto por Lidia Cabrera: “El rito, la palabra, la conminación mágica, determinan luego su efecto y para todo hay dos caminos: el bueno o el malo. “Se toma el que se quiere”. El palo hace lo que se le mande”, este madero conjurado por el abuelo para acercar el pensamiento de los antiguos con el caminar de la autoridad que guiará a

su comunidad, lleva el poder y la virtud de los seres que desde lo invisible acompañan espiritualmente a la autoridad y con esta, a su comunidad.

“El árbol es de tronco grueso y tiene buena semilla –Dice el abuelo Camilo, así es la comunidad a donde va a llegar este espíritu, será una comunidad fuerte, con buena tierra para trabajar, con buen pensamiento y buena fuerza” los que acompañan al abuelo Camilo, miran como este empieza a cortar el árbol, uno tras otro van llegando los espíritus de la selva – dice el abuelo Camilo-, cuando cae, un rayo se escucha en lo profundo de la selva, y un aguacero torrencial se precipita sobre la cima de la montaña en la cual estamos cortando el árbol.

Aquí está la sabiduría de nuestros ancestros volviendo a caminar el territorio, quienes hemos venido hasta acá, llevaremos cada uno un bastón, y haremos los rituales que la tradición enseña.

Se sopla chapil y chonduro, el aire cambia, la lluvia nos ha refrescado, el calor de la selva se impregna en los huesos, cada uno de los que acompañamos al abuelo Camilo a sacar el bastón a la selva, ahora baja de la montaña acompañado de un espíritu que guiará su camino”<sup>117</sup>

En la noche los sueños llegan, cada uno se interna en el espíritu de la selva y encuentra el ancestro que le habla y guía en el sueño para llegar a la casa de los espíritus. Ahí, el territorio de lo invisible acerca la palabra de los otros mundos que acompañan a quien ahora porta las memorias de la selva en el bastón que se le ha dado.

### **Velación de bastón.**

El humo del incienso recorre la casa en la cual se velará bastón. Los mayores se han reunido. Las nubes a lo lejos, van dibujando figuras que los médicos van leyendo en la llegada de la noche.

El mayor Efrén ha llevado sus cuatro bastones, las autoridades de los cabildos han llevado sus quendes y chontas para acompañar la velación de los maderos que se han traído de la selva. Se prepara el altar, se colocan las nueve semillas, nueve piedras, nueve aguas, nueve cuarzos y las diferentes plantas, collares, tabaco y flores que dan acogida al espíritu que llega a territorio.

---

<sup>117</sup> Notas del diario de campo. 2015 - 2017

El médico kamashka ha traído la medicina para dar en la noche. Los que asisten, cantan y tocan instrumentos, se abre el espacio, se llama al espíritu del territorio y se inicia el camino de la palabra antigua que recorre la memoria de la noche.

El kamashka limpia nuevamente los maderos que, impregnados por la memoria de la montaña, invadidos por el canto milenario de las piedras y tormentas que han sacudido el territorio, tallado por el paso de hormigas y jejenes, de aves y jaguares, se convertirá ahora en bastón o vara de justicia donde la memoria del territorio se inscribirá en el interior de lo invisible que se guarda en este madero.

En la mesa, altar dispuesto para ofrendar el movimiento de la vida al espíritu del territorio en el cual se hace la velación, se ha dispuesto el espacio donde reposan los maderos que ahora son rodeados por el espíritu de los bastones adultos que acompañan la velación. El bastón del kamashka, con sus grafías del rayo y los símbolos que guardan y consignan la memoria del tiempo delantero, ahora traen los espíritus que acompañan a cada una de las autoridades que han llegado a la velación en espíritu y con el ánimo de escuchar y traer la palabra de antigua que recorre sus memorias.

Suenan las ocarinas antiguas, Lucía evoca la memoria de los que descansan bajo tierra y los que en las constelaciones han graficado un pensamiento. Daniel toca la guitarra y entona antiguos cantos traídos de lo profundo de la selva. Don Jesús mira al fuego, moviendo las manos bajo su ruana y deslizando su mirada hacia el altar de la velación, cuenta del antiguo baño de bastones previo a la posesión de cabildo:

“Se reunían en la noche y tomaban chapil, quedaban bien chumados. Y al otro día, bien fuertes y enduredos el espíritu, salían a la laguna. Allá, se metían en sus aguas, cada uno cogido su bastón, pero quien iba a ser gobernador ese año, era quien recibía el corrientazo del espíritu de la naturaleza que le sacudía su cuerpo y en quien se diluía el saber del territorio hasta quedar cogido por el espíritu del bastón que llegaba en las aguas antiguas de esa laguna.”

Mientras se contaba del baño de los bastones, el kamashka depositaba los nueve cuarzos en viejas vasijas que se habían llevado para el altar. El brillo del agua reflejaba el fuego de la tulpá que se había prendido para ese día. Pequeños destellos de la noche emergían de entre la densa neblina que empezaba a cubrir la casa. La tierra sudaba mientras el frío de las paredes iba desapareciendo al calor de las voces, cantos y

melodías que surcaban la habitación donde se iba trayendo poco a poco los espíritus del territorio.

