

**MEMORIA, NACIMIENTO Y CAMINO: UNA APROXIMACIÓN A LA PALABRA
MAYOR DEL RESGUARDO INDÍGENA DE PANÁN**

**DIANA CAROLINA ESPAÑA ERASO
VICKY ALEXANDRA LÓPEZ OLIVA**

**UNIVERSIDAD DE NARIÑO
FACULTAD DE EDUCACIÓN
LICENCIATURA EN LENGUA CASTELLANA Y LITERATURA
SAN JUAN DE PASTO
2011**

**MEMORIA, NACIMIENTO Y CAMINO: UNA APROXIMACIÓN A LA PALABRA
MAYOR DEL RESGUARDO INDÍGENA DE PANÁN**

**DIANA CAROLINA ESPAÑA ERASO
VICKY ALEXANDRA LÓPEZ OLIVA**

**Trabajo de grado para optar el título de
Licenciadas en Lengua Castellana y Literatura**

**Asesor:
Mg. MARIO MADROÑERO MORILLO**

**UNIVERSIDAD DE NARIÑO
FACULTAD DE EDUCACIÓN
LICENCIATURA EN LENGUA CASTELLANA Y LITERATURA
SAN JUAN DE PASTO
2011**

Nota de aceptación

Fecha de sustentación: 1 de Marzo

de 2011

Calificación: 96.5

Doctor Roberto Ramírez Bravo
Firma del presidente del jurado

Magíster Gonzalo Jiménez Mahecha
Firma del jurado

Profesor Javier Rodríguez Rosales
Firma del jurado

San Juan de Pasto, 1 de marzo de 2011

**“Las ideas y conclusiones aportadas en el trabajo de grado, son
responsabilidad exclusiva de sus autoras”**

**Artículo 1º del acuerdo No. 32 de octubre 11 de 1966, emanado del
Honorable Consejo Directivo de la Universidad de Nariño**

**A mi abuela
María Severa Eraso Riascos
In memoriam.**

Diana España

**A mi madre
María Lidia Oliva.**

**A mi padre
José Fidencio López
In memoriam.**

Vicky López

AGRADECIMIENTOS

A nuestras familias, por creer en los comienzos.

A la palabra de los abuelos y abuelas del Resguardo Indígena de Panán que, en su soledad, despliega caminos infinitos de memoria.

A nuestro asesor Mario Madroñero Morillo por su confianza.

RESUMEN

El trabajo de grado titulado “Memoria, nacimiento y camino: una aproximación a la palabra mayor del Resguardo Indígena de Panán”, es una perspectiva al encuentro educativo, donde lo mítico se manifiesta en el camino y en la voz de los abuelos de la comunidad.

Así, la memoria habla sobre la recuperación de tierras iniciada en 1895, cuando algunos comuneros, por momentos, desencantaron el mundo al agrietar el *curso ordinario de la historia*, y traer al presente al mito como fundamento de la vida.

También como huella, permite escuchar el nacimiento de una comunidad que como grito de la tierra emerge del fondo, de la Tuta-útero, para dar inicio a la palabra que camina en la senda de la serpiente viajera, aquella que transita en lo Panamazónico, y que se deja ver en la Tola Guacales.

De esta manera, el andar propició la búsqueda de otra forma de educación, que encuentra en el camino y en la escucha el sentido de la vida.

ABSTRACT

The work of grade entitled "Memory, birth and path: an approach to the word of the Resguardo Indígena Panán", is an educational perspective on the meeting, where the mythical manifested in the way and in the voice of the grandparents of the community.

The memory is talking about the land reclamation in 1895, when some comuneros, at times, get discouraged the world to the cracked the ordinary course of history and to bring to this to the myth as a basis for life.

Also as footprint, allows you to hear the birth of a community that as a shout of the earth emerge from the fund, of the Tuta-uterus, to begin the word that walks in the path of the snake traveler, which moves in the Pan, and that is left view in the Tola Guacales.

In this way, the walk led to the search for another form of education, which finds in the way and in the listening to the meaning of life.

TABLA DE CONTENIDO

	pág.
INTRODUCCIÓN	7
1. PALABRA DE MEMORIA	9
1.1. MÁS QUE UNA ESCRITURA	12
1.2. QUINGOS DE LA MEMORIA	20
1.3. DESPUÉS DE DIOS, LOS SOLIDARIOS	24
1.4. Y SE PASABA LAS NOCHES EN RECUERDO	30
2. PALABRA DE NACIMIENTO	39
2.1. CAMINO DE LOS IN-FIELES	46
2.2. KAPARINA	52
2.3. PALABRA FEMENINA	58
2.4. PALABRA CREADORA DE LA VIRGEN DE MERCEDES	62
3. UNA EXPERIENCIA EDUCATIVA	71
3.1. POR UNA PALABRA QUE CAMINA	73
4. CONCLUSIONES	85
BIBLIOGRAFÍA	86
ANEXOS	90

LISTA DE FOTOGRAFÍAS

	pág.
Fotografía 1. Don Higinio Chiles	19
Fotografía 2. La palabra de don José Dolores Cuasquer	24
Fotografía 3. Memoria de la recuperación	37
Fotografía 4. Don Vicente y doña Clemencia	38
Fotografía 5. El camino hacia La Tuta	41
Fotografía 6. Mayores y estudiantes en la Tola Guacales	47
Fotografía 7. El universo de la cocina, según doña Eudosia Calpa	57
Fotografía 8. Hilando la palabra	60
Fotografía 9. Fiesta de la Virgen de Mercedes. Septiembre 2007	65
Fotografía 10. La procesión	70
Fotografía 11. La Banda de Cuaichala	70
Fotografía 12. Don José Dolores y estudiantes. Escuela La Libertad	75
Fotografía 13. En el páramo de Guamurran	76
Fotografía 14. Don Carlos Paspuezan señalando Las Vistas de Mayasquer	76
Fotografía 15. Hablando sobre el Dueño del Agua	78
Fotografía 16. Ofrenda en La Tuta	79
Fotografía 17. Don David Piarpuezan. Un encuentro en La Tuta	84

LISTA DE ANEXOS

	pág.
Anexo A. Mapa de la ubicación epicéntrica de los Pastos y del trabajo	92
Anexo B. Mapa del Resguardo de Panán	93
Anexo C. Mapa de tierra recuperada del Resguardo de Panán	94
Anexo D. Acta de compromiso	95
Anexo E. Cronograma de actividades	100
Anexo F. Solicitud de acompañamiento a médicos tradicionales	103

INTRODUCCIÓN

El pueblo Pasto, con sus diversas comunidades, constituye uno de los grupos étnicos más numerosos del Departamento de Nariño; según investigaciones realizadas por Ana María Groot de Mahecha y Eva María Hooykaas, los antiguos Pastos ocupaban “la mayor parte de la región interandina comprendida entre el tajo del río Chota, en el Ecuador, hasta la población de Ancuya en la banda izquierda del río Guátara; en sentido este y oeste sus límites los constituían las cimas de las cordilleras, con excepción de una extensión que tenía hacia el occidente por el valle del río Guabo y por las estribaciones del nevado volcán Cumbal”¹.

Como pueblo del inter-Ande, “el territorio tradicional de los Pastos limitaba al sur con los Caranquis, hacia el oriente con los Cofanes, hacia el norte con los Quillacingas y Abades y hacia el occidente con diversos grupos selváticos genéricamente denominados ‘Barbacoas’, como los Masteles, Puises, Nulpes, Tangalaes”².

El Resguardo de Panán fue el lugar donde se desarrolló la investigación. Esta comunidad, descendiente de los indígenas Pasto, se encuentra ubicada en el territorio del Gran Cumbal, Departamento de Nariño; al oriente limita con el Resguardo de Carlosama y la República del Ecuador, al occidente con el Resguardo de Mayasquer y Chiles, al norte con el Resguardo de Cumbal y al sur con el Resguardo de Chiles, como línea divisoria la Quebrada Honda, el río Nazate o Capote y la República del Ecuador por medio del río Carchi.

Panán está conformada por catorce veredas: Puscuelan, Placer Bajo, La Poma Esperanza, La Libertad, Placer Alto, El Laurel, Panán Centro, San Francisco, Bellavista, Santa Elena, El Rosal, La Poma, El Palmar y El Espino.

Cada una de las catorce veredas aportó para el desarrollo del trabajo; algunas fueron visitadas en compañía de mayores, y, en ocasiones, se caminaba junto a estudiantes para escuchar la palabra que se nos donaba.

Así, entre los caminos que hacían posible sentir la palabra, la investigación permitió, con el tiempo, una apertura hospitalaria al camino y a la escucha.

Pero, al arribar por primera vez, y al sustentar un proyecto de investigación fundamentado según parámetros académicos, no se garantizó la acogida y la

¹ MAMIAN, Dumer. *Los Pastos en la danza del espacio, el tiempo y el poder*. Pasto: Ediciones UNARIÑO, 2004, p. 24.

² *Ibid*, p. 25.

permanencia en el Resguardo de Panán, porque a primera vista se creía que las *extranjeras* llegaban a negociar el saber de los abuelos – cosa común entre los profesionales de ahora – o se pensaba que el conocimiento académico llegaba a imponerse sobre la palabra de los comuneros.

Tales situaciones acrecentaban la espera por escuchar la afirmación de nuestra permanencia; se hicieron reuniones y se firmó un acta de compromiso, en la cual, nosotras, debíamos cumplir con ciertos requisitos dispuestos por el cabildo de ese año, bastante desconfiado de lo foráneo.

Mientras tanto, los comuneros, inquietos por nuestra estadía, preguntaban el por qué y el para qué de la investigación; para algunos, era poco útil escuchar las narraciones, pues se cree que no contribuyen al progreso de la comunidad. Sin embargo, la curiosidad, con la que llegamos, se convirtió en necesidad de escuchar la palabra de viva voz, de quienes, como canastos, guardan en su memoria narraciones de la vida; su soledad invitaba a sentarse y, en la persistencia, ellos y ellas, poco a poco, fueron desatando la palabra.

Sábato escribe que cuando vemos a un abuelo que contempla el horizonte, la memoria de su vida pasa silenciosa por su pensamiento, silencio de los mayores que se sientan en sus bancos pequeños a ver ocultarse el sol entre las montañas.

En esa quietud, tan propia de la vejez, la palabra teje y desteje un sin fin de narraciones, que in-citan a escuchar lo mítico como fuente de vida del hombre. Palabras–grietas que con-mueven al escucha, y lo desarman de prejuicios, de conceptos, y lo invitan a poner atención, a sentir la huella que escribe esa palabra que se narra.

A continuación se presentará, en tres capítulos, la constancia de seis meses; son tres porque cada uno da cuenta de los recorridos realizados con estudiantes de grado once y con tres grados quintos³, encuentros en los que, quizá, la escucha de la palabra no vuelva a ser como antes. Conceptualizarla sería erróneo; este trabajo es una aproximación al camino, a la fecundidad y a la memoria del Resguardo de Panán.

³ Con el grado once se reforzó el proceso; incluso se solicitó, en una reunión con padres de familia, dos horas extra clase para charlar con ellos sobre su Resguardo, un aprendizaje recíproco, sin autoritarismos.

1. PALABRA DE MEMORIA

Hablar de *palabra de memoria* en el Resguardo indígena de Panán es sentarse junto al comunero para recorrer, en la escucha, los senderos de la “verdadera palabra”⁴. Instantes de donación dentro de una apertura a lo secreto de la memoria; su palabra, entre quingos, despierta lo guardado y logra emancipar la mirada-tímpano de los sujetos actuantes. Esa memoria de la palabra es el misterio de la comunidad, lo invisible del comunero que trasciende la memoria vana “basada en la mera emotividad”⁵, para crear comienzos y no retrocesos.

Inicios que se “ponen en contacto con el otro mundo”⁶ y vienen por momentos para tejer los recuerdos; allí el tiempo deja de andar y el lugar, como encuentro, deviene escritura en las *noches del pensamiento*. Al escuchar las voces quedas, hablar, imaginar, caminar... así se manifiesta el momento, para eternizarlo en nuestra memoria.

Sin embargo, no se puede compartir la ‘palabra de memoria’ con cualquiera como lo piensan los Dogon , se requiere conocer las intenciones del escucha si es foráneo para entregar, en palabras, lo que el tiempo ha logrado escribir en sus vidas⁷, discretas narraciones que se donan cuando se está en confianza, como si cada palabra guardara un secreto que solo anuncia su manifestación cuando en el escucha se lee una humildad de corazón: estar indefenso ante esa habla de la memoria, que lo conmueve.

Sentir el vacío del recién llegado y esperar la palabra, que se rehusaba a comenzar, fue el inicio de la investigación; miradas inquisidoras acompañadas de palabras recelosas matizaban los primeros encuentros. Pero algunos mayores,

⁴ Para los Dogon etnia de África Occidental “la ‘verdadera palabra’ es aquella que pronuncia un locutor sentado” CALAME-GRIAULE Genevieve. *Etnología y lenguaje; la palabra del pueblo Dogon*. Madrid: Editora Nacional, 1982, p. 187. En Panán, antaño las familias se sentaban alrededor de la tulpa para cenar, ahí se recreaba la palabra cuando el padre y la madre les contaban historias a sus hijos, a la vez que planeaban las actividades del día siguiente. Don Vicente Juaspuezan dice que esas casas eran abrigadas; en cambio, las de ahora son frías, porque *no hay calor humano, era la palabra que abrigaba, había diálogo* (17 de enero de 2010).

⁵ BÀRCENA, Fernando. *El delirio de las palabras. Ensayo para una poética del comienzo*. Barcelona: Herder, 2004, p. 246.

⁶ DETIENNE, Marcel. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. México: Editorial Sexto piso, 2004, p. 62.

⁷ Elizabeth Kreimer, en su texto *Curar es el arte de decir las cosas*, escribe: “si las palabras no se guardaran con celo, la herencia de los pueblos podría ser tergiversada”. En: Revista Mopa-Mopa. No. 9 y 10 (abril, 1996), p. 125.

expuestos a lo desconocido, evocaron mientras se tisaba lana o se miraba al horizonte sucesos guardados en su territorio, palabras pausadas recorrían lentamente la imagen del *recién nacido* y los silencios atisbaban el recuerdo de la *primera recupera*⁸.

Al transcurrir los días e incluso meses el territorio de Panán dio a conocer, en cierta medida, su memoria, se comenzó por escuchar la palabra de mayores luchadores, hombres y mujeres que entregaron su juventud e incluso su vida por la comunidad, pero ahora a sus palabras las desplaza un orden tecnológico que pretende hacer de las nuevas generaciones sujetos sin memoria que aceptan el pasado como “un obligado e imposible punto de retorno”⁹. Escuchar el relato histórico, mítico, fantástico, cotidiano de cada mayor es iniciar ese camino para comprender el mundo y salir del estado amnésico en el que se encuentra.

Así, la palabra de don José Dolores Cuasquer se manifiesta en una doble necesidad: la de ser contada y la de ser escuchada, necesidad ineludible, que es conveniente sentir, pues la memoria de don José es aliento de tierra. Su narración se hace historia y experiencia de un tiempo en el que Panán era apenas tres lomas, que se las puede ver desde la plaza central, y el resto del territorio invadido por haciendas; en palabras de don Carlos Paspuezan:

Lo demás héchose dueño los blancos, me conversaban disde acá de esto de Puscuelan hasta acá arriba; los mayores mismo decían, dádolo a un padre para que ponga el caballo cuando venía a las fiestas. Entonces, ese padre lo ha dejado vendiendo; los Montenegro han sido los dueños disde a donde vive don Laureano Cuaspu. Mi papá me conversaba que, con los mismos naturales de aquí, pagarles y ir a sacar la tierra nuestra, fue haciendo zanjas para arriba hasta el último al páramo; por eso la primera recupera había sido esto; esto, pues, que le pusieron San Francisco de los Colorados, que no podían entrar ni a coger un palo de nada y, del otro lado, [La Montañuela] el doctor Ortega¹⁰.

En la memoria oral, estos Ortegas han invadido el territorio desde lo que se conoce ahora como Libertad¹¹. Las narraciones en torno a este hecho se tejen con

⁸ Al transcurrir algunos días de nuestra llegada a Panán, nos acogieron doña Eudosia Calpa (médico tradicional y partera) y don José Dolores Cuasquer, primeros comuneros que, con su palabra de memoria, nos permitieron compartir los momentos sin tiempo de sus narraciones, que luego se complementarían con la palabra de mayores dispuestos a ‘dar (se) el tiempo’ con el otro.

⁹ VERDUGO, Jorge. *Las cosas naturales*. Pasto: Editorial Universitaria Universidad de Nariño. 2008, p. 132.

¹⁰ Conversación con don Carlos Paspuezan. Diciembre 3 de 2009.

¹¹ Anteriormente, gran parte de la Libertad se conocía como Guamialamag; los Erazo usurparon el territorio del gran Cumbal durante los siglos XVII y XVIII; de la confrontación con los indígenas resultó el Título Colonial 228 de 1758; el cacique Pedro de Alpala se dirigió al rey para hacer valer el derecho de la tierra y de la comunidad.

Juan Esteban Ortega¹², quien llegó en comisión a recorrer las tierras del Resguardo, utilizó artificios para apropiarse de este territorio; primeramente tomó posesión deliberada de El Laurel, hasta que su descendencia fue adueñándose de los altos páramos, en este caso de La Montañuela¹³.

La doble necesidad de la palabra se manifiesta, entonces, en esas narraciones que no son más que experiencias de vida en muchos tiempos. En Panán se entreveran los tiempos: el de la invasión y el de la recuperación; aparecen, subyugan o liberan, momentos de tiempos que convergen en la vida de los comuneros; tiempos del *acontecer Huaca*, en el que la palabra, en su manifestación, provoca la vivencia del mito: “convergen, entonces, los diversos tiempos del aparecer de la historia, como márgenes temporales, para la comprensión del acontecimiento del ser en las dimensiones de su representación en el presente en tanto ser histórico y ser mítico, ya que, en el *acontecer Huaca*, convergen el tiempo mítico y el histórico”¹⁴.

Las primeras narraciones que se escucharon fueron de piel de tierra. Ella provocó la memoria de los mayores en el recuerdo de sus abuelos. Tejidos que destejían la memoria para hacerla *discontinua*¹⁵, en el cruce entre la palabra mítica y la histórica.

¹² La llegada de Juan Esteban Ortega es incierta; en la memoria oral se dice que fue uno de los primeros encomenderos que llegaron a Panán. En el Archivo Histórico de Pasto existe un documento, que data del año de 1819, que refiere a este sujeto; el documento se diligenció en el cabildo de la ciudad de Pasto y trata sobre el nombramiento del nuevo juez perseguidor para el pueblo de Cumbal; anteriormente Juan Esteban Ortega había desempeñado este cargo, pero se lo relevó por su mal comportamiento.

¹³ Al respecto, don Ángel Canacuan cuenta sobre los hijos adoptivos de Juan Esteban Ortega: “a la hembra le puso Carmen Ortega y al varón Juan Esteban Ortega; entonces, ellos heredaron esto: a la mujer le dejó desde esta zanja, que está ahí, hasta todo eso de Boyera, y del hombre ha sido desde aquí, de la zanja, hasta arriba, hasta los pantanos del Granizo, a vistas de Mayasquer; desde la puerta, coge todo eso de La Montañuela; los mayores peliaron todo eso de La Montañuela”. Conversación con don Ángel Canacuan. Febrero 15 de 2010.

¹⁴ MADROÑERO, Mario. *Formas de Conceptualización filosófica presentes en el pensamiento Andino*. Fotocopias.

¹⁵ *Discontinuidad de la memoria...* desde ese entrevero en las memorias, confluyen, entonces, la mítica, la histórica, que hace que los testimonios de los mayores de Panán aparezcan discontinuos, en un juego entre la realidad velada por el discurso oficial y la evocación del mito. Discontinuidad de la memoria también en los instantes del recuerdo de cada sujeto, que hacen del testimonio del que narra una especie de imágenes de ida y vuelta, que se desatan de una aparente linealidad. Discontinuidad, entonces, en la intensidad del recordar que, a veces, al no encontrar en la palabra su manifestación, habla desde el suspiro y el silencio.

1.1. MÁS QUE UNA ESCRITURA

Pensar la palabra de los mayores de Panán, a partir de las recuperaciones del territorio, permite asumirla como el hecho que trasciende su literalidad, es decir, el escucha transita mas no retiene ni persigue el recuerdo por medio de la traza de la experiencia, que permite así crear lo que Todorov llamaría una ‘memoria ejemplar’¹⁶. En el instante en que los comuneros recuerdan cómo sus mayores eran hombres y mujeres de acción, piensan la palabra desde el valor expuesto a su manifestación; esencialmente, en el territorio, la marca del acontecimiento se escribe y se da a leer para sentir su profundidad.

La palabra de recuperación¹⁷ del Resguardo de Panán marca la defensa de los altos páramos; los comuneros pleitearon con Montenegros, Aux, Ortegas y Rodríguez. Según la memoria oral, la primera tierra recuperada fue San Francisco de los Colorados y data del año 1895; hoy en día, poco se recuerda la historia acontecida en esta época; se tiene más referencia sobre las recuperaciones que le sucedieron, como es el caso de los páramos: El Tambillo y La Montañuela¹⁸.

Don Delfín Canacuan y Doña Dolores Chiles, sentados alrededor del fogón y mientras doña Dolores preparaba la merienda entablan un diálogo alterno que recuerda el pleito librado por El Tambillo:

Don Delfín: En el año de 1955 entró los comuneros del Resguardo de Panán al páramo y montaña de El Tambillo; el primer día entramos a trabajar la montaña con hachas y peinillas, desmontamos por ahí unas tres hectáreas de monte; entonces, en ese día, entre eso del medio día, que ya supieron, ya se regó la bola que nosotros estábamos trabajando, y en una tola que

¹⁶ Memoria de vida de la existencia del sujeto y de las colectividades, aquella que desestabiliza el estar en el mundo como insatisfacción de la indiferencia a la injusticia, que discute la amnesia y el desobligo de quienes hacen de los recuerdos letras muertas: “El uso literal de la memoria, que convierte en insuperable el viejo acontecimiento, desemboca a fin de cuentas en el sometimiento del presente al pasado. El uso ejemplar, por el contrario, permite utilizar el pasado con vistas al presente, aprovechar las lecciones de las injusticias sufridas para luchar contra las que se producen hoy día, y separarse del yo para ir hacia el otro.” TODOROV, Tzvetan. *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós, 2000, p. 32.

La memoria ejemplar implica la responsabilidad de la acción, responsabilidad de la palabra, de esa que desborda la escritura.

¹⁷ “Recuperación es el término utilizado para describir el acto de reclamar territorios mediante la ocupación de tierras usurpadas. Al llamar el cabildo recuperación a las actividades que desarrolla, diferencia su discurso del discurso estatal y terrateniente, que suelen denominar a estas acciones invasiones. Recuperación significa, por lo tanto, reincorporación colectiva de la tierra a fin de enmendar la historia, poniendo énfasis en la acción indígena validada por los sentimientos colectivos apoyados en un ancestro común y en la documentación escrita.” RAPPAPORT, Joanne. *Cumbe Renaciente, una historia etnográfica andina*. Bogotá: Imprenta Nacional, p. 29.

¹⁸ Sobre el pleito de La Montañuela no tuvimos la oportunidad de escuchar, pues las narraciones se tejían en torno al pleito de El Tambillo y la recuperación de El Laurel.

llama Mingambiz, ahí se pusieron los contrarios y nos jalaban bala; entonces, al otro día ya cogimos por la vuelta de la tola, cuando ya los sentimos, antes de comenzar la tola ya echaron bala; entonces, ahí ya fuimos arredondiando la tola; de acá también llevamos bastantes carabinas, de ahí ya fue el combate, tas, tas, tas... entonces, el segundo día unos pocos de gente tratamos de hacer un rancho para quedarnos, entonces se siguió, se siguió, se siguió; hicimos una casa grande de tres piezas y don Fidel Chiles y la abuelita Alegría Malte se comprometieron a cuidar la casa.

Doña Dolores: sí, verá que mis finaditos papitos se quedaron cuidando la casa; no ve que era grande, para que entrara toda la comunidad.

Don Delfín: entonces, ¿qué pasa?; a las diez o más sería, se van como por ahí unos veinte y la queman la casa, la queman la casa, amarrándoles de afuera las puertas para que se quemen con todo; entonces, habían tenido un machetico y con ese habían cortado el amarrado.

Doña Dolores: de ahí, para quemarnos con todo las 'bían amarrado las puertas de afuera, pero nosotros, ¿acaso somos tontos?, agarrar y de una, ¡carajo!, entonces, toditos esos nazateños se pararon en la puerta, entonces, yo metí la cabeza por entre las piernas y por ahí me fui, por ahí me salí; entonces, le dije yo a mi mamita: "yo voy a meter la cabeza por debajo de las piernas de esos y seguirán ustedes atrás"; así salimos y si no nos quemaban con todo. Esa vez también mataron a los animales, nosotros las vimos no más que estaban ahí tendidas las ovejitas, vacas, todo ahí, gente desalmada, los animales no tenían la culpa. Entonces, dejamos a mi mamita detrás de una mata y nosotros cogimos, apenas se acabó la casa nos largamos de noche, ¡carajo! a avisar para acá.

Don Delfín: entonces, sin saber qué hacer, por 'ónde nos vamos, porque si se venían por el camino donde venía la gente, pues las hallaban, sino que ellas habían cogido por detrás de una tola que llama La Horqueta, 'bían cogido a un punto que llaman Guamurran, salen a la cabecera de este camino que va a dar a un punto que llama Tierra Negra, habían como que llegado a las dos, por ahí, de la mañana.

Doña Dolores: no, si en Cuaichala estuvimos a las doce, estuvimos donde una finadita tía de usted y de ahí sí, cuando de ahí ya nos acompañó, ya veníamos en El Placer Alto.

Don Delfín: ella había acompañado a gritar de aquí, del partidero de la escuela, que la quemaron la casa.

Doña Dolores: nosotras gritamos (con todas las fuerzas): ¡avancen, hijueputa! ¡Carajo!, ¡avancen al Tambillo! ¡Uuuh!, pero los de ahora ya no valen, ya no son como los mayores de antes. Los mayores de antes hemos sido verracos y de fuerza para vez de entrar, y los de ahora, así hubiera otra entrada, donde quiera, ya no entran, porque son limpios temblorosos.

Sus voces inician el camino de la narración mientras el crepitar del fuego provocaba la alternancia entre los tiempos; sentarse junto a ellos y caminar con cada una de sus palabras por el sendero de la memoria permite entablar una relación entre los protagonistas del pleito y los espectadores de la historia en este caso, las investigadoras convirtiendo a la palabra de memoria en una “presencia activa del pasado en el presente”¹⁹.

De doña Dolores emerge una palabra-femenina diferente, el crepúsculo le trae el recuerdo de las mujeres “bien fajadas, porque para las recuperaciones había que estar bien fajadas...”, que en sus largas caminatas a los páramos se dejaban acariciar por el viento, como enredadera subía por entre las piernas para susurrar el aliento de la Madre Abuela. Así, mientras sus pasos recorrían la infinitud de los páramos, el pensamiento se hacía claro para poder *estudiar la vida* y pensar con el corazón, que se manifestó en el susurro de esa otra palabra, más íntima, más abrigada; doña Dolores, esa noche donó el recuerdo a su nieto.

Ahora, ¿cómo hablar de esa palabra susurrada?...

Después de haber compartido con nosotras su experiencia en el pleito de El Tambillo y ya dispuestas a entregarnos al sueño estábamos en otra habitación, pero se escuchaban los susurros de los dos mayores y su nieto, a doña Dolores la interrogaba el niño, hasta esa noche él no conocía sobre el pleito y su imaginación se había desbordado por el momento narrado, en el que doña Dolores, junto a su madre y a su hermana, casi mueren quemadas, y, al estar abrigado con su abuela, entre las cobijas y el silencio de la noche, ella le susurró el momento que intensificó su experiencia en El Tambillo y así meció su sueño y el sueño del niño.

