

**RECUPERACIÓN DEL PENSAMIENTO QUILLACINGA A PARTIR DEL ARTE
RUPESTRE DE SANDONÁ**

PEDRO HENRY BURBANO ROSAS

**UNIVERSIDAD DE NARIÑO
CENTRO DE ESTUDIOS E INVESTIGACIONES LATINOAMERICANAS
ESPECIALIZACIÓN EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
SAN JUAN DE PASTO**

2003

**RECUPERACIÓN DEL PENSAMIENTO QUILLACINGA A PARTIR DEL ARTE
RUPESTRE DE SANDONÁ**

PEDRO HENRY BURBANO ROSAS

**Trabajo de Grado para optar el título de
Especialista en Estudios Latinoamericanos**

**Asesor
Mg. JAIRO RODRÍGUEZ ROSALES**

**UNIVERSIDAD DE NARIÑO
CENTRO DE ESTUDIOS E INVESTIGACIONES LATINOAMERICANAS
ESPECIALIZACIÓN EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
SAN JUAN DE PASTO**

2003

NOTA DE ACEPTACIÓN

JURADO

JURADO

JURADO

San Juan de Pasto, octubre de 2002

DEDICATORIA

A los Autores de mis días:
Clemencia Rosas y Pedro Burbano,
que con su ejemplo de abnegación,
persistencia y sacrificio
han iluminado mi camino,
inculcándome los valores
primordiales de la vida;

A mi hermana Magola,
cuya presencia me ha motivado
a una superación permanente,
de constante lucha por ser mejor;

A Ayda que siempre me ha inspirado
una nueva visión de la realidad
convirtiéndose en Complemento Vital
de mi transcurrir por el mundo;

A los futuros investigadores
interesados por desentrañar
la vida y el pensamiento
de nuestros antepasados.

AGRADECIMIENTOS

El autor expresa su voz de agradecimiento a:

La Universidad de Nariño por haberme dado la oportunidad de cumplir mis aspiraciones.

Al Doctor Pedro Pablo Rivas, Especializado en Filosofía, Director del Centro de Estudios e Investigaciones Latinoamericanas – CEILAT, de la Universidad de Nariño, por su comprensión y disponibilidad para hacer posible la concretización de los estudios realizados.

Al personal docente de la Especialización en Estudios Latinoamericanos, por sus útiles enseñanzas.

A Jairo Rodríguez Rosales, Máster en Etnoliteratura, Asesor del Trabajo de Grado, por sus valiosas orientaciones.

A la Comunidad en general de las veredas: Bohórquez, Santa Rosa, San Fernando y Paraguay del municipio de Sandoná, por su invaluable cooperación en la localización de los petroglifos estudiados, sus aportes con información tradicional oportuna y su atención hospitalaria.

A F. de A., por su decisiva colaboración en el transcurso de la investigación, haciendo posible la feliz culminación de este Trabajo de Grado.

A todas aquellas personas, docentes y amistades, que directa o indirectamente aportaron a la cristalización de este trabajo y de mis propósitos personales y profesionales.

CONTENIDO

	pág.
INTRODUCCIÓN	14
1. GENERALIDADES SOBRE CULTURA Y ESCRITURA	19
1.1 LA CULTURA COMO DIMENSIÓN EXPRESIVA DEL HOMBRE	19
1.2 EL LENGUAJE UNA MANIFESTACIÓN DE LA SIMBÓLICA HUMANA	25
1.3 LA ESCRITURA UNA EXPRESIÓN DE SENTIDO	28
2. LA COMUNIDAD QUILLACINGA	42
2.1 GENERALIDADES	42
2.2 CARACTERÍSTICAS ÉTNICAS	59
3. MANIFESTACIÓN DE LA CULTURA QUILLACINGA	89
3.1 EXPRESIONES QUILLACINGAS	89
3.2 ARTE Y ARTESANÍA QUILLACINGAS	90
4. EL ARTE RUPESTRE QUILLACINGA DE SANDONÁ	97
4.1 SANDONÁ	97
4.2 COSMOVISIÓN QUILLACINGA A PARTIR DEL ARTE RUPESTRE	111
4.2.1 Ubicación de los Petroglifos	111
4.2.2 Descripción e Interpretación	111
4.2.3 Lectura Hermenéutica de la Espiral	137
CONCLUSIONES	153
BIBLIOGRAFÍA	155

LISTA DE MAPAS

	pág.
Mapa 1. Ubicación de Pastos y Quillacingas	55
Mapa 2. Territorio Quillacinga	56
Mapa 3. Ubicación del municipio de Sandoná	98
Mapa 4. Municipio de Sandoná. División política	100
Mapa 5. Veredas de localización de petroglifos	112

LISTA DE FIGURAS

	pág.
Figura 1. Muestra rupestre vereda Bohórquez	115
Figura 2. Muestra rupestre vereda Bohórquez	118
Figura 3. Muestra rupestre vereda Bohórquez	119
Figura 4. Muestra rupestre vereda Bohórquez	121
Figura 5. Muestra rupestre vereda Bohórquez	122
Figura 6. Muestra rupestre vereda Bohórquez	124
Figura 7. Muestra rupestre vereda Santa Rosa	126
Figura 8. Muestra rupestre vereda Santa Rosa	127
Figura 9. Muestra rupestre vereda Santa Rosa	128
Figura 10. Muestra rupestre vereda Santa Rosa	129
Figura 11. Muestra rupestre vereda Santa Rosa	130
Figura 12. Muestra rupestre vereda Santa Rosa	131
Figura 13. Muestra rupestre vereda Santa Rosa	132
Figura 14. Muestra rupestre vereda Santa Rosa	133
Figura 15. Muestra rupestre vereda San Fernando	135
Figura 16. Muestra rupestre vereda San Fernando	136
Figura 17. Muestra rupestre vereda Paraguay	138
Figura 18. Muestra rupestre vereda Paraguay	139
Figura 19. Muestra rupestre vereda Paraguay	140
Figura 20. Muestra rupestre vereda Paraguay	141

GLOSARIO

ARTE RUPESTRE: relativo a pinturas y dibujos existentes en rocas y cavernas.

COSAS-SENTIDO: las cosas tienen un valor otorgado intencionalmente por el hombre, adquiriendo una finalidad, una razón de ser.

COSMOVISIÓN: dinámica de la relación general del hombre con el mundo, con su entorno, implica concepción del universo, del mundo, del hombre, maneras de pensar y de actuar de una comunidad o grupo humano.

CULTURA: síntesis de una multiplicidad de elementos sociales que se producen, manifiestan, permanecen o desaparecen definiendo una especie de identidad de un conjunto o subconjunto social, que se integran determinando la conformación y producción de sistemas de imágenes, signos y símbolos con que se expresan determinados aspectos de la realidad física y de la realidad social e inclusive de estos dos tipos de realidades entre sí.

ESCRITURA IDEOGRÁFICA: tipo de escritura en que a través de imágenes, formas, figuras y rasgos simbólicos se expresan ideas, situaciones y eventos de una comunidad.

HABITUD: actitud, propiedad o modo que posee todo ser viviente de “habérselas” o de relacionarse con las cosas y consigo mismo.

HABITUD INTELECTIVA O RACIONAL: modo propio del ser humano para relacionarse o “habérselas” con las cosas, por la que éstas ya no son cosas-estímulo, sino cosas-sentido.

HERMENÉUTICA: hace referencia a la interpretación de un texto, escritura o discurso en general.

PETROGLIFOS: escritura en roca o piedra escrita. Incisión en piedra.

PICTOGRAFÍA: escritura en lenguaje icónico, dibujos, representaciones. Pinturas.

SEMIOLOGÍA: parte de la lingüística que se ocupa del sentido de la representación signica o simbólica de la realidad.

RESUMEN

“Recuperación del Pensamiento Quillacinga a partir del Arte Rupestre de Sandoná”, desentraña forma de vida, maneras de pensar y actuar de los Quillacingas, particularmente del grupo asentado en el centrooccidente nariñense. Es una posible interpretación de la escritura ideográfica presente en los petroglifos de Sandoná. Sus textos-piedra son escritura pictográfica, pero al representar esquemáticamente un objeto real, denotando ideas, se puede hablar de escritura ideográfica.

Se destaca la Espiral, símbolo que permite corroborar a los Quillacingas como pueblo agrario, de fuerte ligazón cósmica con la naturaleza y creencia religiosa lunar, como “una” lectura posible dentro del abanico amplio de la plurisemia que implican las figuras y trazos del lenguaje ideográfico.

La investigación consta de cuatro partes. La Primera, “Generalidades sobre Cultura y Escritura”, toca lo pertinente a la cultura como dimensión expresiva del hombre, al lenguaje como manifestación de la capacidad simbólica del hombre y a la escritura como particular expresión sémica del hombre.

La Segunda Parte, “La Comunidad Quillacinga”, recorriendo trabajos de historiadores, lingüistas, arqueólogos y demás estudiosos de este grupo humano, determina territorialidad, distribución y características de esta comunidad. La Tercera Parte, “Manifestación de la Cultura Quillacinga”, trata varias expresiones

culturales de este pueblo, destacando artesanía y arte quillacinga, para enfatizar la lítica.

La Cuarta Parte, “El Arte Rupestre Quillacinga de Sandoná”, considera la “Cosmovisión Quillacinga a partir del Arte Rupestre”, identificando lugares de ubicación de los petroglifos, describiendo monolitos, interpretando pictógrafos y terminando con una explayada “Lectura Hermenéutica de la Espiral”, el símbolo más frecuente.

ABSTRACT

“Recovery of the Pensamiento Quillacinga starting from the Arte Rupestre of Sandoná”, it figures out form of life, ways to think and to act of the Quillacingas, particularly of the group seated in the centrooccidente nariñense. It is a possible interpretation of the writing present ideográfica in the petroglifos of Sandoná. Their text-stone is writing pictográfica, but when representing a real object schematically, denoting ideas, one can speak of writing ideográfica.

She/he stands out the Hairspring, symbol that allows to corroborate to the Quillacingas like agrarian town, of strong cosmic bond with the nature and lunar religious belief, as “a” possible reading inside the wide fan of the plurisemia that you/they imply the figures and lines of the language ideográfico.

The investigation consists of four parts. The First one, “Generalities have more than enough Culture and it Notarizes”, she/he plays the pertinent thing to the culture like the man's expressive dimension, to the language like manifestation of the man's capacity simbólica and to the writing like the man's particular expression sémica.

The Second Part, “The Comunidad Quillacinga”, traveling historians' works, linguists, archaeologists and other specialists of this human group, it determines territorialidad, distribution and characteristic of this community. The Third Part,

“Manifestation of the Cultura Quillacinga”, it treats several cultural expressions of this town, highlighting craft and art quillacinga, to emphasize the lithic one.

The Fourth Part, “The Arte Rupestre Quillacinga of Sandoná”, it considers the “Cosmovisión Quillacinga starting from the Arte Rupestre”, identifying places of location of the petroglifos, describing monoliths, interpreting pictógrafos and finishing with one extended “Lectura Hermenéutica of the Hairspring”, the most frequent symbol.

INTRODUCCIÓN

El ser humano, por las excelsitudes de que está dotado, es único entre los seres vivos con quienes comparte el estar en el mundo, su vida en la Tierra. Una de aquellas particularidades que le da preeminencia sobre los demás habitantes de la casa-planeta es la de ser cultural. En efecto, el Hombre es el ser cultural por excelencia, o sea, modificador del entorno natural y creador de cosas nuevas.

No cabe duda que la especie humana es la única constructora de cultura, ese complejo entramado de las realizaciones humanas en que convergen y conjugan elementos sociales, organización familiar, relaciones económicas, reglas de juego que canalizan el actuar de las personas, normas y leyes que regulan las relaciones sociales y el intercambio de realizaciones y producciones.

Ser cultural es una propiedad universal del ser humano, al igual que el lenguaje o vehículo transmisor del actuar del hombre. El Lenguaje opera como el hilo conductor de las manifestaciones culturales, que unifica en la expresión las distintas instancias de la realización humana, ya que en tanto es el lenguaje el resultado de un proceso de representación de las cosas, que sirve para comunicar a través de símbolos e imágenes las producciones y realizaciones del hombre. De ahí que otra excelsitud del “homo sapiens” es el ser simbólico por excelencia, que construye y reconstruye imágenes de percepción para verterlas en el lenguaje o código de representaciones.

Claro, las representaciones implican el llevar consigo un sentido, una significación que denota lo representado, lo que hace del ser humano el ser de sentido por excelencia, pues es el único que observa y se sirve de las cosas, las valora y las transforma en cosas-sentido, que conjugando con la especial virtud de poseer un aparato fonatorio de articulación, convierte las representaciones y los productos culturales en lenguaje, en palabra comunicante.

Es a través de sus realizaciones y de sus expresiones de sentido que el hombre transmite su manera de estar en el mundo, su vida, que implica su manera de pensar y de actuar. Pero aunque el ser imaginario, simbólico, representacional y cultural es de la especie humana, la manera de expresarlo tiene sus formas particulares, así como son particulares las formas de representar la realidad y de hacer cultura. Es lo que confiere un carácter de identidad a un grupo humano, una sociedad o un pueblo.

Desentrañar e identificar la manera particular de estar en el mundo, la forma de vida, maneras de pensar y de actuar de la etnia Quillacinga y concretamente del grupo humano asentado en la zona centroccidental del departamento de Nariño, es la finalidad o propósito cardinal de esta investigación: **Recuperación del Pensamiento Quillacinga a Partir del Arte Rupestre de Sandoná**, en que se ha tomado la lírica existente en este municipio como textos que guardan y muestran a la vez los presupuestos culturales y de pensamiento de este pueblo. Es un intento

de lectura, una posible interpretación de la escritura simbólica e ideográfica presente en los petroglifos.

El informe de la investigación consta de cuatro partes, las que dentro de un enfoque deductivo conducen a la consideración de la temática particular, ya que la Primera Parte es la más general que con el título de “Generalidades sobre Cultura y Escritura” se toca lo pertinente a la cultura como dimensión expresiva del hombre, al lenguaje como manifestación de la capacidad simbólica del hombre y la escritura como forma particular de la expresión de sentido del hombre. Esto sirve de introducción a la consideración del tipo de escritura que comportan los petroglifos, que son pictografías cargadas de sentido que se configuran como escritura ideográfica.

La Segunda Parte, “La Comunidad Quillacinga” entra a considerar lo pertinente a esta etnia del centro y norte de la altiplanicie andina de Nariño, haciendo un recorrido a través de los trabajos de historiadores, lingüistas, arqueólogos y demás estudiosos de este grupo humano, con los que determina la territorialidad, distribución y características propias de esta etnia. En la Tercera Parte “Manifestación de la Cultura Quillacinga” se trata lo relativo a las realizaciones culturales identificadas a través de varias expresiones de este pueblo, destacando la artesanía y el arte de los Quillacingas, para centrar la atención en la lírica o arte rupestre de este pueblo.

Precisamente la Cuarta Parte consiste en “El Arte Rupestre Quillacinga de Sandoná”, o el tema particular de la investigación, que por tratarse de una parcialidad Quillacinga localizada en la zona del municipio de Sandoná, se considera algunas generalidades de esta población, para entrar luego al desentrañamiento de la “Cosmovisión Quillacinga a partir del Arte Rupestre”, señalando en primer lugar los lugares de ubicación, que son las veredas de Bohórquez, Santa Rosa, San Fernando y Paraguay. Se procedió a hacer la descripción de los monolitos e interpretación de los pictógrafos para terminar haciendo una explayada “Lectura Hermenéutica de la Espiral”, por ser esta la figura o forma más frecuente de los petroglifos de Sandoná, que prácticamente constituyen el 98% de los “textos rupestres”.

Es a través de la Espiral que se puede corroborar el carácter de los Quillacingas como pueblo agrario, de fuerte ligazón cósmica con la naturaleza y de una creencia religiosa de tipo lunar. Pero claro, como se afirmó oportunamente, esta no es la interpretación o la lectura de la escritura Quillacinga, sino “una” interpretación, “una” lectura posible dentro del abanico amplio de la plurisemia que implican las imágenes, formas y figuras, razgos y trazos del lenguaje ideográfico repleto de una rica carga simbólica.

Sin más preámbulos y con el ánimo de hacer un modesto pero sincero aporte al re-conocimiento y re-descubrimiento de la cultura Quillacinga, se abre a

continuación la ventana de este fascinante recorrido por el mundo imaginario y mágico de los habitantes ancestrales de la zona de Sandoná.

Y precisamente de eso se trata este emprendimiento, de hacer una lectura aproximativa a la cosmovisión quillacinga presente en sus petroglifos, en su lenguaje rupestre, en su palabra hablada en piedra. o dicho de otra manera, en las piedras que hablan del ser y el pensar de los Quillacingas.

1. GENERALIDADES SOBRE CULTURA Y ESCRITURA

Antes de iniciar el viaje itinerante por la cultura Quillacinga a través de una lectura interpretativa de su expresión rupestre, es preciso dar un vistazo general y rápido a dos manifestaciones del ser humano: la cultura y la escritura, dado que en estas dos dimensiones humanas se ponen en evidencia el carácter creativo y simbólico de la especie, para luego si llegar a las manifestaciones particulares de la etnia Quillacinga y desentrañar su cosmovisión, sus concepciones que enmarcan su manera de ser y vivir.

1.1 LA CULTURA COMO DIMENSIÓN EXPRESIVA DEL HOMBRE

Cuando se hace alusión a Cultura o a lo cultural, de forma automática son relacionados estos términos con el ser humano, pero por lo general y dentro de una apreciación que no es del todo acertada, aunque no está lejos de la verdad, la cultura y lo cultural son comprendidos en sus connotaciones artísticas, de conocimiento y erudición.

Sin embargo, la realidad de la significación de los términos aludidos va mucho más allá, toda vez que la Cultura hace referencia a la actividad humana, al conjunto de realizaciones del hombre, es decir, al quehacer humano, a la actuación exclusiva del hombre que lo identifica diferenciándolo de otros seres que

pueblan el mundo y componen la naturaleza. De manera que los términos Cultura y Hombre pueden ser tomados como sinónimos puesto que se corresponden conformando una identidad, ya que cultura dice del hombre y decir hombre es afirmar su ser cultural, o que el hombre es constructor de cultura; así, decir cultura es decir hombre y decir hombre es decir cultura.

En efecto, basta observar el producto de distintas realizaciones del hombre para corroborar que el ser humano es hacedor de cultura, porque los campos cultivados, las carreteras, las calles, los medios de transporte, las edificaciones, las bibliotecas, los artefactos de comunicación y las computadoras dicen de la naturaleza cultural del hombre, quien ha transformado las cosas y el medio que le rodea en artículos y objetos con una finalidad, que le sean útiles y le faciliten las condiciones de vida; es decir, el hombre ha transformado los entornos en medios.

Pues bien, esta capacidad transformadora que posee el ser humano se debe a una peculiar actitud que lo diferencia de otros seres vivos que igualmente habitan el planeta, que según Xavier Zubirí se denomina "habitud intelectual". Efectivamente, este autor explica cómo los seres vivientes tienen un modo de "habérselas" con el mundo, con el entorno: "Todo ser viviente tiene un modo primario de habérselas con las cosas y consigo mismo, anterior a sus posibles soluciones y respuestas.

A este modo de habérselas con las cosas y consigo mismo es a lo que llamamos *habitud*".¹

Es de señalar que "*habitud*" procede del latín "*habitus*" que significa "habito", y a su vez "*hábito*" proviene de "*habere*" que tiene las connotaciones de "haber o tener"; y es así como se habla de tener un hábito, o sea, tener algo en demasía o siempre como una costumbre, por ejemplo, tener el hábito de fumar o tener en demasía la costumbre de fumar mucho y siempre. Por consiguiente, "*habitud*" designa el tener algo en demasía y el modo de obtener o "haberse" las cosas.

Ahora bien, sostiene Zubirí que aunque la *habitud* es una característica de todos los vivientes, no obstante, cada viviente tiene su manera particular de "habérselas" con las cosas o un modo de reaccionar ante ellas y de apropiárselas, presentándose tres formas o clases de *habitud*: nutritiva, sensitiva y racional. Los vegetales poseen la *habitud* nutritiva, por la que las plantas tienen la necesidad de nutrirse y se nutren apropiándose de las sustancias del mundo circundante valiéndose de acciones y reacciones físico-químicas. La *habitud* sensitiva la poseen los animales, que es la de sentir, en que las cosas son habidas u obtenidas en forma de estímulo; los animales sienten las cosas en tanto que reciben una especie de agresión de ciertos estímulos que provocan en ellos una reacción o respuesta efectora tendiente a satisfacer sus necesidades, es así cómo las cosas del medio son para el animal cosas-estímulo.

ZUBIRÍ, Xavier, citado por SANDOVAL, Humberto. *Hermenéutica de la cultura*. Santafé de Bogotá : UNISUR, 1993, p. 12.

La tercera forma o tipo de habitud, la intelectual o racional sólo la posee el hombre quien, además, posee las otras dos formas de habitud. Intelegir las cosas es mucho más que sentirse afectado por ellas, es saber qué es en realidad de verdad ese “algo” que nos afecta o estimula y qué papel desempeña el hombre frente a esas cosas que dejan de ser sólo cosas para pasar a ser realidades.

Es que no se debe olvidar que el hombre está dotado del cerebro, ese prodigioso órgano del pensamiento que le ha permitido superar algunas desventajas orgánicas y fisiológicas con relación a los animales, por lo cual el hombre ha desarrollado una manera peculiar, refinada, de habérselas con las cosas y consigo mismo, toda vez que mientras en las plantas y los animales la relación Estímulo-Respuesta es inmediata, instintiva, en el ser humano esa inmediatez es interrumpida o mediatizada por un complejo proceso de pensamiento. De ahí que el hombre llega a las cosas no como simple respuesta a un estímulo, sino con pensamiento y conciencia.

En efecto, por el pensamiento el hombre valora, reflexiona y piensa la conveniencia o inconveniencia de algo (tomar o no un alimento a tal hora), es decir, las cosas adquieren un sentido para él, y así el hombre va más allá de las cosas mismas, las trasciende, las expresa y las asume en su representación, porque por el pensamiento ha desarrollado todo un aparato simbólico o simbológico, suministrando a las cosas un sentido, adquiriendo ellas una

significación para el hombre, y en esta forma el ser humano introduce las cosas a su sistema de valores, a su sistema de representación, haciéndolas parte de su mundo. Además, a diferencia de los demás animales, el ser humano conoce las cosas y sabe que conoce por cuanto él piensa y reflexiona sobre sí mismo, sobre sus actitudes y proceder.

Se llega así, con Sandoval, al aspecto característico del hombre por el que es identificado como un “ser de sentido”, toda vez que mediante su aparato simbólico asume las cosas en su representación, es decir, simbólicamente, y de igual manera, simbólicamente, las expresa, transmite y comunica, por cuanto, es preciso agregar que el hombre posee un especial aparato fonatorio que le permite desarrollar un lenguaje articulado para comunicarse.

De manera que, de acuerdo a lo dicho más arriba, para el hombre las cosas ya no son cosas-estímulo como lo son para los animales, sino cosas-sentido, cosas cargadas de significación. Al respecto Sandoval afirma:

Para nosotros las cosas no son simplemente cosas, sino que son cosas-sentido, es decir, que tienen un significado, y con ellas nos relacionamos; no sólo afectivamente y, esto es muy importante, simbólicamente (...) En realidad nosotros ya no tenemos un contacto directo con las cosas; sino a través de representaciones, de juicios, de afecciones, de significados, de símbolos que han viajado por el tiempo de generación en generación y de cultura en cultura. Es por esto que decimos que el hombre es un ser de sentido.²

SANDOVAL, Humberto. *Hermenéutica de la cultura*, Op. cit., p. 15-16.

De su parte, Héctor Rodríguez, refiriéndose a la actuación “cultural” del hombre recoge en el término Cultura el carácter simbólico de los pueblos, esto es, ser creadores de símbolos, y cómo la Cultura abarca una amplia amalgama de la dinámica social del hombre. Afirma Rodríguez:

... en términos generales entendemos por cultura la síntesis de una multiplicidad de elementos sociales que se producen, manifiestan, permanecen o desaparecen y que definen en cierta forma una especie de identidad de un conjunto o subconjunto social. En ella, el lenguaje, la organización familiar, la legislación jurídico-política, las relaciones económicas (de producción, intercambio y consumo), el arte, la ciencia, la religión, ritos, mitos y costumbres, se integran determinando la conformación y producción de sistemas de imágenes, signos y símbolos, mediante los cuales se expresan determinados aspectos de la realidad física y de la realidad social e incluso de estos dos tipos de realidades entre sí.³

Por consiguiente, el hombre conoce las cosas, las abarca con su sistema de valores, las representa y las manifiesta; además, el hombre sabe que conoce porque piensa en sí mismo y en lo que hace. Ahora bien, dotado, como se dijo, de un especial aparato fonatorio que le permite desarrollar un lenguaje articulado para comunicarse, construyó, efectivamente, un sistema lingüístico para comunicarse y expresar el mundo, validando una vez más su condición de ser cultural y simbólico, esto es, creador de cosas y representaciones de las realidades física y social. Así, el lenguaje se convirtió en simbolización de la realidad y a la vez en instrumento de expresión del mundo y de la relación cognitiva del hombre con sus entornos, con el universo, o sea, en instrumento expresivo de su cosmovisión.

RODRÍGUEZ, Héctor. Mitos-Ritos y simbolismos funerarios. San Juan de Pasto : IADAP-NARIÑO, 1992, p. 19.

1.2 EL LENGUAJE UNA MANIFESTACIÓN DE LA SIMBÓLICA HUMANA

El lenguaje es, sobre todo, un sistema de representación, ya que, como afirma Adam Schaff, en el acto del habla humana “el lenguaje no es un sistema de sonidos, sino un sistema de símbolos”⁴, del cual se vale el hombre para expresar y manifestar la realidad, y como él toma las cosas en su representación, entonces el lenguaje representa y refleja al mundo y al sujeto, o sea, tanto a lo real como a la conciencia que lo aprehende, al ser y al pensamiento, estableciéndose una estrecha relación entre el lenguaje y el conocimiento, prevaleciendo el lenguaje como representación en tanto es reflejo del reflejo, toda vez que el conocimiento es ya reflejo de lo real y el lenguaje actúa como representación del conocimiento.