Canto de la noche en el sonido estival de la piel que abría sus poros al humo blanco de la tulpa. La memoria de la tierra crepitaba en el dulce sabor de las aguas contenidas en las viejas vasijas; nadie puede ver a los ojos sin descubrir un universo crepitando por entre los destellos de la memoria. En el fondo de las vasijas, se depositaban los rayos cristalinos de las estrellas reflejadas en el movimiento de sus aguas. El kamashka movía en silencio el pensamiento y canto de los espíritus que venían a quedarse en los maderos de quende y chonta. El kamashka soplabá en lo invisible, movía el fuego, levantaba sus manos y el cielo arremolinaba en sus alturas un puñado de nubes que dibujaban el camino del dios del rayo. El cielo ahora estaba ahora entretejido en el canto del kamashka y poco a poco el bramido de uno de los seres del rayo, cabalgaba el misterio ritual que sacudía las memorias de la noche. El madero recibía los rayos invisibles del dios del rayo, el madero se templaba como acero y oro que atraían del cielo al dios de las lluvias y la fertilidad. El kamashka silbaba casi imperceptiblemente a los oídos de nosotros, todos volteábamos la mirada hacia el fondo de las vasijas, donde el tiempo y la memoria desaparecían para entrar en el mundo de los espíritus que guiaban el camino de la noche.

La velación de los bastones pasó en la noche. El espíritu bajó en la lluvia y las aguas de las vasijas ahora contenían el canto que acompañaría a la autoridad y su comunidad. Los médicos limpiaron a cada uno de los participantes, el kamashka les miraba en un rincón de la casa. La ceremonia había terminado, los bastones estaban listos para ser sembrados.

### **Siembra de bastón.**

*Chakana*, es una camilla donde se lleva a los moribundos o enfermos, pero también es el nombre de una antigua diosa kichua que se deja ver en el cielo en los días de septiembre y octubre. Como verbo, es sacar con la mano, atravesar, cruzar, construir puentes y también brujear. Quizás por su cercanía con la palabra *chakak*, brujo, pero en misteriosa relación con la palabra *chaka*, zorro, animal que cruza los mundos de arriba y de abajo, custodia el mundo de los difuntos, y atraviesa el horizonte con su veloz

movimiento. Chakana es también un puente, y es a su vez el cruce de mundos. Los vivos que cruzan al mundo de los difuntos, los ancestros que vienen al mundo de las dimensiones de lo vivo. *Chakan* es umbral y es el límite, es el ahí, ese espacio frágil donde los mundos se cruzan, se chocan, se saludan y a la vez se distancian. En Muellamués, el tres de mayo es un día chakana, día en el cual bajan los espíritus al territorio a Tulpud, cementerio ancestral donde se cruzan los mundos, espacio ritual en donde se danza y comparte el alimento espiritual que la comunidad prepara para el día chakana; las polillas blancas bajan por los caminos y en las mesas que se llenan de alimento, depositan en su vuelo el polen ancestral que guardan en su cuerpo. Este día tiene su complemento con el dos de noviembre, día de los muertos, día donde los espíritus suben y saludan en el altar que a ellos se les ha dispuesto, ahí, se colocan las fotografías de los difuntos, y junto a ellas, alimentos, objetos, vino, chicha, agua y aquellas cosas que más les gustaba en esta vida a los que han partido de este mundo al mundo de los ancestros. Cuando llega la noche del 2 de noviembre, los espíritus bajan, bendicen el alimento, tocan desde lo invisible todas las cosas dispuestas en la mesa, y se alimentan del espíritu que hay en estas.<sup>118</sup>

La palabra Chaki, pie y camino corto, se anuda con el chaquiñán, camino de herradura, camino viejo, camino de los espíritus, por donde vienen los espíritus a saludar a los que están en este mundo.

Las chakanas y los chaquiñanes, umbrales de mundos y caminos de lo invisible que acercan el tiempo delantero con el caminar de los que andan y desandan los silencios del territorio.

Los días chakana, abren el mundo de lo visible y lo no visible, pero a la vez, son días del movimiento fuerte de la energía que hay en el territorio. *Los millones de energías que habitan el territorio* – como dice el abuelo Cervelión, ese día llegan con más fuerza por los caminos, riachuelos, sendas de páramo y selva; en esos días, se despierta la otra memoria que guarda el cuerpo, se abren los caminos de los espíritus, y con el canto de los kamashka, el vuelo de las aves, y el movimiento de los bastones, la vida se mueve en equilibrio.

Son chakanas también los puentes de piedra que hay en el territorio pastos, lugares Huaka que abren el camino de los chaquiñanes, sitios donde se concentran las

---

<sup>118</sup> ver fotografía casa Lucía Moreno. Noviembre 2014.

energías de este mundo y los otros mundos. Ahí reposan las memorias vivas de los ancestros, y es en esos lugares, donde el kamashka visionó la siembra de los bastones.

Nueve bastones, nueve cuarzos, nueve vasijas y nueve personas. Nueve lagunas para bañar los bastones que serán sembrados. Nueve cerros para ir a sembrar los bastones. De cada bastón se cortarán su base en nueve pedazos de una cuarta. Esta será la que se sembrará en los cerros que cuidan el territorio, esa era la enseñanza de los abuelos, ese el caminar del bastón en los territorios, ese el ritual que el kamashka acompañaba cuando había sido llamado.

Después de la velación, nos fuimos a la chakana de la piedra blanca, puente de piedra entre dos abismos, lugar donde existe un cementerio con más de tres mil indígenas que fueron llevados a las cuevas que se encuentran en esos abismos. Durante el camino, el kamashka soplabá al cielo, movía sus brazos, y, como si fuera un lenguaje secreto que bajaba a su cuerpo el caminar de las nubes, fue bajando la neblina en las profundidades del abismo.