El grito recordado en la narración manifiesta un femenino antiguo, de olor a tierra, que anima, que llama a la presencia, “cuando en un rato de esos gritó la vieja, cosa que eso así tiembla la tierra cuando grita, es grito de mujer, el grito de mujer no hace ofensa a nada, pero así tiembla la tierra, el grito”²⁰... milenaria manifestación, palabra sin fonemas pronunciada en las alturas, temblor de la tierra que abre la temporalidad en el grito-intersticio²¹ animador del espíritu.

¹⁹ BÁRCENA, Op. cit., p. 248.

²⁰ Conversación con don Segundo Tarapués. Enero 17 de 2010.

²¹ Palabra tomada del profesor Luis Montenegro, quien designa lo Huaca como “intersticio que permite el transcurso trascendental entre lo uno y lo otro”. MONTENEGRO, Luis. *Nahui. El imaginario de las Huacas en Nariño*. Pasto, 1993, trabajo presentado para ascender a la categoría de profesor asociado, Universidad de Nariño. Facultad de ciencias humanas, p. 42.

Ya no hay, entonces, parada del tiempo, ni su continuidad, los ríos que se desbordan por los ojos de Garabombo²² confluyen con el grito de las mujeres que, decididas, desencantan el mundo, pues se está en tiempo de encanto:

El encantamiento fue producto del enfrentamiento o encuentro de dos poderes identificados como brujos poderosos: los encantadores, simbolizados y conocidos como felinos (el Chispas y el Guamgas), como perdices (una blanca y otra negra) o caciques (Guamuéz y Telembí o Mallama), como entidades inverosímiles (una perdiz y un recuante) o poderes del blanco invasor y el poder de los indígenas, poderes que venían de direcciones opuestas: del sur-oriente o por el río-camino del Guamuéz y por el nor-occidente o río-camino del Telembí²³.

Hubo tiempos en que los pananes y, en general, el pueblo de los Pastos, por un momento desencantaron el mundo; no se conoce cuántas sublevaciones tuvieron, pero el levantamiento de Guaitarilla, Túquerres, Sapuyes, Imués y Chaytán, sucedido en 1800, fue el instante de desencanto en la provincia de los Pastos que sacudió la mentalidad colonial; lo que los invasores afirmaban como proceso civilizatorio se desmoronó por la inesperada subversión acaecida por el nuevo recudimiento de diezmos²⁴; el día que se dio a conocer tal decisión, dos mujeres arrancaron de las manos del cura el Decreto; un instante de decisión en el que Francisca Aucú y Manuela Cumbal provocaron en la comunidad el repudio a seguir siendo ofendidos, instante de desencanto que agrieta “el curso ordinario de la historia”²⁵ y deja venir el temblor de la tierra en los comuneros.

El tiempo de este desencanto en la narración de Manuel Scorza se traduce como el momento del relámpago, cuando lo oculto se manifiesta en la disolución del miedo por parte de los comuneros que actúan en defensa de un pueblo.

²² Scorza: “su cuerpo se estremeció sacudido por un sollozo, sus lágrimas los surcaban en la oscuridad ¡son los ríos! gritó . ¡Son los ríos enterrados que salen por mis ojos! Porque cuando los blancos llegaron, los ríos se escondieron. Y dicho está que antes que nos liberemos toda el agua guardada saldrá por nuestros ojos”. *Historia de Garabombo el invisible*. Barcelona: Planeta, 1972, p. 223.

²³ MAMIAN, Dumer. *Tiempos de Encanto y Desencanto en los Andes Sur Colombianos*. En: Primer seminario internacional de Etnohistoria del Norte del Ecuador y sur de Colombia. Editorial Facultad de Humanidades, Universidad del Valle, p. 241.

²⁴ Al respecto, Leopoldo López Álvarez comenta: “la Real Audiencia de Quito dictó un decreto de recudimiento de diezmos, incluyendo los artículos más indispensables para la vida de los hombres y los animales. La solución debía de comprender todos los alimentos y aún pollos, cuyes, cebollas, alfalfa, etc. Para que se comenzara a percibir el nuevo gravamen, era indispensable la notificación a todos los que debían satisfacerlo, esta vez se acudió a los señores curas de los diversos pueblos de la provincia de los Pastos para que leyesen el decreto de recudimiento en la misa de un día domingo.” En: Boletín de Estudios Históricos. No 49 (octubre, 1932), p. 23.

²⁵ DERRIDA, Jacques. *Decir el acontecimiento, es posible?* Madrid: Editorial Arena libros, 2006, p. 88.

-¿Es verdad que se están parando los ríos? ¡No me engañes! Mis ojos no miran pero mis oídos escuchan y hace mucho que no oigo chapalear a las corrientes.

El viejo Herrera se pasó la mano por la frente.

-Pascual Jacinto: ¡el tiempo se ha vuelto loco, y esta atrocidad sólo acabará cuando los hombres pierdan el miedo!²⁶

Para el caso de los comuneros de 1800, el miedo, principalmente asimilado por la imagen del pecado y del infierno, conquistó y se apropió de su valor; la palabra-intersticio que quebrantó la ley del rey se trueca por los golpes de pecho y el remordimiento de creerse por un momento indios con derecho.

El miedo ha perturbado la historia de las comunidades indígenas, desde el púlpito²⁷ hasta las escenas en las plazas públicas; los desobedientes padecían inhumanos castigos en manos de un verdugo mandado por el rey, mientras que a los espectadores los amedrentaba la supuesta justicia divina:

Los dos principales homicidas Ramón Cucas Remo y Julián Carlosama, reos de lesa majestad humana y divina que exentaron la muerte con la más impía profanación y fiereza inaudita sobre el mismo altar, y sagrario y en el Camarín de María Santísima Nuestra Señora, deben ser arrastrados por las calles a cola de caballos, y suspensos en la horca hasta que mueran; y descuartizados sus cuerpos, se pondrán sus cabezas en la plaza de Túquerres y las manos en la de Guaytarilla, para que tan horrendo espectáculo escarmiente a aquellos pueblos imponiendo en los ánimos la detestación de los bullicios y levantamientos con la verdadera sumisión y obediencia a la justicia... las cinco mujeres comprendidas en este particular: deben sufrir la de cien azotes, y destierro por dos años de aquellos pueblos de Guaytarilla y Túquerres. Manuela Cumbal, por el insulto en la iglesia de Guaytarilla, dio principio a la insurrección, será condenada igualmente a cien azotes, y a servir por cuatro años en la misma iglesia en los ministerios a barrer, y otros semejantes... Y para que el castigo cause el escarmiento ejemplar debe mandarse que los caciques principales, alcaldes y mandones

²⁶ SCORZA, Manuel. *El jinete insomne*. Barcelona: Editorial Plaza y Janés, 1984, p. 198.

²⁷ Tras la imposición de la religión católica a las comunidades indígenas, el temor al castigo imperó y llevó a acabar con el culto a la Naturaleza y a los dioses a la llegada de los españoles los y las huacas devinieron piedra . Francisco de Ávila fue un sacerdote español, enviado al Perú a catequizar y a extirpar las idolatrías, “predicó cada domingo y fiesta contra la idolatría, rebuscando y destruyendo ídolos”, por lo que los indígenas “se mostraban como cristianos sólo por temor... porque lo que él decía no podía llegar hasta el corazón”. ARGUEDAS, José María. *Dioses y Hombres de Huarochirí*. México: Editorial Siglo XXI, 1975, p. 60.

La religión convirtió al indígena en un pecador más de la sociedad y dividió a las comunidades en pensamiento y en palabra justificando su opresión en la promesa de un paraíso mal logrado.

de Túquerres, Guaytarilla, Sapuyes, Imués y Chaytán comparezcan y asistan precisamente en el día de la ejecución de las penas²⁸.

El miedo, entonces, cómplice del olvido, “los de ahora ya no valen... son limpio temblorosos”, impide un trabajo de memoria; los renacientes de Panán, la gran mayoría indiferentes a la palabra de los mayores, niegan la herencia de su territorio, y la “autoridad de sus muertos”²⁹ se reduce a una palabra ajena para ellos.

El testimonio de los mayores, “ellos lucharon por los grandes páramos, la lucha no es de ahora”³⁰, exige la escucha de lo que Fernando Bárcena ha llamado un “lector responsable” con la memoria, “un lector que se abre a la experiencia del encuentro con un texto cuya voz puede oír y distinguir, y cuya palabra le cuestiona y le interroga, porque lo que el texto le transmite es un relato que le puede desconfirmar en lo que creía o pretendía saber”³¹, responsabilidad que no implica una forma de escuchar no se puede obligar a escuchar, los sujetos de memoria no tienen afán por almacenar recuerdos sino que hacen de ellos el componente de la vida social; es decir, el sujeto de memoria selecciona sus recuerdos a partir de criterios para “orientar la utilización que haremos del pasado”³².

Sujeto de memoria es don Higinio Chiles; su palabra transita en la narración de la experiencia del pleito de El Tambillo:

Eran treinta y cinco años que había principiado el pleito de El Tambillo; un hombre llamado Leopoldo Rodríguez ‘bía sido vecino del terreno de Panán, había puesto ganado en El Tambillo; a la final, ya fue avanzando la edad de ese hombre y se apegaron otros familiares, eso escuchaba yo de los mayores; a este Leopoldo le decían el chillón, ladrón este que nos quería quitar el terreno. Un día me mostraban a mí por dónde los indígenas habían hecho los daños, tenían de

²⁸ Sentencia del Gobernador de Popayán. Citada por Leopoldo López Álvarez. En: Los Clavijos. Boletín de Estudios Históricos. No. 49 (octubre, 1932), p. 171.

²⁹ Tras leer esta expresión de Fernando Bárcena, de la autoridad de quienes, *víctimas de la historia*, tienen o dejan una narración abierta a la escucha.

Autoridad de los recuerdos de una vida, de muchas vidas en largos caminos de idas, de venidas, de subidas y de bajadas. Murmullos que agrietan las cosas, para hablar desde ellas, para hablar con ellas: “de las paredes parecían destilar los murmullos como si se filtraran de entre las grietas y las descarapeladuras. Yo los oía. Eran voces de gente; pero no voces claras, sino secretas, como si me murmuraran algo al pasar, o como si zumbaran contra mis oídos”. Murmullos que hablan desde lejos, que soplan su hábito de existencia aun después de la muerte, narración de hojas secas: “este pueblo está lleno de ecos... oyes crujidos. Risas. Unas risas ya muy viejas, como cansadas de reír. Y voces ya desgastadas por el uso. Todo eso oyes.” RULFO, Juan. *Pedro Páramo*. Bogotá: Seix Barral, 1985, p. 45.

Voces desgastadas, palabras roncas que desteejen la memoria; el recuerdo que se narra discontinuo es la autoridad de quienes, enraizados en la tierra, murmuran con el viento.

³⁰ Conversación con Don José Dolores Cuasquer. Noviembre 21 de 2009.

³¹ BARCENA, Fernando. *La esfinge muda*. Barcelona: Anthropos, 2001, p. 79.

³² TODOROV, Op. cit., p. 35.

costumbre hacer los ranchos y sembrar, me amostraba mi papá que a donde se pasa el río de Nazate para Chiles, allá hay una planada, ya dando vuelta de los ríos abajo hay una reunión del río, las aguas de El Tambillo y las aguas que bajan del Cerro del Portachuelo, de El Cerro Negro, ahí había señalado mi papá que habían hecho un rancho, habían sembrado y les habían dado quemando.

Después vino un terremoto, que fue en 1923, ahí quedó todo, pleitos y todo, se vinieron al suelo las casas de los Rodríguez, no sé si el Leopoldo murió en el terremoto porque eso quedó silencio, ya nadie se acordaba de El Tambillo.

Cuando iba para el páramo con mi papá, en la tola alta me dejaba sentado y decía mi papá: “allá donde humea, eso todo es nuestro; algún día lo hemos de reclamar”; me dejaba sentado con una talega de habas, que esté comiendo ahí mientras él iba a rodiar el ganado, porque en El Tambillo seguía la familia de don Leopoldo, sería de él o de uno de Chiles que llamaba Abelardo Rodríguez, y seguían trabajando, nadie decía nada.

Y, entonces, pasó el tiempo, yo fui por ahí de unos nueve años y me pusieron a la escuela, entonces ya habían conversado los mayores que yo estoy adelantado, que ya puedo escribir; entonces, los del cabildo me llamaron, el presidente me llamó y me dijo que le sirva de secretario ad hoc, que les dé escribiendo y serví en el cabildo siete años; después, yo ya de veinticinco años, serví al cabildo de gobernador, yo ya estaba fogueándome en el pleito, yo ya los invitaba, pero no va a ser como antes han hecho con los mayores, que van a ganar pleito solamente con los ojos, vamos a hacer chozas grandes para vivir y ahí vamos a trabajar...

Entonces, tocó de buscar un abogado y me pusieron a corretiar por las escrituras, entonces nos íbamos por grupos a Túquerres, a Pasto a pie, en ese entonces, a buscar las escrituras, pero regresábamos sin nada; se oía decir que hay unas hojas de escritura que deslindaba por El Laurel, por Cualapud, que salía al Río Blanco de Cumbal y nosotros conversábamos si el terreno es de los hacendados, qué vamos a decir es mío, por aquí va la escritura, estaba clarito, bajaba de la puerta, de El Portachuelo, bajaba por atrás, por El Capote, bajaba por el Río de Nazate y arriba en Marpi, arriba en la voltiada, ahí es que decía en la escritura, decía las vistas de Mayasquer, los escritos en unos pergaminos de animal, que no era papel. Teníamos abogado en Ipiales, el doctor Alfonso Montenegro, teníamos de abogado el doctor Mariano Velasco, teníamos de abogado a un Nelson Enríquez de los Ríos, todos esos nos sacaban plata, traídos acá y la gente atendiéndolos.

Yo andaba con don Nazario Cuasquer; nos cargaron tres juicios: uno era de fraude, otro era de abuso de confianza y otro era de incendarios; llegamos a Ipiales, al parque, esperando al abogado y nada; fuimos a la casa a preguntar: que se ha ido para La Victoria, que ha de venir después de tres días; fuimos donde el secretario y él dijo es pecado verlos a ustedes perder tiempo; nos dijo que no estemos esperando al abogadito porque conversa con la contraparte; ese asunto es corto si se comprueba la posesión, porque para eso es, el que ha sido poseedor con más tiempo ese es el dueño, y, a la final, hicimos rancho allá y se

comprobó que el terreno era nuestro; la contraparte era don Daniel Rodríguez, don Gonzalo Vallejo yerno y don Jorge Aux por la mamá, pero el terreno se supo era de Panán; en este pleito hicimos una zanja, haciendo convenio con la contraparte, con don Daniel, con don Gonzalo y con don Jorge, les dejamos una zanja que cruza de acá de Mingambiz y la pasamos a Pascala y eso la pasamos, mandados del abogado; nos dijo: “déjenles una parte para que no jodan”; después, viene don Gonzalo, don Daniel, yo estaba de presidente, y me dicen: “déjanos por arriba, por Guamurran, déjanos por el paso a Mayasquer”; “no”, les dije, “si yo no soy dueño, toda la comunidad es dueña”³³.

Don Higinio Chiles, hombre menudo, delgado, de mirada profunda, sus manos nonagenarias están surcadas por la historia de los altos páramos, su sombrero nunca anda sin él muestra que no se puede olvidar el tiempo; es hora de escuchar, nos sentamos junto a él mientras sus labios delinear los sucesos transcurridos hace casi un siglo. “La palabra es más que una escritura”, repite tendenciosamente tras largos silencios; el pleito se ganó con la posesión de parte de los comuneros en su territorio, se ganó porque se actuó: “no va a ser que se va a ganar el pleito solamente con los ojos, vamos a hacer chozas grandes para vivir y ahí vamos a trabajar”; detiene su narración porque espera que el recuerdo llegue con mayor claridad hasta su palabra; en su rostro se revela la tranquilidad de haber luchado por su comunidad. “La palabra es más que una escritura”, y aguza eternamente el oído, eternamente la escucha.

Fotografía 1. Don Higinio Chiles.



Fuente: Esta investigación

³³ Conversación con don Higinio Chiles. Febrero 12 de 2010.

Una escucha que, por momentos, se detenía para sentir la imagen de la infancia de don Higinio, imagen que se entrevera con la de La Antuca personaje de Ciro Alegría, pastora errante de las cordilleras, cómplice del frío y del silencio: “La Antuca hilaba charlando, gritando o cantando a ratos, y a ratos en silencio, como unimismada con el vasto y profundo silencio de la cordillera, hecho de piedra e inconmensurables distancias soledosas”³⁴.

1.2. QUINGOS DE LA MEMORIA

Tras haber recuperado San Francisco de los Colorados, El Tambillo y La Montañuela, los habitantes del Resguardo se liberan, por estos lados, de la opresión de los terratenientes. Empero las haciendas continuaban y la descendencia de los primeros latifundistas iba creciendo y sus dominios se extendían hacia la parte central de Panán. De estos personajes se hilvanan historias que, en la memoria de don Carlos Paspuezan, se enlazan con las demás narraciones que escuchó de su padre. De la propietaria de la hacienda El Laurel³⁵, nos cuenta:

Carmen Ortega, dezque rica, pues solo ajuntando para enterrar... no ve que, cuánta plata, pues, que enterraba, ‘ezque hasta privada dizque salía con las talegas llenas de plata por debajo del vestido y como que deshierba la cebolla, la huerta de cebolla, en la huerta de cebolla haciendo los hoyos para enterrar las talegas y, después de lo que murió, dezque las cocineras y los piones que dezque hallaban las gallinas que, raspando, asomando las talegas³⁶.

Otro de los propietarios de esta hacienda fue Ángel León; a él, don Carlos lo describe como un personaje de rostro fantasmal, que llega a la hacienda con su esposa, una mujer regordeta y mezquina, a seguir con la dinámica de la anterior dueña; ellos, como cualquier otro propietario colono, reunían dinero para adquirir otros terrenos, pero la forma de conseguirlos fue diferente; don Carlos Paspuezan narra:

Conversaba mi papá, el doctor más rico de El Laurel, que llamó Ángel León, y la mujer ‘ezque llamaba Garista; entonces, que dezque conversaban con los piones, que se ha comprado un puerco colorado, dezque decía, y se me

³⁴ ALEGRIA, Ciro. *Los perros hambrientos*. Buenos aires: Losada, 1968, p. 9.

³⁵ En adelante se hará referencia a esta hacienda, pues su recuperación inició en el Resguardo de Panán un fuerte proceso de lucha por la tierra; los mayores afirman que la defensa de este territorio fue el tronco más duro, porque de esta recuperación dependía el resto del territorio, que seguía en manos de los hacendados.

³⁶ Conversación con don Carlos Paspuezan. Diciembre 3 de 2009.

crió un tamaño, ‘ezque decía, y la Garista cada sábado, dezque decía, vendiendo las arepas; de aquí ya fue ajuntando la plata para ir comprando³⁷.

Alberto León Mantilla fue el último de los hacendados apoderados de El Laurel; de él se dice que fue uno de los más grandes terratenientes, pues tenía haciendas en Tufiño, en Túquerres y en Guachucal, pero, para el año de 1970, vendió al INCORA las quinientas hectáreas pertenecientes a El Laurel.

El INCORA, como instituto del gobierno, llega a Panán para adquirir los predios que estaban en manos de los latifundistas y “redistribuirlos a hombres y mujeres campesinos de escasos recursos, los minifundistas, comunidades indígenas...”³⁸; luego los capacitaban, desde la asistencia técnica agrícola hasta la adecuación de la tierra, vías y servicios públicos. Con ello se pretendía desplazar la relación mítica-espiritual del hombre con la Tierra; evidentemente, este instituto aparece en Panán como otra amenaza esta vez más aguda al conocimiento ancestral que los Mayores tienen sobre la tierra; si bien tal conocimiento ha sido flagelado desde hace mucho tiempo por encomenderos, terratenientes y hacendados, con el INCORA aparece más visible el estado de invisibilidad en relación con saberes, derechos, tradiciones, formas de vida milenarias en el que han estado y están las comunidades indígenas, invisibles, inexistentes para un gobierno afincado en el autoritarismo y en la negación de la diferencia³⁹.

Este instituto, con su demagogia, pretextando obtener la tierra apropiada por los hacendados para el bien común y, cobijados por una Ley estatal, usurpó quinientas hectáreas del Resguardo y benefició a veinticinco familias⁴⁰ como si la comunidad, el derecho, el saber se redujera a ese grupo, como si el sufrimiento y la carencia de la tierra fuera de unos pocos. La dinámica de esta entidad no se diferenciaba de la actividad colonial y tuvo más resonancia en la política de *dividir para gobernar*. El INCORA hizo mucho daño en el Resguardo de Panán; con esto se fracturaron *los lazos comunitarios*, al irse por encima del Derecho Mayor: se negó la tierra a los comuneros, se sembró la avaricia en unos pocos y desunió a un pueblo.

“La INCORA tenía buenas ganancias, hacían encuentros bien grandes, encuentros de empresas y se gastaba lo que quiera, como había buen billetico,

³⁷ Ibid.

³⁸ Ley 160/94 En: <http://www.incora.gov.co/naturaleza.htm>

³⁹ Garabombo el invisible personaje de la novela de Scorza traduce una doble invisibilidad; su reclamo es invisible ante los hacendados y las leyes del Estado, su voz acompañada de un Bombo, Gara-bombo es visible sólo para los comuneros que comparten su sufrimiento. El Estado asume la invisibilidad de Garabombo, ya porque no lo quiere escuchar o porque sencillamente no comprende su lengua, un Estado ignorante incapaz de comprender una Ley Mayor. La invisibilidad necesaria de Garabombo es la de los pasos solitarios por los Páramos, la de las alturas en su silencio, propicio para la claridad del pensamiento.

⁴⁰ No todas las familias fueron de Panán: “unos eran los peones de aquí, que vivían, otros del Carchi y otros de acá de Panán”. Don Gonzalo Puenayan. Diciembre 16 de 2009.

encuentros de fútbol, encuentros de ganado, encuentros de panela, de azúcar, de la mejor vaca lechera”, recuerda uno de los que fueron empresarios; en el *buen billetico* había convertido el Instituto de la Reforma Agraria a la Madre Tierra; se trocó la simbología ancestral de la Shagra por el intercambio económico que representaba.

No obstante, ante tanta injusticia cometida por el Estado, por medio del INCORA, muy pocos comuneros, conocedores del Derecho, conscientes de los atropellos y, sobre todo, abiertos al sufrimiento de los demás, deciden tomar la iniciativa de recuperar El Laurel. Inquietos por estudiar la condición del indígena, pero especialmente la del campesino sin tierra, deciden conformar, en el año 1975⁴¹, un grupo de quince comuneros, quienes asistieron a encuentros realizados por la ANUC en otras comunidades indígenas del Departamento y del país.

Don Daniel Puenayan: para iniciar la recuperación de El Laurel, nosotros estábamos, primero, educándonos con los mayores; primero empezamos dieciséis, forjando una Asociación de Usuarios Campesinos; sabíamos ir a Pasto, allá había una casa campesina; el presidente de los usuarios campesinos era Julio Vallejo; en el 76 fue un taller en Piedrancha, nos reunimos de todos los municipios, habían también de la Costa; en Piedrancha, era para sacar treinta compañeros de Nariño para ir al Cuarto Congreso Nacional de la ANUC, en el Departamento de Sucre; de aquí, de Panán, fuimos yo, el José Dolores Cuasquer y don Florentino Chalparizan...

Don José Dolores Cuasquer: la lucha de El Laurel fue recogiendo muchas experiencias; también era el Congreso de la ANUC y ya me emocioné mucho, pero yo no perdí jamás la identidad mía, yo me presenté como indígena, hablé como indígena. Estaba dándome cuenta qué hacer, cómo. Yo no sabía cómo ni por dónde; después, ya siguió desarrollando el pensamiento. Piedrancha avanzó recuperando mil hectáreas de tierra; entonces, ahí había motivado un padre, Porfirio Chamorro; el terrateniente había llevado la policía de Pasto; entonces, el padre ‘ezque dijo marquemos un taitico, ‘ezque dijo, y hagamos procesión; ahí ya no pudo atacar la fuerza pública. Allá eran dos compañeros que promovían el movimiento, Peregrino Riascos y Jorge Vásquez, y ganaron. Entonces, por ahí me ilusioné más yo. Después, estudiamos a fondo la herramienta, estaba aquí en la comunidad, era el cabildo.

Don Daniel Puenayan: los tres fuimos a Pasto, de Pasto fuimos hasta Sincelejo, ahí llegaron todas las delegaciones de la ANUC, nos fuimos en

⁴¹ “Para este año, en Cumbal comienza de nuevo un proceso de recuperación de tierras, se inicia la lucha por el Llano de Piedras, que fue arrebatado a los mestizos. El Llano de Piedras había sido ocupado por gente no indígena en 1923, cuando Cumbal fue destruido por un terremoto. Antes de 1923, el Llano proporcionaba pastizales comunales al resguardo, como lo había hecho desde 1711, a pesar de que estuvo en continua disputa a lo largo de todo el siglo XIX porque era tierra de primera en el valle. Inspirados por Hilarión Alpala, uno de los más renombrados historiadores de Cumbal y gobernador del resguardo, en 1975, los comuneros ocuparon el Llano y vivieron bajo asedio de la policía hasta el año siguiente.” RAPPAPORT, Op. cit., p. 89.

lancha por el Río Magdalena a un monte; decían que allá iban a hacer el Congreso, porque allá habían recuperado; habían invadido, decían, en ese entonces, habían invadido a un señor Vargas, de las quinientas mil hectáreas que tenía, por eso hacían el Congreso allá; nosotros, como la idea era aprender, y la gente de aquí, decían los fulanos, que se han unido, se han ido a aprender a robar tierra.

La memoria de estos dos mayores se expone en la lejanía y la diferencia de sus pensamientos, pero confluye en la querencia de la tierra. Palabras dadas en espacios semejantes sus hogares que se abren para recibir al extraño. Este momento de escucha plantea la aceptación de un diálogo, que va más allá de la voz. En el instante de ese encuentro, se hablan otras lenguas, y esas lenguas hablan todavía ahora, en la lengua que hace hablar: “yo no hablaba. Tú me abriste la boca, forzaste mi boca apretada, quisiste entenderme, exigiste entenderme... me dirigiste la palabra y te hablé, fuiste tú quien me la dirigió y así vuelve a ti...”⁴²

Palabras análogas que vienen a iniciar la narración de lo que fueron sus vidas en aquellos tiempos de lucha, cuando empezaron como usuarios campesinos, pero, con el andar del tiempo, su sangre de indígena se manifestó en el pensamiento y en la palabra. Sus voces fueron y siguen siendo el clamor de una comunidad que recupera, en la exposición frente al otro, el reconocimiento de ser los primeros habitantes de estas tierras: “La lucha no es de ahora nos dice don José Dolores, mientras removía las brasas eso fue de la lucha que nos dejaron haciendo los mayores, el camino ya estaba instalado, ellos lucharon por los grandes páramos”; se sienta en el pequeño banco, que días antes había hecho para esta visita, y su palabra recorre lentamente cada suceso que recuerda.

⁴² NANCY, Jean Luc. *El peso de un pensamiento*. París: Ellago ediciones, 2007, p. 58.

Fotografía 2. La palabra de don José Dolores Cuasquer.



Fuente: Esta investigación.

1.3. DESPUÉS DE DIOS, LOS SOLIDARIOS

En el Cuarto Congreso de la ANUC, los comuneros de Panán que asistieron lograron relacionarse con un grupo de intelectuales de algunas universidades del país y con algunos miembros de organizaciones sindicales, conocidos como los Solidarios: “entonces, allá, los de Nariño nos sabíamos juntar a charlar y nos encontramos con una compañera de la Universidad, llamada Adela Bravo”⁴³...