En efecto, el lenguaje y el conocimiento están interrelacionados, ya que uno y otro son actuaciones humanas que por implicar al pensamiento son actividades mentales. No obstante, uno de ellos, el lenguaje, es vehículo de expresión y manifestación del otro, del conocimiento, resaltando de esta manera la relevancia del lenguaje como reflejo o espejo de la mente, que en términos aristotélicos (de su hilemorfismo o sistema binario de materia y forma), el lenguaje es la forma del pensamiento, por cuanto el lenguaje (forma) actualiza y realiza la materia en potencia, es decir, el pensamiento y las operaciones de la mente.

Respecto a la interrelación e interacción lenguaje-pensamiento, es oportuno tener en cuenta que, por un lado, Ernst Cassirer afirma que “el mundo se refleja en la

conciencia como en un espejo”⁵, y por otro lado Konstantinov sostiene que “el conocimiento refleja la realidad”.⁶ Se sigue, entonces, que la conciencia o conocimiento del mundo implica percepción y representación; sin embargo, ésta representación propiamente no re-crea o reproduce lo real, sino que lo crea, porque la representación de lo real no es lo real mismo sino otra cosa, y claro, siendo el lenguaje reflejo y forma del pensamiento, entonces contiene tanto a la percepción como a la representación del mundo, es decir, el lenguaje implica a la re-creación y a la creación de lo real.

Ahora bien, sin asumir una posición racionalista tipo Cassirer, quien como neokantiano reduce lo real a objeto de conciencia, sino con la convicción de que lo real no puede ser reducido a lo racional (posición defendida por Wilhelm von Humboldt y Konstantinov entre otros), por cuanto la existencia de lo real objetivo es independiente de la del sujeto que la conoce, se tiene, entonces, que el objeto o lo real, es aprehendido por la conciencia y procesado en la mente, apareciendo el lenguaje como intermediario entre el objeto real y el sujeto cognitivo (pensante), dando como resultado la visión del mundo como síntesis de lo externo y lo interno, que en últimas es una síntesis lingüística toda vez que esa visión del mundo es palabrada, se hace lenguaje, confluyendo en este mediador: percepción, conciencia, representación y expresión del objeto real.

SCHAFF, Adam. Lenguaje y conocimiento. México : Grijalbo, 1967, p. 210.
CASSIRER, citado por SCHAFF, Adam, Op. cit., p. 51.

KONSTANTINOV, F.V. Fundamentos de la filosofía marxista. México : Grijalbo, 1976, p. 289.

De modo que el lenguaje es creador y re-creador de la imagen del mundo presente en la conciencia, y puesto que el lenguaje refleja el conocimiento, entonces, como afirma Konstantinov, las leyes del pensamiento y las leyes naturales (las del objeto) coinciden, “son idénticas” por su contenido pero diferentes por su forma de existencia, ya que mientras las primeras existen en la conciencia del sujeto las segundas existen en el objeto, unas son subjetivas y otras objetivas, pero por virtud del pensamiento ellas convergen e integran en el sujeto cognoscente, toda vez que según Konstantinov: “las leyes de la lógica son el reflejo de lo objetivo en la conciencia subjetiva del hombre”⁷; y siendo el lenguaje vehículo de expresión y manifestación del pensamiento y de la imagen del mundo, reflejo del conocimiento, también contiene a esa conciencia del mundo, ya que como apunta Adam Schaff: “la idea de la concepción del mundo es contenida en el lenguaje”.⁸

En este punto es pertinente señalar que el pensamiento, el conocimiento, se desarrolla como proceso discursivo, con lenguaje y palabra aunque se piense o se hable mentalmente o al interior del sujeto que conoce; es así cómo el lenguaje se torna en instrumento para actualizar y dar a conocer o exteriorizar el pensamiento, el conocimiento, porque como sostiene Schaff: “Pensamos en nuestro lenguaje; pensar no es más que hablar. Por tanto, cada nación habla de acuerdo con sus ideas y piensa de acuerdo con su lenguaje”.⁹ Y en efecto, pensar no es más que hablar en silencio, y es el que pensamiento no puede desligarse del lenguaje, del

Ibid., p. 290.

SCHAFF, Adam, Op. cit., p. 27.

Ibid., p. 19.

hablar, porque si bien se pudiera hablar o escribir sin pensar, es imposible pensar sin hablar. De donde se concluye que el pensamiento es palabra implícita y evidente a la vez, es decir, el pensamiento es palabra dicha o no dicha pero presente. En fin, basta agregar que el lenguaje es una manifestación de la capacidad representacional del hombre, una construcción de sentido, ya sea en forma oral o escrita.

1.3 LA ESCRITURA UNA EXPRESIÓN DE SENTIDO

Dado que el hombre es creador de sentido y constructor de lenguaje con que representa el mundo y su visión o idea de la realidad, que toma las cosas y transforma las cosas en cosas-sentido, el lenguaje es materialización de esa construcción significativa de las cosas. Ahora bien, en concordancia con la apreciación de Schaff, de que “cada nación habla de acuerdo con sus ideas y piensa de acuerdo con su lenguaje”, es evidente que en las elaboraciones escriturales de los quillacingas, en sus representaciones, subyace y aflora su manera de pensar, de ver el mundo; de ahí que en esta investigación se hace un intento por descifrar e identificar la cosmovisión quillacinga, su mundo de creencias y su relación con el mundo a partir de su escritura gráfica o icónica.

Por otro lado, el lenguaje como creación humana ha sido concebido por el hombre como un sistema de signos lingüísticos con qué representar el mundo y reflejar el

conocimiento que el hombre tiene de sí mismo y de su entorno, obrando el lenguaje como reflejo de un reflejo, por cuanto el conocimiento es reflejo del mundo, según afirmaran Cassirer y Konstantinov. Por tanto, es el instrumento simbólico, representacional del hombre, el ser simbólico por excelencia o creador de símbolos, en vista de que el lenguaje, según afirmación de Schaff, es un sistema de símbolos antes que de sonidos.

De manera que el lenguaje, hablado o escrito, es el vehículo de que dispone el ser humano para representar y expresar la realidad, el mundo. En particular la escritura, en tanto es materialización sígnica (o semiótica) del lenguaje, es una metáfora cósmica, como al efecto afirma Raimondo Cardona: “Que la escritura sea el punto de partida y no el de llegada en las generalizaciones es algo que tal vez muestre el hecho de que aún más frecuente que del cuerpo, la escritura es metáfora del cosmos, de la creación, de la naturaleza”.¹⁰ Y precisamente de eso se trata este emprendimiento, de hacer una lectura aproximativa a la cosmovisión quillacinga presente en sus petroglifos, en su lenguaje rupestre, en su palabra hablada en piedra. o dicho de otra manera, en las piedras que hablan del ser y el pensar de los Quillacingas.

Ahora bien, no se crea que la escritura convencional que hoy conocemos o de representación fonética, como marcación sígnica de sonidos o fonemas que por ello mismo pasan a ser grafemas, fue construida de una vez, sino que fue el resultado de un largo proceso de simbolización, significación y relaciones de los

símbolos con los objetos y situaciones representadas, siendo la expresión gráfica, o mejor, pictográfica, una de las primeras formas de escritura, en que la imagen es la representación tanto de lo real objetivo como del pensamiento humano. Precisamente Cardona afirma que en la escritura gráfica se presenta una relación entre el pensamiento y la imagen, una relación “eminente simbólica”. Además, es de señalar que la construcción de esta forma de escritura o de expresión le proporcionó identidad propia o exclusividad al actuar del hombre, toda vez que la graficación resulta ser una extensión de la facultad intelectual del humano. Al respecto, Cardona afirma:

Un paso decisivo en la evolución del “homo sapiens” fue la adquisición de un vínculo entre pensamiento y símbolos materiales; por primera vez el género humano establecía una relación simbólica entre operaciones mentales y símbolos exteriores deliberadamente realizados. Si la relación entre pensamiento y utensilio es una relación sustancialmente operante..., la relación entre pensamiento e imagen es eminentemente simbólica: la imagen está cargada de una significación que restituirá en cualquier momento apenas se la consulte. La actividad gráfica representa pues una ampliación de las facultades cognoscitivas y es también una característica exclusiva de la especie “homo sapiens”, ya que ni el lenguaje ni el empleo de utensilios son exclusivos del hombre.¹¹

Por otra parte, es necesario agregar que la actividad gráfica no sólo es el producto del intelecto o de la facultad racional del hombre, sino también del imaginario, esto es, de la imaginación o facultad que tiene el hombre para crear imágenes o representaciones; esto claro está si se toma una definición inmediata fundada en la etimología del término. En cambio, superando esa significación simple y lógica, y

CARDONA, Giorgio Raimondo. Antropología de la escritura. Barcelona : Gedisa, 1985, p. 189. Ibid., p. 61.

según el punto de vista de Gaston Bachelard, la imaginación no es la capacidad de formar imágenes de la realidad, que la reflejen o reproduzcan, sino, más bien, la facultad de transformar la realidad, la idea de lo real, o sea, ir más allá de la realidad, crear posibilidades de otra visión de la realidad. Al respecto Bachelard afirma: “La imaginación no es, como lo sugiere la etimología, la facultad de formar imágenes de la realidad; es la facultad de formar imágenes que sobrepasan la realidad... La imaginación inventa algo más que cosas y dramas, inventa la vida nueva, inventa el espíritu nuevo; abre ojos que tienen nuevos tipos de visión”.¹²

De manera que si, por un lado, el lenguaje es reflejo del conocimiento, el que a su vez lo es de lo real y de la visión de lo real, implicando la percepción, la conciencia y la representación del objeto, siendo la graficación una forma de manifestación del lenguaje; y, por otro lado, si la conciencia y el conocimiento aunque reflejan el mundo real (Cassirer, Kostantinov) implicando también la percepción y representación de la realidad, entonces el lenguaje como representación especular (espejo, que refleja) no re-crea propiamente lo real sino que lo inventa, lo crea, porque la representación no es exactamente lo real mismo sino otra cosa, algo nuevo. Por consiguiente, la imagen producida por la imaginación, según Bachelard, es diferente de la imagen primera percibida o proporcionada por la percepción, es una nueva imagen. De ahí que la imaginación sea, precisamente, la facultad de

BACHELARD, Gaston. El agua y los sueños. Santafé de Bogotá : Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 31.

deformar las imágenes, según Bachelard, quien llega a aseverar que si no hay cambio de las imágenes primeras no hay imaginación:

Queremos siempre que la imaginación sea la facultad de formar imágenes. Y es más bien la facultad de deformar las imágenes suministradas por la percepción y sobre todo, la facultad de liberarnos de las imágenes primeras, de cambiar las imágenes. Si no hay cambio de imágenes, unión inesperada de imágenes, no hay imaginación, no hay acción imaginante.¹³

Cabe anotar que Bachelard sostiene que el vocablo fundamental que corresponde a la imaginación “no es imagen, es imaginario” y que, gracias a “lo imaginario, la imaginación es esencialmente abierta, evasiva”.¹⁴ De donde se desprende que la imagen, o el imaginario, no puede ser aprehendida con facilidad.

Por tanto, es difícil hacer una interpretación única de la imagen, toda vez que el imaginario contiene múltiples significaciones de la realidad suministradas por el hombre, lo cual obedece a la misma condición polimorfa y polivalente de la realidad, porque tampoco la realidad es un todo único y absoluto, sino que ella se difumina ante la visión del hombre, se abre como un abanico de significaciones, de sentido, puesto que la realidad le llega al sujeto como la confluencia de contradicciones. Al respecto afirma Mircea Eliade: “... las imágenes son multivalentes por su propia estructura. Si el espíritu se vale de las Imágenes para aprehender la realidad última de las cosas, es precisamente porque esta realidad

BACHELARD, Gaston. El aire y los sueños. Santafé de Bogotá : Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 9.

Ibid.

se manifiesta de un modo contradictorio y, por consiguiente, no puede expresarse en conceptos".¹⁵

De manera que, dada la polivalencia de la imagen, lo que admite son lecturas, interpretaciones, pero no una interpretación única, total, ya que esto último si no es imposible es inadecuado que atenta contra la vitalidad y dinamismo de la representación, porque al ser la imagen en sí misma plurisémica, reducirla a una sola significación concreta equivale a limitarla, a cortar sus alas obstruyendo sus posibilidades de ser abertura, ventana que permita conocer la realidad transformada por el imaginario. Al respecto, Eliade sostiene:

La Imagen en cuanto tal, en tanto que haz de significaciones, es lo que es verdad, y no una sola de sus significaciones o uno solo de sus numerosos planos de referencia. Traducir una imagen a una terminología concreta, reduciéndola a uno solo de sus planos de referencia, es peor que mutilarla, es aniquilarla, anularla en cuanto instrumento de conocimiento.¹⁶

Por lo tanto, tocando lo relativo a la temática de la investigación, la lectura que se hace de los textos rupestres de los quillacingas, de las representaciones contenidas en los petroglifos encontrados en la zona de Sandoná, es una interpretación, una traducción de tantas posibles significaciones que conllevan las imágenes o escrituras gráficas inscritas en los esos textos de piedra, teniendo como plano de referencia la cosmovisión, es decir, el conjunto ideológico de los quillacingas que implica: concepción del mundo, del hombre y de la vida, visión de la existencia y ultraterrena, formas de pensar y de actuar, costumbres y formas de

ELIADE, Mircea. Imágenes y símbolos. Madrid : Taurus, 1983, p. 15.

vida, aspectos que subyacen en la escritura ideográfica y que de alguna manera han trascendido y perduran mimetizados bajo el entramado sincrético de mitos, leyendas, dichos populares y demás expresiones de oralidad tradicional de los actuales habitantes de esta población nariñense.

Las muestras rupestres, particularmente petroglifos, son imágenes, representaciones, objetos culturales creados por el hombre quillacinga para expresar sus sentimientos y puntos de vista respecto al universo, la tierra, la vida en la tierra y sus creencias en otras formas de vida o trascendencia de la entidad personal después de la muerte; por consiguiente, son lenguaje, son escritura sígnica e ideográfica, ya que como objetos culturales exponentes de un subconjunto social, el grupo humano quillacinga que vivió en Sandoná que aunque tengas sus nexos con el pueblo quillacinga en general también posee sus particularidades individuales, y, por lo tanto, dichas muestras son textos en tanto están cargados de significación, ellos dicen algo, ya que es preciso anotar que texto no es solamente el compuesto por escritura convencional grafofonética que hoy conocemos, sino que es todo enunciado en función socio-comunicativa como al respecto afirma Schmidt:

Un texto es cada elemento verbal de un acto comunicativo enunciado en una actividad comunicativa que tiene una orientación temática y cumple una función comunicativa perceptible, es decir, realiza un potencial elocutivo (...) La noción de texto indica también –diferenciándose del significado hasta ahora habitual (= porción coherente de frases)- en el contexto aquí desarrollado, la porción

de enunciaciones-en-función; es decir, la presencia de textualidad socio-comunicativamente realizada.¹⁷

Se sigue, entonces, que así como la conciencia refleja el mundo y el lenguaje refleja la idea que el sujeto tiene del mundo, el texto, según Bajtin, es “reflejo subjetivo de un mundo objetivo, el texto como expresión de una conciencia que refleja algo”.¹⁸ Esta apreciación es extensible a la escritura, en tanto ésta es representación del lenguaje hablado, del acto de habla y conlleva una carga significativa. Ahora bien, por cumplir el texto –y por supuesto la escritura- una función socio-comunicativa, a través de su contenido es posible detectar, o al menos aproximarse, la manera de pensar y de actuar, sus costumbres, de los individuos y de la comunidad a la que pertenecen, porque si bien es cierto que la representación no es la misma cosa representada sino otra cosa, también es cierto que como lenguaje el texto contiene y refleja una idea de la idea del mundo y, claro, refleja al sujeto, al individuo, al hombre y a la comunidad en cuya conciencia subyace esa idea.

Por consiguiente, se puede conocer al hombre, a una comunidad o subconjunto social a través de sus realizaciones culturales y actos comunicativos, es decir, a través de sus textos y discursos, porque el hombre habla a través de sus textos. Al respecto, afirma Bajtin:

SCHMIDT. Concepto y elaboración del texto en el marco de una teoría del texto. México : Siglo XXI, 1987, p. 147.

BAJTIN, Mijail. Estética de la creación verbal. México : Siglo XXI, 1983, p. 305.

El objeto real es el hombre social que habla y se expresa también con otros medios. No hay posibilidad de llegar a él y a su vida (su trabajo, su lucha, etc.) sino a través de los textos sígnicos creados o por crear. La acción física del hombre ha de ser comprendida como acto, pero el acto no puede ser comprendido fuera de su expresión sígnica (motivos, objetivos, estímulos, grados de conciencia) que nosotros recreamos. Es como si obligáramos al hombre a hablar (construimos sus testimonios, explicaciones, confesiones, desarrollamos su discurso interior posible o real, etc.) (...) Estudiamos al hombre, en todas partes buscamos y encontramos signos y tratamos de comprender su significado.¹⁹

Ahora bien, al mencionar que se trata de una lectura de imágenes y representaciones gráficas, se estaría haciendo referencia a la escritura icónica o pictografía, la que según Cardona es una fase en el devenir o proceso evolutivo de la escritura; pero, además, tratándose de imágenes que entrañan y evocan ideas y situaciones vivenciales de un pueblo como el Quillacinga, entonces se estaría frente a una escritura ideográfica, otra fase en la historia de la escritura. Sin embargo, Cardona establece claras diferencias entre estas formas de escritura, al afirmar al respecto:

En la clasificación evolucionista, compartida sustancialmente por todos los autores de este último siglo [XX], se acostumbra a establecer algunas fases obligadas de la historia de la escritura:

- a) una fase llamada a menudo “**previa**” de la escritura, en la cual aparecen medios mnemotécnicos como cordeles o nudos, fajas de conchas, muescas hechas en palos y tablillas, en suma, sistemas para transcribir, así se dice, informaciones limitadas;
- b) una fase **pictográfica** en la que dibujos más o menos realistas evocan un objeto, una idea, una situación;
- c) una fase **ideográfica** en la que los dibujos se fijan, se estandarizan y se refieren a un equivalente bien preciso de la lengua;

d) la fase **fonética**, la última posible, en la cual los elementos gráficos siguen la efectiva secuencia de la lengua oral.

A su vez la fase d) se subdivide en:

da) la fase **silábica**: a cada sílaba corresponde un elemento gráfico;

db) la fase **alfabética**: a cada fonema corresponde un elemento gráfico²⁰

Atendiendo a esta clasificación de Cardona y en vista de que no disponemos de una identificación precisa de la lengua hablada por los Quillacingas -existen hipótesis basadas en toponimias en que confluyen elementos lingüísticos del quechua, kamsá e ingano-, no se podría hablar de estar frente a una escritura ideográfica ya que no es posible establecer una equivalencia “bien precisa” entre dibujos e imágenes “estandarizados” y un rasgo de la lengua. Por tanto, la graficación Quillacinga esculpida en los textos-piedra se asimila mejor a la forma escritural pictográfica. Sin embargo, en tanto los “pictogramas o signos que representan esquemáticamente un objeto real”²¹, denotan ideas, entonces es plausible hablar de escritura ideográfica por su contenido, pues lo que se leen son ideas y situaciones, aunque por su forma se comporte con las características de la pictografía.

Además, siguiendo a Cardona, si la escritura pictográfica presenta mayores dificultades de precisión que la ideográfica, también es cierto que se abre a mayores posibilidades de lectura o interpretación, ya que inclusive en la escritura

CARDONA, Op. cit., p. 34.

FATÁS, Guillermo y BORRÁS, Gonzalo. Diccionario de términos de arte. Madrid : Alianza, 1993, p. 190.

alfabética la palabra escrita no se limita a una sola significación sino que se abre a una multiplicidad de sentidos dada su naturaleza multisémica. Al respecto, afirma

Cardona:

El estadio siguiente de la pictografía es la ideografía: las imágenes se hacen menos realistas, más esquemáticas y evocan, no ya una serie de posibilidades mentales, sino una secuencia precisa: si un dibujo que representa el sol evoca, entendido como pictograma, los conceptos de “calor”, “resplandor”, “sol”, “astro celeste”, “día”, “luz”, etc., entendido como ideograma evocará solamente “sol”... De manera que la pictografía sería el antecedente obligado de todas las escrituras ideográficas.²²

Ahora bien, aunque se hable de fases evolutivas de la escritura, ello no necesariamente implica que unas sean más importantes que otras, por un lado, porque dicha clasificación, como sostiene Cardona, ha sido hecha tomando como referencia de tope evolutivo la escritura alfabética, pero ese es un punto de vista de valoración netamente occidental, tomando el progreso como criterio de valoración.

Al respecto son oportunas las siguientes apreciaciones de Cardona:

Lo que sorprende al consultar las muy numerosas obras sobre la escritura es la presencia, más o menos evidente, de una tenaz idea de fondo: la idea de que los varios sistemas se ordenan filogenéticamente [progresivamente, de menos a más] a lo largo de una trayectoria de creciente perfeccionamiento (por lo demás, ¿no es la escritura un invento técnico?). Ya conocemos la última etapa de esta trayectoria evolutiva, que es la escritura alfabética (...). Se puede decir que esta perspectiva es común a todos los autores, y las obras sobre la historia de la escritura son en general historias del alfabeto, con el agregado de un capítulo o dos, con frecuencia al comienzo de la obra, sobre elementos “precursores”, sobre los “antecedentes” o cosas por el estilo (...). La idea de ser nosotros occidentales –nacidos en el uso de los sistemas que han prevalecido, las lenguas y las escrituras- y hallarnos en el punto de llegada de la evolución humana es demasiado seductora y gratificante para abandonarla sin sobresaltos. Y se encuentran

tantas más justificaciones de la visión evolutiva de la escritura cuanto que en este caso se trata de un invento técnico y por lo tanto directamente valorable desde el punto de vista del progreso (...) Sin embargo, es motivo de ambigüedad el concepto mismo de escritura. Hemos visto que la escritura se define retroactivamente: se parte del alfabeto y luego sobre la base de esta definición se valoran y clasifican las otras formas; por lo demás, éste es un procedimiento típico que está en la base de nuestros juicios y de nuestras convicciones, aun en el seno de un discurso que pretende ser científico. La máxima griega de que "El hombre es la medida de todas las cosas" es válida también para nosotros con la condición de agregar el adjetivo "occidental".²³

Por otro lado, y desde un punto de vista antropológico y semiológico, la escritura es una graficación con fines comunicativos, de manera que las formas de escritura pictográfica e ideográfica también cumplen con dicha función expresiva; por consiguiente, no es adecuado hablar de escrituras avanzadas o atrasadas, porque cada forma se circunscribe a la idiosincrasia de cada sociedad o comunidad hablante, a sus necesidades expresivas y a sus códigos de significación. Al respecto afirma Cardona:

En una perspectiva antropológica y semiológica..., puesto que la esfera de la escritura es la producción y el uso de sistemas gráficos con fines comunicativos (también), no tiene sentido hablar de formas menos o más evolucionadas por cuanto cada sociedad habrá de exhibir aquellos tipos de escritura que le sean connaturales y necesarios o bien adoptará elementos exteriores por efecto de presiones e impulsos de aculturación, y en este caso los integrará en los otros sistemas simbólicos suyos; pero podrá no exhibir o no adoptar ninguno y no por eso caerá en la anarquía y el desorden.²⁴

De todas maneras, escritura y/o texto es toda actuación y producto humano con una carga significativa, que tiene sentido y cumple una función comunicativa en tanto conlleva un mensaje. Así, la escritura es a la vez una producción simbólica y

Ibid., pp. 23-24.

la suma de significaciones y, claro, no sólo una representación de la lengua hablada sino una representación significativa del mundo, de la realidad, de modo que en tanto es una inscripción o graficación con sentido, puede tomarse como escritura todo símbolo, imagen, marca, rasgo hecho por el hombre con significación social. Al respecto afirma Cardona:

El fenómeno “escritura” –abarcando globalmente en este término el sistema abstracto con sus realizaciones concretas, con los materiales, con los objetos escritos, etc.- se manifiesta como una matriz de significaciones sociales, como un campo fundamental de producción simbólica (...) En tiempos recientes..., el término [escritura] se ha convertido en una especie de equivalente “factótum” de *lenguaje, producción simbólica*, etc. (...) Por otra parte, quien se ha planteado el problema de la definición [de escritura] tiene la preocupación de no extender excesivamente el campo: contentarse con conceptos, como simbólico y comunicativo, para definir la escritura –se dice- significa tener que considerar escritura todo símbolo, todo dibujo, desde la iconografía paleocristiana a las marcas puestas en el ganado.²⁵

En fin, siendo el lenguaje una construcción simbólica y de sentido del mundo y del pensamiento y la escritura representación del lenguaje, entonces la escritura es igualmente una construcción semiótica y significativa, que está allí a la espera de ser leída o sometida a la operación de desentrañamiento del mensaje que alberga; aunque no es cosa fácil tratar de abarcar en una definición la complejidad correspondiente a la escritura, porque, como sostiene Cardona: “Mientras resulta fácil indicar libros buenos y óptimos, pequeños o grandes, que introduzcan al

Ibid., p. 24.

Ibid., p. 10-33.

análisis o simplemente al conocimiento del lenguaje, es difícil citar un texto que dé las nociones esenciales sobre la escritura”.²⁶

Ibid., p. 20.

2. LA COMUNIDAD QUILLACINGA

2.1 GENERALIDADES

La Quillacinga es una de varias etnias que poblaban el territorio del actual departamento de Nariño y que en la época colonial se denominó Distrito de Pasto, al momento de llegar los españoles. En efecto, cuando los europeos arribaron a este extenso territorio ubicado en la cuenca interandina del sur de Colombia, encontraron las siguientes comunidades aborígenes: Pastos, Quillacingas, Abades, Chapanchicas y Sindaguas, siendo las más importantes los Pastos y Quillacingas.

Territorialidad: La ubicación y distribución de estos pueblos no es fácil de precisar, debido a que las informaciones legadas por cronistas españoles o criollos, principales fuentes de los historiadores posteriores, son confusas y hasta contradictorias, hasta el punto que algunas poblaciones identificadas por Pedro Cieza de León como pertenecientes al grupo Quillacinga corresponden a los Pastos, y Juan de Velasco menciona como territorios de la “numerosísima nación de Quillacinga” los territorios llamados de los Pastos, de los Quillacingas y Sibundoy por Cieza de León; unos y otros identifican diversas naciones o grupos indígenas sin llegar a un acuerdo o determinación unánime; además, adolecen de imprecisión la extensión y linderos de esas naciones indígenas, porque se utilizan

referentes como el río Angasmayo, que según afirmación de Groot y Hooykaas se torna misterioso por no ser identificado plenamente con un río actual, aunque historiadores como Sergio Elías Ortiz, Milcíades Chaves, Quijano Guerrero y Eduardo Zúñiga entre otros, identifican dicho río con el Guáitara; y, por otro lado, hacia el norte cronistas e historiadores señalan como elemento limítrofe un “Río Caliente”, que según Groot y Hooykaas corresponde indistintamente a los ríos Patía y Juanambú. Estos cuestionamientos a la consistencia de la información de los primeros cronistas e historiadores que generan confusión y controversias, se verá más adelante.