El ritual era sencillo, el canto que acercaba a los espíritus del territorio, hacía que las hojas de los árboles, tras el viento que las movía, cruzaran el espacio y cayeran en el sitio donde se había realizado la danza. Hojas cuyo encanto, dejaban brillar la tierra en la cual mil pies invisibles cruzaban el camino.

Los murciélagos en lo profundo de las cuevas, soltaban el vuelo de vez en vez, dejaban oír sus voces entre los ecos del río que cruzaba en el fondo del abismo. La luz del sol se filtraba con sus rayos por entre la oscuridad de aquel lugar. El kamashka prendió un pequeño cerillo, limpió el sitio donde se enterrarían los bastones, y en silencio abismal, se fueron sembrando los pequeños bastones que acompañaban el camino.

¡Jallalla! -gritó Lucía.

¡jallalla! ¡jallalla! ¡Jallallaaaaaaaaa¡

Su voz retumbo en el abismo, el humo de la hoguera se deslizó en espiral hacia las alturas, los que danzaban, tomaron aliento distinto en ese instante. El espíritu había bajado a territorio. Mamá Sonia y Don Efrén tomaron inmediatamente los bastones que estaban en tierra, los levantaron con gran fuerza y ánimo, y replicaron lo dicho por Lucía. Todos entramos en un diálogo de voces invisibles cruzando el espacio; miradas, embriagues del habla, calma del dolor afligido por la sangre derramada en otros

tiempos. La voz de la tierra estaba levantada, el bastón estaba en camino a los territorios donde se sembrarían las memorias de la montaña.

\*

Los caminos del territorio, son caminos de pensamiento de una comunidad. Andar y desandar el tiempo de la palabra que orienta el devenir de quienes comparten un propósito en común, es parte de la responsabilidad que asume la autoridad. Por ello: transitar la ley antigua del territorio, es transitar las memorias del territorio que están graficadas en las montañas, ríos y nevados que dan vida a un pensamiento antiguo.

Al bajar de la chakana de la piedra blanca, Sonia preguntaba al mayor Efrén: ¿quién viene detrás de nosotros?. La mirada suspendida entre dos mundos, el canto de los árboles meciéndose con la luz del atardecer que fluía en ese instante, el sonido de las chorreras y cascadas que rumoraban voces del agua a los oídos de los mayores, todo ello acompañaba la pregunta que Sonia hacía al mayor, y tras de él, a los espíritus que bajaban en el nacimiento de los bastones.

*“Se baja con la memoria de un territorio, en el encuentro de las energías activas y pasivas que se encuentran en este instante. Los bastones que se llevan, son la carga de una historia que se escribe en el día a día. En sí, uno no lleva el bastón, uno es llevado por ellos, uno es lanzado por ellos a caminos que no se esperaba. Los sueños van cambiando, la mirada de las cosas se desdobra, el aliento se transforma, ya no se respira el vaho de la tierra cansada; quizás como toros míticos de lagunas, se respira el vaho de la noche oscura donde nace la voz que viene desde el fondo de la historia y de la tierra. No somos portadores de la cruz, la espada o la ley mesiánica de la salvación de un pueblo, porque, de salvarse, cada uno ya sabe cómo ha de hacerse; somos simplemente la voz que se levanta y mueve por el territorio, la voz del mito que como el rayo irrumpe en el espacio, pero deja una estela que a futuro remueve el corazón profundo de las cosas. La voz de la siembra, del equilibrio entre la tierra y lo que esta produce. La voz que escucha el silencio de las cascadas donde el quinde danza para regar con su vuelo el polen solar que acoge el silbido de la montaña. Somos también la voz que ha visto llenarse ríos de sangre, senderos donde las huellas quedan borradas por el paso de las guerras entre pueblos. Somos la voz de los siglos y de la*



*pedra, del rio y de la espuma, de la neblina y el camino, del fuego abrigando la tulpa y de la cosecha que recoge el germinar de la aurora. Somos piedra tallada con voces de milenios escritos en nuestro territorio, y por eso, somos también el territorio que anda y no deja de moverse como serpiente que sube y baja los mundos en su movimiento.”*

La autoridad lee el territorio que lleva en las memorias de sus abuelos. La autoridad es la memoria del territorio que guarda y mantiene viva la tradición. La autoridad es también ser territorio que anda.

El territorio está ordenado desde el pensamiento, pero también desde lo invisible. Las plantas y lo que producen entre inviernos y veranos; la casa y el último humo de los techos; el humus de la mañana y el rocío de las flores que como una antigua alquimia de la naturaleza, guardan el secreto elixir de la eternidad en las cosas simples del territorio.

### **Entrega de bastón.**

El volcán amaneció descubierto. Los rayos de la mañana cruzaban el filo de la mesa donde estaban descansando los bastones. Don Daniel y don Leonel habían hecho las tallas del bastón, setenta centímetros de largo y casi dos centímetros de ancho. Los bastones sembrados en los cerros y volcanes, ahora acompañarían a la autoridad en territorio.

Se prepara el lugar de entrega de bastón. Los mayores en la mañana han conversado sobre los sueños del día anterior. El cielo y la naturaleza van hablando en el transcurso de día. El alimento está listo, la chicha, el maíz tostado, el mote y la carne han sido preparadas. La comunidad en minga ha trasnochado para que el día del festejo sea de gran alegría.