Los Solidarios surgen de la necesidad de apoyar a las comunidades indígenas víctimas de la indiferencia del país, pues los gobernantes nacionales y departamentales, al querer integrarlos a la vida nacional, pretendían y en algunas comunidades indígenas lo lograron acabar con las tradiciones, los saberes ancestrales, la identidad, hasta la vida, por pretender homogenizar realidades diversas. Entonces:

⁴³ Conversación con don Daniel Puenayan. Marzo 7 de 2010.

La solidaridad surge como por dos variables: una, que tiene un hecho inmediato, pero bien significativo, y es el asesinato de unos indígenas paeces en el Cauca, entre ellos Benjamín Bimbicué y los hermanos Caso; esto, a su vez, era una reiteración de otra matanza que hubo en años anteriores, fue la matanza de unos indígenas en los Llanos, tuvo un impacto fuerte, porque, al denunciar esta matanza, los actores materiales, cuando los estaban juzgando, manifestaban extrañeza que los condenaran por matar indígenas; esa misma extrañeza se manifestaba en la conciencia nacional; entonces, el problema era nacional, pero junto a eso se venían dando unas discusiones a nivel político y académico en torno al problema del indígena, queriendo integrarlos a los procesos de formación nacional y, supuestamente, reconociendo los valores, las tradiciones, pero integrarlos a la vida nacional implicaba la destrucción de su autonomía, de su identidad, desarrollando adentro una relación de colonización, de destrucción de lo que supuestamente permanecía; eso, entonces, es otro de los motivos por los que surge la Solidaridad.⁴⁴

Se cometieron innumerables asesinatos en contra de indígenas, tanto en comidas como en bailes⁴⁵. Eran considerados como obstáculos para el progreso de una sociedad basada en conceptos de civilización, en la que se enlazan cadenas donde el “comprender lleva a tomar y el tomar a destruir”⁴⁶. Por lo tanto, asesinar indígenas era hacerle un favor al Estado, que veía en las minorías étnicas, lo que en la Colonia se había afirmado, la barbarie de la humanidad.

En este sentido, el problema del país, en su afán de progreso, era silenciar lo diferente, que para el Estado era, y es, una amenaza que desconfigura el constructo de leyes e imperativos, que basan su justicia de papel en un supuesto “entendimiento” dentro del marco de la opresión.

Por lo tanto, el acompañamiento solidario “era una cosa vital; era, en parte, la vida nuestra y, de alguna manera, el vivir un poco descontentos de situaciones, y de estar soñando y pensando en mejores alternativas de vida y como que encontrando en lo invisible o en lo postergado, en donde aparentemente no existe nada, hallar como sustento, como lugares y tiempos fecundos para abonar esos ideales...”⁴⁷

⁴⁴ Conversación con el profesor Dumer Mamian. Junio 16 de 2010.

⁴⁵ En Arauca, a los indígenas Cuivas se les sirvió la cena de la muerte: “a las mujeres que prepararon la comida, el reportero de El Espectador (enero 29, 1968) les pregunta sobre este suceso y ellas respondieron: ‘no tiene nada de malo matar esa plaga’; por otro lado, en la Costa Pacífica de Nariño, a los Embera se los convidó a la danza de la muerte. La fiesta empezó temprano, a eso de las ocho de la mañana. Se les repartió licor en abundancia y a las once, cuando los indígenas estaban borrachos, el anfitrión y sus secuaces comenzaron a darles machete y plomo...” ZUÑIGA, Eduardo. *Nariño, cultura e ideología*. Pasto: Graficolor, 2002, p. 267-268.

⁴⁶ TODOROV, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI, 2005, p. 137.

⁴⁷ Conversación con el profesor Dumer Mamián. Junio 16 del 2010.

Vivir un poco descontento... resistir o soportar la amargura de una realidad hiriente, de “este mundo, que lo aprieta a uno por todos lados, que va vaciando puños de nuestro polvo aquí y allá, deshaciéndonos en pedazos.”⁴⁸ Soportar el descorazonamiento de gentes ensimismadas, indiferentes al rostro del otro, soportar las voces autoritarias, las amnesias colectivas.

Solidaridad con el aliento de la tierra, con los páramos y su silencio, solidaridad con la inocencia y con las voces roncadas de pasos lentos, solidaridad que le canta a la sencillez vida profunda de estos Andes de rocío .

Desde la lejanía, desde la diferencia se anunciaba un Tinkuna de la memoria, de esa otra memoria que, entre quingos, aparecía discontinua en los labios de los abuelos-soñadores de una tierra sin cercos. El acompañamiento solidario era, entonces, el encuentro con la otra palabra, que deviene piedra-escritura, húmeda por el misterio de las estrellas.

Con la llegada al Resguardo del Gran Cumbal⁴⁹ de Adela Bravo y del profesor Dumer Mamián miembros del grupo de los Solidarios iniciaron con los comuneros de Panán un proceso de aprendizaje de su propia cultura; básicamente partieron del reconocimiento del ser indígena:

Don Daniel Puenayan: entonces ya vino Adela Bravo con Salcedo, entonces ya siguieron charlando; nos dijeron: “aquí no se trata de usuarios campesinos, aquí se trata de indígenas”.

Don Vicente Juaspuezan: tomamos idea de los Solidarios, porque, a la primera, en Usuarios Campesinos ANUC, entramos nosotros a escuchar como campesinos, no entendíamos que éramos indígenas, sino, ya en la medida del tiempo, ya dijimos somos indígenas; ya dijeron los Solidarios, no son campesinos, son indígenas con Ley de Origen.

Don Carlos Paspuezan: ya vinieron, era una llamada Adela, y él era un Salcedo; a veces, en tiempos que era de invierno, llegaban cambiados, así como de viejitos; así, puesto la ropita viejita; nos llevaban así grupos, grupos así a esos potreros, huecos, donde decían que, claro, pues nosotros estamos reclamando lo nuestro, pero como el enemigo es enemigo, pues bien podemos ya morir, bien muertos estamos, pero nuestros hijos, decían, tienen dos derechos a reclamar: nuestras tierras y la sangre de nuestros viejos...

Los comuneros que apoyaron desde el inicio el proceso de recuperación recuerdan el momento de encuentro, cuando se irrumpe en la linealidad del tiempo

⁴⁸ RULFO, Op. cit., p. 88.

⁴⁹ Para la recuperación de El Laurel, los tres resguardos se unieron para pleitear contra el INCORA; Panán pide ayuda a Cumbal y a Chiles, porque, al inicio de la lucha, fue poco el apoyo que recibieron de su propia comunidad. Don José Dolores relaciona la participación de los tres resguardos como la unión mítica de los caciques Juan Chiles, María Panana y Antonio Cumbe.

para dejar venir, en un instante el extranjero acontece en el espacio de estos comuneros y provoca el desbordamiento de su hospitalidad, pues “no consiste simplemente en recibir lo que se es capaz de recibir”⁵⁰, es preciso que se acoja fuera del intercambio económico y así empiece la apertura inusitada del anfitrión para aceptar la llegada.

Ahí se entabla una relación desde la diferencia; los Solidarios, a partir de la reconstrucción del pensamiento de los Pastos, buscaban encontrar la reivindicación de una cultura aparentemente acabada, pero que renacía en la palabra y en la escucha del otro; esto se dio en el alejamiento de la imposición, pues no se trataba de llevar la academia a Panán e imponer la lengua de la razón.⁵¹

Con estos comuneros se comienza por hacer reuniones en el Resguardo; asisten los interesados, “porque los demás, tratar de recuperación era tratar que vamos a ir al infierno”⁵², mientras los Solidarios los acompañaban en un lapso de concientización y aprendizaje del adentro y del afuera, en una complementariedad de saberes entre las culturas que confluyen en el fortalecimiento de la identidad de los pueblos: “en las reuniones se hablaba historias de otras partes, de cómo fueron. Los solidarios nos preguntaban a nosotros y también traían otras cosas que se ‘bían dado desde antes”⁵³.

Sin embargo, gran parte de la comunidad estaba inquieta por la presencia de forasteros en el Resguardo, empezaba a discutir el por qué y el para qué estaban en su tierra; esta desconfianza se originó a partir de las afirmaciones que hacían los curas en las misas dominicales, ya que utilizaban el púlpito al igual que en el siglo XVII como medio de manipulación para dividir a los comuneros:

Don Carlos Paspuezan: pasa que había llegado a oídos del padre, porque estaban haciendo reuniones aquí en la escuela, había llegado a oídos del padre, y ya de que llegaba a oídos del obispo; vino a dar una misa, ya nos dijo, cuando ya salimos ya se habían venido a verlo, cuando ellos, en la escuela en las charlas, cuando ya fueron vuelta a avisarle al obispo, entonces dijo: “ustedes verán”, dijo, “que eso es gente de los gringos, esos son pegados de los gringos, eso por acabarnos a nosotros y venirse a hacer dueños de las tierras de aquí de ustedes, para ‘ónde los irán a botar”, dijo el obispo; “ahí ustedes verán”, dijo, “pues si los sacan, eso está en vustedes”, dijo y la gente diciendo que ha dicho así, a sacarlos y se los sacó de ahí, de la escuela; de

⁵⁰ DERRIDA, Op. cit., p. 96.

⁵¹ Se piensa que el acompañamiento solidario fue un estado de sentirse indefenso(a) en el sentido de exponerse como sujeto de desaprendizaje, indefenso(a) ante las muchas escrituras del Gran Cumbal, desaprendiendo en el Tinkuna con los abuelos, lo que permite ahora preguntarse sobre la existencia de la solidaridad.

⁵² Conversación con don Delfín Canacuan. Marzo 4 de 2010.

⁵³ Conversación con don Ángel Canacuan. Febrero 14 de 2010.

ahí estaban haciendo las reuniones calladito acá arriba, 'onde el Ángel Canacuan.

Las reuniones en los centros del Resguardo por lo general en la escuela pasaron a ser clandestinas, organizadas en las casas de algunos comuneros que vivían en las veredas; allí “sabíamos amanecer, conversa, conversa, conversas bien valiosas”⁵⁴ y la palabra surgía en las noches calladas “rodaba de boca en boca... y aparecían jirones irrevelados de épocas lontanas con toda su frescura y su propio sabor”⁵⁵. Palabras noctámbulas que acrecentaban el espíritu o *munay* del indígena a partir de la escucha de la palabra de memoria: “nos reuníamos con el finado Rubén Tipaz, con el papá de José Dolores, el Finado Nazario Cuasquer, con el finado Joaquín Paspuezan, con la finada Dominga; la finada Dominga nos comentaba del pleito de La Montañuela, el finado Nazario nos comentaba del pleito de El Tambillo... de cómo ha sido, que con los abogados nunca habían ganado”⁵⁶.

Acompañamiento no autoritario, no subalterno, acompañamiento en noches de silencio fecundas, reuniones provocadoras de los cantos de las memorias, *estábamos primero educándonos con los mayores...* el fuego, el chapil y el bombo eran y son los intersticios que hacían y hacen presente al mito, presencia en ausencia del tiempo⁵⁷.

En el silencio de la noche *arribaban* los Solidarios; los mayores de ahora los recuerdan con una sonrisa; encuentran en lo postergado *señales de vida profunda*, que propiciaban el desaprendizaje de conceptos, para sentir una herencia, negada en el afuera y perdida en el adentro.

Mal vistos los Solidarios, y algunos comuneros, por la gran mayoría de los habitantes de Panán, los tildaron de comunistas, de ladrones-rebeldes ante las leyes de los terratenientes. Por entre los páramos, en casas solitarias se daba la palabra, para escuchar el Aliento de la Madre, de saberse hijos y no dueños.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ ALEGRIA, Ciro. *La Serpiente de oro*. Bogotá: Editorial Oveja Negra, 1985, p. 45-46.

⁵⁶ Conversación con don Daniel Puenayan. Marzo 7 de 2010.

⁵⁷ Y su apertura en las noches de reunión hacía del mito: “el fármaco (en el sentido de remedio) para que los hombres soportasen un causato específico: el horror de volverse extraños en su propia tierra”. MONTENEGRO, Luis. *Bienes de ausencia*. En: revista Mopa Mopa, No. 18 (2008), p. 35.

En la ausencia de lo que fue, en la ausencia de las voces que siempre recordaban, “nuestros mayores de antes, en esos tiempos fueron unas personas que pensaron el porvenir, en la descendencia que venía o que iba a venir”, dice don Ángel Canacuan, mientras suspira por ese recuerdo que ahora, en su comunidad, no encuentra morada: “la juventud debe conocer algo, conocer la historia, qué hicieron, cómo hicieron nuestros mayores”. Pero, para don Angel, esa voz es un *bien de ausencia*; entre más ausente si hay memoria más grande es el amor por el recuerdo.

Don Daniel Puenayan: sabíamos reunirnos, llevábamos cuatro años y nada de reventar, cuando, por último, ya dijeron: vámonos anotando cuántos somos de Panán, cuántos hay de Cumbal y cuántos hay de Chiles, pero más interés tenían los de Chiles en ese entonces. Los de Chiles plantearon en la reunión, no me acuerdo la fecha, nos reunimos un sábado Santo del año ochenta, entonces ya teníamos la idea, queríamos recuperar La Palma...

Don Angel Canacuan: déle, déle, déle, del 75 al 80, a los cinco años se llega a realizar la organización; venían los compañeros Solidarios que a veces nos acompañaban, porque ya nos daban ganas de retirarnos, pero seguíamos, seguíamos, como decir, en la conciencia, tratando hasta que nos organicemos bien, qué era lo que teníamos que hacer.

Don José Dolores Cuasquer: el territorio no tenía límites, era un territorio libre, cada cual andaba libremente por donde le guste, nosotros andábamos transmitiendo de persona en persona, diciéndole que hay que unificarnos para vez de reclamar este derecho justo que es nuestro territorio; tocó mucho sacrificio, ya tuvieron interés los compañeros de Chiles, ya hubo compañeros interesados, de sangre y de pensamiento indígena de Cumbal, cuatro comunidades se unificaron...

Don Vicente Juaspuezan: el proceso no fue fácil, lo que todo el mundo aquí era haciendas de lado y lado, entonces la gente se iba a trabajar a las haciendas y los hacendados les decían: “qué brutos, ustedes, cómo van a admitir esas leyes si los hacendados son propiedad privada y el gobierno los ampara”; y seguíamos, seguíamos, pusimos un granero para la comunidad, algo, íbamos por coger terreno, íbamos conversando cómo ha sido la historia, cómo han sido engañados nuestros mayores en la tierra, cómo ha sido cambalachada nuestra tierra por la pobreza. Unos iban entendiendo, otros no.

Don Daniel Puenayan: pero estábamos solos, no teníamos al cabildo, sabíamos poner las planchas para elegirlo, pero nos salían ganando; como la gente no nos quería. Entonces, ese día de la reunión decidimos hablar con el gobernador; en ese entonces era el finado Julio César Canacuan; cuando llegamos a verlo, él ya había estado acostado; nos hizo entrar, cincuenta llenamos esa pieza; cuando ya le dijimos que queríamos recuperar la tierra de una finca llamada La Palma, entonces dijo, me acuerdo de las palabras: “yo a La Palma sí no voy; si es al INCORA, sí voy”.

Tras cinco años de organización, los comuneros de Panán, Chiles y Cumbal habían logrado concienciar a parte de la comunidad, como también hubo apertura de pensamiento en el momento de recrear el saber de las culturas ancestrales y fortalecer así su palabra de resistencia. Fueron cien familias de Panán, cincuenta de Cumbal y ochenta de Chiles decididas a luchar por la comunidad: “¡la lucha no es para uno, es para todos! Nuestro pueblo pelea para que todos los hombres vivan libres en tierras libres.”⁵⁸

⁵⁸ SCORZA, Garabombo... Op. cit., p. 20.

1.4. Y SE PASABA LAS NOCHES EN RECUERDO

Ciertas noches pienso: ¿seré yo el único forzado a proseguir con los ojos abiertos...? Sería 1768, oí que el apoderado de Michivilca tampoco dormía. ¿Alguien habrá dispuesto que exista una raza de hombres despiertos, condenados a recordar, a no dormir mientras no se absuelva nuestra queja? Quizá, pues no descansaremos jamás. No. No dormí.

Manuel Scorza, *El jinete insomne*.

Los primeros en arribar a Panán, la madrugada del 21 de junio de 1980, fueron los comuneros de Cumbal; con el cuto al hombro, recorrieron silentes los shaquiñanes del páramo hasta llegar a Panán; “donde el finado Diomedes Juaspuezan, allí amanecieron”⁵⁹; los dirigentes de Chiles llegaron en carros, a las cinco de la mañana, “cargados de madera, de paja, de comida, de gente”, y los de Panán, con herramienta en la mano, cogieron camino para El Sancia:

Llegó el día en que entramos; sería como a las cuatro de la mañana, a las cinco estábamos entrando. Entramos a hacer ranchos por grupos, hacer ranchos como el tanto de unos cinco metros por seis o siete metros de largo; cerramos con paja, acarreamos paja, madera y las paredes se hacían de adobe, y ahí estábamos, con niños, con todo entramos⁶⁰.

Mujeres, niños y hombres comienzan por hacer los ranchos, un trabajo comunitario que devela una alianza provocadora de fuerzas: “nosotras ayudábamos a construir los ranchos, ayudar con unas pajas, cada uno con sus palitos y hacer con lodo las paredes”⁶¹. Esta unión se entiende como el estar para el otro y con el otro dentro del marco de la recupera; comuneros de diferentes resguardos pero con un mismo ideal comparten el momento de desencanto, el momento de la primera entrada.

Al entrar ‘al adentro del territorio’ viven el instante del acontecimiento, cuando la línea divisoria de El Laurel sólo es una frontera imaginaria y sus pies tocan allí la

⁵⁹ Conversación con don Daniel Puenayan. Marzo 7 de 2010.

⁶⁰ Conversación con don Vicente Juaspuezan. Diciembre 3 de 2009.

⁶¹ Conversación con doña Zoila Malte. Diciembre 14 de 2009.

esperanza incierta de un desencanto que hace venir de la memoria a los Espíritus Mayores, quienes dejaron diciendo que iban a volver; se hacían presentes con el retumbar del bombo, porque “los espíritus de los mayores acompañan, los espíritus de nuestros caciques”⁶². Acompañamiento dado desde la distancia de una orilla mítica que confluye con la venida del Inkari: “cuando mis hijos sean capaces de enfrentarse a los extranjeros, entonces mi cuerpo divino se juntará y saldrá de la tierra para el combate final”⁶³.

En Panán, “el espíritu, al menos el de los luchadores, todavía existe; entonces, estos espíritus creo que no se han ido y ellos también nos han de proteger”, nos dice don José Dolores, mientras su recuerdo se detiene en la imagen de María Panana cuando defendía la herencia de sus abuelos, y ahora cuida el Resguardo desde la imagen de la Virgen de Mercedes, fiel compañera en la recuperación de El Laurel; allá, habitando una casa de barro y paja, a la *mamita* la velaban, y en las noches una palabra emergía de las raíces del recuerdo, no dormir para abrirse a la profundidad de un eco de generaciones.

En El Laurel, los comuneros se desvelaron; entre música, chapil, conversa y oración se daba la palabra en la intimidad de hombres y mujeres, al preguntar, en las horas más calladas de sus noches, sobre la vida ñaupá, sobre los muchos tiempos en que el andino ha vivido entre tristezas y alegrías.

Frente a la estancia de los comuneros en El Sancia, fueron diferentes fuerzas las que convergieron en contra de ellos: por un lado, los empresarios, manejados por los hilos del INCORA, intentaban arremeter contra la iniciativa de los comuneros; por otra parte, los hacendados, utilizando todo tipo de trapacerías, trataron de evitar, sin importar los medios, la recuperación; pagaron a sicarios, conocidos como Los Pájaros, que “actuaban como paramilitares, como ejército de los propietarios, de los terratenientes”⁶⁴. Y, por último, los comuneros que estaban en contra del proceso acusaban a los recuperadores de ladrones; don Carlos Paspuezan recuerda: “entre los mismos de aquí, cómo nos hablaban duro: que ladrones, que no tienen qué hacer, que ahora han cogido el vicio de marcar al hombro la pala y corre a robar, eso son tierras ajenas”.

Desde este momento, la comunidad o *comunitas*⁶⁵ “parece desvanecerse en un ‘se’ o en un ‘yo’”⁶⁶ que detiene el transcurso normal del nos-otros e irrumpe desde el sentido de propiedad el sentir del ‘corazón de tierra’. Esto es, cuando

⁶² Conversación con don Félix Tarapues. Abril 1 de 2010.

⁶³ Scorza, Manuel. *La tumba del relámpago*. México: Siglo XXI, 1979, p. 10.

⁶⁴ Conversación con el profesor Dumer Mamián. Junio 16 de 2010.

⁶⁵ Denota lo que es común; en palabras de Roberto Espósito, es “lo que concierne a más de uno, a muchos o a todos, y que, por lo tanto, es público” (ESPOSITO, Roberto. *Comunitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p. 33); lo que se opone a lo propio y se libera de todo ensimismamiento producto de la concepción de pertenencia.

⁶⁶ NANCY, Jean-Luc. *Conloquium*. En: ESPOSITO, Ibid., p. 12.

se hace de lo *común* algo propio (no solo se usurpa el territorio, sino también la palabra, el pensamiento, la voz), se manipula al otro para volverlo uno dentro de la relación colonial del amo y del esclavo y convierte a la comunidad en el claustro homogéneo donde sus miembros obedecen la voz autoritaria.

Esta 'unidad sin vínculo' del hacendado, los empresarios y la mayoría de comuneros que no apoyaban esta recuperación es el desorden, el encantamiento de la comunidad, "una partición en que nada se comparte"⁶⁷, donde sus miembros se enfrentan al vacío de la comunidad.

Por lo tanto, en Panán, las primeras noches del recuerdo vivir-en-comunidad se interrumpen por el despojo de los comuneros de El Sancia; los mayores testimonian que la salida fue por causa de un engaño del INCORA y de funcionarios de Asuntos Indígenas. El engaño consistió en hacerles creer a algunos comuneros que iban a ganar posesión de la tierra dejando sólo a veinte familias; nuevamente el INCORA se mofaba al dividir al pueblo, con la promesa de ceder la tierra a unos pocos.

Don José Dolores Cuasquer: lavado el cerebro ese infame, ese que no fue luchador ni nada, vengo a sacar a mi familia, y, entonces, de ver que la familia de él salió, pero era con la finanza de que le iban hacer participar a la familia de él, entonces aflojó la gente y, después, ¡ya no nos despescuezaban a nosotros esa gente enfurecida!, como que nosotros hubiéramos dicho: salgamos.

Don Carlos Paspuezan: nos fueron a sacar con una botella de aguardiente, dando una copa y unos confites, con el decir de que salgamos y dejemos unos veinte; entonces, nos sacaron.

Don Vicente Juaspuezan: cuando, por ahí las nueve de la noche, ya iba poquita la gente, qu'ezque pasa, y, como de ver eso, como había aguardiente, me puse a tomar y, animándolos, que cómo se van a ir; en los ranchos ya no había la gente y, ya bien de noche, esa polecía se fue acercando más a los ranchos; entrar gente, no dejaban entrar; salir, lo que quiera.

Doña Célida Nazate: así fue, cierto... unos lloraban, de ver lo que no se pudo sostener; pero, ahí era enfrentamiento, cosa que esas mujeres, a los polecías, los majaban, esas mujeres enfuradas.

Don Carlos Paspuezan: las chozas echando candela, ¡juuuh!, ya los 'bían sacado; cuando, de ahí, yo ya lo encontré a este finadito Elías Tipaz amarrado la cabeza, que se la habían rajado, le 'bía favorecido la cobijita; lo demás, las chozas, echado gasolina y quemado; los sembraditos que se tenía, eso, el tractor tractorando.

⁶⁷ Ibid., p. 66.

La salida, como consecuencia de la no claridad, es la sombra de una comunidad fragmentada, que aun, en medio de la recuperación, desviaba su memoria en el desconocimiento de su propia Tierra.

Trascurrieron cuatro meses para que los comuneros se decidieran a entrar nuevamente; la lucha no se agotó el veintiuno de junio; El Laurel demandaba de un trabajo de memoria, y dejar el proceso de recuperación en medio del camino implicaba la negación de la herencia.

Pensar en esta segunda entrada implicaba sentirla, no desde una posición idealista; no se puede afirmar que la comunidad olvidó sus roces y se unió completamente para recuperar la tierra; pero, que hubo una mayor organización, no se puede negar; fueron más familias las que apoyaron el proceso; los Mayores, además de agradecer la colaboración de los Solidarios, agradecen infinitamente la existencia del título colonial 228⁶⁸; es paradójico escuchar que, gracias a esta escritura, los comuneros se decidieron a morir o a vivir por su tierra: ¿por qué fue necesaria la letra para animar la recupera?, ¿y la escritura de la tierra, del agua, del silencio, de las montañas...? Para el invasor, estas otras huellas no sustentaban el derecho que tenían y tienen los indígenas; frente a la insensibilización de esas otras hablas era necesario confrontar con la misma lengua del invasor, pero cuidándose de no sujetarse a ella⁶⁹.

⁶⁸ El título 228, o Real Provisión, fue otorgado en 1758, cuando el cacique Pedro Alpala se dirige al rey Fernando VI para hacer valer el derecho del Resguardo del Gran Cumbal, usurpado por la familia Erazo. Joanne Rappaport presenta un análisis sobre esta escritura y enfatiza en el pedido del cacique Pedro Alpala, quien: "inicia con información genealógica hasta sus bisabuelos, citando tres amparos preparados en 1633, 1678 y 1692. Alpala afirma que, de acuerdo con los amparos, ningún español, mestizo, negro o mulato puede vivir en la tierra". Este título se protocolizó en la notaría primera de Pasto en 1908. Para la recuperación de El Laurel, esta escritura que cobija los Resguardos de Panán, Chiles, Mayasquer y Cumbal se la encontró en el cabildo de Cumbal; en palabras del profesor Dumer Mamián, conocían de su existencia pero no su contenido. Sin embargo, junto al proceso de la lucha, algunos comuneros decidieron caminar el territorio y reconocer los hitos marcados por la escritura: "*el recorrido*, como se llamaba esta expedición, también condujo a la creación de estas nuevas costumbres. Uno de los participantes me explicó por qué, cuando llegaron al hito conocido como piedra de los siete alhueros (agujeros), la partida expedicionaria tomaba agua de las grietas de la roca. El ritual militante de repasar los linderos del resguardo estuvo acompañado por la lectura del título". RAPPAPORT, Op. cit., p.31.

⁶⁹ Sin embargo, el título del Gran Cumbal también sustenta el esfuerzo de generaciones de hombres y mujeres que, con una paciencia incomprensible, caminaban días, meses y años en la búsqueda de los documentos; así, don Juan Chiles, "hombre poderoso, sabio, sin fronteras, andaba por Chiles, Panán, Cumbal, Mayasquer. Caminó los lejanos y ásperos caminos de Quito, Popayán y Bogotá, reclamando los derechos humanos y comunitarios. Cuidaba los páramos desde el Galeras hasta el Ecuador, por el Chiles se internaba, siguiendo el espiral de frailejones, hacia el jardín de la salud y la sabiduría." MAMIAN, Dumer. *Por la senda de Juan Chiles*. En: revista Mopa Mopa, No. 8 (1992), p. 29.

Anciano portador del sufrimiento de los demás, Don Juan Chiles, como Doña María Panana, caminaron entre los tiempos con la paciencia de los sabios: aliento imperecedero es su palabra, guardiana de la memoria de estos pueblos.

Pero hubo intentos de sacarlos de las tierras, sin importar lo que decía el papel, por lo que se presentaron varios enfrentamientos con la fuerza pública; el más recordado es el de una mañana de octubre de 1980: un grupo de Pananas *bien fajadas* traen al presente la palabra de las cacicas de los Pastos: las perdices, María Panana, Micaela Chiles Cuatin Aza, Graciana Yaguarana, Juana Muses de Quiñones, Francisca Chapuel, Narcisa Quis Cualtud, Manuela Cumbal, Francisca Aucu... en un femenino confluyen estas mujeres con la escritura del pensamiento de la vida, de la sabiduría materna, en la hondura del mito.