El cronista español Pedro Cieza de León, goza del privilegio de ser el primer informador de los territorios y habitantes del suroccidente colombiano y, por ello mismo, considerado la primera y principal fuente de los historiadores, dada su condición de haber atravesado esta geografía interandina en su viaje desde el Golfo de Urabá hasta Lima entre los años 1546-1547 y, por tanto, todo lo que él escribió se funda en la experiencia directa y en informantes de primera mano, lo que le permitió afirmar: “Yo he visto lo que digo y he hecho en toda la experiencia”, según cita el historiador Eduardo Zúñiga, quien reconoce que el cronista español fue testigo presencial de muchos sucesos que registró, siendo su obra de capital importancia y fuente confiable. En efecto, con relación a Cieza de León, Zúñiga afirma:

Cieza de León nació en Carmona, cerca de Sevilla. Sólo tuvo las primeras letras. A los quince años estaba en América [otros como Antonio de Vedia, aseguran que llegó a los trece años]. Viajó desde el Darién hasta el Perú. Fue soldado de Robledo y Belalcázar. En estas tierras [de Pastos y Quillacingas] estuvo en

1545, es decir, apenas diez años después de la conquista. Tiene el gran mérito de haber sido testigo presencial de muchos acontecimientos y de haber utilizado informantes que conocían el inmediato pasado antes de la llegada de los españoles. De ahí que, con gran seguridad, afirma: "Yo he visto lo que digo y he hecho en todo la experiencia".²⁷

Ahora bien, cabe señalar que, debido a que las fuentes primarias sobre los Quillacingas no estuvieron al alcance del investigador, ya por el tiempo y porque son de difícil acceso, las citas, en su mayoría, son de segunda mano, cosa que se habría evitado de haber poseído el material primario. Hecha esta aclaración, transitamos por las referencias que cronistas e historiadores han legado respecto a la comunidad Quillacinga.

Rodeado de esta aureola de autenticidad por ser testigo de primera mano del proceso conquistador, Pedro Cieza de León, con claridad y sencillez describe la distribución de los grupos indígenas y parece estar corroborada por fuentes de administración (expedientes de tributos y repartimientos de tierras). Respecto a la distribución de las comunidades de Abades, Pastos, Quillacingas y Sibundoyes afirma Cieza de León:

Junto con ella (la provincia de los Masteles) está la provincia de los **Abades** y los pueblos de Isancal y Pangan y Zacuanpus, y el que llaman los Chorros del Agua, y Pichilimbuy, y también están Tuyles y Angayan y Pagual y Chuchaldo, y otros caciques y algunos pueblos. La tierra adentro, más hacia el poniente, hay gran noticia de mucho poblado y ricas minas y mucha gente, que allega hasta la mar del Sur. También son comarcas con éstos otros pueblos, cuyos nombres son Ascual, Mallama, Tucurres, Zapuys, Iles, Gualmatal, Funes, Chapal, Males y Piales, Pupiales, Turca. Cumba. Todos estos pueblos y caciques tenían y tienen por nombre **Pastos**, y por ellos tomó el nombre la villa de Pasto, que

ZÚÑIGA ERASO, Eduardo. Los incas en el sur de Colombia –Época Prehispánica-. s.n.p.i., p. 16. (Material fotocopiado)

quiere decir población hecha en tierra de pasto. También comarcan con estos pueblos y indios de los Pastos otros indios y naciones a quienes llaman los **Quillacingas**, y tienen sus pueblos hacia la parte del oriente, muy poblados. Los nombres de los más principales dellos contaré, como tengo de costumbre, y nómbrense Mocondino y Bejendino, Buyzaco, Guajanzangua y Moxoxonduque, Guacanquer y Macaxamata. Y más al oriente está otra provincia algo grande, muy fértil, que tiene por nombre Cibundoy. También hay otro pueblo que se llama Pastoco, y otro que está junto a una laguna que está en la cumbre de la montaña y más alta sierra de aquellas cordilleras, de agua frigidísima, porque, por ser tan larga, que tiene más de ocho leguas en largo y más de cuatro en ancho, no se cría ni hay en ella ningún pescado ni aves, ni aún la tierra en aquella parte produce ni da maíz ninguno ni arboledas. Otra laguna hay cerda desta, de su misma natura. Más adelante se parecen grandes montañas y muy largas, y los españoles no saben, y los españoles no saben lo que hay de la otra parte dellas.²⁸

Sin embargo, como anota Eva María Hooykaas en la primera parte de la obra escrita en conjunto con Ana María Groot, los historiógrafos han seguido a Cieza de León como una gran autoridad, sin someter sus obras a una lectura crítica pasando por alto ambigüedades, contradicciones e imprecisiones en que cae el cronista español respecto a localizaciones y distribución de grupos indígenas, lo cual no ha permitido comprobar la fidedignidad de los datos de Cieza de León. En efecto, afirma Hooykaas:

La citada obra ha sido señalada como una fuente histórica fidedigna y los historiógrafos habitualmente se refieren a este cronista [Cieza de León] con elogios... Sin embargo, en mi parecer, debe hacerse de su obra una lectura crítica, tal como se ha hecho con otros autores, como Juan de Velasco (...) Sin embargo, para lograr conclusiones con base en varias disciplinas, cada disciplina debe ofrecer conclusiones confiables a las otras. Los historiadores, en este caso, tienen la responsabilidad de analizar y presentar los datos históricos conscientemente, porque el investigador de otra disciplina tiene derecho de utilizar las conclusiones, sin investigar la fidedignidad de los datos del historiador. Los historiógrafos, empero, han seguido a Cieza de León como gran autoridad, sin

CIEZA DE LEÓN, Pedro. La crónica del Perú. 3 ed. Madrid : Espasa-Calpe, 1962, p. 111.

mencionar sus ambigüedades, ni las noticias que parecen plenamente legendarias y se encuentran varias, sólo en el área en consideración.

El aspecto malo de esta carencia de crítica es que atrofia la investigación y la disciplina en general: se ofrecen interpretaciones pulidas, casi sin conflicto en el material y sin problema por la escasez de datos; pero son precisamente los puntos y pasajes conflictivos los que pueden indicar dónde se debería investigar en mayor detalle. En el caso de la “Crónica del Perú”, Cieza de León es dudoso o ambiguo en los siguientes aspectos: los Abades, el nombre de la ciudad de Pasto, una laguna aparentemente legendaria y el Mar Dulce, la localización del río Angasmayo y la penetración inca.²⁹

Enseguida Hooykaas hace caer en la cuenta que Cieza de León menciona “la provincia de los Abades y los pueblos de Isancal” sin decir claramente si éstos últimos pueblos, los de Isancal, pertenecen a los Abades o son pueblos aparte; además, los Pichilimbíes son nombrados por otros autores como una tribu aparte. Respecto al nombre de la ciudad de Pasto, Cieza de León afirma que ella tomó este nombre de los indios Pastos, no obstante pertenecer su población a los Quillacingas, y luego después de hacer referencia a la provincia de “Cibundoy”, afirma: “También hay otro pueblo que se llama Pastoco”, el que evidentemente es la misma ciudad de Pasto y no “otro pueblo”.

Ahora, en cuanto a la existencia de dos lagunas, se hace evidente que Cieza de León se equivocó rotundamente, porque la única laguna grande en el territorio nariñense es la Laguna de la Cocha, que el cronista identifica como de “agua

HOOYKAAS, Eva María. Áreas lingüísticas de Nariño. En : GROOT DE MAHECHA, Ana María y ----- . Intento de delimitación del territorio de los grupos étnicos Pastos y Quillacingas en el altiplano nariñense. Santafé de Bogotá : Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales – Banco de la República, 1991, p. 28.

frigidísima”, pero luego cae en una afirmación que no corresponde a la realidad, cuando dice que en esta laguna “no se cría ni hay en ella ningún pescado ni aves”, precedida de una razón nada acertada, su gran extensión, “porque, por ser tan larga, que tiene más de ocho leguas en largo y más de cuatro en ancho”. Y cuando menciona “otra laguna cerca desta”, ello quizá obedeció a dos razones, según Hooykaas, la primera, que posiblemente miró o le contaron, del valle de Sibundoy que al inundarse adquiere la apariencia de un gran lago.

La segunda razón es más plausible y que obedeció tal vez a una confusión que tuvo el cronista, ya que al bajar de norte a sur como lo hacía Cieza de León viniendo del norte, la Laguna de La Cocha o también llamado Mar Dulce por los españoles se ubica a mano izquierda y el Mar del Sur o Pacífico a mano derecha, y de pronto Cieza de León giró 180° y estaba mirando al norte y, claro, la laguna le quedó a la derecha y el océano a la izquierda, Cieza recordó dicho lago para mencionarlo y pensó que el Mar Dulce era otro lago sin cae en la cuenta que era la misma laguna de aguas frías. En efecto, en la misma “Crónica del Perú” el cronista afirma: “De la pequeña provincia de Guaca se va hasta llegar a Tuza [hoy, San Gabriel, Ecuador], que es el último pueblo de los pastos, el cual a la mano derecha tiene las montañas que están sobre el Mar Dulce, y a la izquierda las cuevas sobre la mar del sur”.³⁰ Entonces, explicando la confusión del cronista, apunta Eva María Hooykaas:

CIEZA DE LEÓN, Op. cit., p. 122.

Afortunadamente uno puede orientarse por el mar del Sur, (océano Pacífico) a la izquierda, o no se hubiera dado cuenta que Cieza se volteó 180° en su viaje de norte a sur, y estaba mirando otra vez al norte cuando se recordó mencionar el Mar Dulce, que obviamente no tenía idea que era el mismo que la laguna de agua frigidísima.³¹

Respecto al río Angasmayo, la imprecisión es muy notable, porque en un pasaje de su “Crónica” en que Cieza describe los pueblos a su paso de norte a sur, desde la “tierra de los quillacingas” hasta posiblemente Rumichaca, menciona un río pero sin nombre, quizá fuera el Guáitara o el Carchi, en el sector limítrofe de los predios incaicos, aunque los Pastos llegaban hasta Tulcán; sin embargo, el río Angasmayo que caía sobre el Guáitara en los territorios de Gualmatán, Funes y Puerres no es mencionado por Cieza. De ahí que Ana María Hooykaas considera que este río es fabuloso, de un “misterio fascinante”. En efecto, en el capítulo 37, que trata de los pueblos y provincias que hay desde la villa de Pasto hasta la ciudad de Quito, Cieza de León afirma:

Dije que la villa de Pasto está fundada en el valle de Atris, que cae en la tierra de los **Quillacingas**... Saliendo de la villa de Pasto, se va hasta llegar a un cacique o pueblo de **los pastos**, llamado Funes; y caminando más adelante se llega a otro que está del poco más de tres leguas, a quien llaman Iles, y otras tres leguas más adelante se ven los aposentos de Gualmatan, y prosiguiendo el camino hasta Quito, se ve el pueblo de Ipiales, que está de Gualmatan tres leguas.* (...) De Ipiales se camina hasta llegar a una provincia pequeña que ha por nombre de Guaca, y antes de llegar a ella se ve el camino de los Ingas, tan famoso en estas partes como el que hizo Aníbal por los Alpes cuando abajó a la Italia (...) También se llega a un río, cerca del cual se ve adonde antiguamente los reyes ingas tuvieron hecha una fortaleza, de donde daban guerra a los pastos y salían a la conquista dellos.³²

HOOYKAAS, Op. cit., p. 29.

* En este punto Hooykaas intercala la siguiente observación entre paréntesis: “No hay mención del río Angasmayo de ahora, que cae en el río Guáitara, al opuesto lado de Iles”. (HOOYKAAS, Op. cit., p. 31.

CIEZA DE LEÓN, Op. cit.

Sin embargo, en el capítulo 38 que trata de los reyes Incas (que el cronista nombra Ingas) y de la extensión de sus dominios, Cieza menciona el río Angasmayo como limítrofe al norte del Imperio Inca. En efecto, afirma: “Pudieron tanto [los Incas], que conquistaron y señorearon desde Pasto hasta Chile, y sus banderas vieron: por la parte del Sur hasta el río de Maule, y por la del Norte al río de Angasmayo, y estos ríos fueron término de su imperio, que fue tan grande que hay de una parte a otra más de mil y trescientas leguas”.³³

El asunto sobre la real localización del río Angasmayo se complica si se tiene en cuenta, como afirma Hooykaas, que el Instituto Agustín Codazzi lo señala como una quebrada ubicada entre Puerres y Funes, pero quizá se clarifica si se considera que los historiadores más recientes (Sergio Elías Ortiz, Milcíades Chaves, Zúñiga Eraso y otros) se inclinan por creer que el Angasmayo corresponde al curso superior del río Carchi que en Nariño recibe el nombre de Guáitara. Afirma Hooykaas:

El misterio sobre el río Angasmayo sigue hasta hoy; dice el Diccionario Geográfico del “Agustín Codazzi”: “quebrada entre los municipios de Puerres al norte y Funes al sur”. La tendencia de los escritos históricos recientes –agrega Hooykaas– es de considerar que el río Angasmayo, citado en fuentes de los siglos XVI y XVII, corresponde al curso superior del río Carchi o Guáitara.³⁴

Ibid., p. 125.

HOOYKAAS, Op. cit., p. 32.

Ahora bien, dejando de lado estas discusiones respecto a las ambigüedades e imprecisiones de Cieza de León y retomando el propósito de esta investigación, es preciso señalar que, como ya se dijo, no es fácil determinar con exactitud la territorialidad del pueblo Quillacinga, precisamente porque no hay acuerdo entre los primeros historiadores en lo relativo a los pueblos que abarcaba, confundiéndose en algunos casos con pueblos de la etnia Pasto, como ocurre en las referencias del historiador Juan de Velasco, nacido en Quito, pero que al salir exiliado como jesuita en 1767 se estableció en Italia, donde escribió su “Historia del Reino de Quito”, publicada en 1789. El sacerdote jesuita menciona en un pasaje la ruta seguida por los conquistadores españoles, particularmente de Sebastián de Belalcázar y sus lugartenientes delegados, desde Quito al norte, hace alusión a la “numerosísima nación de Quillacinga”, comprendiendo en ella territorios y poblaciones de los Pastos y Sibundoyes según los registrara Cieza de León. Afirma Juan de Velasco en texto citado por Hooykaas:

... Mediante la división de la tropa, reconoció Belalcázar al salir del Reino [de Quito] la numerosísima nación de Quillacinga, distribuida en más de treinta parcialidades independientes, las cuales, si hubiesen tenido una sola cabeza, podrían haber embarazado la conquista, oponiéndose con un ejército de más de 60 mil hombres. Redujo varias de ellas, como fueron los Ipiales, Gualmataes y Funes que están en medio: los Sapuyes, Túquerres, Mallamas, Yascuales y otros hacia el poniente: y los Imzacamatas, Bejondinos y Meondinos al oriente. Pasando más al oriente y norte, redujo los Sebondoyes y los Mocoas de la antigua Paria (por el río Paria, o Caquetá).³⁵

Claro que, como demuestra Hooykaas, la obra del padre Velasco ha sido cuestionada por otros historiógrafos (José Rafael Sañudo, Lunardi, Sergio Elías

VELASCO, Juan de. Historia del Reino de Quito (1946), citado por HOOYKAAS, Op. cit., p.38.

Ortiz, Romoli) como fuente histórica fiable, porque creyó ligeramente muchas afirmaciones de tercera mano y no llegó a una investigación exhaustiva. No obstante, ya Velasco, como los demás autores, denotan que el territorio de los Quillacingas era extenso, aunque no se precisa su extensión, y si se dan los nombres de algunas poblaciones de norte a sur, poco es lo que se sabe de los linderos de oriente y occidente.

Al respecto sostiene Hooykaas, apoyándose en documentos como los Libros del Cabildo de Quito, en que por primera vez se menciona a los Pastos y Quillacingas en 1534, que se hace referencia al territorio Quillacinga comprendido entre Quito y Popayán, abarcando a Pastos, Quillacingas, Hatunllatas (o Hatunllactas) y unos Quillacingas del río Chota (en la región de Ibarra, Ecuador), pero quizá ello obedeció a intereses políticos de Belalcázar, toda vez que el conquistador tenía necesidad de mostrar que sus acciones habían tenido lugar fuera del territorio de la Gobernación del Perú, la jurisdicción del conquistador Francisco Pizarro y así no entrar en pleitos por extralimitación en sus conquistas. Afirma Hooykaas:

En los años de 1535, 1536 y 1537 se referían a la vía, al río grande y a las provincias Quillacinga, pero ni la vía, ni el río grande, ni las provincias han sido identificadas satisfactoriamente hasta ahora. La reputada extensión del territorio Quillacinga, que parece tan indefinido en ese tiempo, se deduce en la última acta (del Cabildo de Quito), del 7 de julio, 1537; es decir, después de los primeros reconocimientos del territorio por Juan Ampudia y Belalcázar: incluye el territorio desde Quito hasta Cali y Popayán, las ciudades fundadas por Belalcázar. Con base en dicha declaración se delinea la extensión del territorio de sur a norte pero no queda claro cuáles eran sus extensiones laterales a la cordillera (...) En relación con este punto vale la pena señalar el pensamiento que sobre ello tienen otros autores como Emiliano Díaz del Castillo (1987) y K. Remoli (1962). De acuerdo con la crónica de Garcilaso Inca, en algún lugar de la región del río Chota

existió un asentamiento de indígenas apodados Quillacinga. Estos lindaban con los Pastos, quienes a su vez, compartían límites por el norte y el oriente con la provincia de Hatunllata (citada por primera vez en el Acta de julio 29 de 1537 del Libro primero del Cabildo de Quito). Ahora bien, tanto los Quillacingas del Chota, como los Pastos y los Hatunllatas fueron llamados Quillacingas por Belalcázar y sus capitanes, obedeciendo a motivaciones políticas. Belalcázar necesitaba aparentar que no se estaba extralimitando en sus conquistas más allá de los límites de la Gobernación del Perú. Por ello Belalcázar utilizó el toponímico Quillacinga para disfrazar sus conquistas al norte de Quito, refiriéndose inclusive a “las provincias de Quillacinga”.³⁶

Ahora bien, saliendo de las controversias entre historiadores por divergencias en sus versiones, se hace necesario ubicar la territorialidad de los Quillacingas de acuerdo con versiones de historiadores más recientes. Como se dijo al inicio de esta parte, de las etnias pobladoras del departamento de Nariño, Pastos, Quillacingas, Abades, Chapanchicas y Sindaguas, las más importantes eran los Pastos y Quillacingas que colindaban entre sí. Los Pastos habitaban la provincia de Hatunllata y los Quillacingas ocupaban la llamada provincia de “Quillacinga-Condelumarca”, según el historiador Sergio Elías Ortiz, basándose en la fundación de la ciudad de Pasto en el valle de Atriz, denominado primero valle de Atures. En efecto, afirma Ortiz:

Esa famosa provincia de Hatunllata, aún no identificada geográficamente y tan llevada y traída en las páginas del “Libro Verde” de Cubillos, de Quito, al tratarse de los aprestos de la fundación de la Villaviciosa de la Concepción [la ciudad de Pasto], ¿sería la misma provincia de Quillacinga-Condelumarca y el llamado valle de Hatunllata, sería ese mismo valle de Atures hoy llamado con retoque valle de Atriz? (...) Este valle que ahora se llama de Atriz por desnaturalización de su verdadero nombre y que Eliseo Réclus, en su “Nueva Geografía de Colombia, dice que es corrupción de Thirz, sin que dé la razón de su dicho, se llamó, en lengua indígena: Atures (...) Caía este valle de Atures dentro de la

HOOYKAAS, Op, cit., p. 25.

provincia de Quillacinga-Condelumarca y no, a nuestro juicio, dentro de la de Hatunllacta que correspondía como nombre, y con su verdadero significado, a la altiplanicie de Túquerres. Las dos denominaciones, distintas entre sí, fueron sin duda impuestas por el conquistador incaico algo así como treinta antes de la llegada de los españoles a tierras de Quito.³⁷

Los Pastos, vecinos colindantes de los Quillacingas ocupaban, como se dijo, el sur del departamento, lo que hoy es Ipiales y Túquerres o la llamada provincia de Obando, hasta Tulcán al norte del Ecuador en la franja del río Chota. Precisamente, Eduardo Zúñiga Eraso delimita así la jurisdicción de los Pastos:

Los Pastos, una tribu fuerte, numerosa y organizada, ocupaba un amplio territorio que se extendía de Sur a Norte desde Tuza, en el Ecuador, hasta Ancuya, en Colombia. Dominaba ambas bandas del río Guáytara en su curso alto y medio. Más al Norte, el mismo río servía de límite natural con los Quillacingas. De Oriente a Occidente, habitaron toda la zona andina, descendiendo por la vertiente occidental, posiblemente, hasta el pueblo de San Miguel.³⁸

En cambio los Quillacingas se ubicaban al norte del territorio de los Pastos, en la provincia Quillacinga-Condelumarca. La demarcación del territorio Quillacinga la hace Sergio Elías Ortiz al referirse a los habitantes del valle de Atures o Atriz, centro de la mencionada provincia Quillacinga:

Los habitantes que encontraron los conquistadores españoles en el Valle de Atures pertenecían a la gran familia Quillacinga, una de tantas naciones aborígenes de la actual Colombia. Esa gran familia se movía dentro de un territorio cuyos límites iban por el norte hasta el río Mayo, por el oeste hasta el río Patía, por el sur

ORTIZ, Sergio Elías. Orígenes de la ciudad de Pasto. En : Crónicas de la ciudad de Pasto. Pasto : Imprenta del Departamento, 1948, p. 5-8.

ZÚÑIGA ERASO, Op. cit., p. 14.

hasta el Guáytara y el pueblo de Puerres y por el oriente hasta el propio Valle de Sibundoy.³⁹

De su parte, el historiador Zúñiga Eraso, aunque toma como referentes otros puntos geográficos, en el fondo coincide con Ortiz en la delimitación territorial del pueblo Quillacinga, pero ubica quizá con mayor precisión dicho territorio:

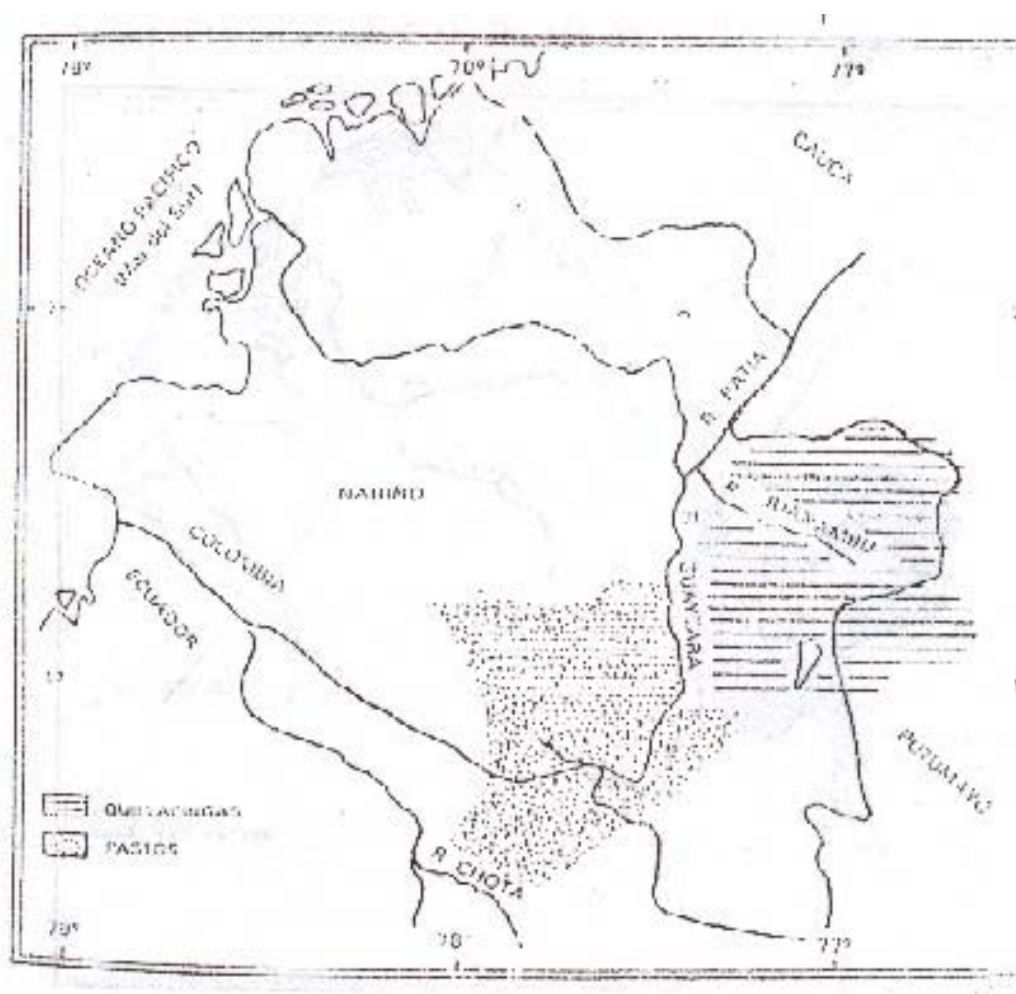
Los Quillacingas tenían como epicentro el Valle de Atriz. Su límite por el Sur llegaba hasta la confluencia del río Bobo con el Guáytara. Por el Norte se extendía hasta el pueblo de Mamendoy (La Cruz), en la actual frontera con el departamento del Cauca. Por el Oriente hasta la cordillera de Portachuelo y por el Occidente hasta el río Guáytara.⁴⁰

La localización de los Quillacingas y, de paso, la de sus vecinos los Pastos, puede observarse en los Mapas 1 y 2. Ahora bien, mientras los Pastos conformaban pueblos cercanos y agrupados entre sí, los Quillacingas, en cambio, constituían un poblamiento disperso, debido a que se asentaban en una topografía bastante accidentada; además, por lo general los Quillacingas se asentaron en regiones de

ORTIZ, Op. cit., p. 8.