Los niños juegan en los andenes de la vereda, pasan presurosos los mayores con las flores y vasijas que adornaran el altar donde se dará posesión a la nueva autoridad. Las vasijas a su paso, llevan un leve canto que se escucha cuando el viento rosa su superficie, abre el espacio, mueve el silencio. Una brecha sonora de lo invisible se comunica con las voces que inauditas andan por el territorio en el fondo de estas vasijas.

El volcán va cubriendo su cabeza con el pelo blanco que dan las nubes – así dice don Efrén, la risa de los presentes se hace notar. Ese día, es día de celebración. El canto

de la comunidad empieza a escucharse en diferentes casas. La autoridad baja de su casa, lleva traje nuevo y un aire que inspira confianza y tranquilidad a sus comuneros.

La autoridad este día, media entre los dos mundos; el kamashka desde un rincón de su casa, entona antiguos encantos agudos y penetrantes, para que la tierra levante de su profundo descanso, la vibración que en las aguas y hojas de los árboles acompañarán el paso de los bastones a su lugar de entrega.

### **El dios del rayo y las escrituras inmemoriales.**

El mundo se ordena en la palabra. La palabra pasa por el pensamiento, el pensamiento pasa por el corazón, el corazón lleva el latido de la tierra, y en el latir de los diferentes territorios, la palabra transforma los mundos.

Si relacionamos al dios del rayo Apu Catequil, directamente con su potencia transformadora a través de la palabra, podremos indagar en los vestigios de este presente en la narrativa oral de los pueblos indígenas. Para esto, es importante traer la palabra de Catequil que en la historia y en la memoria se han venido guardando.

En el territorio de Muellamués, existen diferentes lugares que tienen un poder simbólico donde se guarda el saber de la medicina y su relación con la presencia de las divinidades creadoras del territorio. Estos lugares huaka, son lugares sagrados que han sido *encantados*, o sea, que han sido custodiados espiritualmente y no dejan ver lo otro no humano que le habita. Para acercarse a estos sitios: “hay que saber despertar las huakas, hay que saber comunicarse con los ancestros -dice la profesora Lucía Moreno; y para ello hay que aprender a leer el espíritu del territorio, comenta Taita José Cervelión Micanquer”<sup>119</sup>

El territorio, sus millones de energías, no todos las perciben. Hay que saber leer el territorio, hay que saber despertar al territorio. Uno ve las cosas, pero no lo que hay en ellas. Uno ve el mundo, pero no lo que se guarda en la memoria invisible del mundo. Cuando se camina por los territorios indígenas, es otra escucha y otro modo de ver lo que hay que despertar, uno ve simplemente el mundo en las imágenes del mundo, pero no en el espíritu que hay detrás de estas. Así se camina dormido, así se camina entumecido el pensamiento, como que sí, como que no se quiere caminar, como que da miedito, como que da sustico caminar. Pero cuando uno aprende a ver, uno aprende es a contar una historia, uno aprende el canto con el cual se cuenta una historia, no se canta como cantar canciones, no; se canta desatando el encantamiento de lo que vemos y escuchamos, ese es el don de la palabra y ese es el don que Catequil da.

Se puede leer las piedras, y se puede leer las constelaciones. Marcan tiempos sin tiempos, momentos históricos, momentos donde otra memoria y otro ver son necesarios. Uno puede ver una piedra y solo sentir que es una roca y no encontrar nada en ella. Pero

---

<sup>119</sup> Entrevista personal realizada en casa de don José Cervelión Micanquer. Agosto del 2014.

uno puede sumergirse en sus escrituras, en sus signos, en sus profundidades, y encontrar la danza de los venados en el atardecer y el rojo cobrizo que cubría los andes. Rojo atardecer de los venados que aún danzan en el silencio de los páramos. Las piedras son los libros que dejaron los antiguos, - dice Taita Efrén Tarapués, ahí hay memorias, códigos, pensamientos graficados que no se leen si los sentidos están dormidos, hay que saber despertar los sentidos, tener “los sentidos dobles” para que estos hablen, para que las piedras hablen, para que el mundo hable su silencio.

Hacer hablar lo inaudito, lo que no se escucha. Hacer hablar la lengua, y no sólo balbucear sus fonemas, hacer estallar la lengua en los vocablos y de estos traer el canto, no cualquier canto, si no el que desata, despierta, remueve y mueve al ancestro, al espíritu, el kamaj que habita en la huaka, el mundo de lo no visible que está ahí, pero no vemos.

Ese es el canto de Catequil, ese es el poder del dios del rayo, transformar el mundo, transformar los mundos, acercarlos en la palabra y a la vez, abrir las puertas que lo llevan siempre más lejos, en un infinito camino que desata enseñanzas, aprendizajes, caminos, miradas, corporalidades, naturalezas, visiones, sueños, cantos y encantamientos, en sí, desata la vida de la vida.

Así lo enseñó la tradición, así lo escuché en voces de muchos que fueron pasando, indígenas y no indígenas, que ahora se diluyen entre esta página y estos signos que quieren acercar tiempos inmemoriales a la memoria viva de los vocablos.

El mundo de arriba está abajo. El mundo de abajo está arriba. Pasar entre los mundos es saber cantar, es saber traer el canto. Llevar el canto, escuchar el canto.