Doña Célida Nazate narra el suceso de aquella mañana:

Las mujeres éramos las que más defendíamos, las mujeres seguíamos adelante con palos, con botellas llenas de agua y les decíamos a esa polecía, todas las mujeres nos decíamos: ¡tomen trago, carajo, tomen trago y lleven las armas!; nuestras armas eran garrotes, palos, hecho punta de lado y lado, y esos polecías, unos nos tenían miedo y otros se enfuriaban más, pero no nos acobardábamos; con los niños y todo sabíamos ir, pero no tomábamos trago, solamente era una táctica, llenado agua en las botellas y ¡tomen trago, carajo! Ahí se ponían a temblar; no ve que, cierto, las mujeres, se tiene valentía.

La palabra de Doña Célida resuena con el eco de los pasos en marcha de las chicheras; en *el motín*, narrado por José María Arguedas en *Los Ríos Profundos*, se expone un femenino que canta, en una marcha serpenteante, como La Amarú en lo profundo de las aguas. Mujeres decididas exponen su palabra, en un movimiento colectivo que agrieta el estado de cosas en el que los andinos se han visto reducidos al servilismo y la opresión.

Su canto remite a una sublevación antigua, no se lucha con las mismas armas del opresor, es un canto-río que despierta los corazones e infunde fuerza y valentía: “pasa la creciente de esos ríos andinos de régimen imprevisible; tan secos, tan pedregosos, tan humildes y vacíos durante años, y en algún verano entoldado, al precipitarse las nubes, se hinchan de un agua salpicante y se hacen profundos”⁷⁰.

Pasan las mujeres con la decisión impredecible, de colores es su marcha que, aun en medio de la confusión, desencanta al mundo. Desencanto que, entre lo *Tuyana*⁷¹, provoca el despertar de la escucha de esas otras hablas que sólo saben cantar en la profundidad de la noche. En la soledad que dona un recuerdo singular, a veces compartida con el sonido de la guitarra y el requinto, los músicos desentundaban el silencio de los comuneros: “sabíamos andar por todos los

⁷⁰ ARGUEDAS, José María. *Los ríos profundos*. Madrid: Cátedra, 1995, p. 288.

⁷¹ “Tuyana, entre los conceptos filosóficos andinos refleja una dimensión que traducimos como la noche del pensamiento y la expresión del mismo entre la hondura de lo desconocido, reflexión que halla su expresión en el canto de la noche, entre ella en la comprensión poética de la noche de los tiempos y el pensamiento, en la afirmación del mundo nocturno”. MADROÑERO, Op. cit., p. 3.

ranchos cantando y bailando”, recuerda don Miguel Mitis, mientras afinaba su guitarra:

Nadie se admire que el indio
vuelve a recoger su tierra,
la INCORA se desmorona
y el gobierno tambalea.

Acompañados con una botella de chapil, los comuneros resistían las horas angustiosas, cuando la fuerza pública y los empresarios arremetían en contra de la palabra de recuperación:

El cabildo de Panán,
con deber, va a reclamar,
por tener el derecho,
la tierra recuperar.
De la Incora no es la tierra,
ni tampoco del gobierno,
ni de los terratenientes
que explotaron nuestra tierra.
Aquí está nuestra escritura,
aquí están nuestros linderos
y aquí están los descendientes
que no son venideros.

Recuperar El Laurel implicó la muerte del comunero Modesto Cuasquer, a manos de un empresario. Un día domingo, en horas de la mañana, don Modesto dejó las tierras de El Laurel, tal y como él lo presintió:

Don Modesto, finadito en el tiempo de El Tambillo, ha sido joven y, como había sido de corazón, no como nosotros, tembleques, por eso era qué jodido, sabía gritar de la cuadra; entonces, él dijo: “puta estábamos tomando un aguardiente hijueputa”, dijo, “hijueputa, chucha madre”, dijo, “si soy de perder mi vida aquí, porque cuando estuve en la lucha de El Tambillo sólo me bajaron la corona del sombrero de un tiro, no me ofendieron a yo, pero si soy de morir en esta verraca lucha”, dijo, “aquí”, dijo, “hasta aquí llego, o no sé; si paso de esta lucha, yo voy a vivir unos cuantos años”...⁷²

El canto, como compañero de la recuperación, también despide a don Modesto:

Por la tierra de El Laurel
un hombre entregó su vida,
partió Modesto Cuasquer

⁷² Mientras caminábamos para la minga a Guamurran, don Gonzalo Chiles nos contó sobre la recuperación de El Laurel. Marzo 5 de 2010.

y eso no nos desanima...

Tu cuerpo ya se despide,
las campanas suenan ya,
tu cuerpo se va a la tierra
y tu alma queda aquí en Panán⁷³.

Con esta muerte, el gobierno media con la comunidad; sin embargo, la sangre derramada no justifica las masacres; ellos, al luchar por la ancestralidad de la tierra, se exponen a lo incierto de la lucha, pero el Estado, en su hostilidad, se jacta de ver montañas y zanjas de cadáveres como consecuencia de lo absurdo de la guerra.

⁷³ Canción rememorada por Don David Cuasquer y por Don José y Miguel Mitis.

Fotografía 3. Memoria de la recuperación.



Fuente: Esta investigación.

Tras escuchar el proceso de la recuperación de El Laurel, surgió la siguiente inquietud:

¿Por qué el nombre de La Libertad?
La Libertad viene, el nombre de La Libertad viene
charocita, viene mugrosa, viene de todo, pero
colgado de historia, colgado de heroísmo⁷⁴.

⁷⁴ En el encuentro realizado en El Laurel, hoy llamado La Libertad, don José Dolores recuerda el tiempo de la recupera. Diciembre 2 de 2010.

Fotografía 4. Don Vicente y doña Clemencia.



Fuente: Esta investigación.

2. PALABRA DE NACIMIENTO

La palabra de nacimiento, dentro del mito de origen de los pananes y, en general, del pueblo de los Pastos, es historia que introduce al escucha a la otra realidad del mundo, aquella que poco se cuenta, por reducir el mito a lo ilusorio. Sin embargo, mientras se escucha, las creencias se anudan en un viaje expectante, donde se transita por los pasajes míticos para aprehender de la naturaleza de la vida.

Para Joseph Campbell, la mitología es un conjunto de “historias sobre la sabiduría de la vida”⁷⁵, que deberían contar y escuchar las comunidades, porque forman parte de la vida; se está rodeado de mitos, pero las personas no se dan tiempo para comprenderlos. Así mismo, el territorio escribe la historia de su gente y desdibuja la linealidad preconcebida; al caminarlo, se percibe el misterio de estas tierras y, como diría don Juan Chiles, se comienza por desatar la letra quichua.

Pero, ahora, las escuelas piensan en el mito como un tema obligado, lo abordan de manera superficial y, al igual que ‘la palabra de memoria’, se tiende a informar al estudiante de temas que le favorezcan su competencia en el campo laboral, mas no se le permite soñar, ni cantar, ni danzar a su alrededor; se es sujeto de una realidad insensible. Para iniciar a escuchar, se deben recordar las palabras de Campbell: “si nos miramos adentro, vemos que nosotros somos la fuente de todos los mitos”⁷⁶.

En este sentido, se pretende, en este capítulo, atender a las narraciones de nacimiento, creación y camino; algunas se vinculan directamente a dos lugares sagrados del Resguardo de Panán – La Tuta y Guacales–; otras como memoria de camino y otras como danza y música en la palabra creadora de la Virgen de Mercedes.

Por lo tanto, escuchar el origen del mundo, para el pueblo Pasto, es atender a la palabra que nace en la danza y la confrontación; “entidades inverosímiles” aparecen para hacer o rehacer el mundo. La escupa de una flor dispuso el encuentro de dos potencias femeninas que, danzando, interrumpieron los días: así, la escupa de la Vieja del Monte originó La Laguna de la Cocha.

Por otros lados, metidos en canastos y tocando tambores, el Chispas se encontraba con el Guangas, en la soledad de los páramos acontecía la

⁷⁵ CAMPBELL, Joseph. *El poder del mito*. Barcelona: Emecé editores, 1991, p. 25.

⁷⁶ Ibid., p. 53.

confrontación que originaba cataclismos. Los mayores de Panán hablan de este encuentro del Chispas, y ya no del Guangas sino de Taita Pacho, o, en otros relatos, El Guangas aparece como El Chambas; el primero venía por el camino de Barbacoas, el segundo por el camino de Mayasquer:

Por el camino de Barbacoas ya venía, lo llamaban a un mayor El Chispas y por el camino de acá de Mayasquer había otro que le decían el Taita Pacho y esos que se transformaban en tigres y se iban a encontrar por la montaña, a enfrentarse, siendo que el uno sabe más que el otro⁷⁷.

Encantadores suelen llamarlos los mayores; su confrontación por el saber y el territorio devenía mundo trocado o trastocado por el poder de los indios majando el bombo, o, en la danza que secretaba la escupa de la flor de perdices, que *bailando, bailando* hicieron el mundo.

Las comunidades Pasto se encuentran en el mito de Las Perdices y en el de El Chispas y El Guangas, pero no lo hacen único; cada resguardo, en relatos entrelazados, mantiene la memoria de su origen particular. En Panán, la palabra de nacimiento se manifiesta en la movilidad del agua y en un espacio-tiempo que horada la memoria de quienes aún ven, en La Tuta, el útero primigenio de la gente de Panán.

La memoria de aquel lugar es narración donde la palabra pronuncia su sacralidad; la magnitud Huaka se entrevé en los hilos que tejen la historia de origen de la comunidad, una historia que a primera vista pareciera estar en el olvido o en la ficción de quienes no han sido seducidos por lo mítico. Así, viene a la memoria la revelación de Genaro Ledesma – personaje del ciclo de novelas *La Guerra Silenciosa* de Manuel Scorza – cuando, al presenciar la recuperación de las tierras por parte de los comuneros del Perú, ve entre ellos a las gentes del mito: los antiguos, ataviados de bombos y wipalas, presencian la marcha por la recuperación de la hacienda Paria.

En Panán, el espacio se agrieta en lugares que se manifiestan; lo mítico es el territorio de sitios *cosmorreferenciales*⁷⁸, diferentes, que albergan el secreto.

⁷⁷ Conversación con don Carlos Paspuezan. Marzo 9 de 2010.

⁷⁸ El término cosmorreferencial lo acuña don Efrén Tarapués, comunero del Resguardo de Cumbal, quien en cierta ocasión compartía con un grupo de estudiantes una conversación sobre la sacralidad del territorio. Lo cosmorreferencial se atribuye a lugares diferentes, lugares-puertas, donde vive la intensidad del mito. Entre los Shuar de la Amazonía ecuatoriana, por ejemplo, se lee que sus antepasados viven en las chorreras: “Son los Arutam, las almas de los antepasados que residen en las cascadas, en un lugar que se vincula con la tierra, mediante una puerta.” BARRIGA, Franklin. *Los mitos en la región andina*. Quito: ediciones IADAP, 1984, p. 85.

En el resguardo de Panán, La Tuta y Guacales son dos, entre varios lugares diferentes; sólo la experiencia de quienes han sentido la intensidad de estos espacios es el testimonio de su misterio.

La Tuta se ubica en Panán centro, a su lado queda la tola Guacales; la palabra manifiesta que Tuta: “significa muchas cosas, significa túnel, significa unión de la tierra con el agua, significa la vida”⁷⁹; túnel u ojo de mar o mar adentro, afirman los mayores de Panán; túnel, cueva o caverna primigenia, que dio origen a la comunidad.

Piedad y Alfredo Costales, en su estudio mitológico sobre el Reino de Quito, dan a conocer los términos Julcu o Judcu, que “en quichua quiteño significa hueco o ventana; el Judco quito, igual que el Toco cuzqueño, significa ventana de origen. La grafía viene del idioma quitu; el término es Tujuru, hueco, caverna”, que, al parecer, tiene resonancia con la significación que dan los comuneros sobre Tuta, relacionando el origen de estos con el de los Quitus, ya que este es un “poblado que desde una puerta, una ventana, nace como el grito de la tierra, en eclosión de faena agrícola, en retoño de pueblos”⁸⁰.

Esa palabra que entrevé La Tuta como túnel de contacto de la tierra con el agua, túnel-camino al Pacífico, de connotaciones de útero de la gran madre que alberga a los primeros hombres, no sólo del Resguardo de Panán, pues “tanto Tarapueses, Puenayanes y Nazates, alusivos a los Cuetiales, Pananes y Chilenos, respectivamente, tres caciques que alternativamente aparecen unidos como un dragón o culebra de tres cabezas en el sitio Tuta, origen de los tres cacicazgos o resguardos, aunque son los Pananes los que lo reivindicán con fuerza”⁸¹.

Fotografía 5. El camino hacia La Tuta.



Fuente: Esta investigación.

⁷⁹ Conversación con don David Piarpuezan. Marzo 12 de 2010.

⁸⁰ COSTALES, Piedad y Alfredo. *Los Señores naturales de la tierra*. Quito: Abya-Yala, 1982, p. 16.

⁸¹ MAMIAN, Dumer. *Los Pastos en la danza del espacio, el tiempo y el poder*. Pasto: Ediciones UNARIÑO, 2004, p. 49.

Útero abrigado por el Cumbal y el Chiles, centro-matriz que míticamente puebla la tierra y que, a su vez, tiene gran fuerza de atracción, con lo manifiesto por los dos estudiosos:

Los quitumbee establecieron la ciudad matriz o axo-mama, gran madre del maíz, en un escenario geográfico impresionante, abrigado, protegido y delineado naturalmente como útero cósmico. El Yavirac hizo de montículo clítoris en medio de abrigada e íntima vagina terrígena⁸².

De La Tuta, los comuneros también manifiestan como puerta de entrada, es decir, el lugar al que se vuelve, umbral entre los mundos, donde se revela oníricamente el Dragón o la serpiente de tres cabezas; escúchese el relato:

Los mayores caracterizan La Tuta como el nacimiento de los Pananes; cuentan los mayores que en el tiempo recién estaban empezando como unas tres familias aquí en Panán, tres familias de los Nazates, de los Piarpuezanes y los Puenayanes, tres familias que vivían en toda La Tuta. Por La Tuta había un túnel, entonces ese túnel, dicen los mayores, tiene conexión con el mar, y que miraban en las noches de tres de mayo que salía un desfile de luces de ahí, entonces ellos pensaban que eran minacuros o luciérnagas. Entonces, ellos cuentan que, en el sueño, uno de los caciques le dijo que de ahí se habían empezado a generar las tres familias, de ese punto habían salido los tres caciques, y, entonces, es por eso que después, cuando ya a los tres caciques se les termina el tiempo de estadía en este mundo, entonces ellos deciden juntarse y conformar el dragón. Por eso, dicen los mayores, de allí nacimos los Pananes, de allí vino la vida y allí nosotros tenemos que llegar⁸³.

Poblados en túneles-cavernas, tres caciques que nacen para fecundar la tierra. Sin embargo, no hay referencia exacta sobre los apellidos primigenios; algunos comuneros afirman que fueron Tarapueses, otros Paspuezanes, Juaspuezanes o Piarpuezanes, pero coinciden en el Puenayan, este sí como originario.

Custodiada La Tuta por el dragón o la serpiente que, en algunos relatos, aparece de siete cabezas, trae resonancia de otras narraciones de Resguardos Pastos que cuentan el origen de sus comunidades a partir de una serpiente. En Yaramal, en el espacio que los comuneros llaman El Salado, existen especialmente dos tipos de aguas de Güiti: unas que curan por fuera y otras que curan por dentro; las dos se manifiestan en pequeñas lagunas burbujeantes; anteriormente, los animales se perdían cuando merodeaban por estos sitios; al parecer, estos ojos de agua se los tragaban. Suelen llamarlos lugares sin fin, sin límite:

Que una señora vino a coger agua abajo en el pondo, no como ahora en balde o en cantina, no, sino pondo, recipiente de barro; ella, desprevenida,

⁸² COSTALES, Op. cit., p. 31.

⁸³ Conversación con don Deivy Canacuan. Marzo 11 de 2010.

llegó, cogió, lo llenó el pondo y se fue... pero que, al cargarlo, sintió un peso anormal; entonces, ella, al sentir ese peso, lo bajó; cuando ella, que lo bajó, miró que no era agua sino una serpiente de siete cabezas, lo soltó y se quebró el pondo, quedó solo con la jigra⁸⁴.

Serpiente-germinadora que, en Panán, habita en el Umbral de La Tuta como custodia del adentro, de un útero lleno de agua de vida; entre ojos de agua se manifiesta para ser el camino de las primeras gentes que poblaron estos territorios, pues es su vientre la morada de la comunidad del pueblo de Males:

Los de Males, saben que llegaron por el río o camino del Guamuéz... que llegaron dentro de una gran culebra. Algunos relatos informan que fueron gentes tragadas por esta víbora en algún lugar del Valle de Sibundoy, del Guamuéz o del Amazonas y siendo trasladadas en su estómago, viajando por el río-camino del Guamuéz, vino a vomitarlas al centro de una planada, que se llamó Monopamba. Eran siete familias de las que resultaron las siete comunidades: Males como pueblo principal, Chapal, San Mateo, Puerres, Canchala, Tescual y Potosí⁸⁵.

Agua y serpiente espacian el territorio para remitir el tiempo de lo mítico como fundamento de la vida, agua que mantiene a la gente de Panán en La Tuta-útero, cuyo ombligo es la serpiente que, a ciertas horas, en ciertos días, se deja ver por entre ramajes que anteriormente poblaban La Tuta:

Cuando yo era niño, aquí en La Tuta había muchos árboles de Yarumbo y había muchos cherches, había negriando hartísimo, era una frutica como el capulí, y una niña, subiéndose en el árbol de yarumbo, de pronto chilló, se tiró de arriba del árbol abajo, entonces nosotros dijimos: “¡qué pasó!, ¡se cayó!”; dijo: “allá arriba está una culebra”; “¿cómo era?”, le preguntamos; “es bien larga y un rollo grandote”; nosotros fuimos a ver y no había nada; entonces, eso le hizo ver a ella, a nosotros no⁸⁶.

Otros relatos manifiestan que, en tiempos antes del encanto, la serpiente merodeaba por la Tola Guacales; Guacales es cementerio indígena, hoy en día saqueado por gentes que creen que lo Huaka se remite solamente al oro con el que se enterraron los antiguos.

Don Félix Tarapués guarda en su memoria los relatos contados por don Rubén Tipaz – su abuelo –, en los que lo sagrado del territorio se manifestaba y se manifiesta en la palabra que capta el espacio-tiempo singular de Panán, palabra tejida en historias – como suelen llamar a estos relatos los comuneros – mas no

⁸⁴ Esta historia fue narrada por Don Juan – comunero de Yaramal – en el acompañamiento a un recorrido a este Resguardo propuesto por la Cátedra de Pensamiento Andino Panamazónico Quilla-Inti. Marzo 7 de 2009.

⁸⁵ MAMIAN. *Tiempos de Encanto...* Op. cit., p. 244.

⁸⁶ Conversación con don David Piarpuezan. Marzo 12 de 2010.

cuentos que fácilmente pueden ser tomados en broma; de ahí las expresiones de los mayores al comenzar una historia, cuando dicen que no es cuento lo que se va a contar, sino historia que en algún tiempo vivieron los de adelante.

Guacales, como Tola, es en sí mismo punto sagrado; en su hinchazón moran los antiguos habitantes de Panán. La sacralidad del espacio que poblaron los antiguos Quitus, por ejemplo, se manifiesta en su territorio vasto de Tolas: La Qui-Tulá es la madre hinchada, “fecundada directamente por el sol vertical”⁸⁷.

Las Tolas se destinaban o usaban de diferentes formas: Piedad y Alfredo Costales caracterizan tres usos fundamentales:

- Tola-pirámide-túmulo, con enterramiento de uno o varios cadáveres, en cuyo caso es una HUACA.
- Templete-adoratorio provisto de los canales apropiados para las abluciones purificadoras.
- Observatorio astronómico: las pirámides-observatorios.

Ahora bien, Guacales, como Tola funeraria, remitiría también, según las narraciones, a templete-adoratorio; la palabra de don Félix Tarapués manifiesta que, en otros tiempos, en el centro de la Tola existía un canal de oro, cuyo fontanero era una serpiente⁸⁸:

Dice la historia, los mayores, que en Monte Oscuro existía una laguna grande y de allá, decían, la gran sabiduría, que bajaban el agua en canales de oro, la llevaban el agua hasta Guacales, y la que limpiaba era una serpiente que llevaba en el pescuezo unas guascas de oro, ella se encargaba de andar limpiando y vigilando. Decían los mayores que en Guacales también existió un templo del dios Sol y que con el canal están enterrados ahí, profundamente enterrados, encantados.

Entonces, ¿cómo comprender esas imágenes que se entrelazan en la historia narrada por don Félix Tarapués?, imágenes que confluyen con lo expuesto en el origen mitológico del reino de Quito, donde sus antiguos pobladores edificaban, en Tolas propicias, los templos del Sol y de la Luna y que, para ingresar a ellos, debían antes purificarse en pozos situados al pie de la Tola.

⁸⁷ COSTALES, Op. cit., p. 28.

⁸⁸ En el capítulo sexto de *Dioses y hombres de Huarochirí*, se lee: “los pueblos Yuncas tenían, para regar sus tierras, un acueducto muy pequeño que salía de una quebrada que se llamaba Coccochalla. Pariacaca convirtió ese acueducto en una acequia ancha, con mucha agua, y la hizo llegar hasta las chacras de los hombres de Huracupara. Los pumas, los zorros, las serpientes, los pájaros de toda clase, barrieron el piso del acueducto, lo hicieron ellos. Y para hacer el trabajo, todos los animales se organizaron... el zorro guiaba la obra, los otros le seguían. Y cuando iba avanzando el trabajo, por encima de *San Lorenzo*, en un cerro, de repente se echó a volar una perdiz. Saltó: “¡pisc, pisc!”, gritando. El zorro quedó aturdido; ¡huac!, diciendo, se cayó; rodó hacia abajo. Los otros animales se enfurecieron e hicieron subir a la serpiente.” (Op. cit., p. 46-47.)

La parte baja de Guacales, según la memoria, se conformaba de pequeñas lagunas o pozos, espacios cenagosos, que hoy en día se entreven cuando los comuneros se dedican al alcantarillado de su pueblo. Pozos que, hipotéticamente, fueron espacios-tiempos de rituales de la gente de Panán.

¿Acaso tales pozos, de los que hablan los comuneros, que se situaban en el centro de Panán, remiten a los Tasquis o las pozas de Catequil?

Lo mítico, en Panán, se entreve en lo acuático, desde el agua primera que da vida en La Tuta como útero, hasta diversos espacios del territorio que, sin revelar su secreto, escriben la memoria de un tiempo ancestral, en el que lo ritual se manifiesta, en una provincia peruana, en medicina del agua:

Nos informa la señora – Carmen Leticia Carrillo, nativa de Cajabamba, dueña de la hacienda Ceceles –, que algunos indígenas de la propiedad, como también otros de Sazapud, en un cave de papas, después de tomar chicha se Katekiliaban; consistía en introducirse en un remolino del río a la medianoche, donde, según la tradición, tenían que soportar la invasión de toda clase de animales, desde Timbul, ranas, lagartijas, perros, osos, tigres, hasta leones...

Para Alfredo Costales, el sentido de la prueba es:

... Aquel indígena que pasa por todas las pruebas en el foso donde existen toda clase de animales, entonces es Katekiliado, es decir, ha recibido la fuerza sobrenatural para resistir a cualquier problema de la existencia humana⁸⁹.

Recibir la fuerza, también puede traducirse en escuchar el canto del agua, como lo hacen los arpistas en *Diamantes y pedernales*: “la noche del 23 de junio los arpistas descendían por el cauce de los riachuelos que caen en torrentes al río profundo. Allí, bajo las grandes cataratas que sobre roca negra forman los torrentes, los arpistas oían”⁹⁰. Palabra desmedida que agrieta al Upa Mariano, haciendo de sus manos los intersticios que, junto al arpa, traen el eco de los ríos profundos.

⁸⁹ MONTENEGRO, Luis. *Presencia mítica en Nariño*. Pasto, 1987, p. 285-286. Universidad de Nariño. Facultad de educación. Departamento de humanidades y filosofía. Sistema de investigaciones.

⁹⁰ ARGUEDAS, José María. *Relatos completos*. Buenos Aires: Losada, 1967, p. 46.

2.1. CAMINO DE LOS IN-FIELES

A los infieles les ha sabido gustar hacer el poblado en las lomas; conversaban que es para comunicarse por medio de unos churos. Los que se han muerto, pues los han enterrado, y otros, en tiempos de la conquista, hicieron huecos diciendo que iban a salir vuelta; se enterraron porque quisieron, para favorecerse⁹¹.

Promesa análoga a la del Inkarrí, 'salir del adentro de la tierra', de lo ukhu pacha para volver al estado de desencantamiento del mundo, donde el pensamiento blanco se distancia para reconocer, en las huellas ancestrales de la tierra, la sapiencia de las comunidades.

Al descender los in-fieles⁹² al vientre del ukhu pacha, o a la morada primigenia, aparecen como seres que, desde el adentro de oquedades de los montes, ayudan al florecimiento de la vida, al convertir el lugar de los entierros en espacios fecundos: "el terreno de La Tuta es bueno, bueno para la sementera, haba cría una inmensidad de alto, cebada, ¡qué cebadales! donde había la infielería, ¡qué terreno de bueno para sembrar!; haba, una haba blanca y la vaina medio blanca y ¡qué harinosa!"⁹³.

En la memoria de los mayores de Panán se conserva la imagen de los objetos propios que han hallado en las tumbas de estos in-fieles; recuerdan que, cavando, han encontrado vasijas de barro, ollas de chicha, vasos, platos, bancos e incluso encuentran calaveras, que las volvían a enterrar o las entregaban al médico tradicional del Resguardo para que las rece y, acto seguido, devolverlas a su lugar; don Higinio Chiles cuenta que "los infieles 'bían dejado un poco de ollas, más bien hábiles han sido, han sido trabajadores de ollas, de platos, unas ollas ¡qué bonitas, pintadas!...y eso 'bía sido hecho de puro barro".

⁹¹ Conversación con don Carlos Paspuezan. Diciembre 15 de 2009.

⁹² La palabra infiel la utilizaron los españoles para llamar a los indígenas que se enterraron con sus pertenencias; al saber que las tierras americanas estaban siendo destruidas por los extranjeros, los nativos utilizaron "el suicidio como único recurso ante la llegada de los invasores" (Le Clezio, J. M. G. *El sueño mexicano o el pensamiento interrumpido*. México: Fondo de cultura económica, 1992, p. 209), no como una forma de pavor sino para encontrar en el mundo subterráneo el amparo de los caciques: "...mejor es morir para ir a buscar a los emperadores. Ellos nos escucharán y no nos abandonarán nunca..." (VALDELOMAR, Abraham. *El camino al sol*. En: *Los ojos de Judas y otros cuentos*. Bogotá: Norma, 2003, p. 149).

⁹³ Conversación con don Higinio Chiles. Febrero 12 de 2010.

Fotografía 6. Mayores y estudiantes en la Tola Guacales.



Fuente: Esta investigación.

A estas habilidades se le suma la profundidad de los hoyos, pues los describen como socavones de inmensa hondura; a medida que se adentraban, el hoyo adquiría forma de túnel. En las historias, se entreve una vida en el adentro; tal es el caso del lugar conocido como La Basílica; en la memoria, se lo describe “como un lugar bien sagrado, porque allí viven muchas riquezas; las personas que lo miran, lo miran como un túnel, en donde se encuentra una chorrerita de agua; adentro miran una casa donde hay una infinidad de riquezas, y miran gente que baila, que danza.”⁹⁴

Hay poblados que también moran en el adentro de las montañas, como en las entrañas del Cerro Chiles, habitadas por gente que, en renuencia a la conquista, decidieron morar en las profundidades de los montes:

Los indígenas de acá, cuando vino la conquista, dice que los indios sí alcanzaron a pasar para el lado de atrás del cerro de Chiles, pero los españoles, esos no avanzaron a pasar, ahí quedaron, no los dejó, porque no resistieron la tremenda nevazón que pegó⁹⁵.