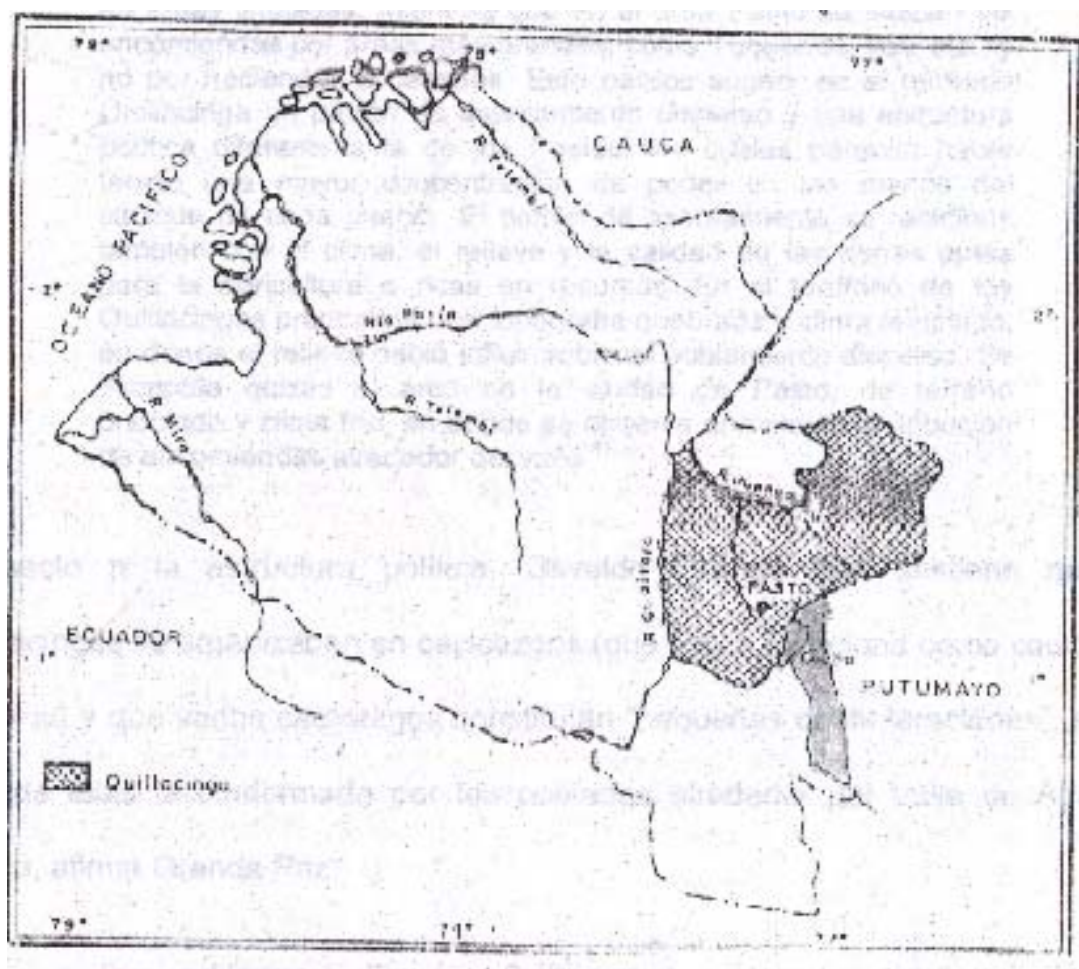
ZÚÑIGA ERASO, Op. cit., p. 14-15.

Figura 1. Ubicación de Pastos y Quillacingas



Fuente: Los Incas en el sur de Colombia época Prehispánica. Zuñiga Eraso.

Figura 2. Territorio Quillacinga



Fuente: Manual Historia de Pasto. Academia Nariñense de historia 1996.

clima templado, a excepción del centro o Valle de Atriz y alrededores, de clima frío. Es decir, parece que el patrón de asentamiento de los Quillacingas estuvo determinado por la dispersión, la organización política y los factores topográficos y climáticos. De manera que mientras las encomiendas de los Pastos son identificadas con áreas más grandes, las de los Quillacingas son áreas limitadas, y parece que los Pastos tenían mayor concentración de poder en el cacique de cada pueblo que los Quillacingas. Al respecto Hooykaas afirma:

Otra circunstancia sugerida por los toponímicos, es el patrón de asentamiento de los indígenas de la región, y su posible estructura política. Se mencionó, en conexión con los datos de Cieza la curiosidad de la proximidad mutua de Mocondino y Bejendino [Pejendino] y la proximidad de ambos a la ciudad de Pasto, asimismo, la proximidad entre Buyzaco y Guajanzagua. Se nota esta característica en las listas de encomiendas del área Quillacinga, que son mencionadas aparte, con diferentes nombres, en áreas limitadas, mientras que en el área Pasto se indican las encomiendas por áreas más grandes, como Túquerres, Iles, etc., y no por haciendas o caseríos. Esto parece sugerir en el territorio Quillacinga un patrón de asentamiento disperso y una estructura política diferente a la de los Pastos, los cuales parecen haber tenido una mayor concentración de poder en las manos del cacique de cada pueblo. El patrón de asentamiento se relaciona también con el clima, el relieve y la calidad de las tierras aptas para la agricultura o ricas en recursos. En el territorio de los Quillacingas predomina una topografía quebrada y clima templado, en donde el relieve debió influir sobre el poblamiento disperso. Se exceptúa quizás el área de la ciudad de Pasto, de terreno ondulado y clima frío, en donde se observa una mayor distribución de encomiendas alrededor del valle.⁴¹

Respecto a la estructura política, Osvaldo Granda Paz sostiene que los Quillacingas se organizaban en cacicazgos (que Cieza menciona como caciques o pueblos) y que varios cacicazgos constituían “pequeñas confederaciones”, siendo

HOYKAAS, Op. cit., p. 51-54.

una de ellas la conformada por los poblados alrededor del Valle de Atriz. En efecto, afirma Granda Paz:

Sus poblaciones [de los Quillacingas] estaban reunidas en cacicazgos o "behetrías" con una gran densidad de población. Entre los cacicazgos más importantes estuvieron Mamendoy, Consacá, Genoy, Mohombuco, Patascoy, Yacuanquer, La Laguna y otros. Además, estos cacicazgos estaban situados unos cerca de otros, formando pequeñas "confederaciones" como ocurría con las que se habían situado alrededor del valle de Atriz: Pandiaco, Mocondino, Jamondino, Pejendino, Catambuco, Obonuco, Juanoy, Anganoy, Matituy, Buesaquillo y Mapachico. Esta ubicación circunvalar sirvió para las posteriores fundaciones españolas.⁴²

Población: Es muy difícil determinar con exactitud el número de habitantes de la provincia Quillacinga, porque los datos de censos consignados en los Libros del Cabildo de Quito, recogen la población general de Pastos y Quillacingas, incluyendo a los Pastos del Carchi. Eraso Zúñiga considera que dicha población puede estimarse en unos 300.000 habitantes, cálculo que hace de la siguiente manera:

El número de efectivos humanos de las etnias Pasto y Quillacinga I momento de la conquista de los Incas , puede calcularse, por lo menos, en trescientos mil habitantes. Esta cifra que incluye a los Pastos del Carchi (Ecuador), se establece con base en las siguientes apreciaciones: En 1559 había en el distrito de Pasto 21.539 indios tributarios (sin incluir a los Abades); si a éstos les sumamos los 4.950 tributarios de la etnia Pasto ubicados en el actual Carchi, tenemos un total de 26.489. Teniendo presente que este recuento se limitó a los hombres casados de cada encomienda y que se excluyeron a las mujeres, los niños menores de 14 años y los viejos mayores de 60, puede multiplicarse esta cifra por el factor cuatro, lo que nos da un total de 105.955 habitantes para 1559. En consideración a que, para ese entonces, habían transcurrido catorce años desde la llegada de los conquistadores españoles y que para períodos semejantes, se han calculado descensos de población en zonas como Quito y Otavalo

GRANDA PAZ, Osvaldo. Arte rupestre Quillacinga y Pasto. Pasto : Ediciones Sindamanoy, 1984, p. 5.

en proporciones de 3:1, tendríamos una población total de 317.000 habitantes en el momento de la conquista hispana.⁴³

Ahora, si se toma la cifra estimada para los habitantes del distrito de Pasto (nombre con que se designaba al territorio de Nariño durante la Colonia), o sea, 21.539 indios Pastos y Quillacingas, cifra que multiplicada por el factor 4, daría un total de 86.156 indios, y si de estos se toma la mitad, se puede estimar que la población Quillacinga podría haber llegado a unos 43.078 habitantes. Obviamente esta es una cifra tentativa.

2.2 CARACTERÍSTICAS ÉTNICAS

Aunque vecinos de los Pastos, los Quillacingas era un pueblo de costumbres y características diferentes: tenían distinto idioma y costumbres básicas de vivienda y vestuario que los diferenciaban de sus vecinos, distinción que también se hacía presente en lo relativo a costumbres o prácticas religiosas.

Idioma. En cuanto al idioma, aspecto muy difícil de desentrañar por cuanto no existen evidencias de escritura fonética y particularmente alfabética en que con signos lingüísticos o letras se representen los fonemas que utilizaban, es decir, no se conocen textos escritos de las etnias que poblaron el territorio nariñense, por lo cual los historiadores en general y de modo particular los lingüistas se basan en los toponímicos y antroponímicos, esto es, nombres de lugares y de personas (en

ZÚÑIGA ERASO, Op. cit., p. 26.

especial apellidos predominantes) para identificar la lengua hablada por estos pueblos y su localización territorial, porque como afirma Hooykaas: “Un rasgo universal y observable de los idiomas es que se presentan espacialmente delimitados, y que la toponimia y antroponimia dentro de dicho espacio corresponden lingüísticamente con el idioma”.⁴⁴

Con base en estos criterios lingüísticos, los estudiosos de las etnias que habitaron Nariño, y concretamente en el área andina, concluyen que Pastos y Quillacingas hablaban lenguas diferentes, como al respecto sostiene Hooykaas: “De esta manera la toponimia del área Pasto se distingue de la del territorio Quillacinga, y se puede postular que tenían idiomas distintos. Esta distinción no es necesaria sólo entre idiomas, sino que puede ser entre familias lingüísticas”.⁴⁵

Sin embargo, esta fuente de información lingüística también se ha prestado a confusiones debido a que se dan elementos grafonéticos que perteneciendo posiblemente a la zona lingüística Pasto, también se encuentran en toponímicos de la zonas Quillacinga, Abad y Cuayquer, como al efecto demuestra Hooykaas:

La distribución de la terminación en /-quer/ coincide en su mayor parte con aquella de los pueblos Pasto de Cieza de León, con dos extensiones pequeñas, que son Yacuanquer y Tapialquer en territorio Quillacinga, y Pueranquer en los Abades, y dos extensiones considerables, por las cuencas de los ríos Mayasquer y San Juan, y la otra por el río Güisa, dentro del área ahora habitada por los indígenas Cuayquer.⁴⁶

HOOYKAAS, Op. cit., p. 45.

Ibid.

Ibid., p.48.

Centrándose en las comunidades indígenas de la subregión andina de Nariño, los Pastos y Quillacingas, la citada autora aduce el fenómeno de transposición toponímica, o encontrarse lugares con nombres de caracteres Pasto en territorio Quillacinga, a tres razones hipotéticas: que posiblemente los Quillacingas ya no hablaban su propio idioma cuando fueron creados dichos nombres; que el idioma de los Quillacingas no gozaba de una posición lingüística dominante como si ocurría con el de los Pastos; y, finalmente, que según evidencias el idioma del imperio incaico, el quechua, también se hablaba en algunas regiones de la zona andina nariñense. Afirma Hooykaas:

En el antiguo territorio de los Pastos se han conservado mucho más toponímicos y antroponímicos indígenas que en el territorio Quillacinga, lo que se puede adscribir a la sobrevivencia por más largo tiempo de los Pastos en su cultura propia. La inestabilidad de los toponímicos del territorio Quillacinga, parece indicar que la población en cuyo idioma se formaron éstos, ya no hablaba el idioma, o no estaba en una posición lingüística dominante. De otra parte, existen indicios de que el idioma quechua, la lengua franca del imperio incaico, se hablaba en ciertas regiones del área de Nariño.⁴⁷

De otro lado, considerando los lugares donde todavía se hablan idiomas indígenas, Hooykaas identifica dos regiones principales, ubicadas al oriente y occidente de las cordilleras donde se localizan tres comunidades indígenas relacionadas con el altiplano nariñense, “al este, en el valle de Sibundoy, está el grupo indígena Sibundoy, también llamado Kamsá por su idioma, y los Ingas, de habla Quechua... Al oeste, en las faldas bajas de la cordillera y tierras planas

adyacentes viven los Cuayqueres".⁴⁸ Ahora bien, aunque estén fuera del área andina, lingüísticamente los Sibundoyes y los Cuayqueres son identificados con los Quillacingas y Pastos respectivamente. Al respecto afirma Hooykaas:

Los grupos indígenas antes citados se incluyen en las consideraciones lingüísticas, pues a pesar que parecen vivir fuera del área en discusión [zona andina de Nariño] han sido relacionados estrechamente, hasta ser identificados con los Pastos y Quillacingas por los historiadores; los Pastos con los Cuayqueres y los Quillacingas con los Sibundoyes. Es de anotar que los Ingas son generalmente dejados fuera de la discusión.⁴⁹

De lo anterior se puede deducir que los Quillacingas hablaban el Kamsá o Kamtzá, el mismo idioma de los Sibundoyes. Precisamente, Osvaldo Granda Paz, interesado en el estudio del arte rupestre de los Pastos y Quillacingas, afirma que efectivamente los Quillacingas hablaban el Kamtzá, una lengua diferente a la de los Pastos; el Kamsá o Kamtzá también recibe el nombre de Kotche. Según anotación de Granda Paz, la diferencia de lenguas entre Pastos y Quillacingas puede verificarse por el hecho que el Obispo de Quito nombró dos sacerdotes para que confesaran respectivamente a unos y otros en sus propios idiomas. En efecto, afirma Granda Paz:

Los Quillacingas hablaron una lengua diferente a la de los Pastos, ello se demuestra porque en 1583, el Obispado de Quito designa dos religiosos para confesar a los pastos y quillacingas, a partir del dominio de cada lengua, respectivamente. En base al estudio de los toponímicos y antroponímicos existentes en gran proporción en la región, los autores Jacinto Jijón y Caamaño y Sergio Elías Ortiz, llegaron a concluir que era el Kotche o Kamtzá –rama del arawaco-chibcha- la lengua hablada por los Quillacingas.⁵⁰

Ibid.

Ibid.

GRANDA PAZ, Op. cit., p. 6.

Nombre y Costumbres Mágico-Religiosas. El nombre de una etnia es, sin duda, el antroponímico principal, por cuanto de él se puede inferir aparte del idioma algunas costumbres. En el caso de los Quillacingas, el nombre que los identifica como grupo indígena deviene algunas costumbres relacionadas con su ritualidad y prácticas mágico-religiosas. En primera instancia, respecto al nombre de Quillacingas, Sergio Elías Ortiz afirma que posiblemente les fue impuesto por los conquistadores incas, basándose en los adornos o narigueras en forma de luna que usaban. En efecto, afirma Ortiz:

El nombre de Quillacingas parece les fue impuesto a estos habitantes por sus conquistadores incas y quería decir, según la “Relación (de los encuentros que tuvieron en el Perú, Benalcázar, Alvarado, Almagro, Pizarro y otros capitanes), “oro en las narices” y, según otros, “narices de luna”, por un adorno en forma de luna, parecido al yacamezli de los mexicanos, que se ponían en la nariz, según Benchat.⁵¹

En efecto, la voz “Quillacinga” pertenece al quechua, idioma de los incas, y su connotación va más allá de la simple referencia a un adorno prendido en la nariz, pues ello apunta quizá a práctica rituales; de ahí que, en segunda instancia, es posible que los conquistadores incaicos los llamaron “Quillacingas” por hacer alusión a que eran practicantes de un culto lunar, diferente de los grupos indígenas adyacentes y de los mismos incas que eran un pueblo de culto solar. Precisamente, Granda Paz demuestra tres acepciones del vocablo “Quillacinga” haciendo referencia a la Luna como deidad particular de este grupo aborígen:

Por tanto el vocablo “Quillacinga” de origen quechua, parece que fue utilizado por parte de los incas para hacer relación a ellos como grupo humano que tenía costumbres dentro de su cultura material y espiritual ligadas al culto lunar.

Dentro de las acepciones que podrían indicarse para el término, tenemos: **a) QUILLA-SINGAS** = quechua: “quilla” = luna, mes; “singa” = narices. Traduciría: “Narices de luna”. Se aplicaría por los joyelis en tumbanga que lucían en sus narices, con forma de media luna.

b) QUILLAS-INGAS = quechua: “quilla” = luna, mes; “ingas” = incas o señores. Traduciría: “Señores de Quilla o Señores de la Luna”. **c) QUILLA-SHINGA** = quechua: traduciría “Luna lenta” o “Luna perezosa”.⁵²

Sin embargo, no se conocen detalles de ese culto lunar de los Quillacingas, aunque es de suponer que practicarían sacrificios humanos, a partir del hecho referido por Cieza de León de que a la llegada de los conquistadores españoles los Quillacingas eran “antropófagos”, de manera que si comían carne humana no es aventurado conjeturar que hicieran ofrendas a la diosa Luna para que ella también se alimentara, según el carácter antropomórfico que las culturas antiguas les atribuían a sus divinidades.

Respecto a la antropofagia de los Quillacingas, así como de otras particularidades, es muy poco lo que se sabe, como al respecto apunta Ana María Groot de Mahecha, haciendo alusión al famoso texto de Cieza de León en que aunque sea de forma somera suministra datos interesantes sobre costumbres de esta etnia, en leve forma se menciona aquel rasgo antropofágico:

GRANDA PAZ, Op. cit., p. 6-7.

Lo que refiere Cieza de León sobre los quillacingas es más bien poco. En contraste con sus vecinos los Pastos, tenían la costumbre de comer carne humana y eran “dispuestos y belicosos, algo indómitos”. Creían en una vida después de muertos, hablaban con el demonio y hacían gran pompa en el entierro de sus principales, sepultándolos con algunas de sus mujeres y con indios (mujeres y hombres), que les llevaban sus comarcas con este fin. Se vestían con mantas de algodón y cultivaban mucho maíz y frutas.⁵³

En su obra: “El Señorío de los Incas”, Cieza de León, según cita Eduardo Zúñiga Eraso hace referencia a la antropofagia de los Quillacingas, junto con la costumbre de estar desnudos. En ese momento el cronista español está relatando lo que le contaron algunos Pastos, remontándose al tiempo en que los Incas entraron en estos territorios con propósitos de conquista. En efecto, dice el texto de Cieza:

Y después de haber reformado el campo, el Inca pasó adelante hacia la parte Sur con gran reputación de la victoria pasada, y anduvo descubriendo hasta el río Angasmayo [Guáitara] que fueron los límites de su imperio, y supo de los naturales [posiblemente Pastos] cómo adelante había muchas gentes [los Quillacingas] y que todos andaban desnudos sin ninguna vergüenza y que todos comían carne humana, todos en general, y hacían algunas fuerzas en las comarcas de los Pastos.⁵⁴

Sin embargo, estas apreciaciones de Cieza son cuestionadas por Zúñiga Eraso, tanto en lo relativo a la antropofagia y a aquello que los Quillacingas andaban completamente desnudos, pues parece que Cieza estaba confundido de etnia y, además, él refiere cosas de “oídas” o de segunda mano sin verificarlas. En efecto, Zúñiga Eraso considera que el cronista se está refiriendo tal vez a los Sindaguas o Barbacoas que habitaban la zona costera, donde el clima amerita que no se

GROOT DE MAHECHA, Ana María, Op. cit., p. 76.

CIEZA DE LEÓN. El señorío de los Incas, citado por ZÚÑIGA ERASO, Op. cit., p.18.

cubrieran de ropas, en cambio en la zona andina, en el valle de Atriz el clima es frío descartando que los Quillacingas o los Pastos anduvieran desnudos; además, como afirma Zúñiga Eraso, se sabe que Pastos y Quillacingas usaban maures y mantas. Al respecto asegura Zúñiga Eraso:

Los indios que andaban desnudos y comen carne humana no pueden ser Pastos ni Quillacingas ya que, como se sabe, los primeros utilizaban maures y mantas de algodón y de corteza de árbol y los segundos maures y una especie de ponchos de algodón. Por razones climáticas era imposible que anduvieran desnudos. En este caso, la noticia debe corresponder a los grupos Barbacoas de la llanura del Pacífico quienes, en sus rituales, consumían carne humana.⁵⁵

No obstante, Sergio Elías Ortiz, retomando la obra de Cieza “La crónica del Perú”, en que también aparecen similares descripciones, admite la antropofagia de los Quillacingas, que los diferenciaba sustancialmente de los Pastos, y sostiene, hipotéticamente, que no andarían desnudos sino que usarían vestiduras semejantes a las de los Pastos, en lo cual los dos grupos étnicos no tendrían grandes diferencias, e inclusive hace una breve descripción de las mismas:

Sobre las costumbres de los Quillacingas dijo Cieza que eran distintas de las de sus vecinos los Pastos, o sea los habitantes de la meseta de Túquerres y de las regiones de Ipiales y Tulcán. Los Quillacingas estaban al tiempo de la visita de Cieza en el más bajo escalón de cultura: eran antropófagos. Parece que al igual que los Pastos, se ponían maures para cubrirse y una manta de algodón cocida, ancha y abierta por los lados. Las mujeres usaban mantas pequeñas para ceñirse el cuerpo y otra encima para las espaldas y los pechos y junto al pescuezo le hacían una costura.⁵⁶

ZÚÑIGA ERASO, Op. cit.
ORTIZ, Op. cit., p. 9.

Ahora bien, admitida la práctica de antropofagia por los Quillacingas, no es admisible, sin embargo, que ellos lo hicieran entre ellos mismos o que “se comieran unos a otros” como se afirma en una “Relación Anónima” de Popayán y del Nuevo Reino que data de 1559, citada por Ana María Groot de Mahecha: “Otra provincia, los Quillacingas, es tierra templada. La gente della mal vestida. Todos se comen unos a otros”⁵⁷; pues ello implicaría un decrecimiento demográfico permanente con el riesgo de una inevitable extinción de los Quillacingas, sobre todo si el comerse “unos a otros” era una práctica de “todos”, y, además, no se explicaría que tuvieran la costumbre de enterrar a los muertos, esperarían a que murieran y los consumirían, pues de todas maneras los antropófagos comen carne humana de cadáveres, imposible que se los coman vivos, o si comienzan a hacerlo cuando vivos llegará un momento que sigan devorando la carne del congénere ya muerto que no resistirá vivo hasta el final.

Por consiguiente, es más probable que dicha práctica la efectuaran con otros pueblos, quizás prisioneros de combates y, generalmente en el contexto de rituales en el ámbito religioso, al fin y al cabo también los primeros cristianos fueron acusados de antropofagia por “comer el cuerpo de Cristo” aunque éste se encontrara en forma mística o sublimada. Con relación a esta dimensión religiosa de la antropofagia quillacinga, es de capital importancia el aporte de Groot de Mahecha respecto a la posibilidad de la realidad de un “canibalismo ritual” de los Quillacingas, conjetura apoyada en hallazgos arqueológicos en la zona de

Relación Anónima de Popayán y del Nuevo Reino (1559-1560), citada por GROOT DE MAHECHA, Op. cit., p. 76-77.

Jongovito, en los alrededores del valle de Atriz, lugar de asentamiento de una facción de la etnia objeto de estudio. En efecto, afirma la mencionada autora: “Otro hallazgo que se reportó fue el de huesos humanos desarticulados, de adultos y de niño, que muy probablemente nos están hablando de una práctica de canibalismo ritual, sobre lo cual poco podemos agregar”.⁵⁸

Por otra parte, volviendo a la fuente noticiosa de Cieza de León, en “La crónica del Perú”, se encuentran unos datos sobre los Quillacingas que son ricos en cuanto a que dan a conocer algunas características de este grupo humano, no obstante ser cierto que, en algunos aspectos, la información consignada por Cieza en su obra esté sesgada de mala intención, buscando desacreditar a los indígenas, lo cual se explica por la circunstancia ya aludida oportunamente, de que tal vez se quería justificar ante la corona española el proceder de los conquistadores, sometiendo a gentes de “malas costumbres”. Sin embargo, el cronista hace referencia a algunas prácticas religiosas y funerarias que arrojan una interesante luz sobre costumbres de los Quillacingas. En efecto, afirma Cieza de León:

Los Quillacingas hablan con el demonio; no tienen templo ni creencia. Cuando se mueren hacen las sepulturas grandes y muy hondas; dentro de ellas meten su haber, que no es mucho,. Y si son señores principales los echan dentro con ellos algunas de sus mujeres y otras indias de servicio. Y hay entre ellos una costumbre, la cual es (según a mí me informaron, que si muere alguno de los principales dellos, los comarcanos que están a la redonda cada uno da al que ya es muerto, de sus indios o mujeres dos o tres, y llévanlos donde está hecha la sepultura, y junto a ella les dan mucho vino de maíz, tanto que los embriagan; y viéndolos sin sentido, los meten en la sepultura para que tenga compañía el muerto. De manera que ninguno de aquellos bárbaros muere que

GROOT DE MAHECHA, Op. cit., p. 88.

no lleve de veinte personas arriba en su compañía; y sin esta gente, meten en las sepulturas muchos cántaros de su vino o brebaje y otras comidas. Yo procuré, cuando pasé por la tierra de estos indios, saber lo que digo con gran diligencia, inquiriendo en ello todo lo que pude, y pregunté por qué tenían tan mala costumbre que, sin las indias suyas que enterraban con ellos, buscaban más de las de sus vecinos; y alcancé que el demonio les aparece (según dicen ellos) espantable y temeroso y les hace entender que han de tornar a resucitar en un gran reino que él tiene aparejado para ellos, y para ir con más autoridad echan los indios y indias en las sepulturas.⁵⁹

De este texto de Cieza de León sobre costumbres funerarias y religiosas de los Quillacingas, se pueden extraer, las siguientes conclusiones:

a) Los Quillacingas tenían una teogonía definida, unas divinidades a las que se dirigían en plegarias, “hablan con el demonio... el demonio les aparece” deidades identificadas por el español simplemente como “el demonio”, propio de la mentalidad medieval ibérica aunque el resto de Europa ya estaba bien entrada en el Renacimiento, época de transición hacia la Edad Moderna, y es que, como se sabe, España tuvo un Renacimiento tardío; pero igualmente en la Europa cristiana medieval se negaba otras formas de religión calificándolas de paganas y a otras divinidades “demonios”. Este “hablar con el demonio” implica que efectivamente los Quillacingas tenían creencias, aunque no tuvieran templos, además, para una concepción panteísta como la de los indios americanos la Naturaleza es templo.

b) Los Quillacingas creían en una vida después de la muerte, e inclusive bajo la forma de resurrección, “el demonio les aparece y les hace entender que han de tornar a resucitar en un gran reino que él tiene aparejado para ellos”, afirma el

CIEZA DE LEÓN. La crónica del Perú, Op. cit., p. 112-113

cronista. Y es que más probablemente es que creían en que la muerte no era definitiva, sino que era un “viajar” más allá de esta realidad, razón por la cual provisionaban a sus muertos con comestibles, bebidas y objetos de guerra y de trabajo, como para que continuaran su vida en otra parte; de aquí mismo se desprende el por qué hacían acompañar a los muertos con otras personas.