Por eso, se transgrede la ley, para que la tradición no sea originaria, todo lo contrario, para que la tradición sea camino de encuentros. No se puede ser ciego en la ley, no se puede ser ciego en la justicia natural, porque esa ceguera, es parte de la incapacidad que se tiene para escuchar los mundos de lo invisible, el movimiento y convulsión de la selva, del páramo y la montaña.

El mundo camina y anda de arriba pa abajo sin que quiera detenerse, y las palabras trafican las memorias que desatan los conocimientos que en el mundo se han guardado.

La relación de historias y narrativas que se encuentran tanto en la oralidad de Muellamués, como en otros pueblos, acercan los caminos de pensamiento y las

tradiciones que por suerte se transgreden para que así, en el irrumpir ante la desmesura de lo visible, podamos hacer inmersión en los diferentes mundos que conectan las palabras.

### **Los caminos del Bastón.**

#### 1. Danza de pensamiento, danza de territorios.

En el nudo de los Pastos, la danza de dos perdices ordena el mundo. Lo que provoca la danza, es el movimiento de lo visible y lo invisible. Arriba queda lo claro, abajo lo oscuro, arriba lo frío, abajo lo cálido. La dualidad siempre está presente en el pensamiento Pasto, dualidad que sumerge el pensamiento y el cuerpo en un entramado de complejos nudos, donde se desata el saber, la tradición, el ejercicio político de este pueblo, acercando un pasado remoto, a una memoria que piensa a futuro proyectando lecturas de realidad en el hoy.

La danza de las perdices también es danza de tigres –dicen entre los comuneros. Ellos están en un canasto, danzan, se mueven volcando el mundo, se golpean y se envuelven en los límites de lo que van creando. La danza es movimiento del tiempo y el espacio en lo que se conoce como lo pacha, unión de tiempo-espacio, nacimiento en el encuentro, creación en la complejidad de la dualidad que se complementa.

Cuando las perdices danzan, el mundo se transforma, pero el mundo queda suelto, es ahí cuando los antiguos colocaron una vara de Quende en el centro del mundo, y ahí, la vara ordenó el tiempo y el espacio. La danza alrededor de la vara, hizo que cada uno quedara en el mundo que le corresponde: uno viendo hacia el mar, otro viendo hacia la selva y la montaña; los dos seres primigenios - el chispas y guangas- así era y es el nombre de estos brujos tigres, quienes se transformaron en las montañas, ríos, nevados y páramos que configuran el territorio de los Pastos.

La danza de las perdices es también la danza del pensamiento, uno entra hacia adentro, uno sale hacia fuera, es un salir doble, es un entrar doble, no es redundante, no es equívoco, se entra hacia adentro de sí, se sale hacia afuera de sí. El pensamiento que danza en cada indígena, trae el mundo de lo visible y lo invisible, por eso, no se puede pensar cualquier cosa, no se debe pensar cualquier cosa. Cuando se piensa, el mundo se vuelca en la energía-pensamiento que recrea nuevamente el universo. El cosmos se ordena en el pensamiento, pero también se desordena con el pensamiento.

Cuando la danza de pensamiento nos convoca, vemos, escuchamos, sentimos doble y desde ahí proyectamos el camino que viene y al que vamos. No se escoge

cualquier camino, tampoco se escoge cualquier danza ni se tiene cualquier pensamiento. Todo eso está ordenado por la palabra de quien porta un conocimiento y lleva la sabiduría del territorio. El territorio se lo lleva en el cuerpo, pero ahí, para ordenar el pensamiento, para caminar ordenando el pensamiento, cada uno lleva un bastón que es también el cordón umbilical entre el territorio y nuestra vida.

Un bastón, es un camino de pensamiento que se porta para luego hacer danza en el territorio, cuando se danza, los bastones se comunican con los tiempos inmemoriales donde se recrea la memoria, se da en nacimiento, irrumpe el mundo y nos vuelca los tiempos.

El camino del bastón es como el camino del rayo, cuando llega su fulgor, el azul del universo permite ver lo invisible de este mundo. Pero hay otros mundos, otras sabidurías y pensamientos para acercar el tiempo delantero, el tiempo que viene y los tiempos y memorias de estos territorios ancestrales.

Ese es el camino del bastón, relampaguear y a la vez abrir el mundo en cada reflejo.

## 2. Paridad del bastón.

Hay bastón macho y bastón hembra. El bastón macho es de quende, madera rojiza y dura que portan las autoridades indígenas cuando ejercen su papel de gobernador. El bastón hembra es de chonta, el cual se utiliza también para medicina o para el ejercicio de la autoridad.

Los dos bastones se complementan. El pie de monte amazónico de donde viene la chonta, y el pie de monte costero de donde viene el quende, se encuentran en el ejercicio de la autoridad, en el camino del bastón, ahí se entrecruzan, danzan y cruzan caminos y mundos. Como si fueran dos tigres antiguos, los bastones se unen y distancian, se encuentran y hablan. Bajan en sueños los espíritus del bastón, comunican lo que viene o simplemente permiten recordar lo que es importante para las decisiones comunitarias.

## 3. Piedras del rayo.

Cuando amanece, la noche deja atrás sus cantos y queda el día con su claror de sombras. En las piedras, los rayos del sol han tallado la memoria de los tiempos, igual los ríos, el viento y las hojas de los árboles, todos van escribiendo las memorias de lo invisible. Entre lo que se ve y lo que se esconde tras las cosas, se van entreviendo las memorias que tejen de historias estos territorios.