⁹⁴ Conversación con don Deivy Canacuan. Marzo 11 de 2010.

⁹⁵ Conversación con don Abelardo Calpa. Febrero 27 de 2010.

Al caminar por estos espacios, los mayores aconsejan que se guarde silencio; de lo contrario, el caminante se ve envuelto en acontecimientos naturales, producto del malestar del territorio; por ejemplo, nublarse los caminos o llover repentinamente. Don Carlos Paspuezan, al recordar el tiempo en el que los comuneros del Resguardo de Panán hacían mingas para hacer la acequia que conducía el agua del Cerro Negro al Resguardo, narra que se debía trabajar en silencio, porque, al menor ruido, emergía granizo morado:

La propia toma del agua es bien arriba, ahí se llama El Cerro Negro; cuando recién la trabajamos era de trabajar calladito o, si no, al estar haciendo ruido, sabía caer granizo morado, nos daba derrumbando, nos hacían trabajar con pisones un día entero, lo dejaba tres días y, ¡uuuh!, lo derrumbaba en la toma de agua⁹⁶.

De las profundidades de socavones, túneles o cerros, la vida se manifiesta en la extrañeza de sus antiguos pobladores. Estas personas, conocidas como *los antiguos caciques*, remiten, en los Andes, a lo *aukilla*, que, según Glauco Torres, como sustantivo es abuelo, antepasado⁹⁷. Abuelos–sabios relacionados con la imagen del hombre sentado, presente tanto en los Andes como en la Amazonía⁹⁸. En Panán hablan sobre el banco de los caciques, que, en la tradición, es uno de los símbolos de la palabra:

Don Carlos Paspuezan: Ha sido raza los caciques, entonces que había sido cacique el que tenía rabito, entonces el banco dezqu'era con un hoyo, era un banco chiquito, así como un tronco. El cacique era el más viejo, el más nativo.

Doña María Chiles: Los caciques que han sido con rabo; mi papacito tenía una silleta con un hueco en la mitad, mi papacito había cogido la silleta; decía: “esta es la silla de los caciques”. Ellos han sido sabios, han dejado haciendo esos cueches, que han sabido hacer de unos cueros, labrando unos palos, y ¿cómo será que los han dejado parados en el aire?, decían que por eso han dejado hasta las viejas.

Por los alrededores de La Tuta, hace poco tiempo existió una mujer de singular apariencia, la conocían como mama Juana; algunos comuneros comentan que era bruja, tenía como cuidadores de la chagra a dos lagartijas, que se caracterizaban por tener dos guascas de oro en sus cuellos; a éstas sólo las podía matar el rayo, pero se revivían cada año. Don Carlos Paspuezan recuerda:

⁹⁶ Conversación con don Carlos Paspuezan. Marzo 9 de 2010.

⁹⁷ TORRES, Glauco. Diccionario Kichua-Castellano, Yurakshimi-Runashimi. Cuenca. 1982, p. 40.

⁹⁸ Para los Uitoto, el sentarse “equivale a recibir la enseñanza tradicional; el maestro y el discípulo se sientan haciéndose en bancos de mínima altura, en el mambeadero: el lugar de la palabra”. URBINA, Fernando. *Dijjoma. El hombre-serpiente-águila*. Bogotá: edición del convenio Andrés Bello, 2004, p.17.

De las mayores de antes, que dezque llamaba mama Juana, dezque de esta planada, entonces esta mujer ha de 'ber sabido de sus cosas, de hechicerías, entonces, dezque había tenido hecho unas dos lagartijas bien grandes y esas dezque andaban cuidando los animales, las vacas y la chagra. Entonces, dezque tenía en esa huecada de acá un ocal o papal, entonces dezque se fue uno de noche a robarle, entonces dezque cogió y echó al costal y ya puso cargadera para cargar, ya pues que lo movía, dezque eran dos lagartijas, entonces la una que lo tenía a no dejarlo cargar y la otra dezque raspaba en la puerta, haciéndola despertar a la dueña. Entonces, dezque decía ella de adentro: – ¡tendráslo!, ¡tendráslo! – dezque decía, hasta que salía y, ¡juuu!, pobre ladrón, dejaba el costal⁹⁹.

Las lagartijas, como encargo, remiten a las narraciones que de huaka se tejen en torno a La Tuta, donde cada tres de mayo resplandece el lugar en instantes de revelación. La experiencia de quienes han cavado testimonia que, en cierto punto de hondura, surgen los conocidos minacuros, palabra que en el quechua remitiría a los antiguos ninacuros. Según Glauco Torres, Nina, como sustantivo, significa “fuego, lumbre, candela, llama”, y Kuru es “gusano, puma, jaguar, león”¹⁰⁰, animales que, con su resplandor, caracterizan lo huaka y que, en su presencia, para el Resguardo de Panán, anuncian la venida de la primera gente: “me contaban los mayores de antes que en La Tuta por las noches los minacuros en procesión aclaraban que parecía la gente de Panán.”¹⁰¹

La Tuta, como espacio-tiempo, evidencia el cruce de los caminos; la experiencia de don Carlos Paspuezan se ve trastocada en el paso del quingo; en lo incierto del camino aparece “el simbolismo de la **esquina** que resulta una traducción del cruce como evento del trance asociado en nuestra región a tantos lugares y tiempos, encrucijadas y empates”¹⁰².

Al voltear el quingo, don Carlos encuentra a un perro negro que salía de un hoyo anteriormente cavado: “a lo que voltié el quingo, cuando se cruzó no más un perro, se espantó el caballo y de ahí el perro cruzó y gatió ahí donde era el hueco”; el perro, como guardián, se revela, a ciertas horas, en el cruce del camino, y, ante la mirada incrédula de don Carlos, regresa al hoyo. Al transcurrir unos días, don Carlos pasa por el lugar: “me entré a ver y nada, fue algo que ha de 'ber salido del hoyo”.

De las narraciones escuchadas sobre encargos de huakas, don Carlos sitúa la acontecida en el páramo:

⁹⁹ Conversación con don Carlos Paspuezan. Diciembre 15 de 2009.

¹⁰⁰ TORRES, Op. cit., p. 168-200.

¹⁰¹ *El origen de los Pananes en La Tuta*. Testimonio de don Delfín Canacuan. En: Mitos y leyendas, Vol. 3. Escuela de Derecho Propio 'Laureano Inampues'. Casseta Impresores, p. 48.

¹⁰² MONTENEGRO, Luis. *Traducciones en el sincretismo imaginario regional*. Pasto. 1997, p. 154. Trabajo de grado (magister en Etnoliteratura). Universidad de Nariño. Escuela de posgrados. Programa Maestría en Etnoliteratura.

Conversaban que más antes, cuando era de a puro caballo, unos de acá de Carlosama, bajando de Quito de dejar la carga, en el páramo, en una parte que llamaba Mojanda, se quedaron por las bestias, que coman, entonces dezque cercaron y ya hicieron la cama para dormir, entonces ya sacaron el avío para merendar y, a lo que estaban merendando, cuando se arde ahí al ladito. Entonces: ya se ardió, ya se ardió, 'ezque dijieron; uno 'ezque dijo: "cuando está ardiendo, está encima"; entonces, 'ezque tenían un puñal y una peinilla, acabaron de merendar y se pusieron a cavar; eran tres, los dos déle, déle a cavar solitos, el otro dezque estaba acostado: "¡caminá!" dezque decían, "¡vení ayudar!, parte sí has de querer", "¡jeeh!", que dezque decía, "apuren no más". Él ya sabía qué cosa es lo que estaba encargado.

Entonces, cuando ya dezqu' iban cerca, más cerca, cuando pitó un toro por arriba, cuando ya dezque venía más cerca, entonces que se levantó el que estaba acostado, él ya sabía que ahí habían dejado encargando; - "ahora sí", dezque dijo, "me toca a yo, presten el puñal y no vayan a aflojar" y lo fue a esperar al toro, cosa que dezque lo vían que venía echando candela y él le sacaba los lances y eche a picar con el puñal y los otros déle hasta que la sacaron. Al otro día, que aclaró, van a ver al toro 'onde lo mató y nada, pite de cubierta que ha sido, tapada la caja con el cuero, eso es el toro, la cubierta con que han tapado la caja.

El camino de los in-fieles se traduce, en el Resguardo de Panán, en el 'día de ofrendas', celebrado el primero de noviembre, y conocido comúnmente como día de los difuntos; en Panán se comienza por visitar las tumbas de los ausentes para limpiar y pintar; algunos les dejan flores silvestres o arreglos de papel que cada familiar les hace; por lo general, son de color morado y blanco y tienen forma de corona; desde las doce del medio día empiezan a repicar las campanas de la iglesia, porque dicen que su sonido llama a los difuntos; mientras tanto, en las casas en las que se va a ofrendar, preparan 'la tendida de la mesa'. Consiste en ubicar a un santo, de acuerdo a la devoción del difunto, en una sola mesa, porque "ellos salen esa noche de la iglesia para acompañar a los dolientes"¹⁰³; en la mesa central tienden unas mantas en forma de cruz, lo que representa el cuerpo del difunto; al lado ponen rosquetes y guaguas de pan, agua con romero y, en algunos casos, copas de vino; en la tercera mesa, se pone la comida que más le gustaba al difunto; particularmente, en una casa visitada se observó que la mesa ofrendaba cuy, papas, tostado, pan en distintas figuras, habas, uvas y el santo que acompañaba era la Virgen de Dolores. El anfitrión ofrece a los visitantes, o ángeles¹⁰⁴, la comida que han preparado para ese día. Algunos comuneros

¹⁰³ Comentario dado por doña Eudosa Calpa, el primero de noviembre de 2009, mientras se recorrían las casas donde habían hecho las ofrendas.

¹⁰⁴ La *corrida de los ángeles* es la peregrinación de las personas que en la noche visitan las casas donde se tienden las ofrendas; anteriormente, los ángeles entonaban el estribillo "ángeles somos/

afirman que, a medianoche, el alma de los difuntos hace presencia en las casas donde se los vela, o en caminos que, como peregrinos, transitan:

Los mayores, como andaban, entonces, más antes, que dezque caminaban para Barbacoas, entonces, ¿qué pasó?; en cada tambo dezque había la casa donde vivía gente y ahí se quedaban. Entonces, que venía un hombrecito para Cumbal, así conversaba mi abuelito, entonces dezque se vino el hombrecito de allá, llevaba un día de camino, a buena hora lo trajo el compañero en un día, tres días de camino, primeramente dezque lo vía el rostro no más; entonces, ya dezque lo vio lejos y dezque lo vía que venía cargado, cargado el talego conforme han sabido venir los cargueros de allá de Barbacoas, cuando regresaban, y por ahí en más de medio día ya dezque lo jue alcanzando; entonces, ya lo alcanzó, ya venían conversando, entonces que dijo “yo llevo el avío”, entonces se sentaron a comer salsita y aco, que han de ‘ber traído.

Entonces, dezque venían conversa y conversa y ya dezque venían cerca por el páramo, como para voltiar acá a Túquerres, entonces ya ‘ezque dijo el compañero: “ya se va a oscurecer, no se vaya a asustar”, ‘ezque le dijo, “yo, como no soy de estas, yo soy muerto, me estoy yendo a la casa, lo que me están velando”, dezque dijo, “me voy a poner el vestido que tenía puesto” y dezque sacó de la igra la mortaja, entonces, ya se vistió conforme se lo vistió en el funeral y ya dezque voltiaron el páramo para venir acá, entonces, dezque le dijo: “allá me están velando, allá es mi casa”, que había un farol alumbrando; ahora, compañerito, ‘ezque le dijo, “vamos y se queda allá, allá lo hago atender y se queda y mañana se va”; “bueno”, dezque le contestó.

¡Uuuuh!, en un rato, pues, que dezque llegaron; entonces, ‘ezque le dijo: “verá, compañero, usted se va a quedar aquí en el corredor y yo ya he de avisar que salgan a traerlo y lo atiendan”; entonces, la gente dezque estaba adentro velándolo y ellos seguían en el corredor, y ya oía que lloraba una señora por allá en un rincón, entonces, dezque entró, fue a la mesa donde estaba el vino, de ahí que se apegó donde la que estaba llorando; a lo que se apegó, ya la hizo dormir; entonces, cuando ella se durmió, él ‘ezque le dijo: “ya estoy aquí, mujer, ya llegué, ya estoy aquí y vine con un compañero, lo dejé afuera, así es que salga a traerlo y atiéndalo”; entonces, ya dezque se despertó la mujer y ‘ezque dijo: “ya llegó, y dice que ya vino y que está aquí y que ha traído un compañero y que lo salgan a ver”, y cuando salieron, cierto que estaba ahí el compañero desconocido; entonces, ya le preguntaron: “¡Sí! vine juntos, me trajo en un solo día el camino de tres días y me trajo hasta aquí y lo vi que llegó a la mesa y se apegó donde la señora y de ahí ya no lo vi más”¹⁰⁵.

del cielo bajamos/pan queremos/para los peregrinos.” (doña Laura Tarapués. 31 de octubre de 2009.)

¹⁰⁵ Conversación con don Carlos Paspuezan. Enero 16 de 2010.

En el transcurso de la velación, la palabra en oración mantiene despiertas a las personas con la esperanza de recibir, entre canto y oración, al ausente; cuando despunta el alba, termina el espacio-tiempo de la ofrenda y el ritual concluye con la *oración de la mañana* y el *canto de la aurora*: “ya se terminaba el recito, ya por la mañana, a veces, así, amigos particulares se quedaban en veces tomando, y se terminaba cuando amanecía; el cuerpito se lo alzaba, ojalá a las seis de la mañana, rezando, rezando”¹⁰⁶.

In-fieles que transitan entre los vivos para no ser negados por el tiempo, porque “si los muertos no estuvieran en medio de los vivos – escribe Saramago – más tarde o más temprano acabarían por ser olvidados”¹⁰⁷; en el transcurso de la vida, los de adelante los han acompañado en las recuperaciones, en las mingas y en las fiestas.

2.2. KAPARINA¹⁰⁸

En el tiempo de estancia en el Resguardo, la palabra de nacimiento se manifestó en palabra femenina, aquella que, en la evocación de doña Eudosa Calpa, entre la noche, es memoria de alumbramientos. Lo femenino es Tierra, cuando la mujer se abre para dejar venir. En la concepción, el cuerpo femenino recibe el agua y la tierra, el aire y el fuego, como fuerzas recíprocas que se unen para generar vida. Y el vientre acoge a ese ser extraño que llega de la inmensidad del cosmos para crear comienzos.

El abuelo Kinerai relata la extrañeza de esa llegada, evocando a Buinaima; según la narración del abuelo José García:

Solo un hombre de buen corazón, Buinaima, sobrevivió al diluvio. En un sueño, Ka Mo le había sugerido construir una maloca en el monte más alto de la selva; solo hasta allí no llegarían las aguas... Buinaima en su soledad recorría los espacios. A veces escuchaba murmullos, murmullos de gente, quejidos, en las profundidades del fango¹⁰⁹.

Buinaima, quien escucha los murmullos de la nueva gente cuando está en el vientre de la madre, crea la palabra como soplo y aliento:

¹⁰⁶ Conversación con doña Laura Tarapué. Octubre 31 de 2009.

¹⁰⁷ BÁRCENA, Fernando; MÈLICH, Joan. *La educación como acontecimiento ético*. Barcelona: Paidós, 2000, p. 11.

¹⁰⁸ Según Glauco Torres, kaparina como verbo es “gritar, clamar; labrar; mullir; acudir; palabrear”. Op. cit., p. 138.

¹⁰⁹ TORRES, William. *Yubuji: del picante al habla*. En: Revista Nómade. No. 5 (Julio, 1994), p. 86-87.

Cuando en el vientre de la mamá
 por primera vez se forma un niño,
 entonces la mamá se siente enferma.
 La mamá se queda sin fuerzas;
 ella se emborracha
 con el aliento de tabaco.
 En ese momento el padre Buinaima
 comienza a buscar
 en el crecimiento de la vida
 y piensa esa oración.
 Con esa oración
 cura un caldito de yuca dulce,
 con esa oración lo cura.
 Ya con eso le da de beber a la mamá.
 Entonces, la mamá estaba sufriendo
 con el aliento de candela
 que había en su corazón.
 Ella se estaba cocinando
 con aliento de candela,
 ese aliento
 otra vez la Madre de la Yuca Dulce
 alivia el corazón de la mamá.
 Desde ese momento la mamá se nombra como
 Madre del Alivio.
 Desde ese momento además
 la mamá se nombra como Madre de La Dulzura.
 Ya la mamá se levanta y se afirma.
 Esa es la oración de la mamá,
 la oración que el Padre Buinaima pensó.
 Desde allí
 ya la mamá se sostiene bien...¹¹⁰

Vientre de la madre que se asemeja a los antiguos bohíos habitacionales de los Pastos. Según Piedad y Alfredo Costales, el término bohío lo acuñaron cronistas y arqueólogos; este espacio habitacional, en el idioma de los Quitus, se conoce como Tucumán, que, a su vez, debe la denominación a una danza antigua que se ofrecía al interior de estas estancias; así, “desde el poste central de su cabeza, partían las cintas para el baile, al que llamaban *Tucumán*, habiendo hecho extensivo el nombre a la vivienda redonda. Dos palabras, como en el caso de la tola, identifican su origen: *tu*=tierra; *cu*=seno y *man*=redondo materno: casa circular de tierra.”¹¹¹ Por otra parte, el abuelo Oscar Román dice que Maloka es el vientre de La Madre y la mujer en gestación deviene ese espacio, donde el niño, durante nueve meses, es uno con el cosmos.

¹¹⁰ ECHEVERRI, Juan (recopilador). *Tabaco frío, coca dulce*. Bogotá: Colcultura, 1993, p. 103-104.

¹¹¹ COSTALES, Piedad y Alfredo. *El reino de Quito*. Ediciones ABYA-YALA, 1992, p. 49.

Las interpretaciones, a partir de estudios arqueológicos y etnohistóricos, muestran que, para los Pastos, el fogón de tres tullpas fue el espacio más importante de la vivienda, que radica en el misterio de la palabra como nacimiento y muerte, pues en aquel lugar se depositaba la placenta, y se enterraba, haciendo túneles, debajo del fogón, a los muertos.

Entonces, ante lo simbólico de la tullpa, cabría preguntarse por el poder evocador de la palabra cuando se da a su alrededor. Se narra que después de la media noche, sentada en un banco de mínima altura, La Vieja merodea con sus manos la ceniza para abrigarse con el humo que emana de allí.

Muchas de las narraciones cuentan como La Vieja habita el hogar mucho antes de su edificación:

Sabían decir de La Vieja, lo primero, donde van hacer el fogón, que ya está La Vieja; por eso es que, claro, cuando ha sido de mal aire, aunque sea en el fogón pega. Mas antes, tenían en las tullpas la piedra de ají bravo para que coma la abuela, decían, que la abuela vive en el fogón, que ahí está.

Para hacer la casa, eran las mingas; cuando acababan el embarre hacían el jale. La familia del dueño de la casa, en un lado, y la familia de la dueña en el otro; cuando acababan el embarre, era de coger de un lado dos hombres, agarrados de las manos, y ahora sí, toditos de la cintura, y jale, al que gane a entrar. El que no lograba entrar, tenía que pagar la botella de trago.

Luego seguía la ahumada, ajuntaban algunas plantas y las quemaban. Cogían de la cintura a los dueños y los ahumaban; sabían decir: para que no abandonen la casa¹¹².

Según la investigación realizada en el Resguardo de Muellamues por Jeanette Kloosterman, la sacada de La Vieja está relacionada con la minga de la Jailima:

La Jailima es una fiesta para inaugurar la nueva casa y alistarla para que la pareja recién casada pueda vivir tranquila. Se disfrazan dos personas en forma de una 'Vieja' y un 'Viejo'. También se disfraza un cura, una pareja de novios y unos guaguas. Ellos se visten como la gente de antes y se encuentran dentro de la nueva casa, sentados en una madera gruesa. La gente afuera saca a la fuerza a 'los Viejos' de la casa, para 'que la casa quede bendecida y para que La Vieja no coma a los guaguas'. Eso se hace en cada casa nueva, porque si no, llega La Vieja y ella da seno a los bebés. Sigue la 'ahumada': se hace un fogón de paja en la cocina y primero cuelgan en el humo al maestro, después siguen todos los que han construido la casa

¹¹² Conversación con don Carlos Paspuezan. Marzo 9 de 2010.

y mientras que se ahuma a la pareja, se les da consejos para vivir bien en la nueva casa¹¹³.

Como moradora del monte, su presencia remite a “una entidad indígena prehispánica; la Turmama o Turumama”¹¹⁴, cuya feminidad aparece como madre–tierra, madre–barro, mujer que, con su presencia estremecedora, manifiesta lo telúrico como grito, como llanto, como escupa o carcajada.

Fertilidad atribuida, también, al amor por el maíz; según las narraciones, antaño, las mujeres tapaban el mote que preparaban, porque, de lo contrario, La Vieja, en la noche, lo comía junto con el rescoldo de la ceniza. Doña Piedad Tupue recuerda que, al quedarse dormida junto al fogón, sintió su presencia:

Habíamos cocinado un mote, ya era bien de noche y yo tendí la cama al lado del fogón y ya me acosté, ya me estaba durmiendo, cuando la sentí patentico que se sentó encima; de ahí ya prendieron la vela, me han de ver sentido chillando que ya me marca La Vieja: de ahí, a una guagüita la puse en el canto y puse una peinilla, las peinillas son bien remedio para poner al canto, de ahí ya dormí tranquila; de esa vez dije: “ni más duermo al lado del fogón”, es malo, no ve que se sienta a abrigar, al menos cuando se está cocinando mote, el mote que le gusta¹¹⁵.

Mujer del crepúsculo, pues “afirman haberla visto abrigarse con el sol de los venados, completamente desnuda, mostrando tremendos senos”¹¹⁶. Tal vez para, después, complementarse con la noche, y embriagada con la soledad del monte, cuidar de los páramos y del agua.

Don Segundo Tarapués recuerda el poder telúrico de La Vieja, cuando él, junto con algunos comuneros, se internaron en el monte para extraer la cascarilla de los árboles. El encuentro se narra en una experiencia del grito:

Como nos pasó a nosotros, como se dice, en carne propia, a yo y a otros compañeros. En ese tiempo era el trabajo de sacar la cascarilla, se sacaba del palo y se ajuntaba en un costal o en un canasto y se iba llevando; cuando ya tenía bastante de esa cáscara verde, entonces se tenía que hacer un galpón, poner tendales de madera y ahí se soltaba la cascarilla y por debajo echar fuego, candela para que seque.

Bueno, nos fuimos, llegamos a Mayasquer, cuando la razón que la cascarilla no hay, que se la han sacado. Entonces, se fueron a rodar unos tres, y a los

¹¹³ KLOOSTERMAN, Jeanette. *Identidad indígena y tierra en Nariño. Una tejida de cintas*. Pasto, 1991, p. 30. Estudio a nivel de Phd. Universidad de Utrecht. Facultad de Ciencias Sociales. Departamento de antropología.

¹¹⁴ MONTENEGRO. *Presencia mítica...* Op. cit., p. 49.

¹¹⁵ Conversación con doña Piedad Tupue. Febrero 13 de 2010.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 66.

tres días salieron con la razón de que no hay, que eso está hecho desmonte, así que regrese la gente; entonces el compañero que se fue a ver, como era amigo, le preguntamos que si estaba lejo, dijo “lejo, lejo es, pero como está hecho el camino, y hay cascarilla donde está medio fierito, ahí ha quedado bueno, ahí hay varas, hay troncos gruesos por la cascada, esos sirven mucho; ¿qué dice usted?”, dijo, “¿nos acompaña?” “Voy”, le dije. “Entonces, hay que ver a otro” dijo. Había un compañero que se llamaba Segundo Rosales, “si él va” dijo, “nos vamos, porque de lejo, está lejo, y, ahora, allá la soledad que está”.

Así que nos fuimos llevando platanitos, papitas, para unos dos o tres días; llegamos como a las diez al lugar, hicimos un cafecito y tomamos con unos plátanos y nos fuimos para abajo, en la quebrada no más habían estado las varas, llegamos y eche a tumbar, y por ahí, entre eso de las cuatro, ya salimos cada cual con su canasto de cáscara para poner en el tendal. Llegamos unos a cocinar, otros a juntar leña y en un rancho grande ahí pusimos la cascarilla para que seque, y eche candela.

Cuando a las siete de la noche, ya empezó los vientos a cruzarse pero verracamente, después de eso ya se oscureció, una oscuridad tremenda que no nos alcanzábamos a distinguir ni nosotros mismos, y ahora, cuando en un rato de esos gritó La Vieja, cosa que eso así tiembla la tierra cuando grita, es grito de mujer, el grito de mujer no hace ofensa, pero tiembla la tierra. Gritó un grito como de estar lejos, parecía que estaba lejos, cuando eso había estado montada en la choza. El segundo Rosales dijo: “estamos muertos, nos come porque nos come” dijo, “por la razón de que está encima del rancho”.

Nos reunimos, nos ajuntamos y nos pusimos en una sola parte, y aunque venía el viento, a la brasa no la sacaba, y ahí estábamos, cada cual con su peinilla haciendo golpe, sonando, sonando y nada; y unos pájaros que venían contra esos palos del rancho, se daban unos pájaros negros, chunchos; el golpe de la peinilla no nos sirvió. Entonces, dijo él: “recemos el rosario”, dijo, rezamos y nada, “porque de aquí no salimos”, dijo, “voy a cantar el tono de la vaca”, cantó él solo el tono de la vaca y nos agrupamos, nos enganchamos de los brazos y nos quedamos ahí. Cuando, después de un rato, ya fue mermando el viento; “bueno”, dijo, “de aquí, nos salvamos”¹¹⁷.

De lo anterior pueden surgir múltiples interpretaciones. La Vieja del monte se manifiesta por la irrupción que hacen los comuneros en el espacio, por su profanación al extraer cascarilla de algunos árboles; al tumbarlos, ella grita por los hijos arrasados.

La metáfora del grito de la tierra como nacimiento, es decir, como inicio, acontece en los comuneros; el monte se revela en la noche. El grito, presente en algunas cerámicas pasto, según William Torres y Bruno Mazzoldi, alude al trance extático

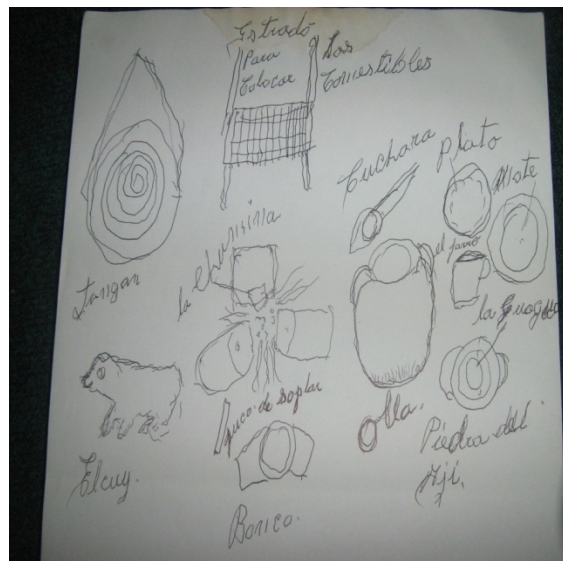
¹¹⁷ Conversación con don Segundo Tarapués. Enero 17 de 2010.

de los antiguos, escritura ritual presente en los Gritones. Al respecto escribe Mazzoldi:

La boca abierta del sapo jaguar (ojalá así se me abriera cada vez que me toca lanzar) esa expresión de ira o de extremo disgusto, pero a la vez 'símbolo de transformación', indica Kennedy al relacionar la tradición Xipe-Totec, nuestro señor el desollado, con la bostezadora que sobrecoge al anfibio, durante media hora o más, antes de que empiece a cambiar de piel, así como podríamos relacionar el motivo de los llamados Gritones de la cerámica Capulí con la mímica del bebedor de yagé, no solamente recordando los vómitos de la limpia, sino principalmente los bostezos que no expresan necesariamente el cansancio o el desperezo del visionario, mucho menos el simple aburrimiento¹¹⁸.