Quizá los “acompañantes” (mujeres, indias de servicio y hombres y mujeres amigos) no eran obligados a encerrarse con el difunto, es cierto que lo hacían embriagados, pero el beber la chicha para despedir al amigo era parte del ritual, y los participantes en la “despedida” conocían perfectamente la costumbre, lo sabían porque era una tradición, entonces si hubiesen temido ser “enterrados vivos” aun inconscientes por la embriaguez, no se harían presentes desde el inicio de la ceremonia. O sea que, implícitamente había una aceptación para ser escogidos como acompañantes del muerto.

c) Parece que la familia no era nuclear (padre, madre e hijos) porque según se desprende de del texto de Cieza, los Quillacingas practicaban la poligamia, de ahí que enterraban al indio, si era principal, con “algunas de sus mujeres y otras indias de servicio”, y los amigos “comarcanos” también donaban al muerto “de sus indios o mujeres dos o tres”. Por consiguiente, entre los Quillacingas los varones contaban con varias “mujeres o esposas”. Además, tenían un sentido de propiedad personal, pues el cronista es claro en hablar de “sus mujeres, sus indios, sus indias de servicio”.

Ahora bien, respecto a que los Quillacingas acostumbraban a sepultar a sus muertos provistos de enseres, comestibles y objetos de trabajo y armas, y personas acompañantes si el muerto era un personaje de rango o jerarquía, le causa extrañeza a Cieza de León, lo cual puede atribuirse a que él ignoraba que no son pocas las culturas donde se encuentra esta práctica fúnebre.

En efecto, y aunque no sea propiamente la etnia objeto de estudio, los Pastos, vecinos de los Quillacingas, acostumbraban a enterrar a sus muertos debajo de las casas y al padre de familia lo colocaban exactamente debajo del fogón, según afirma Claudia Afanador apoyándose en el texto de María Victoria Uribe y Fabricio Cabrera: “Estructuras de pensamiento en el altiplano nariñense”. Resalta la autora la relación simétrica entre el arriba y el abajo, entre la vida y la muerte, en que la disposición interior de la tumba es una réplica de la vivienda, en lo cual también se halla implícita la creencia de una forma de vida después de la muerte como continuación de la vida presente, creencia en la que se asemejaban con los Quillacingas. Al respecto afirma Claudia Afanador:

Según los investigadores mencionados –se refiere a Uribe y Cabrera-, una de las características de los Pastos era la de construir sus tumbas debajo de las casas y a la muerte del jefe de la familia enterrarlo debajo del fogón. De acuerdo a los hallazgos arqueológicos, esta relación que se crea entre el arriba y el abajo es tan simétrica, que la disposición interna de la tumba es similar al de la vivienda.⁶⁰

En este aspecto, es interesante verificar cómo las prácticas funerarias de los Quillacingas (enterrar a los muertos con pertenencias y alimentos) y de los Pastos

AFANADOR, Claudia. Estudio sobre los Pastos. Pasto : UDENAR, 1994, p. 16. (Documento fotocopiado)

(enterrarlos debajo de la vivienda), convergen con las de otros pueblos, como lo hacían en la zona mediterránea, que sepultaban los cadáveres en la casa de los vivos y acompañados de provisiones, siendo una práctica generalizada en las comunidades agrícolas, según afirma Gilbert Durand:

El rito de inhumación, practicado en las civilizaciones agrícolas y especialmente en la cuenca mediterránea está vinculado a la creencia de una supervivencia larvada, doblemente encerrada en la inmovilidad y la paz del sepulcro; por eso se atiende al cadáver, al que se rodea de alimentos y de ofrendas y al que a menudo se inhuma en la casa misma de los vivos.⁶¹

Seguramente Cieza de León tampoco tenía conocimiento de que los celtas, antepasados sajones y anglosajones, inclusive hay un grupo humano que vivió en la península ibérica llamado celtíbero, quienes sin creer en una resurrección propiamente dicha, concebían una forma de vida del fallecido en el “más allá”, que continuarían sus actividades en “otro plano”, en “otro mundo” o en el “País de los muertos” (semejante al “gran reino” de que hablaban los Quillacingas y referido por Cieza), donde se encontrarían con una especie de cuerpo doble del primero con el que proseguirían su migración y “vida post-mortem” u otra forma de vida. Esta creencia explica el por qué los celtas (irlandeses, escandinavos, galos y celtíberos) enterraban a sus muertos rodeados de utensilios y pertenencias, e inclusive con súbditos si eran personajes de dirección y mando, tal como lo hacían los Quillacingas. Sobre esta costumbre funeraria céltica, D’Arbois de Jubainville afirma:

Al igual que los de Irlanda, también los celtas del continente se ocuparon extensamente de ese misterioso país de los muertos –el

otro mundo, el "*orbis aulius*" cantado por los druidas en la época de César y confundido por Plutarco y Procopio con la región occidental de Gran Bretaña-. Los guerreros galos esperaban continuar allí la vida de combates que constituía su honor y su gloria en este mundo. Cada uno de ellos contaba con encontrar en el otro mundo, junto con un cuerpo vivo idéntico al cuerpo muerto que descansaba en su tumba, algo que, de alguna manera, podríamos considerar como un segundo ejemplar de cuantos objetos acompañaban su cadáver en la fosa o en la cámara funeraria: protegidos, esclavos, caballos, carros; y armas, sobre todo armas. Un guerrero galo jamás ha sido enterrado sin sus armas: dado que había de continuar en el otro mundo la vida de combates que llevara hasta entonces, ¿qué hubiera podido hacer sin ellas?⁶²

De manera que los Quillacingas tenían la costumbre de enterrar a sus muertos, implicando un culto funerario cuyo elemento preponderante era, sin duda, la tumba o cámara funeraria ubicada en la tierra de manera amplia y profunda, según informa Cieza. Al fin y al cabo, el lugar donde queda el cuerpo es el sitio del último reposo del muerto, aunque creyeran que el fallecido continuaría viviendo o que resucitaría en el más allá, en el "gran reino" que les tenía preparado su divinidad.

De otra parte, la muerte y el enterrar a los muertos comporta la forma de un volver al seno del hogar, un retornar a la casa, a la fuente de vida, porque la tierra es la madre que prodiga los medios de subsistencia al hombre, sobre todo tratándose de una cultura agrícola como la Quillacinga; además, ya sea que el hombre proceda del maíz o de la yuca como entre los quichés de Centroamérica o algunos pueblos amazónicos, o del barro según el relato bíblico, en últimas, el hombre proviene de la tierra, y al morir, el cuerpo es devuelto a la tierra para que al descomponerse se fusione con ella y regrese al estado primigenio. De ahí que como afirma Durand, la muerte es retorno al hogar puesto que la vida es

JUBAINVILLE, H. D'Arbois de. El ciclo mitológico irlandés y la mitología céltica. Barcelona :

separación de la tierra, un “erguirse” sobre la tierra. En efecto, afirma Durand: “La vida no es más que la separación de las entrañas de la tierra, la muerte se reduce a un retorno al hogar... el deseo frecuente de ser enterrado en el suelo de la patria no es más que una forma profana del autoctonismo místico, de la necesidad de volver a la propia casa”.⁶³

En esta medida, siendo la tierra la facilitadora de alimentos es, entonces, madre nutricia, y enterrar al muerto adquiere el sentido de retornar a la fuente matriz, regresar al claustro materno. Razón por la cual, algunas comunidades y pueblos colocaban a sus muertos en posición fetal, o también, debido a que asimilaban la muerte como un nacer de nuevo. Al respecto afirma Durand:

... muchos pueblos entierran a los muertos acurrucados en posición fetal, poniendo de manifiesto nítidamente de este modo su voluntad de ver en la muerte una inversión del terror naturalmente experimentado y un símbolo del reposo primordial (...) Es esta inversión del sentido natural de la muerte la que permite el isomorfismo sepulcro-cuna, isomorfismo que se produce por medio de la cuna ctónica. La tierra se convierte en cuna mágica y bienhechora porque es el lugar del último reposo.⁶⁴

Una Raza Indómita. La indomabilidad era otra característica de los Quillacingas, que los convirtieron en uno de los grupos indígenas más difíciles de someter, dificultad ocasionada no sólo a los españoles sino también a los incas. Según Cieza eran “dispuestos y belicosos y algo indómitos”⁶⁵, muy diferentes de los

Edicomunicación, 1986, p. 230.
DURAND, Op. cit., p. 224-225.

Ibid., p. 225.

CIEZA, La crónica del Perú, Op. cit., p. 112.

Pastos que son descritos como faltos de ánimo, flojos y cobardes, poco dispuestos o preparados para la guerra, lo que explica que tuvieran por armas únicamente piedras en las manos, palos a manera de cayados y solamente algunos tenían lanzas “mal hechas y pocas”.

Ahora bien, cuando Cieza menciona episodios pasados de los Quillacingas y Pastos en su enfrentamiento a los conquistadores Incas, que le refirieron algunos informantes, afirma que los Incas construyeron una fortaleza del lado norte del río Angasmayo (Guáitara), llamado en la parte sur Rumichaca, donde existe el puente del mismo nombre en la actual frontera de Colombia y Ecuador, donde ubicaron unos guardias. O sea que los Incas llegaron hasta esa parte no pudiendo ingresar abiertamente al territorio de los Pastos y Quillacingas, pues estos les ofrecieron una dura resistencia. Sin embargo, agrega una nota poco convincente de la organización y haberes de los indígenas locales, para justificar el poco ánimo de los Incas para posesionarse de sus territorios. En efecto, afirma Cieza:

También se llega a un río, cerca del cual se ve adonde antiguamente los reyes Ingas [Incas] tuvieron hecha una fortaleza, de donde daban guerra a los Pastos y salían a la conquista dellos y está un puente en este río, hecho natural, que parece artificial, el cual es de una peña viva, alta y muy gruesa y hácese en el medio della un ojo donde pasa la furia del río y por encima van los caminantes que quieren (...) Llámase a este puente Lumichaca [Rumichaca = Puente de piedra]... Cerca deste puente quisieron los reyes Ingas hacer otra fortaleza, y tenían puestas guardas fieles que tenían cuidado de mirar que sus propias gentes no se volviesen al Cuzco o a Quito, porque tenían por conquista sin provecho la que hacían en la región de los Pastos.⁶⁶

Ibid., p. 122.

Pero, entonces, la afirmación de Cieza de que aquella fuese una conquista “sin provecho” puede no referirse a que se tratara de tierras inútiles y que los pueblos invadidos fuesen sumamente pobres para no sacar de ellos ningún beneficio material o económico, sino a que la resistencia de Pastos y Quillacingas hacían inexpugnable su territorio, porque de no ser así no tiene ninguna justificación el que los reyes Incas construyeran una fortaleza y dispusieran allí guardias para cuidar “que sus propias gentes no se volviesen al Cuzco o a Quito”. Lo cual da a entender que Pastos y Quillacingas defendían bravamente su territorio y también los acosarían obligando a los incas a regresarse a sus dominios hasta llegar inclusive a huir al Cuzco o a Quito. Estas deducciones, que se ajustan a la lógica, es sostenida por Zúñiga Eraso en los siguientes términos:

A los textos de Cieza en “La crónica del Perú”, pueden hacerse las siguientes anotaciones: a) Conquista sin provecho puede significar conquista inútil no en el sentido de la pobreza del botín, como muchos lo han querido interpretar, sino más bien de difícil, a causa de la obstinada y valiente resistencia de Pastos y Quillacingas. b) Esta interpretación justifica la decisión del Inca de hacer otra fortaleza resguardada por militares fieles para evitar, como el mismo autor anota, que sus propios soldados no se volviesen al Cuzco o a Quito.⁶⁷

Esa interpretación del texto de Cieza, como señala Zúñiga Eraso, fue acogida por la mayoría de cronistas e historiadores en todas las épocas, con lo cual no se ha fomentado sino la tergiversación de la verdadera disponibilidad de las etnias del altiplano andino nariñense a no permitir la dominación por parte de otros pueblos. Precisamente, al comienzo de su trabajo. “Los Incas en el sur de Colombia – Época Prehispánica-“ este historiador toma un texto de Waldemar Espinosa

ZÚÑIGA ERASO, Op. cit., p. 18.

Soriano en que se resume la posición asumida por la generalidad de historiógrafos respecto a la razón por la cual los Incas no se posesionaron realmente y de forma total de los territorios Pasto y Quillacinga como para incorporarlos al Gran Imperio Inca llamado Tawantinsuyu, reafirmando que fue la belicosidad y la disponibilidad guerrera de las dos etnias nariñenses lo que impidió concretar el cometido de la raza del sur. En efecto, sostiene Zúñiga Eraso:

*“El que los Incas hicieran una expedición y subyugaran a los Pastos septentrionales y a los Quillacingas, no se puede dudar. Pero como tales behetrías, debido a su bajo desarrollo económico y social, más bien representaban una carga y un fastidio para el imperio, Huayna Cápac resolvió abandonar dichos territorios, fijando la frontera norte definitivamente en el Angasmayo”.*⁶⁸

He querido iniciar mi exposición con esta cita de Waldemar Espinosa Soriano por cuanto resume, en términos generales, la visión de la gran mayoría de los cronistas tempranos y tardíos, al igual que de algunos historiadores antiguos y modernos, que afirman que los Incas desdeñaron la conquista de estos territorios por ser sus gentes atrasadas, sucias y pobres. El propósito de esta breve exposición es el de mostrar que no fueron éstas las razones que asistieron al Inca para no incorporar a los Pastos septentrionales y a los Quillacingas al Tawantinsuyu. Al contrario, fueron la resistencia militar organizada y la coyuntura de la llegada de los españoles los motivos que impidieron doblegar a estas etnias y colocarlas bajo su dominio.⁶⁹

Seguidamente, Zúñiga Eraso se ocupa en demostrar cómo, efectivamente, tanto Pastos como Quillacingas opusieron feroz resistencia a varias tentativas de los Incas por someterlos. Se apoya en textos de historiadores antiguos como Miguel Cabello de Balboa, autor de “Milánea Antártica”, refiere cómo Guayna Cápac, rey

ESPINOSA SORIANO, Waldemar. Los Cayambes y Carangues: Siglos XV-XVI. El testimonio de la Etnohistoria. Otavalo : Instituto Otavaleño de Antropología, 1983, citado por ZÚÑIGA ERASO, Op. cit., p. 14.

ZÚÑIGA ERASO, Op. cit., p. 14.

de los Incas, estando en Tumibamba (la actual Cuenca) tomó la decisión de hacer la guerra a los Pastos para luego bajar y dominar a los Caranguis y Cayambis, se nombraron cuatro capitanes bajo el mando general de Auquitoma, hermano del emperador, la tropa la componían unos cuatro mil hombres. En ese entonces los Pastos aplicaron la estrategia del engaño, haciendo creer que su provincia estaba poblada solamente de niños y ancianos y que sus casas y pertenencias eran muy pobres, pero luego les cayeron con sorpresa produciendo una gran derrota a los Incas. En efecto, el texto de Miguel Cabello de Balboa citado por Zúñiga Eraso afirma:

... llegaron estas gentes [los Incas] a los confines y términos de una tierra fría, asperísima, montuosa y de pocas y mal puestas poblaciones. Hallaron pueblos de gente inútil y sin provecho, viejos, niños, muchachos de poca edad y algunos indiezuelos débiles y de poca cuenta quienes les indicaron la dirección de la población principal. Llegando al pueblo del Señor de aquella provincia, vieron sus humildes casas cercadas de gran población. Al segundo día de su llegada, les salieron todos a dar obediencia y entendiendo los del Cuzco que estaba ya la guerra concluida, comenzaron a tratarse como victoriosos y vencedores dándose a comer y beber con demasía que se usaba en tiempo propio y de paz. Y los Pastos (que no dormían) dieron sobre ellos de noche y aunque pelearon con valor no tuvieron más que escapar con pérdida de mucha gente, en especial de Cuntimollo y otros principales.⁷⁰

El rey Guayna Cápac supo la desastrosa noticia, se dirigió al frente de su ejército y ocasionó crueles castigos a quienes habían producido semejante derrota a sus filas, ordenó destruir sementeras y quemar las casas de los Pastos para vengar la muerte de sus servidores y principales jefes militares. Fue entonces que regresó al sur y construyó la fortaleza junto al puente de Rumichaca. Luego, según Zúñiga, el Inca Guayna Cápac se dirigió a someter a los Caranquis, lo cual pudo hacer

después de denodada y desesperada lucha. Con su ejército llegó a Cuenca (Tumibamba) donde se hicieron grandes celebraciones por los triunfos obtenidos.

Sin embargo, es de anotar que en el territorio de los Pastos el triunfo de los Incas no fue muy claro, porque de ser así el rey Inca no hubiera ordenado hacer una fortaleza y señalamiento de sus dominios en el río Guáitara. Es más explicable que después de la derrota ante los Pastos, el Inca regresó a sus dominios y combatió a los Caranquis, tras lo cual señaló la frontera norte de su Imperio al otro lado del puente Rumichaca sobre el río Guáitara. Además, se debe tener muy en cuenta que si los enfrentamientos se dieron con los Pastos, no ocurrieron con los Quillacingas cuyo territorio quedaba más al norte, pues en realidad los Incas no pudieron pasar del territorio de los Pastos. En efecto, según Cabello de Balboa, luego del triunfo sobre los Caranquis, Guayna Cápac quiso “dar una visita a la tierra de los Pastos y Quillacingas y demás naciones a estas adherentes”, él se quedó en Rumichaca y envió unos capitanes en son de exploración, “y estos adalides llegaron pacíficamente hasta el valle de Atres”; entonces Pastos y Quillacingas se ingeniaron el ardid de hacer creer a los capitanes del Inga (del Señor) Guayna Cápac que esas eran tierras pobres y que sus poblaciones eran comunidades miserables que no valían la pena ni ameritaban ser conquistadas, según relata el historiador:

y vieron ser la gente pobre y miserable, y la misma nueva y relación tuvieron de la que había más adelante [los Quillacingas], y habiendo puesto allí sus mojones se volvieron a dar cuenta al Señor de lo que dejaban descubierto, y de tal manera

disminuyeron la tierra y la gente della, que se desdeñó el Inga de entrar ni meter mano en ella.⁷¹

Entonces Guayna Cápac tomó por el margen izquierdo del río Guáitara y torciendo por Yascual y Ancuya retornó al sur padeciendo muchas dificultades de hambre y demás necesidades. Pero de repente, el ejército Inca, se vio cercado por los Pastos, “una mañana, al amanecer, se vio el Inga cercado por todas partes de una multitud confusa de bárbaros que con sus halgazaras y rumor horrendo atemorizaban”.⁷² En ese momento pasaban por entre la cordillera de los Andes y la Costa del Pacífico o Mar del Sur; los Incas huyeron, resistiendo luego y persiguiendo a quienes los emboscaban hasta el sitio conocido como Pueblo Viejo, donde habitaban los Paches, y allí, por fin, obtuvieron un valioso botín. Sin embargo, Guayna Cápac quedó desmoralizado por la fuerte resistencia de Pastos y Quillacingas. Salió luego a Tumipamba (Cuenca) y víctima de dolencias físicas y morales se instaló en Quito donde poco tiempo después murió. Precisamente el historiador Cristóbal de Molina, citado por Zúñiga Eraso hace referencia a la inexpugnabilidad de los Pastos y las consecuencias para la salud del monarca Inca:

Huayna Cápac llegó al Carchi con un ejército cansado de combatir y los Pastos seguían resistiendo; hubiera querido avanzar, pero se hicieron aquella gente inexpugnable y los suyos acobardaron y no querían ir en aquella conquista. Según los indios quiteños, la muerte de Huayna Cápac poco después fue por la mortificación de haber debido replegarse, siendo él solo Hijo del Sol y sólo Inga.⁷³

Ibid., pp. 19-20.

Ibid., p. 20.

DE MOLINA, Cristóbal, citado por ZÚÑIGA ERASO, Op. cit., p. 20.

Ante tales circunstancias adversas para los conquistadores Incas, la afirmación de Cieza de León respecto a que en Rumichaca construyeron una fortaleza y apostaron guardianes para evitar que los atemorizados incas se devolvieran a Quito o al Cuzco adquiere pleno sentido y justificación. Con ello se corrobora que no sólo los Quillacingas sino también los Pastos eran muy belicosos e indómitos y no solo “algo indómitos” como afirma el cronista, tanto así que estropearon el avance y posesión de los Incas en territorio del altiplano andino nariñense.

Además, se debe tener en cuenta que aunque los Quillacingas eran poco tratables o difíciles para establecer relaciones sociales con los pueblos adyacentes, según refiere la Relación Anónima de Popayán y del Nuevo Reino, “no es gente de contrato entre ellos ni con otros”⁷⁴, tratándose de evitar la invasión de los Incas, ellos se aliaron con los Pastos, e igualmente estos conformaron alianzas con los Cayambis y Caranquis para enfrentar las pretensiones de conquista de los “orejones” incaicos, como al respecto afirma Zúñiga Eraso: “Hay testimonios de que los Pastos se aliaron con Cayambis y Caranquis, que participaron en la lucha y, de manera especial en la batalla final de Yaguarcocha. También hay testimonios de una posible alianza entre Pastos y Quillacingas para impedir el avance de la penetración Inca”.⁷⁵

Relación Anónima de Popayán y el Nuevo Reino, citada por GROOT DE MAHECHA, Ana María, Op. cit., p. 77.

ZÚÑIGA ERASO, Op. cit., p. 22.

No obstante, a pesar de que Eduardo Zúñiga en primera instancia hace la afirmación en tono algo dubitativo, pues él habla de una “posible alianza entre Pastos y Quillacingas”, luego, de forma categórica sostiene la realidad de dicho convenio, probando cómo derrotaron a los Incas a la altura del río Juanambú, exactamente en su cañón, en que les tendieron una celada llevándolos al cañón del Juanambú para desde las alturas sepultarlos con un alud de piedras. Precisamente en esa batalla sobresalieron por su bravura y astucia dos caciques Quillacingas, Capusigra y Tamasagra. En efecto, afirma Zúñiga Eraso:

Según Fernández de Navarrete, los caciques Capusigra y Tamasagra, de la etnia Quillacinga, aliados a los Pastos, derrotaron en franca lid a los Incas y frenaron su intento expansionista cuando éstos habían llegado hasta el Río Caliente [Juanambú]. El ardid consistió en dejarlos entrar, en arrasar sus propios campos, en no mostrar el verdadero alcance de sus fuerzas y, cuando estuvieron en el sitio propicio, los derrotaron arrojándoles un alud de piedras. Esta pudo ser la razón –muy lógica por cierto-, por la cual el Inca al llegar al Patía se dirigió al Sur tomando como camino para el regreso “por entre un ramo de la gran cordillera del Perú y costa del Mar del Sur”.⁷⁶

En conclusión, la belicosidad tanto de los Quillacingas como de los Pastos es una característica confirmada por los sucesos históricos en que resalta la indomabilidad de estas etnias, que pusieron no pocas dificultades a los intentos de conquista de los Incas y luego, a través de sus descendientes en los sucesivos episodios de sometimiento ya sea que dichas intenciones procedieran de los conquistadores españoles o de los mismos criollos republicanos durante las guerras de la Independencia, como al respecto afirma Sergio Elías Ortiz:

Ibid.

Sabemos, por otra parte, que la belicosidad de los habitantes de Quillacinga-Condelamarca, estorbó en gran parte el plan de fundación de la futura ciudad de Pasto y que, esa misma belicosidad, esa indomable fiereza por defender sus fueros ha sido una de las características del pueblo pastense a través de los tiempos, especialmente en los terribles momentos de la Independencia del continente, pues entonces se mostró como el pueblo más duro de América para entender el significado de la revolución, como el primitivo quillacinga no quería entender de otras formas de civilización y de cultura que le traía el conquistador español.⁷⁷

En fin, los registros históricos sobre la ardua resistencia que los Quillacingas (y los Pastos también) opusieron a los Incas en su conquista, dejan en claro que este pueblo asentado en el interior y norte de Nariño era, sin duda, una raza belicosa, indómita y recia, fiel a sus patrones culturales.

Vestido, Vivienda y Agricultura. Ya el historiador Ortiz lo señalaba al referirse a las diferencias costumbristas de Pastos y Quillacingas, que en cuanto al vestuario los dos pueblos se asemejaban en el uso de una prenda pequeña para cubrir el sexo, el maure, aunque Ortiz hace su afirmación de modo hipotético, “parece que al igual que los Pastos, [los Quillacingas] se ponían maures para cubrirse”, pero aparte de esta prenda interior los Quillacingas se recubrían exteriormente con “una manta de algodón cocida, ancha y abierta por los lados. Las mujeres usaban mantas pequeñas para ceñirse el cuerpo y otra encima para las espaldas y los pechos y junto al pescuezo le hacían una costura”.⁷⁸

ORTIZ, Op. cit., p. 10.

Ibid., p. 9.