Hay piedras que han sido topadas por la caída del rayo, esas piedras son piedras Huaka, son tocadas por el misterio y por el paso de lo invisible. Cuando uno toma descanso en estas piedras, tiene sueños que revelan lo invisible de los mundos. Cuando se encuentra uno sentado en estas piedras, un leve calor lo va internando a uno en un sueño profundo, uno se inclina en el tiempo, se dobla en el cuerpo, se sumerge en aguas de profundo sueño. Los latidos de las piedras lo llevan a escuchar voces antiguas y milenarias que van tallando signos en la memoria, cada signo es un camino, un ir y venir en los tiempos, cada signo es una apertura en los tiempos de la memoria, que luego se puede leerlos en la luz del día.

Cuando un bastón se siembra en el territorio, se recoge nueve piedras para que estas comuniquen los nueve mundos del arriba, el aquí y el abajo.

#### 4. La caída del rayo.

Cuando un rayo cae, acontece el misterio. No es su fulgor lo que deja ver en el horizonte la unión del cielo con la tierra, ni tampoco su bramido que como estampida de toros va atravesando el silencio y la hondonada donde la vida pareciera estar sujeta a sus formas. Es el destello de una luz antigua que irrumpe a la luz del día o de la noche. Detrás de la luz, detrás del reflejo, queda un titilante rumor de voces que se acercan entre peñascos y cascadas. Como un infinito caer de aguas cristalinas, el aparecer del rayo, cruza el tiempo y la memoria de la naturaleza.

El rayo que cae en un árbol, deposita en el los signos del universo. Hacer un bastón con esta madera, es recibir la naturaleza en su fulgor y misterio.

#### 5. La traída de espíritu de un árbol de quende.



Los millones de energías que habitan este territorio, son los millones de seres que nos comunican con los tiempos delanteros desde donde viene la fuerza del bastón. José Cervelión Micanquer, mira el bastón que he llevado a su casa, es un bastón de chonta tigre, en el cual se ha tallado la imagen del dios del rayo, los abuelos lo han curado en la selva, han soplado wairasacha y han sumergido este en yagé tigre, para que el camino de la selva vaya abriendo los caminos de montaña y páramo.

Uno no puede traer cualquier tipo de madero para hacer bastón de mando. Si se quiere ser autoridad, debe irse a la selva a traer el madero de quende, hay que llamarlo, hay que traer los millones de energías que portan esos árboles antiguos. No todos pueden traer el espíritu del árbol de quende, muchos traen es la madera, pero no el espíritu del árbol, por eso, cuando esta madera de este árbol se la lleva para hacer un bastón, debe saberse de dónde se cortó, cuándo, en qué luna, y si fue cortada de abajo hacia arriba o de arriba hacia abajo, porque cuando se corta el árbol de quende, se debe saber cortarlo, leerlo, interpretarlo, si no, se termina haciendo con esta madera un bastón con la cabeza volteada, con el pensamiento volteado, los pies en la cabeza y la cabeza en los pies.

Saber leer el árbol de quende y saber tallar en el las memorias de las piedras, los rayos, los ríos y las montañas, eso es escribir el territorio para luego ser la autoridad que camina entre los secretos de la naturaleza y el pensamiento de quienes en ella habitan.

## 6. Revelaciones en el bastón.

Escogido por el árbol de Quende, quien va a hacer su bastón, empieza a tener sueños que lo sumergen en hondos territorios donde la memoria es intenso fulgor de voces.

Se sueña mucho -dice don José, y a veces se sueña cosas que uno no quiere ver. Ahí en los sueños aparecen los abuelos antiguos, le hablan, le enseñan el camino hacia la montaña, le abren el camino hacia la selva, donde ha encontrado el espíritu del bastón, o mejor dicho, donde ha sido encontrado por el espíritu del bastón. Los sueños le revelan cosas, le anuncian caminos.

Mientras escuchaba a don Cervelión, recordé uno de los sueños cuando en el territorio de los Pastos, se recibió visita del bastón maya de venado, un bastón de más

de 3000 años de antigüedad, el cual iba recorriendo el mundo y llevaba el espíritu de venado a cada territorio. Soñaba un camino hacia los páramos, en él, dos abuelos pasaban en bicicleta dirigiéndose hacia un pueblo de nombre Panan. Los abuelos pasaban un riachuelo, pero antes de yo pasar por ese camino, un trueno se escuchaba en esa montaña. Al caer el trueno, el camino se convertía en una larga serpiente amarilla, la cual se movía y movía sin descanso, no sabía si pasar o quedarme quieto, pero al lograr pasar y seguir el camino de los abuelos, llegué a una casa donde había nueve bastones colgados en una pared. En el centro de la habitación estaban varios comuneros colocando las manos en dirección hacia un pequeño brasero que estaba en ese cuartico. Ahorita se va a mover uno de los bastones- decía uno de los comuneros, y caerá en este fuego, y al término de decir estas palabras, el bastón más pequeñito, de unos 9 centímetros de largo, se cayó al fuego. Un trueno cayó en la montaña, y desperté del sueño.

#### 7. Siembra de bastón

Un madero de quende o chonta, de 70 centímetros, del cual se cortan los trece primeros centímetros para hacer nueve bastoncitos chiquitos. Cada bastón pequeño lo acompaña un cuarzo y nueve piedras. Cuando están los bastones pequeños, se va hacia las cascadas o lagunas cercanas a donde se va a sembrar estos bastones, se los baña, se canta, se conjura el tiempo y se abre el espacio. El viento sopla y comunica signos en el aire. Los abuelos leen los signos que se van sembrando en cada bastón.