Ante lo simbólico de la tullpa, la palabra encuentra la memoria de abuelos sentados en los bancos del pensamiento y, seducidos por el aliento del fondo, que es "huaca hacia la vida de los muertos"¹¹⁹, dejan venir el saber de su palabra.

Fotografía 7. El universo de la cocina, según doña Eudosia Calpa.



Fuente: Esta investigación

¹¹⁸ TORRES, William. *Uturuncu runa. Historias de la gente jaguar*. Bogotá: Ediciones Zahir, 2004, p. 55.

¹¹⁹ MONTENEGRO, Luis. *Cruces de imágenes míticas en tradiciones orales*. Fotocopias, p. 115.

2.3. PALABRA FEMENINA

En Panán, la palabra femenina es noche de narración; la escritura que se hace con esa palabra es el recuerdo de doña Eudosia Calpa cuando, como partera, acude a las parturientas: “ellas sueñan dice doña Eudosia , sueñan que yo llego para atenderlas”.

Según Irene Silverblat, en los Andes, antes de la conquista, las comadronas eran de especial importancia, puentes de transmisión de “las fuerzas sagradas de la fertilidad a la reproducción humana”; don revelado en el sueño, pues ellas “reconocían su llamado en sueños o al dar a luz a niños que en alguna forma eran especiales y extraños. Los “nacimientos extraordinarios” eran señales de la Madre Tierra”¹²⁰. Señales que, para don Abelardo Calpa, venían desde el vientre de la madre:

Tuve una tía que era médica; vivía en Cumbal, yo sabía ver cómo hacía las curaciones y me conversaba que ella desde pequeña tuvo poder, conversaba que ella había llorado en la barriga de la mamá. Esto es una persona que tiene sabiduría; entonces, el secreto es: cuando una mamá escucha que su hijo llora en su vientre, no debe conversar a nadie; si conversa, le quita el poder a esa criatura¹²¹.

Según doña Mery de Jesús, partera del Resguardo de Chiles, el don de comadrona se hereda: “viene por herencia; mi mamá, ella tiene ochenta y seis años, ella era la partera de la loma nuestra, y por parte de mi papá también; la mamá de mi papá dizqu’era partera en el Putumayo; entonces, casi no se estudia mucho, sino que es herencia”¹²². A la edad de diez años, su madre atendió a su hermana; al encontrarse sola, la niña profesó lo que había escuchado:

Mi mamá atendió un parto de una hermana mayor, mi abuela dezque se fue ese día, ya ‘ezque le cogió, cómo sería, siendo una niña y sin saber qué está haciendo, ni qu’es que viene; en ese tiempo, las camas de chaclas le había tendido, con paja y una ruanita, y ya dezque nació la niña y la puso tras de la puerta, en un costal de esos de cabuya que traen las panelas; la ha limpiado un poco y el resto ahí esperando, con todo y placenta. La niña había caído al suelo y la placenta quedada adentro, entonces dezque pensó, dezque dijo: aquí hay un puro, un purito de esos que traen de los guaicos, con un huequito, que cogió y le pasó el puro a la mujer y ¡sople, m’ hija! dezque le dijo mi mamá y mi tía había cogido y ‘ezque soplabla durísimo; cuando ella que sopla duro, cuando cayó la placenta; la arrinconó, con todo niña, en el costal y la tapó con una ruana,

¹²⁰ SILVERBLATT, Irene. *Luna, sol y brujas, género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Lima: centro de estudios regionales andinos “Bartolomé de las Casas”, 1990, p. 22-23.

¹²¹ Conversación con don Abelardo Calpa. Febrero 27 de 2010.

¹²² Conversación con doña Eudosia Calpa y doña Mery de Jesús Córdoba. Octubre 14 de 2009.

'ezque pensó ya viene mi mamá y me pega; la tuvo un rato tras de la puerta, tapada, mientras le hacía un caldito a la enferma. Después vino la mamá, ya le cortó el cordón y la envolvió.

El no saber qué viene es la experiencia del nacimiento, que vive tanto la partera como la parturienta, un no saber que remite a lo que Jacques Derrida expone en relación al acontecimiento:

Un decir del acontecimiento que no es simplemente un decir de saber. Cada vez que el *decir-el-acontecimiento* desborda esa dimensión de información, de saber, de cognición, ese *decir-el-acontecimiento* se compromete en la noche, en la noche de un no saber, de algo que no es simplemente relativo a la ignorancia, sino a otro orden que ya no pertenece al orden del saber. Un no saber que no es una deficiencia, que no es simplemente oscurantismo, ignorancia, no-ciencia. Simplemente es algo heterogéneo al saber¹²³.

Saber de las parteras, que desborda la información académica para abrirse a las escrituras dadas por la Naturaleza. De esta manera, María Sabina, la sabia de los hongos, recibió la sabiduría al sentarse a la sombra de un árbol y tener su primer contacto con los Nixti-Santo o Niños Santos – como ella frecuentemente los llamaba –, supo que ella era el puente entre lo sacro y el mundo. Esta sabiduría tradicional no se la encuentra en las escuelas, por lo que María Sabina, al deliberar con un académico, hace la siguiente reflexión:

(...) tuviste que ir muchos días a la escuela para saber lo que sabes (...) pero debes comprender que yo, no tuve necesidad de ir a ninguna escuela. Los sabios no necesitamos aprender lo que sabemos en una escuela. La sabiduría viene junto a uno cuando está siendo parido, como si fuese la placenta¹²⁴.

De igual modo, las parteras de los Resguardos Pasto se resisten a los embates de la ciencia clínica:

Hoy en día están haciendo un mal los médicos. Acompañé a una mujer que prefirió tener su hijo en la clínica Las Lajas, le dije al doctor que no le corte el ombliguito tan atrasito, porque yo ya tengo experiencia de que les da hernia; eso les cortan asiento, asiento, a ras; entonces, le dije al doctor que le deje el espacio de unos cuatro o cinco dedos, nosotras no decimos centímetros sino dedos; eso es un mal para la juventud de ahora, ya no tienen fuerzas como los de antes; ahora no les ponen faja, cuando la faja es para enderezar¹²⁵.

¹²³ DERRIDA. *Decir el acontecimiento...* Op. cit., p. 91.

¹²⁴ ESTRADA, Álvaro. *Vida de María Sabina: la sabia de los hongos*. México: Siglo XXI, 1977, p.110.

¹²⁵ Conversación con doña Eudisia Calpa. Octubre 6 de 2009.

La palabra de doña Eudosia está untada de noche, cuando, por entre caminos, sus pasos solitarios escuchan los gritos de mujeres que ya sienten la venida, soledad femenina experimentada por quienes sienten de manera más profunda la sacralidad de la tierra, que en el sincretismo regional se atribuye a la Virgen del Rosario. En cierta ocasión, doña Eudosia narraba que cuando una partera se disponía a hacer su trabajo y se encomendaba a la Virgen, ella salía de la iglesia, como si fuera una comunera más, para acompañar en el alumbramiento y así inaugurar un nuevo comienzo.

Fotografía 8. Hilando la palabra.



Fuente: Esta investigación.

La parturienta abre su cuerpo para que llegue el nuevo ser cargado de acontecimientos, una abertura que implica dolor y que doña Eudosia Calpa describe así:

Nuestra parte delicada es como una cajita, ahí está; entonces, va a salir el bebé, nuestra parte es chiquita y, cuando va saliendo, se van soltando los huesitos, así se abren y eso, poniéndole cuidado, sabe sonar, el huesito de atrás se va abriendo.

La acción de la partera se complementa con su voz, palabra que anima por momentos la proximidad del nacimiento, en una paciencia de esperar el tiempo. En su quehacer, lo más importante es que la parturienta esté al lado del fuego para mantener el calor de su cuerpo, porque permite que la mujer se abra con mayor facilidad; por tradición, la cocina es el espacio indicado. En este lugar, las parteras hacen la palabra:

Doña Mery: Cuando se llega a la casa de las enfermas, llego a buscar plantas para hacer aguas; busco gallinas, se las pela y listico el caldo, lo que acababa de enfermarse, tenga su plato de caldo de gallina a la enferma.

Doña Eudosia: Yo no hallaba gallinas, sino que cogía esos cuyes y tenga.

Doña Mery: Cuyes tiernos.

Doña Eudosia: A una señora parida favorecí porque...

Doña Mery: Esos cuyes, qué alimento; no ve que se agota, la pobre mujer.

Doña Eudosia: Encontré a la mujer tiesa, tiesa, tanto echar sangre y nada de caer la criatura; cuando me llevan a medianoche y en la casa ni leña ni nada.

Doña Mery: Pior, es que se llega a las casas más pobres.

Doña Eudosia: Quemé unos carrizos, puse a hervir agua para pelar un cuy, le dimos un litro de caldo y la mitad del cuy; me acosté, juntos con ella, porque no había dónde doblarme, cuando, a las cinco de la mañana, levantó: “¡ay!”, dijo, “¡me duele!, ¡me duele!”, dijo, “yo aquí no estoy, llévenme a la cocina”, y la cocina sólo ceniza; cuando ella que voltio, cogida de un palo que había habido ahí al lado del fogón, ella voltea y cuando ¡chas!, que cayó la niña de pie, cayó sentada en la ceniza¹²⁶.

En el nacimiento, las parteras ponen atención a la placenta, pues ésta conecta al niño con la tierra, a la vez que le da vida; en los Andes anteriormente se la enterraba en el fogón o en la chagra, con la intención de lograr la permanencia de

¹²⁶ Conversación con doña Eudosia Calpa y doña Mery de Jesús Córdoba. Octubre 14 de 2009.

los recién nacidos. Según doña Eudosia, la placenta se enterraba en el umbral de la puerta de la cocina para que madre e hijo no enfermen:

Es una palabra nuestra, decimos tontamente abusión; es una abusión de las antiguas, que enterrándola en el umbral de la cocina no les entra frío, ni se enferman; uno tiene experiencia que cuando se ventea o se bota la placenta para afuera, se le entra ese aire a la mamá, tienen cólicos, tienen dolores de la barriga, se les arrebató la purazón; la purazón es la sangre y un líquido que botamos después de lo que tiene el bebé¹²⁷.

Lo simbólico de la placenta en el umbral remite al ir y venir de la vida, no como condición de quietud sino, más bien, de errancia y fidelidad hacia la tierra; movimiento que “de las piernas se desplaza al calzado o a las ya desusadas alpargatas, dispuestas una adelante y afuera del umbral de la casa y otra atrás y todavía adentro, figurando el avance de un paso en salida”¹²⁸.

Como manifestación de la vida, la placenta se utiliza para contrarrestar los efectos del enduendamiento: “se le soba esa sangre con la placenta, todo él, y se lo cubre con el cuero de borrego negro y se le reza”¹²⁹; como medicina, instaura los comienzos en el enduendado, activándose en él: “el cordón de lo que transmitía el alimento o el avío del niño o Huahuajuhui, que era el nombre quechua de la placenta”¹³⁰.

De esta manera, la palabra femenina es la experiencia de dar a luz, y el nacimiento “supone una salida al exterior, una salida del refugio cálido de lo maternal, y además supone una entrada en lo incierto, porque el mundo no es algo dado sino algo que debe descubrirse, experimentarse, probarse”¹³¹.

Al no tener la experiencia del alumbramiento, se remite a las palabras de doña Mery, que resumen este acontecimiento: “el nacer es un camino, uno no sabe para qué viene”.

2.4. PALABRA CREADORA DE LA VIRGEN DE MERCEDES

Habita en Panán la imagen de María Panana que, según documentos, se dice que vivió en los años de 1700; en muchas ocasiones, la “buena moza” se dirigió al Rey de España para pedir se le respete el derecho a la tierra: “su sabiduría, según

¹²⁷ Conversación con doña Eudosia Calpa. Octubre 6 de 2009.

¹²⁸ MONTENEGRO. *Traducciones en el sincretismo...* Op. cit., p. 38.

¹²⁹ MONTENEGRO. *Presencia mítica...* Op. cit., p. 127.

¹³⁰ MONTENEGRO. *Cruces de imágenes míticas...* Op. cit., p. 116.

¹³¹ BÁRCENA, Fernando. *El delirio de las palabras...* Op. cit., p. 50.

tradición oral, está contemplada y escrita en un pergamino de cuero que, a su desaparición, lo dejó enterrado en un lugar de Panán”¹³².

Para algunos comuneros, María Panana nunca tuvo hijos, pero su presencia se manifiesta en el territorio, como lo afirma don David Cuasquer al remitirse a los linderos del Resguardo; describe la Chorrera Blanca como tres corrientes, correspondientes a Panán, Chiles y Cumbal; la del centro representa a María Panana.

Los relatos que se tejen en torno a ella se caracterizan por tener el elemento agua, fuerza femenina que brota de las profundidades para dar vida a toda una comunidad que centra su atención en los devenires de la cacica; tal es el caso de una pintura, realizada por estudiantes de grado once, en un muro de la casa de cabildo, donde se observó a María Panana en el centro del territorio y sus cabellos eran caídas de agua que, desde los páramos, recorren el Resguardo.

Desde hace algún tiempo, los comuneros la ven en la imagen de la Virgen de Mercedes; la singularidad de su origen permanece en la memoria como un tejido de narraciones que testimonian el lugar de nacimiento, conocido como Cuaichala¹³³; para don Gilberto Puenayan, la feminidad de este punto es arco iris que se asienta en dos partes principales del territorio: una, en Cuaichala (punto femenino), y la otra en Cualchío (punto masculino), indicando con esto la dualidad y complementariedad del pueblo de los Pastos.

Según lo planteado por William Torres, el arco iris es Amarú en su recorrido de lo celeste, pasando por el submundo, hasta ascender de nuevo como árbol y como cueche: “yacumama (madre agua), la gran Amarú (serpiente), sierpe-madre-de-las-aguas-ríos. Amarú es también la Sachamama (Sacha: monte, selva): una sierpe de dos cabezas que se erecta como un árbol, el árbol Mallqui (antepasado), al ascender del árbol proyectada a lo celeste, se convierte en el cuichi (arco iris) para fertilizar y dar color a la tierra y a todo lo viviente”¹³⁴.

En Cuaichala se encontró el tronco que dio origen a la Virgen de Mercedes; gran parte de los comuneros cuentan el surgimiento de esta imagen a partir del recuerdo de las palabras de aquellos que vivieron de cerca su creación:

Había en Panán un grupo de aserradores, quienes iban a traer la leña a Cuaichala porque buscaban allí el árbol que se llama León; éste tenía una parte de la rama verde y otra parte de otro color; ellos miraban desde lejos

¹³² TUPUE, Wilmen; ESTACIO, Ramiro. *Una perspectiva histórica del Resguardo de Panán, Municipio de Cumbal*. Pasto. 2000, p. 81. Trabajo de grado (Licenciatura en Ciencias Sociales). Universidad de Nariño. Facultad de Ciencias Humanas. Programa Ciencias Sociales.

¹³³ Cabe resaltar que, en este punto, existió una gran laguna que, en otro tiempo, abasteció al pueblo de Panán.

¹³⁴ TORRES. *Uturuncu runa...* Op. cit., p. 21-23.

un árbol tremendo, pero no lo encontraban; llegaban al punto y no lo hallaban; decían, las personas que vivían cerca, que de noche ese árbol era como un lucero.

Un día, como era de costumbre, salió un mayor en busca de leña y, al mirar el árbol, se internó en la montaña hasta dar con él. Sorprendido por su grandeza, le pegó el primer hachazo y lo dejó, porque se sentía agotado. Al salir a la claridad, se dio cuenta que su calzón de lana estaba manchado de sangre, pero, sin prestar mayor atención, continuó su camino. Cuando estaba descansando, soñó que una persona, entre sombras, le decía que el árbol que había aserrado no era para trabajo sino para veneración. Al día siguiente, el señor les contó a algunos mayores el sueño y, por las palabras pronunciadas, acordaron hacer un santo del árbol.

Mientras tanto, en Cumbal se encontraba trabajando uno de los escultores más renombrados de San Antonio de Ibarra; al saber esto, los comuneros lo visitaron para contarle que tenían un tronco para tallar un santo; él les preguntó si era el madero apropiado, les dio la medida y se fueron a trocearlo.

Entre danza y música, los comuneros fueron a Cuaichala y bajaron en chacana el tronco.

La comunidad le ofreció al escultor una pieza del convento para que trabaje, pero él pidió que fuera la más reservada ya que prefería tallar en silencio; a esa pieza no podía entrar nadie. Con el tiempo, el escultor se dio cuenta que el tronco era para Virgen y no para varón.

Al cabo de un año, en septiembre, terminó la imagen de la Virgen de Mercedes, y los comuneros decidieron reconocerla, nombrándola patrona del Resguardo, a la que se le debía hacer fiesta cada año.¹³⁵

Como árbol, lucero, serpiente, cueche y santo, María Panana se resiste a que la olviden; revela, en el sueño de un aserrador – en un encuentro de lo humano con lo sagrado –, la forma creadora de lo huaka, que, en este caso, es palabra de unificación traducida en música y danza. Creación de un ritual sincrético que nace de las palabras pronunciadas en el sueño: “de que le dijo al aserrador: yo soy la Virgen de Mercedes, no me pueden hacer leña; yo tengo mi fiesta, tengo mis Sanjuanes”¹³⁶.

¹³⁵ La narración citada es una aproximación al relato sobre el origen de la Virgen de Mercedes, que se basa en las distintas versiones que los comuneros conocen. Se agradece a doña Leonila Puenayan, don Carlos Paspuezan, don Vicente Juaspuezan, don Félix Tarapués, don José Mitis y don David Paspuezan, por abrir sus hogares para recrear su memoria.

¹³⁶ Conversación con doña Leonila Puenayan. Diciembre 18 de 2009.

Esta afirmación denota la necesidad de ser festejada, como las huakas del pueblo Huarochirí, a quienes les gusta se les celebre con comida y bebida, porque ese día la comunidad siente su presencia con mayor intensidad.

Fotografía 9. Fiesta de la Virgen de Mercedes. Septiembre 2007.



Fuente: Esta investigación.

En Panán, la Virgen de Mercedes camina, desde inicios del mes de septiembre, por las catorce veredas que conforman el Resguardo; allí la reciben los habitantes, en medio de oraciones y de cantos; al culminar su visita, se comparten los alimentos que se prepararon para esta ocasión. Ya para la víspera, los fiesteros se encargan de ofrendarle a Ella y a la comunidad todo lo concerniente a la fiesta.

Ésta es la manifestación de un año de trabajo comunal, cuando, entre amigos, se invitaban a traer la leña y preparar la comida para el día de la fiesta. Por lo general, el fiestero ofrecía a los mingueros un borrego, al terminar el día de minga, y, en algunos casos, se bailaba y se tomaba, como acto de agradecimiento por su

colaboración. En la memoria, los mayores describen la preparación y la acabada de la fiesta así:

Don Carlos Paspuezan: Cuando se **recibía** la fiesta, unos era con devoción y otros el padre anotaba en el cabildo; anotaban a los fiesteros, tenga o no tenga. Entonces, ya leía, en el último día de la misa; después de la misa, el nuevo fiestero empezaba a **comprometer** a la gente, tocaba darles a cada uno el plato de rosquetas y el traguito, tenía que buscar al chauchimo [servicial] con todo y mujer; ellos sufrían bastante; servicial era el aparente, tenía que atender a toda la gente.

Don José Mitis: Tocaba buscar a los Sanjuanés, la música, era uno por uno que tenía que ir a buscar, al de la flauta, al de la caja y al del bombo, aparte el negro, aparte el capitán con la capitana, aparte los que se vestían de mujer y los que se vestían de hombre.

Don Vicente Juaspuezan: El fiestero tenía que ir con el plato de dulces y la botella a **agradecerle**, antes que le gane el otro fiestero; otras personas decían: “anóteme, yo le voy ayudar plata para la misa”; otros: “anóteme, yo le voy ayudar para las luces”; otros para la cera.

Don José Mitis: Eso era la **enjirpa**, que llamaban; otros, las espermas, otros el castillo, otros la banda y la enjirpa llegaba ya para ser la víspera de la fiesta.

Don Félix Tarapués: Para la fiesta, tocaba prepararse un año entero; teníamos, entonces, bastantes ovejas; las mujeres hacían bayetas, para después venderlas y con esa platica era para los gastos; otras personas arrendaban el pitico de tierra, otros lo vendían para quedar bien con la humanidad del pueblo.

Don Carlos Paspuezan: Faltando los seis meses, tocaba ir a la leña, **hacer minga**; tocaba rogar, a los que tenían caballos, para ir a la montaña, bajar como unas treinta o cuarenta cargas de leña para el gasto de la comida.

Don Félix Tarapués: En la minga de leña, tocaba que matar un animal, sea un borrego o un puerco; entonces, se invitaba a todos los que tengan caballito.

Don Carlos Paspuezan: Nos tocaba hacer las canastas para ir a buscar el morocho para el champús; nos iba bien; cambiábamos en un solo día y la miel tocaba a Mayasquer.

Don José Mitis: La otra minga era para la cocinada; en esas mingas, ya tenía que estar la música.

Don Carlos Paspuezan: La noche de la cocinada del champús, tocaba que acarrear el agua a los pozos, ahí se ponía a los guambras, se rogaba a los

que tenían molinos a remoler, y acarreando agua casi la noche entera, y el champús se lo cocinaba en pailas.

Don José Mitis: Se tiraba un cuete por cada olla cocinada de champús; por eso, el que estaba en la casa decía: ya van tantas pailas de champús; se trabajaba todo el día y toda la noche, unos moliendo, otros cocinando.

Don Carlos Paspuezan: Ya que se acababa de cocinar, ya decían: “la lambida de la paila”; entonces, a toditicos ya se les daba.

Don José Mitis: En la fiesta se daba el champús, la chicha y el plato de boda; en el plato de boda, iba la carne, el cuy y la papa y, al que había enjirpado masito, se le ponía un huevo. A los Sanjuanes se les ponía, en una tremenda batea, tostado, habas, mote. El negro miraba que tenía que dar a todos y a la familia de los Sanjuanes. El Sanjuan tenía que llevar al carguero para la ruana y para la comida.

Doña Célida Nazate: Ya acababan de comer la boda y repartían la comida a los invitados y, después, sacar al baile a los fiesteros, a las familias y a ‘onde se salían de la bomba, eche juguete a la gente que estaba bailando.

Don José Mitis: Cuando llegaban los Sanjuanes, antes de entrar a la casa, primero bailaban, afuera en el patio, tres piezas de entrada; tres piezas de salida cuando se iban y tres piezas en la plaza. Ellos se encargaban de hacer bailar a la gente: “¡que salga el chauchimo!”, decían; “¡que salga la patrona, el patrón, los hijos de los patrones!”, decían. Y el baile seguía, según la música. Y, para la procesión, el día de la misa, los Sanjuanes llevaban el camarico al padre.

Don Carlos Paspuezan: Camarico era desde la caja de cigarrillos, todo lo que entraba en la fiesta.

Don Vicente Juaspuezan: Era todo, desde el ají, una pierna de borrego, frutas, arroz, sal, la gallina, el cuy, la leña.

Don Félix Tarapués: La gallina tenían que llevarle gorda, porque una vez, me acuerdo, yo le había llevado una gallina muy pequeña y el padre la cogió del rabo y la tiró por encima de las tapias.

Don José Mitis: ¡Qué bonito que bailaban esos Sanjuanes!, haciendo cruces, figuras; decían: “baile de la culebra, baile de la paragua”; ponían un palo con hartas cintas de todo color y eso lo tejían y lo destejían bailando; el baile de estrella, o bailaban en parejas; hacían la estrella, lo amarraban con un pañuelo; otro baile era el san Juan gallo: corrían para un lado y otro haciendo cruces¹³⁷.

¹³⁷ Con respecto a los Sanjuanes y su participación en la fiesta de la Virgen de Mercedes, es vago lo que se puede dar a conocer; en el Resguardo de Panán, su presencia inicia con el origen de la Virgen, atribuyendo su aprendizaje a los danzantes del Ecuador. En el momento, la tradición de los

Recibir, comprometer, enjirpar, agradecer, mingar, son palabras que crean la fiesta; su escritura es la desmesura del encuentro entre humanos mediado por lo sacro. Si bien la celebración la ponía en obra el par de fiesteros, la unión, traducida en minga¹³⁸, hacía presente el mito; cada comunero vivía la experiencia de la celebración en compañía de la Virgen, cada comunero encontraba su ritmo escuchando la música y bailando con los Sanjuaneros, cada comunero deleitaba su paladar con el *manjar de los dioses*.

En las fiestas era indispensable la presencia del maíz en champús, tostado, chicha y mote, por ser uno de los alimentos sagrados de los pueblos andinos, que resalta la fuerza femenina de la tierra. Según Irene Silverblatt:

La Pachamama mostró al universo andino signos de sus poderes reproductores: sus hijas eran emblemas de lo específico de las dádivas de las alturas, el maíz (Saramama), la papa (Axomama), la coca (Cocamama) e incluso los metales (Coyamama) y la arcilla (Sañumama). Se manifestaban a través de las formas 'extraordinarias' en que aparecían. Tales plantas albergaban poderes divinos para engendrarse a sí mismas abundantemente¹³⁹.

Para acompañar el champús, es necesaria la miel, por lo que los comuneros de Panán recurrían a los lugares calientes, especialmente a Mayasquer, en su búsqueda. Ligada la Virgen de Mercedes con este alimento, don Carlos Paspuezan narra cómo Ella le reveló su preocupación ante la falta del dulce:

Yo acabé tres años la fiesta y Ella qué milagrosa que era, yo tuve arreglado la miel con uno de Mayasquer, arreglado por siete quintales y ya estaba confiado, cuando, ya faltando ni un mes, vi a una señora, aquí sabían decir de las blancas, cuando me gritó, de acá de la otra casita: "vaya a ver, el que está arreglado el dulce le va a quedar mal", me dijo. Cuando salió un señor amigo de allá, entonces me dijo: "el que le ha arreglado la miel es sirviente, cuidador del cañaver", fue patente que me avisaba; me tocó, vuelta, pues arreglar con otros¹⁴⁰.

Sanjuaneros, en Panán, se ha terminado; sin embargo, se cree que es de vital importancia profundizar, en posteriores estudios, sobre su origen y su ser danzante en resguardos que aún conservan esta tradición.

¹³⁸ La minga, una de las formas más antiguas del accionar comunitario, hoy en día, en el Resguardo de Panán se ve amenazada por la división que sufre la comunidad; sólo queda el recuerdo de lo que, algún día, fue el tenderse la mano entre comuneros; recuerdos de momentos, como la recuperación de tierras, la bajada del agua al centro de Panán, la fiesta de la Virgen de las Mercedes, son hoy suspiros de los mayores.

En una asamblea, realizada en la casa del cabildo en marzo del 2010, se escuchó la expresión: "La única forma de reencontrarnos, es con el trabajo comunitario".

¹³⁹ SILVERBLATT, Op. cit., p. 20.

¹⁴⁰ Conversación con don Carlos Paspuezan. Enero 16 de 2010.