Según parece, dentro de los cultivos de los Quillacingas, que era muy variado y rico, figuraba la cabuya, que sabían procesar su fibra no sólo para fabricar cordeles y lazos sino también para el tejido de múltiples usos incluyendo prendas de vestir, como al respecto afirma Zúñiga Eraso: “Cultivaron en abundancia cabuya con la cual, posiblemente, no sólo desarrollaron cordelería sino también tejidos que pudieron tener usos múltiples, entre ellos la confección de prendas de vestir”.⁷⁹

La agricultura era la principal actividad laboral de este pueblo, en lo cual alcanzaron un grado considerable de desarrollo, ya que utilizaron una técnica adecuada y los diversos pisos térmicos que ocuparon les permitió una abundante y variada producción. Según Zúñiga Eraso “cultivaron con gran éxito maíz, papa, frijol, yuca, arracacha, oca, zapallo, maní, algodón, piña, aguacate, etc. Y plantas medicinales”.⁸⁰ Cabe anotar que con la llegada de los españoles, los terrenos se adaptaron fácilmente a los productos agrícolas europeos, de ahí que –como lo señala Zúñiga– desde las más tempranas descripciones de cronistas e historiadores hacen referencia a la calidad y extensión de los cultivos. Basta retomar la referencia que al respecto hace Cieza de León, según cita Zúñiga:

Los españoles tienen todo en este valle [de Atriz] sus estancias y caseríos, donde tienen sus granjerías, y las vegas y campiñas de este río está siempre sembrado de muchos y hermosos trigos y cebadas y maíz, y tienen un molino en que muelen trigo; porque ya en aquella villa [de Pasto] no se come pan de maíz, por la abundancia que tienen de trigo.⁸¹

ZÚÑIGA ERASO, Eduardo. Los Quillacingas. En : Manual Historia de Pasto. San Juan de Pasto : Academia Nariñense de Historia, 1996, p. 81.

Ibid., p. 83

Zúñiga recoge otras referencias históricas en que se destaca la enorme producción agrícola en tierra quillacinga antes y después de la conquista, en que los historiadores no esconden su admiración por la gran cantidad de granjerías o parcelas cultivadas y la variedad de productos:

En una relación anónima de 1559 sobre la Villa de Pasto se anota que “tiene diversidad de frutos, cogen gran cantidad de maíz y de papas que es su general alimento”. Francisco Guillén Chaparro en su descripción de 1583 dice que en Pasto cógese mucha cantidad de trigo y cebada y que es abundante en todas las comidas y todo vale barato por ser pueblo de muchas granjerías (R,H.A., sig. 9/4661).⁸²

Además, la dieta alimenticia de los Quillacingas, según Zúñiga, era complementada con la caza de venados, conejos, perdices, palomas, tórtolas, faisanes y pavas.

En cuanto al tipo de vivienda utilizado por los Quillacingas es muy poco lo que se sabe, por cuanto, como afirma Zúñiga, “no se han encontrado grandes ni sólidas construcciones que sirvieran de albergue, defensa o rituales”⁸³, debido ante todo a la fragilidad de las construcciones, por lo cual ha sido muy difícil para los arqueólogos reconstruir con exactitud la forma de la vivienda quillacinga, ya que es muy probable, como sostiene el citado historiador, que vivieran en bohíos contruidos a la manera que en la actualidad lo hacen los campesinos de esta

CIEZA DE LEÓN, citado por Zúñiga Eraso, En : Los Quillacingas, Op. cit.

ZÚÑIGA ERASO, Ibid.

Ibid., p. 81.

región, con bareheque (o bahareque) y barro para las paredes y paja para el techo, y con piso de tierra apisonada.

Organización Sociopolítica. Ya al tocar el aspecto de la territorialidad del pueblo Quillacinga algo se mencionó a esta dimensión organizativa. En efecto, se hizo referencia a que Osvaldo Granda Paz afirma que los Quillacingas se organizaban en cacicazgos o “behetrías” y que varios cacicazgos constituían “pequeñas confederaciones”. Ahora bien, según Zúñiga Eraso la estructura social corresponde a las formas económicas dominantes; por tanto, siendo que la agricultura, que era la fuente económica dominante de los Quillacingas, se hacía como actividad comunitaria, entre estos aborígenes no existía la propiedad privada sobre los medios de producción y, en consecuencia, la división de clases era casi inexistente.

Sin embargo, en la cerámica y la lítica se puede apreciar la diferenciación entre personas del común y personajes de jerarquía, distinguidos. De manera que es posible suponer que si la forma de organización sociopolítica era el cacicazgo, entonces si existía una diferenciación social y de estamentos. Cabe señalar que, como anota Zúñiga, la forma de cacicazgo, también conocida como “señorío”, “constituye una etapa intermedia entre la tribu y la sociedad estatal”.⁸⁴ Además, teniendo en cuenta que la población quillacinga no se estructuraba bajo la forma nucleada, sino que era una población dispersa, es posible que cada poblado estuviese bajo la dirección de un cacique, secundado por un grupo minoritario

Ibid., p. 88.

conformado por jefes religiosos y guerreros dirigentes que gozaran de algunos privilegios. De manera que las poblaciones quillacingas no poseían una unidad de asentamiento, sino más bien, de tipo económico y cultural, como al respecto afirma Zúñiga:

Es probable que cada poblado estuviese dirigido por un cacique, con prerrogativas especiales y que un grupo minoritario por shamanes o jefes religiosos y guerreros distinguidos compartiesen con él algunos privilegios. No se ha determinado la existencia de un poblado que ejerza liderazgo político y económico sobre los demás, ni hubiese una federación de tribus. La unidad de los poblados quillacingas era ante todo de tipo económico y cultural (...) En lo social la presencia de jerarquías es una de sus características, en lo político el cacicazgo constituyó su forma básica de organización”.⁸⁵

Sin embargo, Granda Paz disiente de Zúñiga en cuanto a que no se ha determinado la existencia de federación de tribus, pues sostiene que “estos cacicazgos estaban situados unos cerca de otros, formando pequeñas ‘confederaciones’ como ocurría con las que se habían situado alrededor del valle de Atriz”.⁸⁶

División Social del Trabajo. Aunque la agricultura era la principal fuente económica no fue la única actividad laboral de los Quillacingas, ya que el mismo desarrollo en la agricultura permitió que algunos se especializaran en otros oficios, por lo menos en tres: lítica, alfarería y orfebrería. Precisamente estos oficios constituyen aparte de manifestación de la división del trabajo, un valioso conjunto de la expresión de la cultura quillacinga, instancia que dada la finalidad de este informe, merece ser tratada aparte.

Ibid., p. 89.

GRANDA PAZ, Op. cit., p. 5.

3. MANIFESTACIÓN DE LA CULTURA QUILLACINGA

3.1 EXPRESIONES QUILLACINGAS

Antes de abordar lo concerniente a la manifestación y expresión cultural del pueblo Quillacinga, es preciso recordar la definición que de Cultura hace Héctor Rodríguez, que es como sigue:

... en términos generales entendemos por cultura la síntesis de una multiplicidad de elementos sociales que se producen, manifiestan, permanecen o desaparecen y que definen en cierta forma una especie de identidad de un conjunto o subconjunto social. En ella, el lenguaje, la organización familiar, la legislación jurídico-política, las relaciones económicas (de producción, intercambio y consumo), el arte, la ciencia, la religión, ritos, mitos y costumbres, se integran determinando la conformación y producción de sistemas de imágenes, signos y símbolos, mediante los cuales se expresan determinados aspectos de la realidad física y de la realidad social e incluso de estos dos tipos de realidades entre sí.⁸⁷

Por consiguiente, a partir del concepto de cultura como el conjunto de las realizaciones humanas, y que según la afirmación de Héctor Rodríguez, la cultura es una amalgama de la dinámica social en el marco de la simbólica humana, que abarca multiplicidad de elementos sociales que definen una especie de identidad de un conjunto o subconjunto social, elementos que se integran conformando sistemas de imágenes, signos y símbolos, códigos de significación mediante los

RODRÍGUEZ, Héctor. Mitos-Ritos y simbolismos funerarios. San Juan de Pasto : IADAP-NARIÑO, 1992, p. 19.

cuales una determinada comunidad expresa la realidad física y social; entonces las manifestaciones culturales de los Quillacingas son también múltiples, que de hecho se dan en todos los aspectos relacionados con la forma de vida y con el ser y el pensar de estos lejanos habitantes del territorio nariñense.

No obstante, y sin desconocer que son culturales las manifestaciones referidas al idioma, vivienda, vestuario, alimentación, agricultura y demás actividades cotidianas de los Quillacingas, no cabe duda que tienen mayor relevancia como elementos identificadores de una comunidad y en un contexto de codificación de significados, las actividades artesanales y artísticas, que adquieren el derecho de ser consideradas las mayores manifestaciones culturales de esta etnia, precisamente porque en la orfebrería, cerámica y en la lítica el quillacinga vierte todo una carga representacional de la realidad, de la concepción del mundo, su visión del entorno, su mundo mágico-religioso, en una palabra, su cosmovisión.

3.2 ARTE Y ARTESANÍA QUILLACINGAS

En esta parte, es preciso considerar de manera sucinta las expresiones artísticas y artesanales más sobresalientes de los Quillacingas, pero primero es preciso aclarar que no se hace diferencia entre arte y artesanía, dado que aunque con este último término se suele designar el trabajo manual que se hace repetidamente hasta llegar incluso a una labor mecánica, repetitiva o de copia y reproducción en la confección de algo, mientras que la obra artística conlleva una finalidad de expresión de belleza y con un contenido significativo; por tanto, las obras

artesanales, en cerámica u orfebrería, por ejemplo, aunque se repiten, estrictamente hablando cada una tiene un valor expresivo único, son una realidad individual, y sobre todo cada objeto lleva en sí mismo un contenido, un código de significación, un imaginario simbólico hecho realidad concreta, tangible. Por consiguiente, dentro de un mismo patrón de interpretación se consideran las obras artesanales con dimensión artística.

Por lo tanto, se considera que la artesanía quillacinga adquiere perfectamente la connotación de arte quillacinga, porque los trabajadores nativos ejercían su labor con habilidad y sobre todo, con una fabulosa capacidad imaginativa canalizada en la manufactura que se convertía de inmediato en lenguaje expresado, texto, discurso; de ahí que las distintas expresiones artesanales son simbolizaciones de concepciones y visiones de la realidad quillacinga, son ideografías, en que a través de figuras se transcribían y emitían mensajes, ideas.

Alfarería. La cerámica alcanzó entre los Quillacingas un considerable desarrollo técnico, a pesar de que no conocieron el torno del alfarero. En este renglón artesanal confeccionaron cerámica con fines utilitarios cotidianos y con un claro carácter ofrendatorio o para fines religiosos. La cerámica con fines domésticos es algo burda o rústica en su técnica, y se reduce a utensilios caseros como ollas, vasijas tanto de boca ancha como estrecha, cuencos, copas y cazuelas. En cambio la cerámica ofrendatoria se caracteriza por su fina textura, el brillo y la representación de figuras zoomorfas, antropomorfas, diseños geométricos y la utilización de los colores negro, crema y rojo.

En la cerámica suelen identificarse tres tipos estilísticos, correspondientes a tres secuencias, denominados: Capulí, Piartal y Tuza., que María Victoria Uribe prefiere llamarlos Complejos. En un comienzo estas etapas estilísticas fueron asignadas únicamente a la cultura Pasto, sin embargo, posteriormente se constató, según Zúñiga Eraso, “que estos complejos... se encuentran también en territorio Quillacinga. En efecto, cerámica de los complejos Tuza, Piartal y Capulí se han hallado en el valle de Atriz”.⁸⁸

El Complejo **Capulí**, ubicada entre los siglos XI y XVI d.C., debe su nombre a una localidad cercana a San Gabriel (Ecuador), zona donde también se localiza una facción quillacinga, se caracteriza por la decoración con pintura negativo negro sobre rojo, siendo las formas principales copas con base de pedestal o “cargadores” y vasijas antropomorfas. En la zona objeto de este estudio, según Gerardo Maya el complejo Capulí “se desarrolla en esta área o regiones de Consacá, Paltapamba, hoya del Guáytara y su pie de monte”.⁸⁹ La cerámica **Piartal**, procedente de la Sierra Ecuatoriana, data de los siglos VIII-XIII d.C., se distingue por la utilización de pintura positiva y negativa* de tres colores básicos: rojo, negro y crema; las formas comunes son los cuencos, copas de base anular, botijas y botellones. Algunas piedras de moler y hachas pulidas de esta fase han sido encontradas en Paltapamba entre Consacá y Sandoná que según Maya eran

ZÚÑIGA ERASO, Los Quillacingas, Op. cit., p.88.

* Llámase pintura negativa al color que da el fondo y positiva al color que resalta la figura.

los asentamientos Quillacingas de clima medio o templado. Finalmente, el complejo **Tuza**, que origina su nombre del antiguo pueblo de San Gabriel (Ecuador) y que va de los siglos XIII a XVI d.C., se caracteriza por la decoración con pintura positiva rojo sobre crema, decorados geométricos, antropomorfos y zoomorfos; las formas frecuentes son los cuencos, las copas de base anular, ollas lenticulares, vasijas sin cuello y ánforas. Gerardo Maya afirma que “restos de esta fase se encuentran en regiones de Consacá y Sandoná, en la zona media de la hoya del Guáy tara y en tierras allende al Valle del Guáy tara y Ancuya (límite sobre el Abad”.⁹⁰

Orfebrería. La orfebrería quillacinga, al igual que la cerámica, tiene rasgos similares a la orfebrería de los Pastos. Según Zúñiga Eraso, “las técnicas utilizadas no cambiaron sustancialmente: cera perdida, repujado y martillado”.⁹¹ Las formas y objetos más comunes son colgantes de orejera, narigueras, brazaletes y alambres a los cuales les daban formas diversas.

Lítica. Hablar del trabajo en piedra es entrar a tratar propiamente el arte rupestre de los Quillacingas, que por ser el núcleo temático de esta investigación es considerado con cierta amplitud en lo que sigue. Por lo pronto basta señalar que esta labor fue de gran importancia para los Quillacingas, según se puede deducir de la amplia difusión del arte rupestre y de la fabricación de monolitos, los cuales se encuentran distribuidos regularmente en todo el territorio de esta etnia y de

MAYA, Gerardo. Introducción al proceso etnohistórico y cultural de Sandoná. s.n.p.i., p. 15. (Material fotocopiado)
Ibid., p. 17.

manera especial en los municipios de Pasto, Buesaco, El Tambo, El Tablón, Arboleda (Berruecos), San José de Albán, La Unión, San Pablo y La Cruz; y claro, en la zona escenario principal de esta investigación, la región centro-occidental del departamento y del territorio quillacinga que comprende los municipios de La Florida, Consacá y Sandoná. Las tallas en piedra en general son relativamente pequeñas, entre 30 y 50 cms., salvo muy pocas excepciones en que la talla sobrepasa el metro de altura.

Es de anotar que el arte rupestre se refiere a la pintura y grabado en roca, el cual es una fase anterior a la escultórica lítica, en la que propiamente se trabaja la piedra dándole forma, es decir se talla el mineral, mientras en el nivel rupestre se realizan en la piedra incisiones y grabación en bajorrelieves y en huecorrelieves. Precisamente a la llegada de los españoles la escultórica lítica se encontraba en plena evolución entre los Quillacingas, cuyas numerosas muestras atestiguan la importancia que este arte tenía en esta comunidad, como al efecto sostiene Granda Paz:

La profusión de obras rupestres entre los Quillacingas permite vislumbrar el estado de desarrollo artístico y cultural por el cual atravesaban. Hay que tener en cuenta que según se está demostrando la práctica del arte sobre piedra a nivel rupestre. Antecede al desarrollo de la escultórica lítica que como en el caso de la etnia de los quillacingas, se encontraba en plena evolución cuando se presentó la conquista, así lo atestiguan los hallazgos realizados en varios sitios de esta área.⁹²

ZÚÑIGA ERASO, Op. cit., p. 87.

GRANDA PAZ. Osvaldo. Arte rupestre Quillacinga. Adaptación de la obra: Arte rupestre Quillacinga y Pasto. En : Manual Historia de Pasto. San Juan de Pasto : Academia Nariñense de Historia, 1996, p. 92.

Según el citado autor los artistas rupestres recurrieron a veces al raspado de la piedra y en otros casos a golpearla, o utilizaron las dos técnicas a la vez; además, de acuerdo a lo que todavía se aprecia en algunas piedras pintadas o pictografías, se deduce que los Quillacingas poseían un avanzado conocimiento de las cualidades físico-químicas tanto de los pigmentos o tinturas como de las piedras, lo que ha hecho posible que muchas de las muestras de arte rupestre quillacinga conserven sus características pictóricas hasta el presente, tal es el caso de un pictógrafo del Higerón (municipio de Pasto), que mediante el uso de un aglutinante conserva la vivacidad del color y la brillantes originales. De otro lado, los colores utilizados en el trabajo rupestre eran el rojo y el amarillo, siendo el amarillo una de las particularidades de esta etnia. Las pinturas las hacían mediante trazos directos sin silueteo y con tendencia al linealismo, según apunta el experto Granda Paz:

Los grabados quillacingas fueron ejecutados en bajorrelieves y en huecorrelieves, es decir que los diseños podían sobresalir de la superficie o estar sumergidos en ella, de acuerdo a la función que desempeñaban. En ambos casos se recurrió a los procedimientos de raspado, percusión o los dos a la vez. En las piedras pintadas o pictografías se percibe su avanzado conocimiento de las cualidades físico-químicas tanto de las tinturas como de las superficies pétreas, de allí que estos murales primigenios hayan podido conservarse. El pictógrafo del Higerón, conserva sus signos, la brillantez pura del color, tal como si no hubieran pasado más de cuatro centurias. Esa brillantez y vivacidad del color se logró con el uso de un aglutinante de origen animal o vegetal, quizá resinoso. Los colores utilizados en estas pictografías se limitan al rojo y el amarillo, el color amarillo al parecer tenía predilección en esta zona y se convierte en una de sus peculiaridades. Las pinturas quillacingas obedecen a trazos directos sin silueteo, son muy exactos y de tendencia al linealismo.⁹³

Las figuras y formas representadas con frecuencia en la pictografía y en la lítica quillacinga son: el mono o cusillo, caracol, espirales y figuras antropomorfas, también algunos trazos geométricos. En este complejo temático aflora un avanzado sistema cosmovisivo y el culto a los animales, especialmente al mono o cusillo, símbolo de fertilidad.

Esto en cuanto al arte rupestre quillacinga en general, por cuanto lo relativo a la pictografía particular de la comunidad quillacinga asentada en el municipio de Sandoná, se verá de manera más detenida en las páginas siguientes.

4. EL ARTE RUPESTRE QUILLACINGA DE SANDONÁ

Antes de iniciar el recorrido fascinante por el mundo significativo del imaginario cosmovisivo de los Quillacingas de Sandoná a través del arte rupestre, se hace necesario considerar, así sea someramente, lo concerniente al territorio o zona particular del asentamiento quillacinga en la región centro-occidental de Nariño; es decir, es preciso considerar algunas características generales de Sandoná, el escenario donde vivió esta facción de la etnia quillacinga.

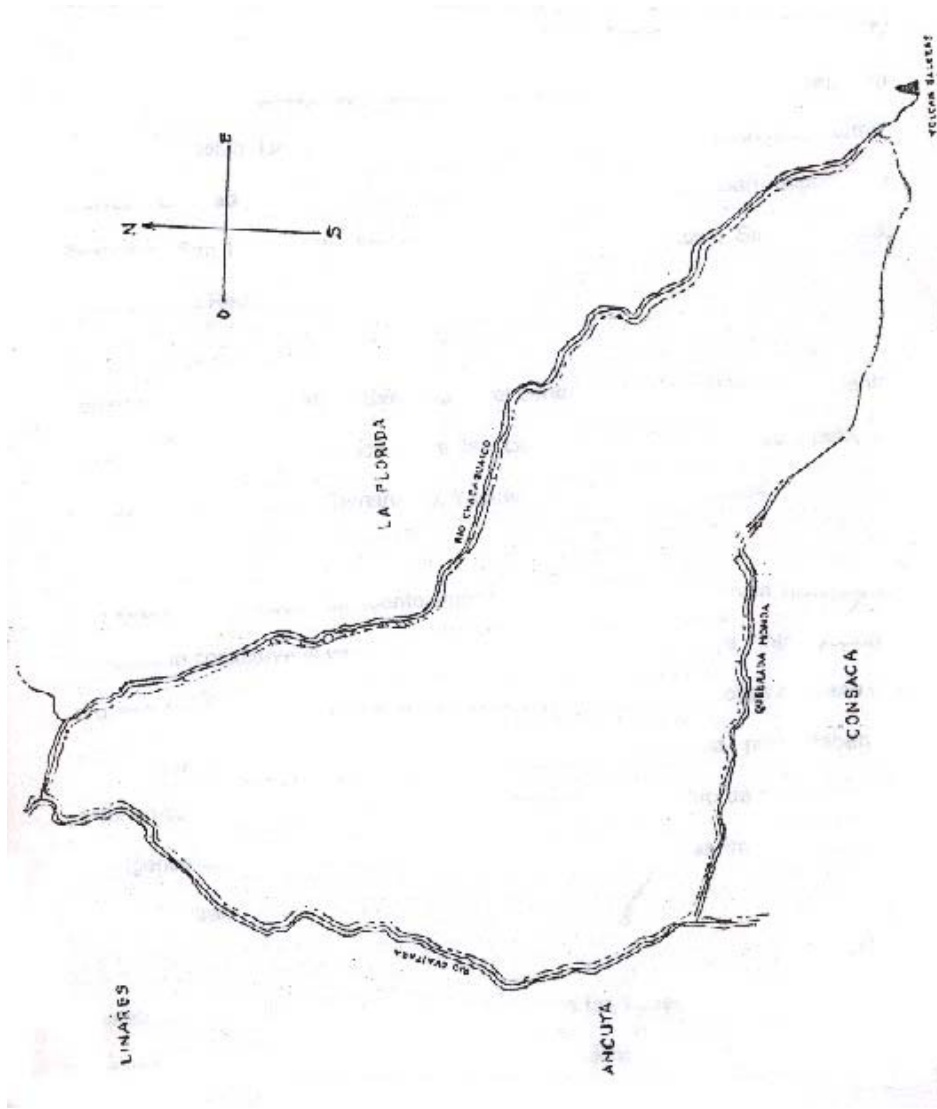
4.1 SANDONÁ

Aspectos Geográficos: El municipio de Sandoná se localiza en la zona centro occidental del departamento de Nariño, exactamente a 48 kilómetros de su capital, Pasto, limitando al Norte con el municipio de El Tambo, al Sur con el municipio de Consacá, al Oriente con el municipio de La Florida y al Occidente con los municipios de Ancuya y Linares. (Ver Mapa 3)

Su altura sobre el nivel del mar es de 1.817 mts., con una temperatura promedio de 18°C, de clima templado, que lo convierte en una región acogedora de importante afluencia turística. Sandoná ocupa un área de 92 Kmts.² en la que se

ubican 40 veredas y 13 barrios que componen su cabecera, donde tienen asentamiento 35.000 pobladores. Algunas de las veredas son: Bellavista, El

Figura 3: Ubicación del Municipio de Sandoná



Fuente: Introducción al proceso etnohistórico y cultural de Sandoná Moya Gerardo

Vergel, Feliciano, Bolívar, Tambillo, San Fernando, La Loma, La Joya, Bohórquez, Paraguay, San Antonio, San Gabriel, San Bernardo, Dorada Guátara, San Fernando, Pueblo Lindo, San Andrés, San José, La Cruz, Potrerillo, Roma, Chavez, Chupadero, Meléndez, Portoviejo, San Francisco, San Miguel, La Regadera, San Isidro, Alto Jiménez, Alto Ingenio, Santa Rosa, Santa Bárbara, Roma y Loma Redonda. (Ver Mapa 4)

Por su ubicación geográfica, Sandoná es el centro de la subregión del occidente, siendo el municipio de enlace entre las ciudades de San Juan de Pasto, La Florida, Ancuya, Linares, Samaniego, Yacuanquer, Consacá e Ipiales.

Aspectos Históricos: La fuente principal respecto a la instancia histórica de Sandoná lo constituye el ya mencionado trabajo de Gerardo Maya, “Introducción al proceso etnohistórico y cultural de Sandoná”, quien entre otras cosas sostiene que Sandoná y sus pueblos vecinos, antes de la incursión inca, presentaban un extenso complejo vial para el activo y permanente intercambio de productos. Los aborígenes asentados en esta región fueron los Quillacingas interandinos o del Sector Central.

Benalcázar (o Belalcázar) dio a sus subalternos las tierras de occidente con los aborígenes que existían ya en sus asentamientos, integrando luego más españoles a estas poblaciones por los fuertes tributos que imponían.

Entre los 20 pueblos antiguos más importantes a partir de 1540, aparece el nombre de Sandoná. Nombre compuesto por voces aborígenes, cuya derivación, un poco variada más adelante, se le atribuye a su antigua hacienda de propiedad de las madres Conceptas y lugar donde se ubica la cabecera municipal. Precisamente, Horacio Larrain Barros en su obra “Demografía y asentamientos indígenas en la Sierra Norte del Ecuador”, retomando a Moreno Ruiz menciona 20 pueblos Quillacingas entre los que figura Sandoná:

Moreno categoriza la existencia de 20 pueblos importantes de Quillacingas. De norte a sur son: La Cruz (el más septentrional cerca del río Mayo), Juanambú, Ortega, Matituy, Buesaco, Chachagüí, Mococonduque, **Sandoná**, Jenoy, Pandiaco, Mijitayo, Consacá, Anganoy, Obonuco, Catambuco, Botana, Mocondino, Bejendino, Yacuanquer, Tangua. La mayoría de estos poblados se hallaban al N.W. (Noroeste) de la Laguna de La Cocha y al norte del río Curiaco.⁹⁴

La palabra Sandoná también aparece en la Relación de Indias de 1582, que el corregidor Francisco Centelles hizo de los Quillacingas y en donde figura como encomienda de los Dominicos o doctrina de los Ingenios, con 41 indios tributarios, unos 210 habitantes aproximadamente. Aquí es preciso aclarar que cuando los cronistas hablan de indios tributarios se refieren a cabezas de grupo o familias y no necesariamente a una población determinada, cada indio tributario equivale a un número de 5 a diez personas, de ahí que los 41 indios tributarios mencionados en la Relación de Indias corresponden a una población de 210 habitantes. Hasta entonces, Sandoná hacía parte de la encomienda de Consacá, pasando por diferentes dueños, según lo registra Gerardo Maya:

LARRAIN BARROS, Horacio. Demografía y asentamientos indígenas en la Sierra Norte del Ecuador. Otavalo : Instituto Otavaleño de Antropología, 1980, p. 169.