Bañados los quendes o chontas en las lagunas o cascadas, se los vela en la noche, se les coloca alimento y bebida, se los hace danzar en la comunidad, en el pensamiento de la comunidad. Alimentado el bastón en la velación, se sube al cerro más alto al siguiente día muy temprano, ahí se siembra el bastón, se colocan los cuarzos, se colocan las piedras y se entierra en lo profundo del cerro este bastón. Así hasta que los nueve quedan sembrados en el territorio.

Con el bastón grande, se empieza a sembrar pensamiento en los sueños. Se lo coloca debajo de la almohada, se le habla y se le escucha. Así empieza el camino del Kamashka.

## 8. Pelea de bastones.

Fue don Anselmo quien estando con unos tragos encima golpeo al compañero y partió el bastón en dos.

Tras el conflicto, el territorio y el pensamiento quedó fragmentado como quedó fragmentado el bastón, por eso es que en el territorio indígena de Muellamués, se está dividido. Aunque por tradición y herencia ancestral, el territorio está dividido en el mundo de arriba, perteneciente a la sección del alto en Muellamués, y el mundo de abajo, perteneciente a la sección de abajo, siempre ha habido la relación y complementaridad de las dos secciones.

El conflicto dejado por la quiebra de bastón hizo que la comunidad perdiera fuerza en sus posicionamientos identitarios. No obstante, el cabildo ha estado pendiente de poder resarcir ese daño, ir a extraer del corazón del quende un bastón que está en lo profundo de la selva, es algo que no se ha revelado con facilidad. Por ello aún se sigue en la búsqueda de este bastón para que la fuerza de la autoridad se ordene y con ella el pensamiento y el territorio.

## 9. Los mundos del bastón.

Arriba, aquí y abajo. Los mundos del bastón están escritos. La mujer que porta un bastón, porta la memoria de un territorio. El hombre que porta un bastón, porta la memoria de una comunidad.

En el bastón de mando, la palabra mueve los tiempos. El tiempo delantero viene en el camino de los espíritus que trae el bastón. Cuando se camina con bastón se camina con el espíritu de la montaña, pero también se camina con el espíritu del trueno, del rayo, del relámpago. Son pequeños tigres que danzan en el cielo, atraviesan las nubes como si atravesaran la casa de los dioses. Siguen a las huellas que quedan en la tierra, levantan el polvo que sacudió los momentos de conflicto o beligerancia onírica. Caminar con el bastón es andar los mundos de adelante y los que traen la memoria de los que vendrán.

Los abuelos suben a los cerros más altos a sembrar el bastón con sus nueve cuarzos, las nueve semillas, nueve aguas y nueve piedras. Llaman en las cuatro

direcciones a los espíritus que rodean el territorio. Llegan en visiones los espíritus de felinos, aves, venados o aquellos que acompañaran el camino de quien ha sembrado bastón.

Por eso, cuando la luna crece y los cuarzos que acompañaran al bastón en la siembra, se han ido bañando en las aguas que ha preparado el abuelo, estos cuarzos impregnan en el cuerpo de la persona el espíritu que se convoca el día de la siembra. Así la memoria estará conectada en los mundos de arriba y de abajo, así el portador del bastón sabrá ordenar el territorio, sabrá caminar el territorio, y, cuando el territorio esté en conflicto, sabrá escuchar la palabra de los seres visibles e invisibles que habitan estas tierras.

#### 10. Soñar al niño.

Cuando se va tener el encargo de gobernador, la mujer o el que va a ser gobernador indígena sueñan con un niño, a veces sucio, a veces limpio.

El niño llega en sueños, y depende de cómo llegue así va a ser el año del gobernador indígena. Don Cervelión cuenta cómo su mujer había soñado al niño, y como antes a las autoridades no les llegaba dinero como ahora, entonces nadie quería ser gobernador. Por eso don Cervelión decidió irse para el Cauca un tiempo, a trabajar. Pero no sirvió ello, porque al poco tiempo, los que sabían del conocimiento que tenía don José Cervelión, lo llevaron nuevamente a territorio y ese año él fue gobernador.

Uno no puede escaparse del sueño del niño, uno si ya es soñado debe asumir ese encargo, porque así lo quieren los espíritus del territorio, porque así es el caminar de los espíritus en el caminar de uno.

**Anexo Nro. 3. Fotografía bastón de mando con grafía del dios del rayo.  
(2.700. a.c.) Museo del Alabado – Quito. (Archivo Personal)**



Bastón de mando con grafía del dios del rayo. Museo del Alabado – Quito. Fotografía. Gilles Charalambos. Archivo Personal.

**Anexo Nro. 4. Fotografía Bastón de Quende. Julio Paguay. Ex autoridad Indígena, Resguardo de Cumbal – Pueblo de los Pastos. Archivo Personal.**



Bastón de Quende con incrustación de hueso de venado. Julio Paguay, Ex autoridad Indígena Resguardo de Cumbal. Fotografía: Fernando Guerrero 2015. Archivo Personal.

**Anexo Nro. 5. Taita Efrén Tarapués en recorrido territorial para Siembra de Bastones.**



Taita Efrén Tarapués. Páramos territorio Pastos. Fotografía: Fernando Guerrero 2017. Archivo Personal.