Este es un acompañamiento semejante al de Chuquisuso, entre los Huarochirí, cuando una de las comuneras, después de la limpieza de los acueductos, la representaba diciendo: “soy Chuquisuso, una mujer servía chicha en una vasija de gran tamaño y, con un pote también grande servía a toda la gente, de un extremo a otro: “es la chicha de nuestra madre”, decía. Ella misma, también entregaba a cada persona una porción de maíz tostado que llevaba en un gran mate.”¹⁴¹ Chuquisuso es, también, mujer-agua, pues, ante la sequedad de la tierra, lloraba para regar su campo de maíz; según el relato, después de cumplirle la promesa a Pariacaca, la mujer, en la bocatoma del acueducto, contemplaba el agua en forma de piedra.

La presencia divina, en el Resguardo de Panán, se manifiesta en los comuneros en forma de sueño¹⁴², experiencia que hace de la Virgen de Mercedes una mujer terrena que, al igual que la Virgen del Rosario, se hospeda en las viviendas de aquellos que la evocan, como en el caso de doña Leonila Puenayan, que compartió un vaso de chicha con la *mamita*:

Yo acabé fiesta; yo, como era amiguera, vinieron de Chiles, vinieron y nos hicieron chumar; entonces me había quedado dormida, entonces me dijo la Virgen: “salú y adiós”, dijo; claro, como ya se fue con otro fiestero, ya se despidió, pues; yo, a esas horas, me recordé y lloré. Así se ha sabido despedir, y que dicen que ellita no toma¹⁴³.

Lo anterior, es la memoria de lo que un día fue la celebración a la Virgen de Mercedes; gran parte de los comuneros afirman que fueron los padres quienes acabaron esta tradición, porque, según ellos, el pueblo, en su celebración, profanaba la santidad de la Virgen y, como cualquier extirpador de idolatrías, relacionaron la fiesta con un culto ‘pagano’. Sin embargo, los padres que estaban en el Resguardo aprovecharon esta costumbre para obtener beneficios personales, pues el cobro de la misa y la entrega del camarico eran necesarios para finalizar la fiesta; de lo contrario, al fiestero lo estigmatizaban las maldiciones del cura. Pero la preocupación de los fiesteros no se remitía sólo al decir del padre, sino en agasajar verdaderamente a la patrona del Resguardo, pues Ella bendecía los años venideros de cosecha y siembra.

¹⁴¹ ARGUEDAS, *Dioses y hombres...* Op. cit., p. 49-50.

¹⁴² Los capítulos 20 y 21 de *Dioses y hombres de Huarochirí*, narran la experiencia de don Cristóbal Choquecaxa, a quien el huaca Llocllayhuancu se le revelaba en sueños; para don Cristóbal, tales sueños eran producto del demonio, desatendiendo en más de una ocasión la manifestación. Lo intenso del relato es la forma como el huaca crea oníricamente: “y en el sitio donde ahora se ha puesto una cruz vio aparecer una fuente de plata que brilló como si se hubiera convertido en el sol del día; esa luz cegó los ojos del hombre, como cuando repentinamente se hace la noche. El huaca hizo aparecer al resplandor ante el hombre.” Ibid., p. 92.

¹⁴³ Conversación con doña Leonila Puenayan. Diciembre 18 de 2009.

Fotografía 10. La procesión.



Fuente: Esta investigación.

Fotografía 11. La Banda de Cuaichala.



Fuente: Esta investigación.

3. UNA EXPERIENCIA EDUCATIVA

La educación, para gran parte de los mayores, es un proceso que se da en la *universidad de la vida*, pues son los momentos cotidianos los que crean en el niño o en el adulto conocimiento de su territorio y de su cultura; por ejemplo, cuando un niño acompaña a una persona mayor a cortar hierba para los cuyes, o lo llevan a traer leña, ésta le cuenta las historias que han sucedido en ese lugar, le indica qué plantas son medicinales y hasta a qué hora es conveniente estar en ese sitio. El niño, por su parte, se inquieta por preguntar más acerca de otras historias y emprende un viaje extático con las imágenes que la narración le dona, a la vez que matiza el espacio con figuras dibujadas en una creación sin límites.

Esta relación de aprendizaje es mediada por *la palabra de memoria*, que crea una relación íntima entre el mayor y el escucha al provocar espacios donde, alrededor de un fogón, las palabras del recuerdo son pronunciadas mientras el tiempo a su alrededor se convierte en aliado de la narración; así, los Dogon, cuando desean aprender, se sientan después de la cena junto a su padre y escuchan hasta que la palabra calla por esa noche.

Por eso se dice que las casas eran abrigadas, porque allí se conversaba con la familia, había diálogo, se reunían todos los días y se compartían experiencias cotidianas; esto se hacía por lo general en la noche, porque estas horas cautivan a las personas y las envuelven en su misterio, – caso especial el que vivimos con algunos mayores; ellos nos hospedaron en sus hogares, nos dieron abrigo con su palabra, permitieron que nos acercáramos a su pensamiento y despertaron, en nosotras, la sensibilidad para ver en lo sencillo la grandeza de sus tradiciones –.

En el escuchar y caminar debería estar la esencia de la educación actual, pero ¿qué sucede hoy en día con el aprendizaje junto al fogón? ¿O con las caminatas que se hacían tardes enteras con los adultos? La palabra ha sido desplazada por algunos medios de comunicación, como son la televisión, la Internet y los celulares. Para Mèlich:

Ahora, hoy, aquí, han renacido ídolos por todas partes, ‘dioses-objeto’ generados por un universo hipertecnológico. Ídolos que en actitud arrogante todo lo abarcan y todo lo someten a una masa informe: la sociedad global, donde todo es idéntico a todo y nada es exterior a nada. Reinado de la inmanencia, de la identidad, negación de la trascendencia, de la exterioridad

y de la diferencia. La televisión y el ordenador son los nuevos 'tótems', los nuevos becerros de oro¹⁴⁴.

En el Resguardo de Panán, gran parte de la comunidad cuenta con un televisor en sus casas, lo que lleva – en algunos casos – a desplazar los momentos que se compartían con la familia por un aparato que transmite las veinticuatro horas del día, programas en los cuales presentan un prototipo de hombres y mujeres modernos, autómatas del sistema capitalista. Pero pocas personas desarrollan una posición crítica ante estas situaciones, y tienden a seguir los modelos que miran, para ser uno más del sistema.

Por eso, muchas veces, se deja de salir a caminar por estar ensimismados ante este invento: “es paradójico – escribe Ernesto Sábato – que a través de esa pantalla parecemos estar conectados con el mundo entero, cuando en verdad nos arranca la posibilidad de convivir humanamente, y lo que es tan grave como esto, nos predispone a la abulia.”¹⁴⁵

Don Vicente Juaspuezan, en la primera reunión que se tuvo en el Resguardo, hablaba sobre las casas: las de adelante eran abrigadas, pero las de hoy son frías, porque “al terminar de comer, los miembros de la familia se encierran en sus cuartos a ver televisión”¹⁴⁶. A esto se le suma que sus estructuras actuales estén hechas a la manera occidental, divididas por habitaciones; en cambio, las tradicionales son de barro y cuentan con una pieza grande, donde está la cocina y las camas.

Lo mismo sucede con el uso desmedido de la Internet y el celular, que hacen de los momentos de *la palabra de memoria*, olvidadizos recuerdos que se desvanecen siempre en la ausencia.

El abuelo José García, al compartir la memoria con Fernando Urbina, le decía que ahora no hay sabios, y si los hay, no tienen quien los escuche. La soledad de los bancos es la soledad de la palabra de los abuelos.

Chejov narra esa soledad de la palabra, aquella que es experiencia en lona, apretada en su pecho y en su garganta, necesita ser narrada, pero a la gente, ensimismada en su orgullo e ignorancia, poco le importa el rostro del cochero:

...La congoja, calmada por poco rato, le invade otra vez y le desgarrá el pecho aún con mayor fuerza. Los ojos de lona recorren inquietos y atormentados la muchedumbre que deambula a ambos lados de la calle: ¿no habrá entre esos miles de personas aunque sea una que le quiera

¹⁴⁴ MÉLICH, Joan-Carles. *Totalitarismo y fecundidad*. Barcelona: Anthropos, 1998, p. 28.

¹⁴⁵ SABATO, Ernesto. *La resistencia*. Buenos Aires: Seix Barral, 2000, p. 13-14.

¹⁴⁶ Reunión con los mayores líderes del Resguardo de Panán. 27 de octubre de 2009.

escuchar? Pero la muchedumbre corre, sin darse cuenta ni de él ni de su pesar...¹⁴⁷

Así, en la negación a escuchar, el presente se matiza en la uniformidad de las personas. Al respecto, Joan Mèlich se pregunta sobre lo peligroso de la masificación: “¿qué es la ‘masificación’ o la ‘colectivización’ sino una negación de la alteridad y de la diferencia? La forma de lo colectivo es una de las máscaras que toma el Ser, el Absoluto como Totalidad en el momento en que se despliega en la sociedad... *formas de lo colectivo* que todo lo abarcan y fuera de las que nada puede existir”¹⁴⁸. La masificación, como resultado del presupuesto de una nueva sociedad que, en su razón de ser, niega la diferencia al incorporar en la vida de los hombres modelos de pensamiento y de comportamiento, muy ligados a la demanda competitiva, demanda que hoy en día presupone el auge de la educación: “La primera huella que la escuela y la televisión imprimen en el alma del chico es la competencia, la victoria sobre sus compañeros, y el más enfático individualismo”¹⁴⁹.

Ahora, cabe preguntarse: ¿cómo crear ambientes de resistencia donde se pueda recrear la palabra?

3.1. POR UNA PALABRA QUE CAMINA

El pequeño camino, entre sembrados y arbustos, no entre árboles alineados por el hombre, es liberador.

José María Arguedas.
Orovilca.

El 16 de enero del 2009, la experiencia del camino se hizo presente entre los páramos del Resguardo de Panán; por senderos de agua, los pasos se hacían solitarios, infinitos. Esa incierta palabra de camino, por momentos envolvía con la niebla, como un manto blanco se posaba en la tierra haciendo imperceptible toda huella, tan solo se abrigaba la espera de llegar al lugar que dicen fue la escuela de don Juan Chiles.

En otro tiempo, el sabio se sumergía en sus aguas y, en la otra orilla, aparecía como toro, como cóndor o como un *gatazo*. Ahora, cuando los representantes del

¹⁴⁷ CHÉJOV, Anton. Relatos. Barcelona: Círculo de lectores. 2004, p. 221.

¹⁴⁸ MÉLICH, *Totalitarismo...* Op. cit., p. 59.

¹⁴⁹ SÁBATO, Op. cit., p. 80.

cabildo de Cumbal, Panán, Chiles y Mayasquer, acompañados de gran parte de comuneros, suben hasta La Laguna, para que sus aguas purifiquen las varas que los identifican, solo en ciertas ocasiones ven venir un cóndor que vuela sobre el lugar.

Y como si éste, o su recuerdo, trajera las palabras, al encontrar la memoria de los páramos, de los ires y venires de los abuelos por aquellos parajes, acompañados sólo del silencio, esa memoria, quizá también contenida en el libro de María Panana, el que dejó enterrado en algún rincón del páramo, es el lenguaje y el misterio de lo sagrado.

Un misterio que es camino no pre-establecido, ni pre-escrito; como el sendero de Pedro Páramo, que es incierto y solitario, oriente del lugar imaginado por el recuerdo de su madre: “allá te acostumbrarás a los de repente, mi hijo”¹⁵⁰, le susurraba.

Esos *de repente* se vislumbraron en encuentros con algunos estudiantes del colegio y la escuela del Resguardo; fueron de repente, porque no era la intención de la investigación trabajar con estudiantes. Sin embargo, tal afirmación no niega la responsabilidad, que es un deber a tener como futuras profesoras, simplemente se había preestablecido un trabajo de investigación que indagara sobre el cómo es la palabra de los mayores de Panán; tal vez, siguiendo una curiosidad personal, o un deseo por escuchar lo mítico, pero también por intentar exteriorizar esa “radical espontaneidad”, de la que hablan Fernando Bárcena y Joan Mèlich.

Pero las cosas no fueron como estaban pre-escritas, el cabildo de aquel año sólo aprobó el trabajo de investigación si se lo hacía junto a profesores y estudiantes. Entonces, se firmó un acta de compromiso como requisito para el desarrollo de la investigación. Sin embargo, la experiencia de caminar se dio fuera de los parámetros establecidos; se inició con un grupo de nueve profesores y con estudiantes de grado once y de grado quinto, para escuchar la memoria de lugares como Guamurran, La Libertad, La Tuta y Placer Alto, que, en compañía de algunos mayores, fueron visitados para intentar desatar la tradición.

En La Libertad, los mayores entablaron un diálogo recíproco con estudiantes y profesores a partir de su experiencia en la recuperación; algunos estudiantes se mostraban inquietos por conocer los detalles y otros se preocupaban por escribir lo que escuchaban. De ahí, se caminó, en compañía de don José Dolores, por los linderos; para muchos, estas historias eran nuevas.

¹⁵⁰ RULFO. Op. cit., p. 50.

Fotografía 12. Don José Dolores y estudiantes. Escuela La Libertad.



Fuente: Esta investigación.

El segundo recorrido fue al páramo de Guamurran. Fuimos con el grado once e invitamos al señor Efrén Tarapués, don Carlos Paspuezan y don Arsemiro Cuarán. Al llegar, se prendió una fogata, y el señor Efrén realizó un ritual con palo santo e incienso para dar apertura a *la palabra de memoria*, que evocó a seres habitantes del páramo, a caminos que antaño recorrían los mindalaes en busca de productos; también se rememoró la historia de la Virgen de Mercedes.

Fotografía 13. En el Páramo de Guamurran.



Fuente: Esta investigación.

Fotografía 14. Don Carlos Paspuezan señalando Las Vistas de Mayasquer.



Fuente: Esta investigación.

La última salida se la realizó al punto mítico La Tuta; los estudiantes, ahora tocados por la sabiduría del territorio y sensibles a las palabras de los mayores, se entregaron al misterio de este sitio. La Banda de Cuaichala, con sus instrumentos tradicionales, amenizó el recorrido; los médicos del Resguardo ofrendaron, a este espacio-tiempo, frutas y cada visitante donaba una flor, que se complementaba con su palabra.

En particular, la visita a Guamurran inició una narración sobre la memoria del agua. Después de unos días, sentadas junto a estudiantes, se escuchaba el recuerdo de don José María Escobar:

Para arriba era loma, la cogimos en seco, no había acueducto en ese tiempo y eran... han de ser cincuenta y cinco años, entonces los compañeros míos se acabaron.

Nos fuimos para arriba y allá les dijimos que si había forma de bajar el agua; nos dijeron que sí, haciendo la cequia y allá vivíamos, no más, haciendo cequia; y se la chupaba el agua para adentro y se la chupaba; dejaba pasar unos ocho días, quince días y se la chupaba el agua para adentro; solo así era de vivir, no había fin de bajar el agua.

Nos fuimos un día a la minga, entre tres estábamos esperando que a qué horas llega la gente y nadie, de ahí ya han de 'ber sido las doce, nos fuimos con ellos, y ya llegamos al punto – ahí no es toma del agua, ahí es un paso que le llaman Los Dos Puentes –, entonces ya comenzó a cerrarse de niebla y eso sí estaba miedoso, pues ahí, como tenía un perrito que era cazador, les digo: “alas si ya viene” – yo andaba terciado una carabina –, “ya viene el venado”, les digo, ¡mentira! Llegué yo arriba, abajito de la laguna, cuando ahí bajo lo vide que venía uno, les digo, “ala, por acá arriba ha andado algún minguero perdido”; estábamos yo, el finadito Abraham Puenayan y el finado Alcides Tarapúes, y de ahí, cuando ya asomó ese hombre, en cuerpito asomó, lo que se llama, era bien amarillo, era uno de amarillo todo, la dentadura, todo era amarillo, andaba con un maletero nuevecito, amarillo mismo, vestido de amarillo, las cintas del sombrero, todo. Ya preguntó del uno al otro, preguntó los nombres; y de acá, el que jodía más era el finado Abraham, le dijo: “su mercecita, ¿qué es lo que se llama?”, le dijo; entonces, le dijo que se llama Revelo y “¿de a dónde viene ahorita?”, le dijo, porque eran las doce; venía de Chicandinas; entonces, yo le dije al otro: “como si no conociera, si Chicandinas es lejísimos”.

Entonces, yo le dije: “¿por qué no vamos por acá, por Panán?”; “no”, dijo, “tengo que ir viendo unas cosas por Cuetial”, de ahí que pasaba a Las Lajitas, el señor Revelo. De ahí, ya le convidamos el aguardiente, hacía como el que tomaba, cuando eso, estaba la botella entera; tabaco no quiso fumar, que él no fumaba, dijo. De ahí, ya nos despedimos, pero se tapó, eso estaba oscurito de niebla; se hizo la noche; ahora sí, nosotros dábamos vuelta con los caballos, no ve que no nos dejaban montar.

Aquí llegamos como a las doce de la noche, tirando esos caballos. Se despidió ese hombre y nos despedimos nosotros, pero nosotros, ¡qué creíamos que era ese!, sino porque el agua la sacó para arriba, espesaba como llovedora. Y hasta ahora está bajando, no se escondió el agua; pero de ahí ya tomaron codicias, y volvió a derrumbarla vuelta, por acá, pues por donde están haciendo el tanque ahora, en esa parte de Guamurran, por ahí lo derrumbaba; en eso de La Cortadera, hacía abras tremendas y nosotros hacíamos de cemento, subimos tubos, y nada; tocó ir a dejar la botella de trago ahí.

Enterramos una botella de aguardiente a eso de las doce del medio día en un punto, donde hay una piedra grande, ahí está partida; entonces, la enterramos y la tapamos con unas pulapas, trago le fuimos a dejar; si es pagado el hombre, de ahí ya la dejó pasar.¹⁵¹

Esta narración solo pudo ser posible si don José la contaba a estudiantes. En una tarde, fuera del horario de clases, nos dirigimos a la vereda Placer Alto; en una escuela, ahora abandonada, don José nos esperaba para dar testimonio de lo sagrado del territorio, testimonio que en algunos propició la reflexión sobre el carácter Huaka de espacios del Resguardo de Panán.

Fotografía 15. Hablando sobre el Dueño del Agua.



Fuente: Esta investigación.

A la gran mayoría de los escuchas, los sorprendía la narración de don José; el único que vive de los tres comuneros, que hace alrededor de cincuenta y cinco

¹⁵¹ Conversatorio con don José María Escobar. Febrero 25 de 2010.

años se encontró con *El dueño del agua*, y que tal encuentro fue la señal para que la comunidad comprendiera por qué le era tan difícil bajar el agua al Resguardo, pues no se trataba solo de hacer acequia; antes de ir don José, don Abraham y don Alcides a la peña Grande a ofrendarle la botella de aguardiente, en el sueño, un hombre sediento pide un vaso de agua a don José: “yo lo soñé, aquí vino, decía que le pase un vaso de agua tibia, bailaba montado en una mula”.

Del encuentro con el extraño hombre, emerge una de las tantas experiencias que dan cuenta del territorio de Panán, de su complejidad traducida en mito, encuentro que desencadena movimiento en los comuneros y que, de alguna manera, deben traducir; como llamada, aparece la experiencia. El territorio hace posible una relación que no se limita al conocimiento de un sujeto-objeto, sino a un acercamiento mediado por la ofrenda.

Fotografía 16. Ofrenda en La Tuta.



Fuente: Esta investigación.

Pareciera que la experiencia del camino y las horas en vela escuchando la tradición abrieran la percepción, al propiciar una lectura diferente del espacio, del acontecimiento, vinculada a una relación de aprendizaje o lo que Stevenson llamaría la “verdadera educación”: “... puede sentarse al lado de unas hilas y ser arrullado por el golpear del agua sobre las piedras. Un pájaro cantará en la enramada. Mientras tanto, podrá sumirse en agradables pensamientos, ver las cosas en una nueva luz”¹⁵².

¹⁵² STEVENSON, Robert Louis. *Juego de niños y otros ensayos*. Bogotá: Norma, 1990, p. 20.

Según Fernando Bárcena y Joan Mèlich, la tradición debería ser una transmisión pedagógica: “el término tradición – como señala Lluís Duch – proviene de dos términos latinos – tradere y transmittere –. De un lado, una base o soporte material que se traspassa de uno a otro mediante un acto de entrega (tradere) y, por otra parte, una actividad dinámica de transmisión consciente en el que dos sujetos se encuentran dispuestos a transmitir o recibir algo”¹⁵³. Como transmisión pedagógica, la tradición hace posible el encuentro de la diferencia, en el que la memoria aparece como el libro que el maestro entrega: “todo mi Lenguaje está en el Libro que me fue dado – dice María Sabina –. Soy la que lee, la intérprete”¹⁵⁴.

El encuentro hace, de la palabra que se entrega, su recreación. El Upa Mariano – en *diamantes y pedernales* – necesita recordar el espacio de su nacimiento antes de tocar el arpa, y la vida en su pueblo del adentro es la narración poética del arpista. La tradición, como memoria, inaugura una relación de aprendizaje del hombre con el mundo.

Tal relación, no puede ser pensada a partir de modelos educativos que, de antemano, establecen una forma de aprender; según el imperativo, sólo es válido: educarse en espacios reducidos, respondiendo a lo mismo y, hoy en día, informándose para ser próspero y competitivo. Pareciera que el adoctrinamiento, la extirpación de las idolatrías y las reducciones se hubieran enraizado de tal manera en las escuelas, que aún hoy, tal vez con otros nombres, son las directrices de la educación.

Unas directrices que, en la Institución Educativa de Panán, se revelan en la falta de interés, de parte de profesores, por la memoria; para algunos, su aprendizaje no garantiza la calidad de la educación, pues escuchar una historia equivale al atraso, a la incivilización, y no responde a los requerimientos de los estándares de la medición del conocimiento (ICFES y Pruebas SABER).

¹⁵³ BÁRCENA, Fernando; MÈLICH, Joan. *La educación como acontecimiento ético...* Op. cit., p. 155.

¹⁵⁴ Estrada, Op. cit., p. 79.

Esta posición implica que se *abuse de la memoria*¹⁵⁵; algunas personas asumen la tradición según su conveniencia, es decir, adquieren una identidad mediática vinculada al provecho económico y, para el caso de Panamá, este abuso se ve en la desunión de la comunidad, pues hoy en día ser cabildante, para unos, es tener un puesto burocrático, que asegura durante un año cierto bienestar individual; a esto se le suma el mal uso de la palabra en discursos vanos y repetitivos, donde se deslegitima su valor.

En la Institución, el poco interés por la tradición recae en la manera como se la aborda: falta de interpretación y mera información. Según Bárcena y Mèlich:

Mucho tiempo se ha pensado que la esencia del aprender residía en aquello que se transmitía: un contenido objetivo, formalizado, que se debía transmitir con autoridad y neutralidad... Lo que se da a aprender, en la modernidad, es un saber atrapado con autoridad y transmitido con neutralidad, un saber por el que el aprendiz transita ordenadamente sin ser atravesado por la aguda flecha de la palabra del libro que se lee. Es un saber que ya no 'sabe', porque a nada 'sabe' en realidad. Un saber sin sabor¹⁵⁶.

Como contenido, la tradición es reducida a la materia de identidad, donde lo predicho limita la disposición a la escucha; al tomar a la memoria como información, se cree definir la identidad a los estudiantes, a la vez que se niega el espacio para la pregunta, y el profesor se confiere una autoridad, cuyo imperativo es la respuesta.

Un imperativo que reduce la interpretación por parte del estudiante y hace de su escucha una manera literal de pensar y estar en el mundo. Una escucha de la palabra que no *sabe* lleva a la resignación del aprendizaje como quietud; frente a la saturación de información, es necesaria una *ética del silencio*: "el maestro debe aprender a callar para que el aprendiz encuentre su voz y pueda hablar"¹⁵⁷.

El aprendizaje de la tradición debe inaugurar una relación libre, donde el maestro, como sabedor, conoce y respeta la singularidad del aprendiz al propiciar el espacio

¹⁵⁵ Hay diferentes maneras de abusar de la memoria: una es la nostalgia pasajera por el pasado "que se aleja inevitablemente" y hace que una comunidad "se entregue con fervor a ritos de conjuración con la intención de conservarlo vivo" (TODOROV. *Los abusos...* Op. cit., p, 49), posición que impide asumir la responsabilidad por el presente, al estar sujetos a un recuerdo intransitivo; parte de jóvenes comuneros de Panamá no reflexionan sobre la memoria, lo que lleva a un estancamiento del accionar de la comunidad; el presente es resignación ante lo que ocurre, no hay resistencia y la vida pasa en total indiferencia.

Otro de los abusos es poner fin a la memoria, como saber acabado. Se cree que por haber escuchado a un mayor unas cuantas horas, se ha recibido todo de él; al reducir su palabra, su experiencia es ajena al presente. Aquí, esa escucha no inaugura la relación de aprendizaje (maestro-discípulo), porque evita que la palabra del mayor toque el corazón del escucha y, así, la memoria se hace vana.

¹⁵⁶ BÁRCENA; MÈLICH. Op. cit., p. 153.

¹⁵⁷ Ibid., p. 158.

para la palabra; como lo hacen los Muinane, el abuelo saborea primero el ají para después compartirlo con sus hijos y nietos, “así el alimento saboreado por el abuelo, al pasar por su boca potencia en *sapere* – sabor-saber – el ají que saborea su familia”¹⁵⁸. El ají, según la tradición, hizo brotar en la gente la *monoiboiraji* (facultad de habla), y, como puente de la palabra, *activa relaciones de amistad y alianza*.

Este aprendizaje es posible cuando el estudiante se dispone a sentarse junto al abuelo para escuchar la memoria que se despliega en caminos infinitos, palabra que crea la necesidad de caminar, que no es otra cosa que vivir:

Sabio es vivir viviendo a toda hora, toda hora cada hora,
 sabio es vivir, vivir.
 Vivir el día ya, vivir al día desde la albada hasta el atardecer.
 Vivir al día el día hasta el se echar
 en cómodo decúbito y yacer.
 Vivir al día el día sin cesar, en acezar y sin cejar.
 Sin cesar, sin cejar y erigir:
 y erigir a lo efímero, de lo efímero, con lo efímero, perenne
 monumento¹⁵⁹.

Memoria de camino que dejan los mindalaes, que, más que antiguos comerciantes, aparecen como insaciables buscadores de aventura, de aprendizaje; un aprendizaje que es movimiento, en el que es posible atravesar caminos y que desplaza la idea del aprender en quietud. Los antiguos, “con una propensión a considerar al camino como el creciente signo de la aventura del conocimiento, de lo novedoso”¹⁶⁰, invitan al encuentro del viajero con el quingo; a su vez, con lo inesperado.

La experiencia del camino y la disponibilidad para escuchar crean espacios de resistencia a esa “pedagogía de la programación, de la evaluación, de la previsibilidad”¹⁶¹ que no asimile la palabra, sino que la inicie en el espaciamiento de la lectura que hace el aprendiz sobre el mundo, que se narra en palabra inacabada, siempre por-venir.

Entonces, estas experiencias – que no son formas, ni modelos – adquieren el sentido de invitación, o si se quiere, de inicio a un deseo de educar para la vida, inicio en el que no cabe la predicción, ni la programación, tan solo el constante sentimiento de responsabilidad por los que llaman.

¹⁵⁸ TORRES. *YUBUJI...* Op. cit., p. 90.

¹⁵⁹ GREIFF, León. *Antología*. Bogotá: El Tiempo, 2003, p. 248-249.

¹⁶⁰ OVIEDO, Armando. *El camino o la serpiente*. Ipiales: Ediciones Concejo Municipal de Ipiales, 1985, p. 13.

¹⁶¹ BÁRCENA; MÈLICH. Op. cit., p. 43.

Una aventura de aprendizaje que se entrevé en Ernesto y Salcedo, para nombrar solo a dos de los personajes de la obra de José María Arguedas, para quienes la vida y el mito son posibles en la memoria del camino como aprendizaje no acabado. La sed de Salcedo es el deseo por lo otro; el zumbayllu, para Ernesto, es palabra acontecida, que, como grieta, sopla vida en la muerte de la escuela:

Si lo hago bailar, y soplo su canto hacia la dirección de Chalhuanca, ¿llegaría hasta los oídos de mi padre? pregunté al Markask'a.