Consacá, fue una de las primeras mercedes de la Corona. Desde antes de 1559, le fue otorgada, como encomienda, al Conquistador y poblador Alonso de Nieto. En 1589 ya pertenecía a Don Toribio Nieto y, en 1613, era encomendero el capitán Juan Nieto, y estaba poblada en Paltapamba (parte intermedia entre Sandoná y Consacá). La encomienda de Mojombuco (La Florida) era de don Alonso Zambrano (...) Sandoná en su origen aparece como Topónimo, al salir en la relación de 1582 en la que el corregidor Don Francisco Centellas hace de los Quillacingas, y en la que divide en dos: Los del Valle de Pasto o Atriz y los de fuera del Valle de Pasto. A Sandoná lo ubica fuera, dado que nuestra población había pasado a ser arrabal de la ciudad en mención”.⁹⁵

Pero es durante la transacción que los Padres dominicos hicieron a favor de las Madres Conceptas o Religiosas de la Inmaculada Concepción, que la denominada hacienda de Sandoná se convierte en el origen de la actual población que lleva su nombre, el cual constituyó un largo proceso de pleitos que culminó con la transacción que los Dominicos hicieron a dichas religiosas de unos terrenos aledaños a la quebrada Sandoná en 1593, lo que se constituye como Primera Propiedad. Resumiendo el proceso de transacción fue como sigue:

La histórica “Hacienda de Sandoná”, es origen de la actual población que lleva su nombre. Fue dada en su parte principal al capitán Conquistador Juan Rodríguez Aragón por Sebastián de Benalcázar, en el Siglo XVI, específicamente en el año de 1560. Muerto don Juan Rodríguez, su mujer la vendió al Encomendero y regidor don Francisco de Erazo (...) Después de corto tiempo don Francisco de Erazo la traspasó a su hijo don Sebastián de Erazo, quien tuvo a bien mejorarla tanto en lo productivo como económico. Cabe aclarar sin duda que don Francisco de Erazo era poseedor de la otra parte del lado derecho de la quebrada de Sandoná hacia el sur, más concretamente desde [el actual] sector del Barrio Obrero hasta la Avenida Centenario donde también era propietario de otro trapiche (...) **Primera Propiedad [adquirida por las Madres Conceptas]:** En 1593, las monjas habían adquirido mediante transacción con la comunidad de los

Dominicos unos coteles de extensión más o menos de 1 km., y demás baldíos en el sitio "El Ingenio".⁹⁶

Pero el llegar a ser propietarias de dichos terrenos les significó a las Madres Conceptas el tránsito por un largo proceso de pleitos. La cosa sucedió así: al iniciarse la fundación del monasterio de las Conceptas un tal Bartolomé Chamorro prometió a las monjas ayudarlas con la donación, por vía de Capellanía de "dos paradas de molinos y las tierras de la acequia para abajo que son en la orilla de esta ciudad (Pasto)".⁹⁷

Tal donación la hizo solemne Chamorro al iniciarse la fundación del convento, cosa que confirmó por escritura pública en 1590 pidiendo a cambio la celebración de tres misas cada semana, perpetuamente; pero un año y medio más tarde dicha donación fue revocada pretextando el señor Chamorro que las monjas no podían cumplir con la condición de Capellanía traspasando los bienes que la constituían al convento de Padres Dominicos, también en forma de Capellanía. Las Madres Conceptas, apoyadas por personas de gran prestancia, que lo eran todas las personas de calidad de la ciudad, y por conducto de apoderado, demandaron a Chamorro ganando el pleito en primera instancia.

De su parte, Bartolomé Chamorro apeló contra la sentencia dictada por el alcalde de la ciudad Gonzalo Obando, pero como dicha apelación tardaba mucho en surtir

Ibid., pp. 28-29.

Ibid., p. 29.

efecto y viendo Chamorro que las religiosas tenían todas las probabilidades de ganar el pleito, se valió de los Dominicos y trató de hacer desistir a las monjas mediante la transacción de los terrenos, que ya figuraban de propiedad de los Dominicos, nuevamente a las religiosas; en dicha transacción se declara que la donación tenía carácter irrevocable, “para siempre jamás” dice el documento, de unas “chácaras de coca que dicho convento de Santo Domingo tenía y poseía en tierras de Sandoná a orillas del río grande que dicen de Guáytara”.⁹⁸ Además, el señor Chamorro les regaló trescientos pesos en oro fino, con lo cual las religiosas quedaron más que satisfechas, pues no sólo recuperaron sus tierras sino que obtuvieron dinero, según consta en el documento de dicha transacción:

... y Bartolomé Chamorro demás de los dichos cocales que el dicho convento de Santo Domingo, da y traspasa para siempre jamás a este convento de monjas, de trescientos pesos de buen oro de Veinte Quilates cada un peso... y porque con esto el dicho convento queda más satisfecho y contento que con los dichos molinos y capellanía... y son tres pedazos de chacara de coca que tienen donde llaman los Ingenyos.⁹⁹

Ahora bien, habiéndose divulgado la fertilidad de la zona llamada de Sandoná, en general lo que hoy es el municipio, hacia 1609 comenzaron a llegar desde distintos puntos y municipios del departamento de Nariño personas con el interés de adquirir tierras en dicha zona, fue así como desde Sotomayor, Sapuyes, Ancuya y de Pasto se cursaron solicitudes al Cabildo de Pasto suplicando se les concediera tierras para sembrar. Las peticiones fueron aceptadas y se resolvió de

Archivo del Monasterio de la Concepción de Pasto, citado por MAYA, Op. cit., p. 29.

Ibid.

conformidad, sin perjudicar a las religiosas, pues en realidad se trataba de tierras aledañas a la Hacienda.

Luego, en 1622, exactamente el 27 de mayo, las Madres Conceptas adquirieron la Segunda Propiedad, un a Hato de vacas comprada al señor Alonso de Roales mediante escritura ante un escribano público y en venta hecha a nombre de Miguel de Frutos el mayordomo del convento. Casas, corrales, potreros con unas cien cabezas de ganado más unas yeguas fueron adquiridas por las Religiosas al precio de Quinientos veintidós “patacones”, la unidad monetaria de entonces. Dicha compra-venta consta en documento citado por los doctores Leopoldo López Álvarez y Sergio Elías Ortiz en el Boletín de Estudios Históricos de la Academia Nariñense de Historia, y que en su parte principal es como sigue:

Una Escritura de venta otorgada por Alonso de Roales, en nombre de Miguel de Frutos, mayordomo del convento, en la dicha ciudad de Pasto, en veinte y siete de Mayo de mil seiscientos veinte y dos años, ante Gaspar Madroñero, Escribano público del número della, de la parte del hato que ha dicho el otorgante le pertenecía, de vacas, que era y dejó Ysabel Becerra que es el sitio de Sandoná, que dejó Pedro Gaspar, con el sitio, casas y corrales y potrero de cien cabezas de vacas chicas y grandes, machos y hembras, poco más o menos las que hubiere, con las yeguas que ay; por precio de quinientos y veinte y dos patacones.¹⁰⁰

La Tercera Propiedad de las Madres Conceptas en el sitio de Sandoná fue adquirida por compra de unas tierras a don Sebastián de Erazo, quien las había recibido por herencia de su padre don Francisco de Erazo. El mencionado don Sebastián era propietario de las dos partes correspondientes al llano donde se

LÓPEZ ÁLVAREZ, Leopoldo y ORTIZ, Sergio Elías. Orígenes del pueblo de Sandoná. En : Boletín de Estudios Históricos. Nos. 61-62. Pasto : Academia Nariñense de Historia, 1928, p. 209.

asienta actualmente Sandoná. En el tratado de venta se nombra “las haciendas del trapiche que llaman de Sandoná”.¹⁰¹ En la relación de los constitutivos de la propiedad figuran: 1 trapiche de moler caña, de agua corriente y moliente; el llano de dicho trapiche y tierras; tierras de sembrar maíz, potreros y montes; 3 cocales sembrados; 2 bestias mulares; bueyes, rejas, barras de hierro, palas y pailas; aguas, que son: una quebrada pequeña (Potrerillo), una quebrada grande que está en el trapiche (Magdalena o Cafelina), la quebrada de Sandoná y otra chorrera que nace del monte.¹⁰²

Además, luego se anexó a la propiedad un pedazo de tierra donado por don Sancho García. De manera que en el dominio de las religiosas estaban las siguientes propiedades, según refiere Gerardo Maya:

- 1- Los cocales de los Dominicos, objeto de transacción en 1593.
- 2- La hacienda de campo destinada a la cría de ganado, comprada al señor Alonso de Roales en 1622.
- 3- El terreno de “La Hacienda de Sandoná”, vendido al monasterio por Sebastián de Erazo.
- 4- El pedazo de tierra proveído por Sancho García.

En conclusión podemos determinar –agrega Maya-, que el conjunto de estas cuatro tierras equivalía a lo que casi es hoy el Distrito de Sandoná y parte del de Consacá.¹⁰³

Siguiendo siempre de la mano informativa de Gerardo Maya es posible reconstruir el proceso formativo de lo que hoy es el municipio de Sandoná. Es de anotar que

MAYA, Op. cit., p. 31.

Ibid., p. 31-32.

Ibid., p. 32.

en tan vasta propiedad había ganado, casas de residencia, casas y viviendas pajizas. De otro lado, la distribución de tierras que por disposición de la Corona española se habían asignado Doctrinas primero y luego Curatos, que por lo general eran de propiedad de comunidades religiosas, quienes tenían la misión de evangelizar, consolidando la cristianización de los súbditos, erigiendo en Parroquias determinados puntos o localidades. Fue así cómo hacia 1790, después de las Doctrinas vienen los Curatos, las comunidades indígenas habían crecido y desplazaban a los doctrineros (esto sin intención peyorativa, sino que así se denominaban a los sacerdotes y religiosos).

Como consecuencia del aumento de la población de los grupos, pues la afluencia de nuevos pobladores se incrementó desde distintos puntos del departamento, lo cual intensificó los conflictos y el interés por afianzar sus límites territoriales. En ese momento Sandoná pertenecía al Curato de Matituy, pertenencia que estuvo vigente hasta antes de 1835 cuando fue creada la Parroquia de Consacá, a cuya jurisdicción pasó a pertenecer Sandoná, según afirma Maya: “La acción del clero avanzó sin restricciones. La Florida fue erigida como parroquia. Y, unos años después, antes de 1835, se creó la de Consacá con jurisdicción hasta el río Chacaguáico. Bajo su protección quedaron los indios de Mataconchuy, los vecinos dispersos de El Ingenio y los moradores de Sandoná, Veracruz y Consacá”.¹⁰⁴

Así permaneció Sandoná, dependiendo administrativamente de Consacá, sufriendo las religiosas propietarias no pocos contratiempos, incluyendo los desafueros de las tropas patriotas que bajo el mando de Bolívar ocasionaron numerosos daños tanto en los ganados como en los frutos y cultivos. Finalmente, en 1863 durante el gobierno caudillista matizado de dictadura del general Tomás Cipriano de Mosquera, las religiosas fueron objeto de la expropiación de sus tierras.

La enorme Hacienda de Sandoná fue fraccionada y distribuida entre los trabajadores, quienes se ocuparon de reintegrarse para constituir un núcleo poblacional que les permitiera el desarrollo de un proceso de jerarquización, buscando se les reconociera la existencia primero como pueblo y luego como municipio. Hacia el 18 de marzo de 1866 llega el primer párroco a la naciente población, Padre Ciro Ramírez, instituyéndose la Parroquia de Nuestra Señora del Rosario, con lo cual se desprendía de la Parroquia de Consacá adquiriendo una primera autonomía administrativa, al menos en cuanto al aspecto religioso. Los indígenas y demás pobladores de las diversas parcialidades emprendieron un movimiento a favor de la construcción del pueblo, para lo cual cursaron solicitudes a las autoridades pertinentes, y fue así cómo en octubre de 1866 se formalizó la fundación del pueblo, mediante petición al Ministro de Hacienda y Fomento, como lo refiere el citado historiador:

El primer gestor y fundador señor José Belisario Bacca, en octubre de 1866, encabezados por él [los representantes moradores de Sandoná] viajaron a Pasto y firmaron un documento de solicitud dirigida al Sr. Ministro de Hacienda y Fomento pidiendo sea

adjudicada parte de la antigua hacienda (terreno plano apto) para área de la población de Sandoná. Se fundó en el área de la referida hacienda que el gobierno cedió desde 1866 (al pie de la Cascada).¹⁰⁵

Posteriormente, el 30 de junio de 1868 se ratificó en la nueva localidad la Parroquia de Nuestra Señora del Rosario. En ese año fue precisamente que se marcó la fecha importante en que Sandoná fue erigido como Municipio, según Ordenanza No. 33 del 12 de octubre de 1868, procedente de la Asamblea del Estado Soberano del Cauca. Para conferirle fiabilidad a esta versión, Maya señala que “Toda consideración en otro sentido carece de fundamento”.¹⁰⁶

Según Gerardo Maya, en 1889 empezaron a pertenecer a Sandoná los resguardos indígenas de Santa Rosa de Concluí y Santa Bárbara de Anganoy, “tierras altas de clima frío que, en parte, pertenecieron a la antigua encomienda de Mataconchuy, asignada por la corona al capitán Rodrigo Guerrero. Dichos resguardos fueron parcialidades indígenas hasta cerca de 1930”.¹⁰⁷

Por lo anterior se deduce que, aunque Sandoná posee una trayectoria muy antigua y singular, en la antigüedad no se dio una fundación oficial, sino que pasó por un largo proceso de crecimiento y organización de aquellos pueblos de indios colindantes pero sin un planeamiento concreto.

Ibid., p. 34.

Ibid., p. 35.

Ibid.

En la actualidad, el municipio de Sandoná está conformado por una cuarentena de veredas, así: Bellavista, El Vergel, Feliciano, Bolívar, Tambillo, San Bernardo, La Loma, La Joya, Bohórquez, Paraguay, San Fernando, San Antonio, San Gabriel, Dorada, El Ingenio, San José, La Cruz, Potrerillo, Chavez, Chupadero, Meléndez, Delicias, Tarurco, Portoviejo, San Francisco, San Miguel, La Regadera, San Isidro, Alto Jiménez, Alto Ingenio, Santa Rosa, Santa Bárbara, Roma, Loma Redonda, Pueblo Lindo y San Andrés.

Aspectos Socioeconómicos: La de Sandoná es una región eminentemente agrícola, lo que hace que la agricultura sea el principal renglón económico de sus pobladores, especialmente en el sector rural, porque en el sector urbano de su cabecera la industria del sombrero de paja toquilla constituye la principal fuente de ingresos económicos de la familia sandoneña.

En efecto, su clima templado hace que en Sandoná se produzca extensamente, además de la caña panelera, café y plátano y en menor escala fríjol, arveja, yuca y variedad de frutas, de cuyos cultivos derivan el sustento los campesinos.

Por la producción de caña y panela a Sandoná se le ha denominado con el sugestivo calificativo de “Ciudad más dulce de Colombia”. El rendimiento es de 5.000 kg., por hectárea, ligeramente superior al promedio del departamento y del país. La panela y el cuadro de dulce son productos para el comercio colombiano, fabricados en cerca de 40 trapiches y por cuya calidad son de gran demanda en el mercado. Todo visitante que llega, se precia de saborear el delicioso guarapo

extraído de la caña. Las melcochas de panela con maní se convierten en inigualable producto apetecido por propios y extraños.

4.2 COSMOVISIÓN QUILLACINGA A PARTIR DEL ARTE RUPESTRE

4.2.1 Ubicación de los Petroglifos. Las muestras rupestres objeto de la interpretación han sido localizados en las veredas de Bohórquez, Santa Rosa, San Fernando y Paraguay. En Bohórquez se encontraron cuatro petroglifos; en Santa Rosa uno; en San Fernando uno y en Paraguay dos. (Ver Mapa 5)

Como se puede apreciar en el mencionado Mapa 5, los lugares de ubicación de las muestras rupestres se localizan al oriente de la cabecera municipal, Bohórquez, Paraguay y San Fernando en el costado nororiental y Santa Rosa al suroriente.

4.2.2 Descripción e Interpretación. Por lo general, los petroglifos encontrados representan espirales, figuras geométricas, se notan algunos rasgos

antropomorfos y zoomorfos. Claro que la figura más frecuente es la espiral, la que puede ser tomada como la cola del mono espirada como aparece en otras muestras quillacingas de otros lugares; pero también la espiral puede ser tomada como un símbolo individual, aunque unido al mono se conjugaría en una representación más amplia de alguna idea de los quillacingas sobre la fertilidad y la vida.

Según Gerardo Maya, estos Quillacingas fueron un grupo con identidad geográfica, hábitat y ecología distintos. Tuvieron un papel significativo en la esfera política y en los sucesos ocurridos en la sierra norte, claro que no concreta las dos afirmaciones o no da pruebas de ello.

De otro lado, refiriéndose al arte rupestre, el mismo autor Gerardo Maya afirma que aparte de la cerámica y orfebrería, los quillacingas de Sandoná “también trabajaron los petroglifos en los que es posible visualizar razgos definidos y especiales, distintos a otras zonas del país”.¹⁰⁸ Evidentemente, dicha caracterización particular de la lítica quillacinga la hace diferente a la lítica de otras etnias, pero las muestras encontradas en Sandoná se asemejan a otras de la misma etnia encontradas en otros lugares de Nariño, puesto que en casi todas aparece el referente del mono y la espiral, como los petroglifos de La Cocha y de Juanoy en el municipio de Pasto, estudiados por Osvaldo Granda.

Ibid., p. 14.

PETROGLIFO 1. Vereda Bohórquez.

A unos 5 kilómetros al Norte de la cabecera municipal se encuentra la vereda Bohórquez. Allí, a un kilómetro de la cabecera del corregimiento El Ingenio se localiza el monolito que se aprecia en la Figura 1. Es una enorme piedra de forma redondeada, de 2,50 mts. de diámetro, de una altura de 1 metro en la parte más alta y de 20 cms. en la parte más baja.

Es propiamente una pictografía, los rasgos parecen haber sido hechos con una pintura color amarillo u ocre, pero que por las inclemencias del tiempo han adquirido un tono pálido, casi blanco. Además, se ha utilizado la técnica del raspado, sin llegar a producir un huecorrelieve pronunciado.

En la cara superior aparece una espiral, que en la figura se localiza en el lado superior izquierdo. Pero lo más interesante se encuentra en una de las caras laterales en que se pueden evidenciar rasgos característicos quillacingas constituidos por una espiral de movimiento hacia la izquierda, y a su derecha hay tres formas, dos de las cuales, las de la parte superior, semejan cabezas de colibrí por su pronunciado pico orientado hacia la derecha.

Sin embargo, si se voltea la foto, se aprecia dos figuras antropomorfas, una con cabeza triangulada y los miembros superiores, sin rasgos faciales y sin piernas, el

Figura 1: Muestra Rupestre Vereda Bohórquez



cuerpo es sólo una línea. La otra figura parecería solamente la cabeza cuadrangular y el tronco figurado por una línea.

Debajo se ve una especie de media luna mirando la fotografía tal como está. Si se hace el giro, junto a las figuras antropomorfas se ve claramente algo así como la luna ocultándose o saliendo, no puede ser el sol porque no aparecen rayos de los rayos como sí se identifican en otras muestras rupestres quillacingas de otros lugares.

Ahora bien, si las mencionadas figuras son cabezas de colibrí, se estaría ante un símbolo del entorno natural, porque la fauna en cualquiera de sus expresiones representa la naturaleza, el medio ambiente. Si son figuras antropomorfas se estaría frente a referentes comunitarios, evocadores de la población. La Luna pone en evidencia la creencia religiosa de los quillacingas, que profesaban un culto lunar, según lo afirmara Granda Paz en texto oportunamente referenciado, culto y creencia ligado al propio nombre de esta etnia.

Es de señalar que este tipo de lecturas es hipotética, un conjunto de conjeturas o suposiciones que difícilmente pueden ser confirmadas al carecer de una escritura fonética de los quillacingas. La presente es una interpretación sin pretender ser la interpretación de la escritura ideográfica de esta comunidad.

Por otro lado, de la espiral, que en dos ocasiones aparece en este monolito de Bohórquez, y que es muy evidente, que tiene connotaciones simbólicas del agua,

del movimiento y de la vida, se hará más adelante una interpretación amplia y detallada, por cuanto es el símbolo más frecuente en los petroglifos encontrados en esta región donde, curiosamente, a diferencia de las pictografías halladas en otras zonas, no aparecen representaciones del mono, en cuerpo entero se entiende, porque si como lo muestra Osvaldo Granda en sus trabajos, en algunos casos los quillacingas realizaban el mono con cola entorchada o espirada, es posible entonces que algunas espirales correspondan a la parte final de este apéndice del animal.

Por tanto, dejando el análisis de la espiral quillacinga para más tarde, por el momento, se hace el registro de otros trazos y caracteres encontrados en los monolitos localizados en Sandoná.

PETROGLIFO 2. Vereda Bohórquez.

El monolito de las Figuras 2 y 3, se localiza a unos 300 metros del anterior. Es una piedra pequeña redondeada, en cuya cara frontal en su parte inferior aparecen unas tres espirales pequeñas en dirección a la izquierda. Por defectos de la fotografía no se alcanza a apreciar dichas formas hechas con la técnica de raspado. Como en el caso anterior, la espiral queda para posterior interpretación como símbolo más frecuente en estos monolitos.

Figura 8: Muestra Rupestre Vereda Bohórquez



Figura 9: Muestra Rupestre Vereda Bohórquez



PETROGLIFO 3. Vereda Bohórquez.

A unos 200 metros del petroglifo 2 se encuentra el monolito que aparece en las Figuras 4 y 5, consistente en una piedra redondeada, de unos 50 cms. de diámetro, en cuya cara frontal al costado derecho aparecen dos figuras antropomorfas. En efecto, en la parte superior (Figura 5) se ve unos razgos que semejan un hombre, y en la parte inferior otro (Figura 4). Se puede apreciar la forma de la cabeza, los brazos y el cuerpo que con las piernas es una sola línea quebrada. Está hecha bajo la técnica del raspado y de un color ocre pálido. Parece que se conjuga la interrelación del hombre con la naturaleza, porque el hombre figurado al estar denotado su cuerpo con la línea quebrada, quizá está haciendo referencia esta figura geométrica a elementos y fenómenos de la naturaleza, más precisamente a fenómenos meteorológicos como la tormenta, el rayo, lo cual no está lejos de la realidad, porque el sitio es reconocido como de frecuentes descargas eléctricas en tiempos de lluvia y tormenta.

Teniendo en cuenta que los Quillacingas practicaban un culto lunar, y que la Luna guarda estrecha relación con el agua, entonces la tormenta y la descarga eléctrica que llevan la connotación implícita de la lluvia, también se relaciona con el agua, el recurso natural más importante después de la tierra para la producción agrícola. Se puede pensar que en esta figura humana con cuerpo en forma de rayo se conjugan los dos elementos vitales: tierra y agua, pues sin duda el hombre representa la tierra, es hijo de la tierra, de ahí que el entierro de los cadáveres en

Figura 4. Muestra Rupestre Vereda Bohórquez



Figura 5. Muestra Rupestre Vereda Bohórquez



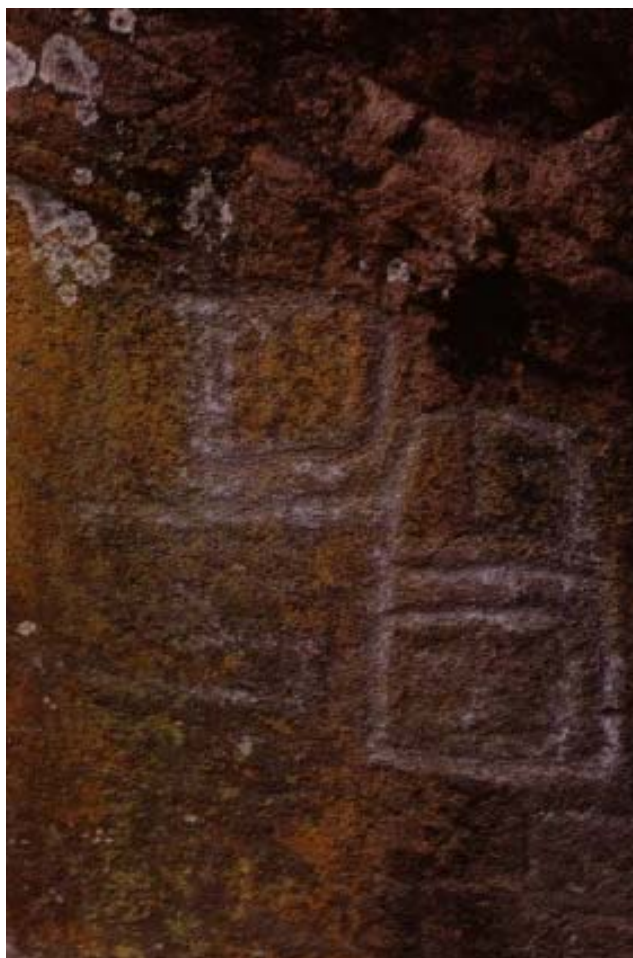
frecuente posición fetal recuerda el retorno del hombre al seno materno, al claustro primigenio de la madre tierra.

PETROGLIFO 4. Vereda Bohórquez.

En la Figura 6 se puede apreciar el pictógrafo que se ubica a tan solo unos 30 metros del monolito de las Figuras 4 y 5. Está elaborado en huecorrelieve, las formas un tanto deterioradas, se pueden tocar y apreciar sus hendiduras. En el pictógrafo resaltan con claridad unas formas geométricas, de apariencia cuadrada. No se sabe si hacen referencia a planos de ciudades, lo cual es improbable, porque las estructuras de las poblaciones no tenían formas regulares y parece que se conformaban caprichosamente guardando más bien una relación con una estructura circular.

Sin embargo es de destacar el hecho que las formas cuadradas a ratos parecen adquirir una forma concéntrica, o mejor, es como si la línea continuada y circular de la espiral se hubiese cambiado por líneas rectas que hacen giros rectangulares o en ángulos rectos como convergiendo a un centro o como si salieran de un centro rectangular y se abrieran a la superficie. Este movimiento se puede ver en las formas inferiores del grabado y un poco menos legible en la forma superior derecha del dibujo.

Figura 6. Muestra Rupestre Vereda Bohórquez



PETROGLIFO 5. Vereda Santa Rosa.

A unos quince kilómetros en dirección sudeste de la cabecera municipal se ubica la vereda Santa Rosa. Allí, a unos dos o tres kilómetros del poblado o caserío veredal, justo al margen izquierdo de la quebrada Santa Rosa se localiza una enorme piedra de forma redondeada, de unos 3 metros de diámetro y una altura que oscila entre 1 metro en su parte más baja y 2 metros en la más alta.