**Anexo Nro. 6. Taita Ramiro Estacio en recorrido por el Territorio indígena de los Pastos con el Bastón de venado - México. Fotografía: Pablo Trejo 2017.**



Taita Ramiro Estacio en recorrido por el Territorio indígena de los Pastos con el Bastón de venado - México. Fotografía: Pablo Trejo 2017.



**Anexo Nro. 7. Lavado de bastones. Territorio indígena Pastos. Fotografía: Carlos Puerres 2017.**



Lavado de bastones. Territorio indígena De Los Pastos. Fotografía: Carlos Puerres 2017. Archivo Personal.

**Anexo. Nro. 8. Minga de pensamiento kamashka. Territorio indígena Pastos. Fotografía: Fernando Guerrero 2017.**



Minga de pensamiento Kamashka. Territorio indígena Pastos. Fotografía: Fernando Guerrero 2017.  
Archivo Personal.

**Anexo Nro. 9. Velación de Bastones territorio indígena Quillasinga.  
Fotografía: Pablo Trejo. 2017.**



Velación de Bastones territorio indígena Quillasinga. Fotografía: Pablo Trejo. 2017. Archivo Personal.



**Anexo Nro. 10. Minga de pensamiento con Taita José Cervelión Micanquer. Muellamués. Territorio indígena Pastos. Fotografía: Fernando Guerrero 2017.**



**Minga de pensamiento con Taita José Cervelión Micanquer. Muellamués. Territorio indígena Pastos. Fotografía: Fernando Guerrero 2017.**

Anexo Nro. 11. Mapa 1. Ordenamiento mítico territorial. Recorrido por el territorio Pastos para la escritura de este documento.

MAPA ORDENAMIENTO MÍTICO TERRITORIAL PUEBLO DE LOS PASTOS



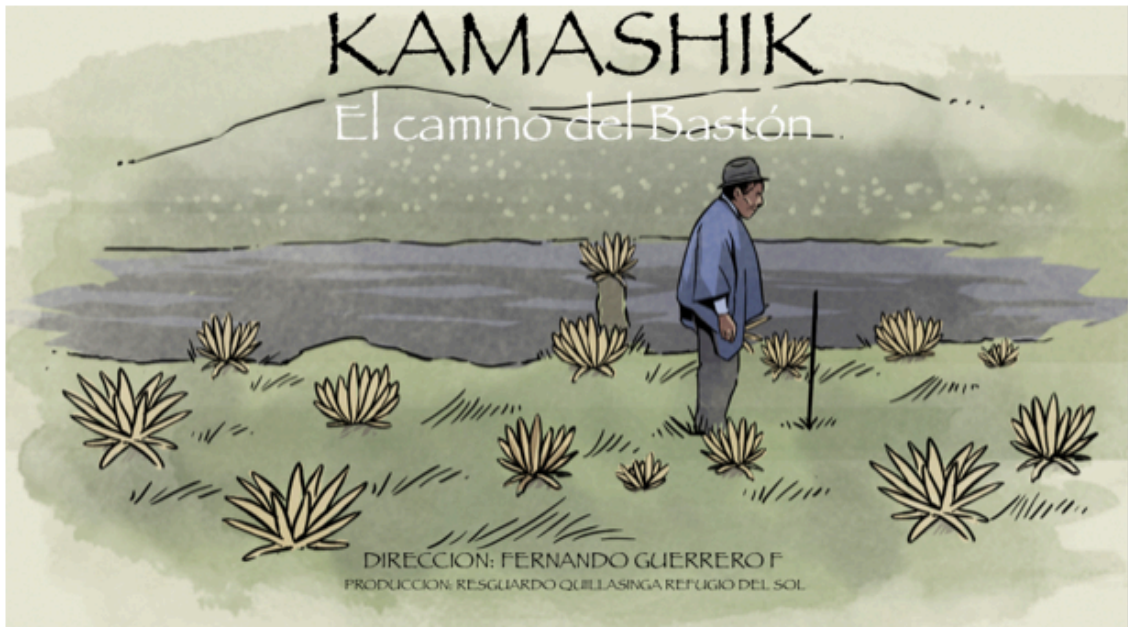
\*No solo se lee en los libros, tambien se lee en el territorio\*.

Investigación Fernando Guerrero F.  
 Proyecto de Grado Kananak. El camino del bastión.  
 Maestría en estudios de la Cultura  
 Universidad Andina Simón Bolívar Sede Ecuador.  
 2018

Asesorante: Anaya Mariona  
 Diagramación: Lisset Rodríguez



**Anexo Nro. 13. Video Documental: “KAMASHIK. El camino del bastón”.**  
**Dirección: Fernando Guerrero Flórez. Producción: Cabildo Quillasinga Refugio del Sol. Documental ganador de la convocatoria a documental étnico de la Autoridad Nacional de Televisión – ANTV (Colombia). Febrero del 2018.**



**Sinopsis:** El camino del bastón es el camino de la palabra ancestral que ordena el territorio en manos de las autoridades indígenas. Comuneros indígenas del pueblo de los Pastos se han reunido para caminar el territorio e ir a buscar en lo profundo de la selva, el árbol con el cual se hará el bastón. Aprender el ritual ancestral de la traída, velación y siembra de bastón, nos llevará a conocer el legado mítico de ésta comunidad y la importancia de la palabra de los mayores como herencia milenaria de la justicia indígena.