¡Llega, hermano! Para él no hay distancia. Enantes subió al sol, pero el canto no se quema ni se hiela. ¡Un *layk'a winku* con púa de naranjo, bien encordelado! Tú le hablas primero en uno de sus ojos, le das tu encargo, le orientas al camino, y después, cuando está cantando, soplas despacio hacia la dirección que quieres; y sigues dándole tu encargo. Y el zumbayllu canta al oído de quien te espera¹⁶².

Como canto y danza, el zumbayllu anima a Ernesto, le infunde fe en el mundo y en los hombres, desalentados por los amos. Y es el soplo, el yachay de Ernesto, cuando asoma sus labios al trompo para susurrarle y, después, para viajar con él:

Puse los labios sobre uno de sus ojos.

Dile a mi padre que estoy resistiendo bien dije ; aunque mi corazón se asusta, estoy resistiendo. Y le darás tu aire en la frente. Le cantarás para su alma.

¡Sopla! ¡Sopla un poco! exclamó Antero.

Yo soplé hacia Chalhuanca, en dirección de la cuenca alta del gran río¹⁶³...

Escribe Sábato que "a la vida le basta el espacio de una grieta para renacer"¹⁶⁴; así los compañeros de Ernesto encuentran, en el agua, en la música, en el viento, en las aves, en el zumbayllu, la vida que es negada en la escuela, lenguajes-otros que alientan el corazón de los estudiantes, como el del tankayllu o picaflor esmeralda que, al depositar su miel en los labios de los niños, los protege contra el odio y la melancolía.

Si bien la educación, según Mèlich, no pondrá fin a la barbarie, tiene como deber denunciarla, criticarla con un discurso que no se aleje de la acción de los seres humanos:

La educación, tiene que transmitir lenguajes y formas de vida que hagan posible un enfrentamiento al mal. La crisis de las estructuras de acogida (familia, escuela, ciudad), sin embargo, conllevan una pérdida del lenguaje que hacía posible ese punto en el que cada niño o niña comenzaba a

¹⁶² ARGUEDAS, *Los ríos profundos...*, Op. cit., p. 307.

¹⁶³ Ibid., p. 308.

¹⁶⁴ SÁBATO, Op. cit., p. 130.

encontrar el sentido de su existencia, de su vida. Parece que nuestras sociedades han agotado el poder invocador y evocador de las palabras¹⁶⁵.

La educación no puede someterse al ideal político de lo mismo, ni mucho menos perpetuarlo. La educación tiene responsabilidad con el mundo, y tal responsabilidad puede ejercerse a partir de la resistencia a todo modelo que justifique el mal y la eliminación de la diferencia.

En una búsqueda constante de intensidades de vida, la responsabilidad educativa hace posibles puentes para los inicios.

Fotografía 17. Don David Piarpuezan y el recuerdo de La Tuta.



Fuente: Esta investigación.

¹⁶⁵ MÉLICH, *Totalitarismo...*, Op. cit., p. 94-95.

4. CONCLUSIONES

Este trabajo, como acercamiento a la palabra de los abuelos del Resguardo Indígena de Panán, invita a escuchar y caminar la memoria, en la que confluye el saber mítico, histórico y político de un pueblo que, en algún tiempo, desencantó el mundo con la acción de su palabra.

Estas huellas, como intensidades de habla, se manifiestan en la narración del recuerdo de abuelos que, ahora sentados, donan su palabra como posibilidad de una escucha con-movida que lleva a comprender que *la palabra es más que una escritura*. Así, al tener voluntad de escuchar las experiencias, el saber andino deja entrever, en el rostro de los abuelos, el acercamiento de ellos hacia la tierra.

El territorio, como una experiencia de camino, permitió reflexionar sobre otro modo de educación, desde una proyección crítica sobre la educación actual y sus formas totalitarias que niegan ese otro aprendizaje que se piensa en los Andes; un aprendizaje siempre por venir, donde es posible la investigación de lo *otro* en la apertura de un aprendizaje de la herencia, irreductible a verdades absolutas.

Esta investigación, como una experiencia vivencial, problematizó los métodos académicos que desorientaron, por momentos, la experiencia misma, pero, a la vez, intensificaron la búsqueda interna por reconocer la palabra mayor del Resguardo. Esa experiencia, ahora escritura, permite creer en los comienzos.

LISTA DE ENTREVISTADOS

Calpa, Abelardo (Panán Centro)
Calpa, Eudosia (Panán Centro)
Canacuan, Ángel (La Libertad)
Canacuan, Deivy (Placer Bajo)
Canacuan, Delfín (Placer Alto)
Canacuan, Rosa (Panán Centro)
Córdoba, Mery de Jesús (Chiles)
Cuarán, Arsemiro (El Palmar)
Cuaical, José María (Bellavista)
Cuasquer, David (Panán Centro)
Cuasquer, José Dolores (La Esperanza)
Chiles, Dolores (Placer Alto)
Chiles, Gonzalo (Bellavista)
Chiles, Higinio (Panán Centro)
Chiles, María (Bellavista)
Escobar, José María (Placer Alto)
Juaspuezan, Vicente (Panán Centro)
Malte, Zoila (El Palmar)
Mamián, Dumer (San Juan de Pasto)
Mitis, José (El Rosal)
Mitis, Miguel (El Rosal)
Nazate, Célida (La Libertad)
Nazate, Luis (Bellavista)
Paspuezan, Carlos (Placer Bajo)
Paspuezan, David (Placer Bajo)
Piarpuezan, David (La Libertad)
Puenayan, Daniel (Bellavista)
Puenayan Calpa, Fanny (Bellavista)
Puenayan Cuaical, Gilberto (La Libertad)
Puenayan, Gonzalo (La Libertad)
Puenayan, Leonila (Placer Alto)
Tarapués, Efrén (Cumbal)
Tarapués, Félix (El Palmar)
Tarapués, Laura (El Rosal)
Tarapués, Segundo (El Rosal)
Tupue, Aura (Panán Centro)
Tupue, Piedad (Placer Alto)

BIBLIOGRAFÍA

ALEGRIA, Ciro. *Los perros hambrientos*. Buenos Aires: Losada, 1968. 151 p.

_____. *La Serpiente de oro*. Bogotá: Editorial Oveja Negra, 1985. 170 p.

LÓPEZ ÁLVAREZ, Leopoldo. En: Los Clavijos. Boletín de Estudios Históricos. No. 49 (octubre, 1932).

_____. En: Boletín de Estudios Históricos. No. 49 (octubre, 1932).

ARGUEDAS, José María. *Relatos completos*. Buenos Aires: Losada, 1967. 265 p.

_____. *Los ríos profundos*. Madrid: Cátedra, 1995. 462 p.

_____. *Dioses y Hombres de Huarochirí*. México: Editorial Siglo XXI, 1975. 175 p.

BÁRCENA, Fernando. *El delirio de las palabras. Ensayo para una poética del comienzo*. Barcelona: Herder, 2004. 232 p.

_____. *La esfinge muda*. Barcelona: Anthropos, 2001. 207 p.

BÁRCENA, Fernando; MÈLICH, Joan. *La educación como acontecimiento ético*. Barcelona: Paidós, 2000. 206 p.

BARRIGA, Franklin. *Los mitos en la región andina*. Quito: ediciones IADAP, 1984. 145 p.

CALAME-GRIAULE, Genevieve. *Etnología y lenguaje; la palabra del pueblo Dogón*. Madrid: Editora Nacional, 1982. 622 p.

CAMPBELL, Joseph. *El poder del mito*. Barcelona: Emecé editores, 1991. 314 p.

COSTALES, Piedad y Alfredo. *Los Señores naturales de la tierra*. Quito: Abya-Yala, 1982. 682 p.

_____. *El reino de Quito*. Quito: Ediciones ABYA-YALA, 1992. 289 p.

- CHÉJOV, Anton. *Relatos*. Barcelona: Círculo de lectores. 2004. 424 p.
- DERRIDA, Jacques. *Decir el acontecimiento, es posible?* Madrid: Editorial Arena libros, 2006. 107 p.
- DETIENNE, Marcel. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. México: Editorial Sexto piso, 2004. 212 p.
- ECHEVERRI, Juan. *Tabaco frío, coca dulce*. Bogotá: Colcultura, 1993. 259 p.
- El origen de los Pananes en La Tuta. Testimonio de don Delfín Canacuan. En: *Mitos y leyendas*, Vol. 3. Escuela de Derecho Propio 'Laureano Inampues'. Pasto: Casseta Impresores. 70 p.
- ESPOSITO, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003. 214 p.
- ESTRADA, Álvaro. *Vida de María Sabina: la sabia de los hongos*. México: Siglo XXI, 1977. 164 p.
- GREIFF, León. *Antología*. Bogotá: El Tiempo, 2003. 310 p.
- KLOOSTERMAN, Jeanette. *Identidad indígena y tierra en Nariño. Una tejida de cintas*. Pasto, 1991, p. 30. Estudio a nivel de Phd. Universidad de Utrecht. Facultad de Ciencias Sociales. Departamento de antropología.
- KREIMER, Elizabeth. Curar es el arte de decir las cosas. En: *Revista Mopa-Mopa*. No. 9 y 10 (abril, 1996).
- LE CLEZIO, J. M. G. *El sueño mexicano o el pensamiento interrumpido*. México: Fondo de cultura económica, 1992. 278 p.
- Ley 160/94 En: <http://www.incora.gov.co/naturaleza.htm>
- MADROÑERO, Mario. *Formas de Conceptualización filosófica presentes en el pensamiento Andino*. Fotocopias.
- MAMIAN, Dumer. *Los Pastos en la danza del espacio, el tiempo y el poder*. Pasto: Ediciones UNARIÑO, 2004. 134 p.
- _____. *Tiempos de Encanto y Desencanto en los Andes Sur Colombianos*. En: *Primer seminario internacional de Etnohistoria del Norte del Ecuador y sur de Colombia*. Editorial Facultad de Humanidades, Universidad del Valle.
- _____. *Por la senda de Juan Chiles*. En: *revista Mopa Mopa*, No. 8, (1992).

MÉLICH, Joan-Carles. *Totalitarismo y fecundidad*. Barcelona: Anthropos, 1998. 167 p.

MONTENEGRO, Luis. *Ñahui. El imaginario de las Huacas en Nariño*. Pasto, 1993, 132 p. Trabajo presentado para ascender a la categoría de profesor asociado, Universidad de Nariño. Facultad de ciencias humanas.

_____. Cruces de imágenes míticas en tradiciones orales. Fotocopias.

_____. Bienes de ausencia. En: revista Mopa Mopa, No. 18, 2008.

_____. *Presencia mítica en Nariño*. Pasto, 1987, 302 p. Universidad de Nariño. Facultad de educación. Departamento de humanidades y filosofía. Sistema de investigaciones.

_____. *Traducciones en el sincretismo imaginario regional*. Pasto. 1997. 253 p. Trabajo de grado (magister en Etnoliteratura). Universidad de Nariño. Escuela de posgrados. Programa Maestría en Etnoliteratura.

NANCY, Jean Luc. *El peso de un pensamiento*. París: Ellago ediciones, 2007. 143 p.

OVIEDO, Armando. *El camino o la serpiente*. Ipiales: Ediciones Concejo Municipal de Ipiales, 1985. 54 p.

RAPPAPORT, Joanne. *Cumbe Renaciente, una historia etnográfica andina*. Bogotá: Imprenta Nacional. 315 p.

RULFO, Juan. *Pedro Páramo*. Bogotá: Seix Barral, 1985. 115 p.

SÁBATO, Ernesto. *La resistencia*. Buenos Aires: Seix Barral, 2000. 148 p.

SCORZA, Manuel. *Historia de Garabombo el invisible*. Barcelona: Planeta, 1972. 325 p.

_____. *El jinete insomne*. Barcelona: Editorial Plaza y Janés, 1984. 252 p.

_____. *La tumba del relámpago*. México: Siglo XXI, 1979. 267 p.

SILVERBLATT, Irene. *Luna, sol y brujas, género y clases en los Andes prehispanicos y coloniales*. Lima: Centro de estudios regionales andinos "Bartolomé de las Casas", 1990. 201 p.

STEVENSON, Robert Louis. *Juego de niños y otros ensayos*. Bogotá: Norma, 1990. 109 p.

TODOROV, Tzvetan. *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós, 2000. 61 p.

_____. *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI, 2005. 277 p.

TORRES, Glauco. *Diccionario Kichua-Castellano, Yurakshimi-Runashimi*. Cuenca. 1982.

TORRES, William. Yubuji: del picante al habla. En: *Revista Nómade*. (Julio, 1994).

_____. *Uturunco runa. Historias de la gente jaguar*. Bogotá: Ediciones Zahir, 2004. 66 p.

TUPUE, Wilmen. ESTACIO, Ramiro. *Una perspectiva histórica del Resguardo de Panán, Municipio de Cumbal*. Pasto. 2000, 199 p. Trabajo de grado (Licenciatura en Ciencias Sociales). Universidad de Nariño. Facultad de Ciencias Humanas. Programa Ciencias Sociales.

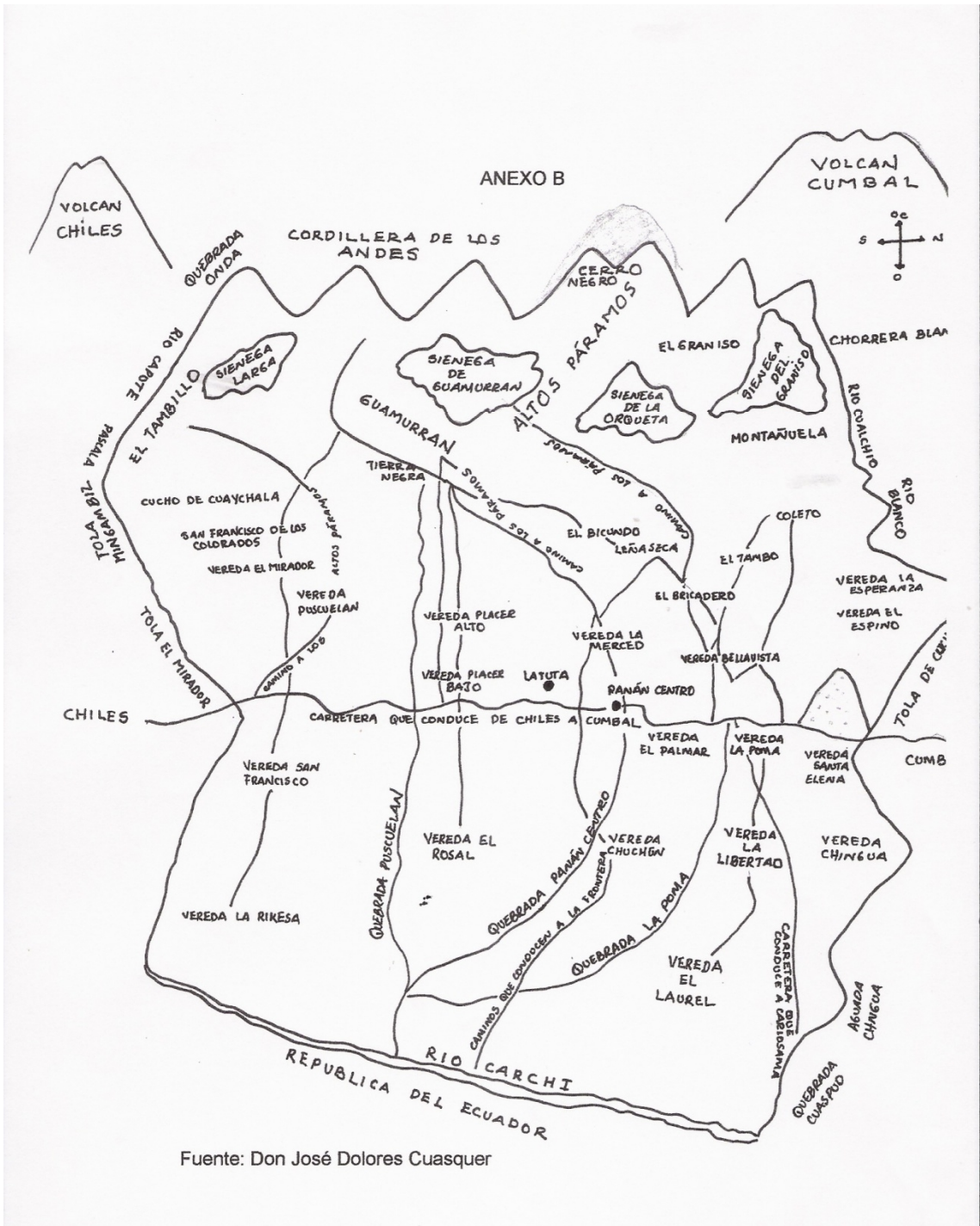
URBINA, Fernando. *Dijjoma. El hombre-serpiente-águila*. Bogotá: edición del convenio Andrés Bello, 2004. 80 p.

VALDELOMAR, Abraham. *Los ojos de Judas y otros cuentos*. Bogotá: Norma, 2003. 173 p.

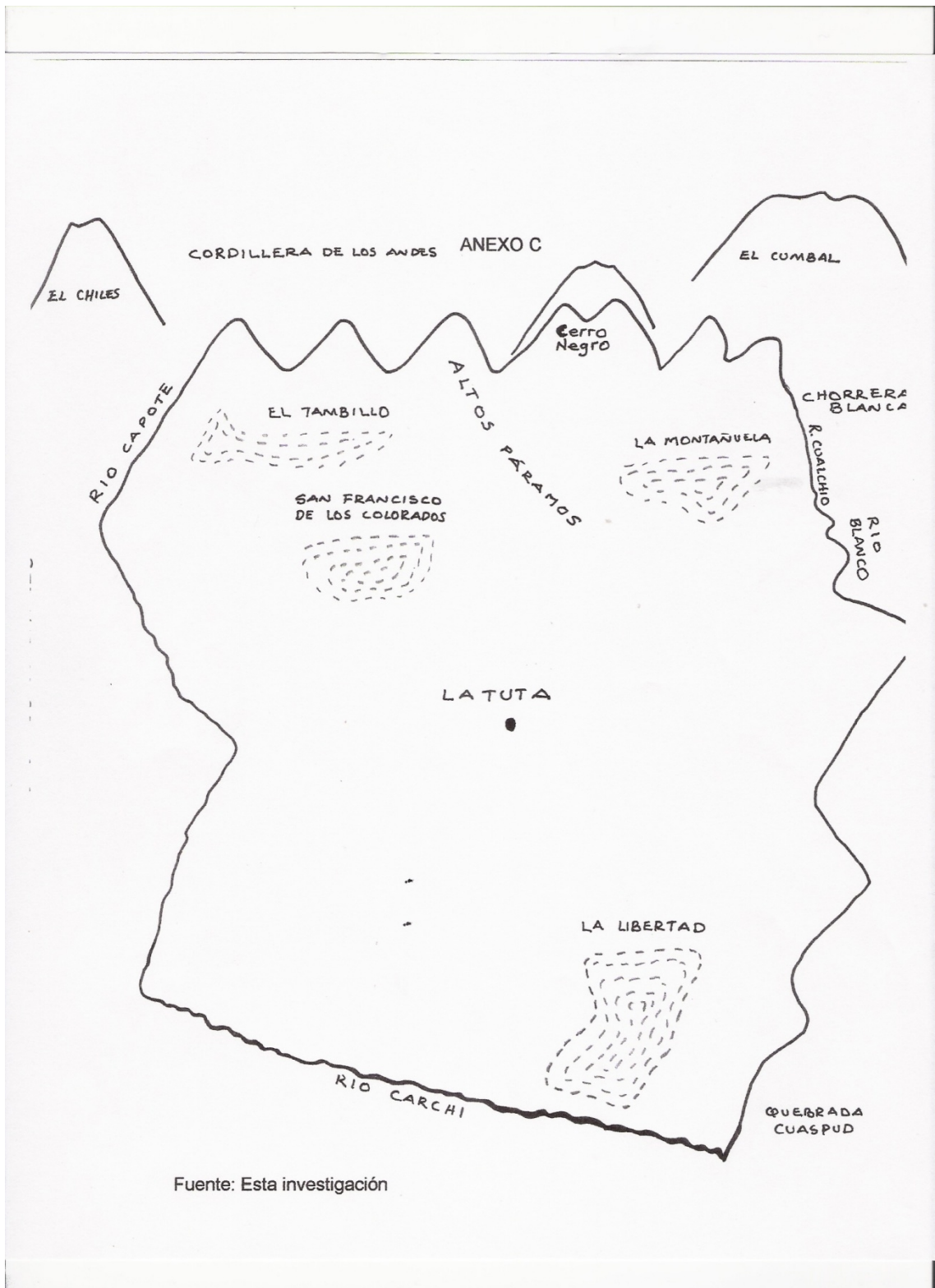
VERDUGO, Jorge. *Las cosas naturales*. Pasto: Editorial Universitaria Universidad de Nariño, 2008. 253 p.

ZUÑIGA, Eduardo. *Nariño, cultura e ideología*. Pasto: Graficolor, 2002. 305 p.

ANEXOS



Fuente: Don José Dolores Cuasquer



ANEXO D

ACTA DE COMPROMISO

Celebrada entre las estudiantes Diana Carolina España Eraso, identificada con la cédula número 1085259935 de Pasto y Vicky Alexandra López Oliva, identificada con la cédula número 1085247565 de Pasto, pertenecientes al programa de Licenciatura en Lengua Castellana y Literatura de la Universidad de Nariño por una parte, han propuesto el proyecto de investigación “Memoria, nacimiento y camino: una aproximación a la palabra mayor del Resguardo Indígena de Panán” para optar el título de Licenciadas, tiene como objetivo reconocer el concepto y el modo de ser de la palabra en el Resguardo Indígena de Panán. Y por la otra, los docentes Yomaira López directora del Centro Educativo Panán, María Emérita Juaspuezan Profesora del Centro Educativo Panán, Luis Alberto Chinguad, Wilmen Félix Tupue profesor de la Institución Técnica Agropecuario Indígena Panán, Rubiela Pantoja Directora del Centro Educativo la Poma, Hermes Antonio Puenayan profesor del Centro Educativo Panán, Edison Oswaldo Cuaspud Rector de la Institución Técnica Agropecuario Indígena Panán, Beatriz Lucía Tupue profesora del Centro Educativo Panán y José Chalparizan profesor de la Institución Técnica Agropecuario Indígena Panán, quienes han aceptado se desarrolle el proyecto con los estudiantes en acompañamiento con la Corporación del Honorable Cabildo de éste y el próximo año y con la guía de Taitas y Mayores.

Por lo tanto, una vez aceptado el proyecto por el Honorable Cabildo del Resguardo Indígena de Panán del presente año, los profesores de la Institución Técnica Agropecuaria Indígena de Panán y las estudiantes de la Universidad de Nariño, se acordaron los siguientes compromisos:

1. Trabajar mancomunadamente con estudiantes de grado 5º del Centro Educativo la Poma, el 5º del Centro Educativo Panán, el 5º de la Institución Técnica Agropecuaria Indígena de Panán y el grado 11 de la Institución Educativa; cursos delimitados en la reunión llevada a cabo el 17 de noviembre del año en curso con el grupo de investigación que acompañaran en el proceso. El grupo de docentes está conformado por: Yomaira López, Emérita Juaspuezan, Luis Chinguad, Wilmen Tupue, Rubiela Pantoja, Hermes Puenayan, Oswaldo Cuaspud, Lucía Tupue y José Chalparizan. El proceso se abre a la posibilidad de hacer investigación con el acompañamiento de estudiantes y profesores que tengan la voluntad de recrear metodologías propias que ofrezcan espacios educativos fortalecidos en el pensamiento propio.

Dichas metodologías serán construidas teniendo como base el reconocimiento de un saber que nace en el territorio y en la palabra de los Mayores que invita a ser escuchada en espacios diferentes a los del aula de clases. Entonces, reconocer ese saber implica que estudiantes y profesores caminen con la guía de los Mayores el territorio para comprenderlo desde la memoria.

2. Socializar los resultados de la investigación por parte de las estudiantes de la Universidad de Nariño a la comunidad de Panán y dejar una copia de dichos resultados en las oficinas del Honorable Cabildo y las Bibliotecas escolares, principalmente en la biblioteca de la Institución Educativa Técnica Agropecuaria Indígena de Panán.
3. Acompañamiento por parte del grupo de investigación y de la Corporación del Honorable Cabildo en el desarrollo del proyecto de investigación, que se basa tanto en el recorrido a diferentes lugares como la escucha a los mayores que guiaran los recorridos.
4. La asistencia responsable del grupo de investigación a las reuniones extraordinarias que requiera el proceso.
5. La presentación de trabajos escritos -tanto de estudiantes de la Universidad de Nariño, Profesores del grupo de investigación y estudiantes que hacen parte del proceso- de los recorridos planteados en el cronograma de actividades. Dichos trabajos formaran parte de una revista que dé cuenta del trabajo realizado con la investigación.
6. Las estudiantes de la Universidad de Nariño junto al grupo de docentes investigadores presentarán un informe de cada recorrido a la Corporación del Honorable Cabildo.
7. Los profesores y las estudiantes de la Universidad de Nariño encaminarán a los estudiantes de los grados 5º y 11 en el trabajo de indagación, es decir, se fortalecerán los escritos -de estudiantes y docentes- a partir de la escucha de la historia, los mitos o las leyendas que se tejan en torno a los lugares que se visitarán.

8. La información recolectada en el proceso de investigación además de ser requisito para optar el título de Licenciadas de las estudiantes Vicky López y Diana España se difundirá teniendo el permiso de la Corporación del Honorable Cabildo y del grupo investigador.

PARAGRAFO 1: Si durante el desarrollo del proyecto se presentan algunas inconsistencias la Corporación del Honorable Cabildo está en el deber de suspender las actividades hasta tanto se dé claridad.

PARAGRAFO 2: Los representantes del próximo Cabildo están en el deber de acompañar en los recorridos propuestos por las estudiantes de la Universidad de Nariño y el grupo de investigación.

PARAGRAFO 3: Los recorridos serán acompañados por los Miembros del Cabildo de éste y del próximo año, los Taitas y Mayores designados por la Corporación del Cabildo vigente; en caso que no pueda acompañar uno de los Miembros del Cabildo será responsable su suplente.

El desarrollo del proceso de investigación iniciará a partir del mes de noviembre. Anexamos el cronograma de actividades acordado con el grupo de profesores.

Para constancia se firma el día 26 de noviembre de 2009.

Estudiantes Universidad de Nariño.

Vicky Alexandra López Oliva
C.C. 1085247565 Pasto

Diana Carolina España Eraso
C.C. 1085259935 Pasto

ANEXO E

CRONOGRAMA DE ACTIVIDADES

ACTIVIDADES	OCTUBRE	NOVIEMBRE	DICIEMBRE	ENERO	MARZO	
Socialización del proyecto a los mayores líderes y ex gobernadores del Resguardo Indígena de Panán	27					
Socialización del Proyecto a los profesores de la Institución Técnica Agropecuaria Indígena de Panán y conformación del grupo de docentes que acompañarán en el proceso		11				
Primera reunión con el grupo de profesores para acordar el cronograma de actividades y los estudiantes con quienes se trabajará		17				
Conversación con los estudiantes de los grados 5º y 11			1			
Primer recorrido.			2			

Lugar La Libertad						
Segundo recorrido. Lugar Guamurran, Cuaichala y Tambillo				28		
Tercer recorrido Lugar La Tuta					12	
Socialización de los resultados del trabajo de investigación por parte de las estudiantes de la Universidad de Nariño						Por definir

NOTA: Los lugares propuestos en el cronograma fueron elegidos por el grupo de profesores en la reunión llevada a cabo el 17 de noviembre de 2009 teniendo en cuenta el acompañamiento de los mayores que serán invitados por parte del Honorable Cabildo del Resguardo de Panán para guiar los recorridos.