En bajorrelieve la piedra tiene “escritas” cinco espirales, tres en su cara superior, que se pueden apreciar en las Figuras 7 a 11, y dos espirales en la cara lateral que se pueden ver en las Figuras 12, 13 y 14. El conjunto de la cara superior está conformado por tres espirales de distinto tamaño (Figuras 7 y 8), la mayor a la izquierda, en el centro una espiral pequeña y a la derecha otra espiral mediana. La espiral mayor está orientada a la derecha (Figura 10), la del centro se orienta a la izquierda (Figura 11) y la de la espiral del extremo derecho se orienta como la primera hacia la derecha (Figura 9).

En la cara lateral aparecen dos espirales (Figuras 12, 13 y 14) que se alternan en su movimiento u orientación, por cuanto la espiral superior gira a la derecha mientras que la inferior gira en sentido contrario o a la izquierda.

Esta alternancia de la direccionalidad de las espirales es motivo de interesantes interpretaciones, ya que si la espiral es símbolo de evolución, de vida y

Figura 7. Muestra Rupestre Vereda Santa Rosa



Figura 8. Muestra Rupestre Vereda Santa Rosa



Figura 9. Muestra Rupestre Vereda Santa Rosa



Figura 10. Muestra Rupestre Vereda Santa Rosa



Figura 11. Muestra Rupestre Vereda Santa Rosa



Figura 12. Muestra Rupestre Vereda Santa Rosa



Figura 13. Muestra Rupestre Vereda Santa Rosa



Figura 14. Muestra Rupestre Vereda Santa Rosa



movimiento, si dicha evolución estaría connotada por el giro a la derecha, ¿entonces el giro a la izquierda implica “involución” o quizá evolución en otro plano cósmico o de vida? Sobre esto se ampliará la idea más adelante. Ahora es preciso registrar los otros petroglifos encontrados en otras dos veredas, San Fernando y Paraguay, en que figuran nuevamente espirales y como en este caso de la vereda Santa Rosa, también presentan la característica de la alternancia de la orientación o direccionalidad de la línea espirada.

PETROGLIFO 6. Vereda San Fernando.

A 6 kilómetros al Norte de Sandoná se ubica la vereda San Fernando, donde se localiza un monolito de unos dos metros de altura por dos de largo, es una piedra de forma redondeada pero muy irregular, que presenta en su base a un lado tres espirales hechas mediante raspado y que se pueden apreciar en las Figuras 15 y 16. Están muy deterioradas, pero dejan ver nuevamente la alternancia en la orientación de las espirales. En efecto, la espiral de la izquierda se mueve hacia la izquierda, la del centro a la derecha y la espiral de la derecha está orientada hacia la derecha.

PETROGLIFO 7. Vereda Paraguay.

Junto a la vereda San Fernando se ubica la vereda Paraguay, localizada exactamente a 7 kilómetros al Norte de la cabecera municipal de Sandoná. Allí se

Figura 15. Muestra Rupestre Vereda San Fernando



Figura 16. Muestra Rupestre Vereda San Fernando



encontraron 3 piedras cerca al caserío veredal. En la Figura 17 se puede ver un detalle de un pictógrafo que presenta una espiral en bajorrelieve, bastante deteriorado y se halla en la cara lateral de un monolito de cerca de dos metros de alto.

En la Figura 18 se puede apreciar dos espirales unidas y que se encuentran en una cara de una enorme piedra de 3 metros de alto. Están hechas en bajorrelieve. La unión de estas dos espirales es una particularidad que da motivo a una interesante interpretación de la forma de pensar de los Quillacingas de esta parte centroccidental de Nariño.

Finalmente, en las Figuras 19 y 20 se pueden ver nuevamente dos espirales unidas, grabadas en bajorrelieve en una enorme piedra de 2 ½ metros de alto, que se localiza a la orilla de la carretera que une a Paraguay con Sandoná.

4.2.3 Lectura Hermenéutica de la Espiral. Como se dijo oportunamente al hacer referencia a los distintos monolitos y petroglifos encontrados en la zona del municipio de Sandoná, la Espiral es la figura o la forma más frecuente en los pictógrafos de los Quillacingas de esta sección de Nariño. Ahora bien, dada la relación del símbolo espiroidal con la representación del movimiento, del agua y de la vida, y que por su connotación acuática guarda estrecha relación con el satélite natural de la Tierra, el cuerpo selenita, entonces tiene mucho que ver con las creencias y prácticas rituales de los Quillacingas, ya que como se sabe y ha

Figura 17. Muestra Rupestre Vereda Paraguay



Figura 18. Muestra Rupestre Vereda Paraguay



Figura 19. Muestra Rupestre Vereda Paraguay



Figura 20. Muestra Rupestre Vereda Paraguay



sido referenciado por varios estudiosos de los habitantes del valle de Atriz y zona centro y norte de Nariño, esta etnia era de culto lunar.

Una primera instancia de esta lectura interpretativa de la espiral, es señalar que esta figura guarda relación con la fertilidad, el agua y el movimiento, como al respecto apunta Osvaldo Granda Paz: “El diseño de las espirales, nexos con el movimiento, la fertilidad y el agua, aparece con frecuencia en este tipo de petroglifos”. La connotación acuática le viene a la espiral tanto por su forma, que semeja el movimiento de las aguas al ser tocadas, como por la semejanza de la línea circular continuada que es una figuración de las conchas marinas o de río, y precisamente Granda Paz ha registrado unos petroglifos quillacingas localizados en Juanoy muy cerca de la ciudad de Pasto, en que aparece el caracol con su cubierta espiroidal. También entre hallazgos de cerámica y objetos de los quillacingas, según registran Groot y Hooykaas aparecen numerosos instrumentos en forma de “churo”, ocarinas y pitos.

Pues bien, las conchas, marinas o acuáticas, de mar o de río, guardan una estrecha relación con la fecundación, el agua es el principal elemento para la fecundación de la semilla en la tierra, y precisamente las conchas tienen una homologación con el órgano genital femenino, son emblemas “de la matriz universal” según Mircea Eliade. En efecto, este autor argumenta que la forma de las conchas y su semejanza con la de la vulva ha contribuido a que en varios pueblos se haya asimilado la concha como símbolo femenino y de fecundación,

otorgándole inclusive poderes mágicos ginecológicos, porque según el mencionado autor en algunos pueblos se utiliza las conchas para ayudar a las parturientas; además, se establece la semejanza entre la perla que crece dentro de la ostra y el feto humano dentro del vientre materno. De ahí que no sea gratuito que en Grecia, Afrodita (o Venus), la diosa del Amor y la Fecundidad fuera representada emergiendo del mar sobre una concha.

De pronto ahora encontremos la concha o la espiral como mero trazo decorativo en los petroglifos quillacingas, lo cual se deba a que se ha perdido el rastro del imaginario quillacinga, de su conciencia colectiva, porque al fin y al cabo, como afirma Eliade: "en algunos pueblos, las conchas siguen siendo un motivo decorativo, cuando su valor mágico ni siquiera se recuerda ya"; sin embargo, con base en las prácticas funerarias referidas ya por el cronista español Cieza de León, y corroboradas por hallazgos de restos de tumbas, se infiere que los Quillacingas creían en otra forma de vida o continuación de la vida en otra forma después de la muerte, lo cual se halla relacionado con las conchas y con la espiral.

En efecto, las conchas simbolizan no sólo la fuerza matriz, la madre y la fecundidad, sino también el renacimiento y la regeneración, pues si la concha y la espiral simbolizan la fertilidad y el movimiento, ello implica que representen el crecimiento, la evolución de la vida y su regeneración, como ocurre con las plantas

por efecto del agua fertilizante, la semilla aparentemente muere en la tierra pero por efectos activo del agua renace y se trasciende a sí misma. Respecto a la simbología trascendente de las conchas, afirma Eliade:

La asimilación de la concha marina con el órgano genital femenino, sin duda, se conocía también en Grecia. El nacimiento de Afrodita en una concha ilustraba este lazo místico entre la diosa y su principio. Este simbolismo del nacimiento y de la regeneración, era lo que inspiraba la función ritual de las conchas. Gracias a su poder creador –en tanto que emblemas de la matriz universal-, las conchas tienen su lugar en los ritos funerarios. Semejante simbolismo de la regeneración no puede abolirse fácilmente: las conchas que simbolizan la resurrección en muchísimos monumentos funerarios romanos pasarán al arte cristiano. Por lo demás, la muerte se identifica muchas veces con Venus: Venus se halla representada con el torso desnudo sobre el sarcófago, y a sus pies una paloma; mediante esta identificación con el arquetipo de la vida en renovación perpetua, asegura la muerte su resurrección. Por todas partes figuran entre los emblemas del amor y del matrimonio las conchas marinas, las perlas, el caracol (...) Entre los Aztecas, el caracol simboliza corrientemente la concepción, el embarazo y el parto.

Si las conchas representan la vida, la evolución de la vida, figurada en su forma espirada, entonces las espirales también representan esa progresión vital, y aunque llegue un término la vida renace en otras formas, en otros niveles, de ahí que como entre los Quillacingas y en los petroglifos de este estudio, se encuentren espirales que se alternan en su orientación, como el del petroglifo de Santa Rosa en que aparecen tres espirales, una mayor a la izquierda orientada a la derecha, la del centro más pequeña orientada a la izquierda y la del extremo derecho orientada nuevamente a la derecha, en lo que parecen denotar que un ciclo de vida ha evolucionado, termina y sigue en otro plano un nuevo comienzo y la espiral comienza en sentido invertido o contrario, y luego nuevamente la tercera

espiral en la misma dirección que la primera, o sea que comienza de nuevo otra forma de vida, solo que en otro nivel o plano, fuera de la vida presente.

Es claro que las conchas en un monumento funerario representan la convergencia de la vida y la muerte, la concepción de esta última como un nacer de nuevo, siendo utilizadas también en rituales de iniciación, los que son, indudablemente, simbolización de un progreso del hombre, un morir del hombre viejo y el nacimiento del hombre nuevo, de ahí que se han encontrado conchas, caracoles y churos en no pocos rituales y ceremonias mágico-religiosas de pueblos americanos, en cuentas, collares, cetros y manecillas. Entre los Quillacingas del altiplano nariñense se encuentran churos y conchas en objetos de cerámica. Por lo tanto, no es contradictorio que se encuentren conchas y churos en las tumbas funerarias, pues ellas hablan de que la vida y la muerte son algo más que la temporalidad inmediata, que la vida no es sólo la presencia terrenal. Al respecto sostiene Eliade:

El simbolismo sexual y ginecológico de las conchas marinas y de las ostras implica, una significación espiritual: el "segundo nacimiento", realizado mediante la iniciación, es posible gracias a la misma fuente perenne que sostiene la Vida Cósmica. De aquí también la misión de las conchas y de las perlas en los usos funerarios; el difunto no se separa de la fuerza cósmica que ha alimentado y regido su vida (...) Las conchas concurren a crear un excelente destino en el más allá..., las perlas y las conchas preparan al difunto un nuevo nacimiento.

La posición fetal de los difuntos en las tumbas quillacingas, denotan esa concepción de la muerte como un nuevo nacimiento. Una vez más es preciso

Ibid., p. 141-142.

Ibid., p. 145.

señalar que las conchas simbolizan la evolución del ser humano, tanto en la vida presente como en la vida futura, porque estos objetos acuáticos le proporcionan al difunto la buenaventura en su tránsito después de la muerte, le predisponen o preparan a que ascienda de nivel, que alcance un estado de perfección. Precisamente, la evolución se configura en las conchas en las circunvalaciones o espirales que llevan en su estructura. De ahí que la espiral es, por antonomasia, la figura-símbolo de la progresión vital, como al respecto afirma Mircea Eliade:

La virtud sagrada de las conchas se transmite a su imagen como a los motivos decorativos en los que **es elemento esencial la espiral** (...) La imagen de la concha, o los elementos geométricos derivados de la representación esquemática de la concha, ponen al difunto en comunicación con las fuerzas cósmicas que rigen la fertilidad, el nacimiento y la vida. Porque el simbolismo de la concha es lo que tiene valor religioso: la imagen es por sí misma eficaz en el culto de los muertos, sea que se halle presente por la concha o que actúe simplemente **por el motivo ornamental de la espiral** (...) Este motivo de la espiral se encuentra en China, India, Rusia del Sur y también en muchos puntos de Europa, **América**, Asia.

En los petroglifos de Sandoná se encuentra la concha en su forma esquemática de la figura de la espiral, no es la concha misma, sino un “motivo ornamental”, pero más que ornamental, es un motivo comunicativo, una escritura ideográfica, que contiene en sí misma la referencia a la fuerza cósmica que ha regido la vida de los Quillacingas, materializada dicha fuerza en la Luna, porque la Luna como el agua es símbolo de fecundidad y, por ello mismo, símbolo femenino y materno. De pronto la escritura de la espiral en los petroglifos estaba para evocar la fuerza cósmica de la fertilidad generada en la Luna e invitando a los quillacingas a no

olvidarse y ser gratos a la deidad, pues entre los quillacingas no faltarían espíritus tibios, poco devotos e incluso algunos incrédulos; o también la escritura de la espiral pudo haber sido inscrito sobre las piedras para convocar la fuerza cósmica de la Luna en su accionar fecundante sobre la tierra. Porque se debe tener en cuenta que la palabra ya sea hablada o escrita conlleva una carga de poder que orienta la acción de personas o elementos, pues tiene una carga “mágica” sobre todo en pueblos con concepciones cósmicas muy fuertes como el de los Quillacingas.

Precisamente Raimondo Cardona, refiriéndose a la “magia de la escritura”, sostiene que las prácticas mágicas y adivinatorias de algunos pueblos implicaban una forma de comunicación con el mundo de los dioses y de los espíritus, y si algo de esas prácticas se “aprehende” en la escritura, el poder evocador de las inscripciones es mucho más duradero que en la palabra oral: “Si la fuerza mágica y evocadora de la palabra pronunciada se extingue cuando se ha pronunciado el último sonido, **la potencia de la fórmula escrita** permanece intacta en el tiempo y no se la puede disipar si no es destruyendo su soporte”.

Ya Cieza de León manifestaba que los Quillacingas decían que se comunicaban con espíritus, “demonios” dice el español, pero en realidad puede tratarse de entidades espirituales o cósmicas. Si la máxima divinidad de los Quillacingas era la Luna, entonces al realizar inscripciones de las espirales en las piedras, ellos estaban ritualizando no sólo la evocación grata a la diosa sino convocando a la

fuerza vital de la Luna. Ello se da porque si la espiral representa la fertilidad, el agua, la fecundidad, también representa a la Luna, porque entre el satélite terrestre y el agua del planeta se da una estrecha relación, que se entrelazan en interesante y “mágica” boda para provocar la fertilidad, la fecundidad y la vida en la Tierra. Por consiguiente, la espiral es una escritura que implica una lectura plurisémica que , sin embargo no se contradice sino que se complementa en sus distintas connotaciones. Es decir, la espiral se trasciende a sí misma como palabra escrita, es todo un discurso que implica una polivalencia simbólica, entre cuyas representaciones está la Luna como al respecto sostiene Eliade: “Hemos de añadir que el simbolismo de la espiral es bastante complejo y su ‘origen’ todavía incierto. Provisionalmente, podemos retener al menos la polivalencia simbólica de la espiral, **sus estrechas relaciones con la luna**, el rayo, las aguas, la fecundidad, el nacimiento, la vida de ultratumba”.

La relación de la espiral con la Luna deviene en primer término de su carácter de ser figura esquemática de la concha acuática, es por tanto símbolo del agua, y el agua es el símbolo femenino y materno por excelencia; en segundo término, por existir una estrecha relación entre el agua y la luna, entonces las conchas y la espiral guardan una relación semiótica con la luna, en tanto la Luna como el agua también es símbolo femenino y materno, toda vez que la Luna influye en las aguas y en la fecundación, razón por la cual la Luna es el astro que rige el tiempo

agrícola, de fecundación y reproducción, lo que hace que en últimas la Luna tenga relación con el calendario. Al respecto afirma Durand:

La luna aparece, en efecto, como la primera medida del tiempo. La etimología de la luna en las lenguas indoeuropeas, es una serie de variaciones sobre las raíces lingüísticas significativas de la medida... No sólo la etimología, sino también los sistemas métricos arcaicos prueban que la luna es el arquetipo de la medida (...) El hombre prehistórico debió contar el tiempo únicamente por lunaciones, como hicieron los celtas, los chinos, los primitivos actuales y los árabes que no conocen más que el calendario lunar. Nuestro calendario gregoriano, con su división duodecimal, su fiesta móvil de Pascua, sigue sujetándose a referencias lunares... La luna sugiere siempre un proceso de repetición, y gracias a ella y a los cultos lunares se ha dado un espacio tan grande a la aritmología en la historia de las religiones y de los mitos.

Siendo la luna símbolo de fecundidad relacionada con las aguas, también guarda una relación con la mujer, con sus ciclos menstruales. Se emparentan el astro y la mujer por su función vitalista de reproducción, ya que así como la luna influye sobre el líquido vital también se relaciona con la mujer, porque el ciclo menstrual es el proceso periódico que predispone en la mujer su capacidad reproductora, siendo dicho proceso vital un crecimiento y decrecimiento de los fluidos, asemejándose en ello al ciclo lunar en sus fases alternantes. De ahí que la luna, símbolo femenino y de la fecundidad, símbolo de vitalidad, también es asimilada como símbolo de muerte y regeneración, ya que en su fase de Luna Nueva o "Luna Negra" ella desaparece ante la vista del hombre, muere por un tiempo y luego reaparece en la fase Creciente; en la mujer igualmente, la alternancia de esterilidad y fertilidad por el ciclo menstrual es un morir a la fecundación y un renacer a la procreación. No cabe duda que debido a esa alternancia de

DURAND, Op. cit., p. 271-272.

crecimiento y decrecimiento, vida y muerte, que el hombre tomó a la luna como modelo de medición. Al respecto apunta Durand:

Lo que constituye la irremediable feminidad del agua es que la liquidez es el elemento mismo de los menstruos. Puede decirse que el arquetipo del elemento acuático y nefasto es la sangre menstrual. Es lo que confirma la frecuente relación, aunque parezca insólito al principio, del agua y de la luna. Eliade explica este constante isomorfismo, por un lado debido a que las aguas están sometidas al flujo lunar; por otro, debido a que por ser germinativas se relacionan con el gran símbolo agrario que es la luna (...) La luna está unida indisolublemente a la muerte y a la feminidad, y es por la feminidad que se vincula al simbolismo acuático..., la luna aparece como la gran epifanía del tiempo. Mientras que el sol permanece semejante a sí mismo, salvo durante raros eclipses, y que no se ausenta más que un corto lapso de tiempo del paisaje humano, la luna es un astro que crece, que mengua, que desaparece, un astro caprichoso que parece sometido a la temporalidad y a la muerte. Como subraya Eliade, gracias a la luna y a las lunaciones, se mide el tiempo: la raíz indoeuropea más antigua que se refiere al astro nocturno, "me", que da el sánscrito "mas", el avéstico "mah", el "mená" gótico, el "mene" griego y el "mensis" latino, quiere asimismo decir medir. Por esta asimilación con el destino, la "luna negra" está considerada la mayor parte del tiempo como el primer muerto. Durante tres noches se borra y desaparece del cielo.

Por tanto, la espiral como símbolo lunar en los petroglifos quillacingas de Sandoná hace referencia a la muerte y a la regeneración, a la muerte y el renacimiento en una nueva vida, lo que en últimas es la evolución de la vida humana en el contexto cósmico. De ahí que son de vital importancia los trazos que en los dos petroglifos de la vereda Paraguay, el de la Figura 18 y el de las Figuras 19 y 20, muestran dos espirales unidas, ya que al contrario de las demás espirales, como las del monolito de Santa Rosa (Figuras 7 a 14) en que las espirales aparecen separadas pero de dirección contraria, aunque generen la inferencia de ser representaciones

de la evolución de la vida, el término en un plano y el renacer en otro plano, muerte y nacimiento, en las espirales unidas salta a la vista la unidad de la evolución, del movimiento vital ascendente, pues si la espiral superior de la Figura 18 representa la vida presente en su crecimiento hasta llegar a la muerte, ésta parte, la muerte no efectúa una real ruptura sino que como de un cordón umbilical permanece prendida a la otra representación espirada de la nueva vida, y la muerte es un nacer o comenzar de nuevo en otro nivel o plano. Y cuando la vida en el otro plano llega a un final ¿será que retorna nuevamente a un estado semejante a la primera “vida”?

La evolución o sucesión progresiva de la vida implica un recorrido en el tiempo, por tanto la espiral también representa el tiempo. Pero si se trata de un transcurrir en un plano actual, una de las dos espirales unidad puede significar el tiempo presente de la vida terrenal, luego al trasladarse a otro plano se terminaría ese tiempo presente y se llegaría al transcurrir de otro tiempo que no es este tiempo, en lo cual se estaría frente a un no-tiempo o tiempo que no es el presente.

Las dos espirales pueden significar un tiempo imaginario, una conciencia o imaginario colectivo, de valores y cosmovisiones propios de la etnia Quillacinga, que luego se “encarnan” en la realidad presente y concreta de la vida terrenal, la materialización de dicha conciencia colectiva en formas de vida, de pensamiento y acción.

Claro que estas son, como se ha sostenido a lo largo de esta investigación, unos intentos de lecturas o interpretaciones de la escritura quillacinga en piedra, son sentidos posibles de sus significaciones originales, las cuales se desconocen por no contarse con testimonios fehacientes de una escritura lingüística o fonética que facilite la detección de la esencia del pensamiento y la expresión de los Quillacingas.

CONCLUSIONES

La realización de esta investigación ha constituido un recorrido en el tiempo procurando reconocer y determinar los posibles presupuestos imaginarios de la etnia Quillacinga, y particularmente de aquella facción que habitara en la zona centroccidental del actual departamento de Nariño.

Es evidente que, aunque se carezca de testimonios escritos por los quillacingas, a través del acto de develación de la escritura rupestre, se ha podido establecer algunos nexos de los referentes pictográficos con algunos indicios de la forma de vida y de la cosmovisión de esta etnia, desentrañados a través de relaciones dejadas por cronistas e historiadores a través del tiempo, o estudiosos de carácter antropológico y arqueológico que por medio de los hallazgos de objetos de producción quillacinga y restos de tumbas, en cerámica, orfebrería y lítica han intentado reconstruir posibles nexos del ser y el pensamiento de estos antepasados del altiplano andino de Nariño.

Los que sí queda en claro es que el pueblo Quillacinga fue un grupo humano dotado de autonomía, que se diferenciaba sustancialmente de sus vecinos los Pastos, que no se sometieron a los intentos de dominación de los poderosos Incas primero y luego a las pretensiones de los españoles, ya que siendo indómitos por naturaleza presentaron franca resistencia, siendo la solución muy posible, el producir la disminución e incluso casi extinción por la vía de la fuerza.

Por otra parte, es preciso señalar que este intento de lectura e interpretación de las evidencias expresivas dejadas por los Quillacingas en los textos rupestres, es solamente un pequeño aporte a ese afán por tratar de conocer y reconocer el pasado ya lejano de nuestros antecesores. De hecho aquí no se ha dicho la última palabra, y nadie lo ha hecho aún, pero de todas maneras se considera válida la interpretación de la simbología quillacinga a la luz de patrones hermenéuticos universales de lectura.

La ventana está abierta, la curiosidad presente, los testimonios quizá yacen latentes bajo tierra, sólo queda insistir en ese acto de excavación rememorativa de los Quillacingas, que provoque la evocación del espíritu de esta etnia y convoque sus improntas cognitivas para conjugarse en una cósmica comunión el pasado y el presente, en un tiempo sin tiempo de la investigación sobre el imaginario de los pueblos ya extinguidos.

BIBLIOGRAFÍA

AFANADOR, Claudia. Estudio sobre los Pastos. Pasto : UDENAR, 1994.

BACHELARD, Gaston. El agua y los sueños. Santafé de Bogotá : Fondo de Cultura Económica, 1993.

----- . El aire y los sueños. Santafé de Bogotá : Fondo de Cultura Económica, 1994.

BAJTIN, Mijail. Estética de la creación verbal. México : Siglo XXI, 1983.

CARDONA, Giorgio Raimondo. Antropología de la escritura. Barcelona : Gedisa, 1985.

DURAND, Gilbert. Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Madrid : Taurus, 1981.

ELIADE, Mircea. Imágenes y símbolos. Madrid : Taurus, 1983.

FATÁS, Guillermo y BORRÁS, Gonzalo. Diccionario de términos de arte. Madrid : Alianza, 1993.

GRANDA PAZ, Osvaldo. Arte rupestre Quillacinga y Pasto. Pasto : Ediciones Sindamanoy, 1984.

GROOT DE MAHECHA, Ana María y HOOYKAAS, Eva María. Intento de delimitación del territorio de los grupos étnicos de los Pastos y Quillacingas en el altiplano nariñense. Santafé de Bogotá : Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales – Banco de la República, 1991.

JUBAINVILLE, H. D'Arbois de. El ciclo mitológico irlandés y la mitología céltica. Barcelona : Edicomunicación, 1986.

KOSTANTINOV, F.V. Fundamentos de la filosofía marxista. México : Grijalbo, 1976.

LARRAIN BARROS, Horacio. Demografía y asentamientos indígenas en la Sierra Norte del Ecuador. Otavalo : Instituto Otavaleño de Antropología, 1980.

LÓPEZ ÁLVAREZ, Leopoldo y ORTIZ, Sergio Elías. Orígenes del pueblo de Sandoná. En : Boletín de Estudios Históricos. Nos. 61-62. Pasto : Academia Nariñense de Historia, 1928.

MAYA, Gerardo. Introducción al proceso etnohistórico y cultural de Sandoná. s.n.p.i. (Material fotocopiado)

ORTIZ, Sergio Elías. Orígenes de la ciudad de Pasto. En : Crónicas de la ciudad de Pasto. Pasto : Imprenta del Departamento, 1948.

RODRÍGUEZ, Héctor. Mitos-Ritos y simbolismos funerarios. San Juan de Pasto : IADAP – NARIÑO, 1992.

SANDOVAL, Humberto. Hermenéutica de la cultura. Santafé de Bogotá : UNISUR, 1993.

SCHAFF, Adam. Lenguaje y conocimiento. México : Grijalbo, 1987.

SCHMIDT. Concepto y elaboración del texto en el marco de una teoría del texto. México : Siglo XXI, 1987.

ZÚÑIGA ERASO, Eduardo. Los incas en el sur de Colombia –Época Prehispánica- s.n.p.i. (Material fotocopiado)

----- . Los Quillacingas. En : Manual Historia de Pasto. San Juan de Pasto : Academia Nariñense de Historia, 1996.