

**Universidad Andina Simón Bolívar**

**Sede Ecuador**

**Área de Letras y Estudios Culturales**

Doctorado en Literatura Latinoamericana

## **La sanación de la fractura binacional**

**Narrativas del otro mundo en la frontera colombo-ecuatoriana**

Édison Duván Ávalos Flórez

Tutor: Vicente Eduardo Robalino Caicedo

Quito, 2020

Trabajo almacenado en el Repositorio Institucional UASB-DIGITAL con licencia Creative Commons 4.0 Internacional

	<b>Reconocimiento de créditos de la obra</b> No comercial Sin obras derivadas	
---	---	---

Para usar esta obra, deben respetarse los términos de esta licencia



## Cláusula de cesión de derecho de publicación

Yo, Édison Duván Ávalos Flórez, autor de la tesis intitulada “La sanación de la fractura binacional: narrativas del otro mundo en la frontera colombo-ecuatoriana”, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Doctor en Literatura Latinoamericana en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

Lunes 3 de agosto de 2020.

Firma: \_\_\_\_\_



## Resumen

En 1916, Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez, fundamentándose en que el ser requiere un borde que resguarde su pureza y lo inmunice frente al contagio exterior, firmaron el Tratado que fijó el límite entre Ecuador y Colombia. La demarcación de ese límite sobre el territorio provocó que el Resguardo Indígena de Chiles fuera fracturado en dos partes: a un lado, en Ecuador, quedó uno de sus sectores, Montañuela; al otro lado, en Colombia, quedó el resto de la población. Ambas naciones, al instalar sus dispositivos sobre el territorio, cortaron las continuidades que existían entre estos sectores y fomentaron en sus habitantes la construcción de identidades nacionales en oposición, hasta provocar que los de un lado se enfrentaran a muerte contra los del otro lado por defender la pureza nacional que les había sido adjudicada.

Cuentan los mayores que aquellos enfrentamientos finalizaron gracias a la aparición de Rosendo Paspuel y a la presencia de Juan Chiles, dos seres del otro mundo que podían convertirse en un enorme toro al sumergirse en una laguna. Ambos, con sus modos de proceder, resignificaron los discursos que sus respectivas naciones habían diseminado en el territorio fronterizo: desentronizaron la escritura para posicionarla en una relación de reciprocidad con la oralidad; promulgaron una política de la procreación que, en lugar de inscribirse en la domesticación del cuerpo femenino, reivindicó lo salvaje; legitimaron la demarcación limítrofe no a partir de la legislación constitucional sino desde las creencias sagradas de la comunidad; y, muy especialmente, propusieron una economía del don fundamentada en que el origen de la comunidad no reside en la conservación de supuestas purezas sino en el contagio que surge cada vez que alguien da y recibe.

Aunque Rosendo Paspuel y Juan Chiles tienen muchos aspectos en común, no son un mismo ser del otro mundo con diferentes apariencias; son dos seres diferentes que, sin embargo, pertenecen a un mismo relato de la tradición oral. Ese relato, sin embargo, es actualizado de modo incompleto: los mayores del lado ecuatoriano narran la dimensión correspondiente a Rosendo Paspuel; los del lado colombiano, la correspondiente a Juan Chiles. El sentido del relato, por lo tanto, solo se revela en su entera complejidad cuando ambas dimensiones son acopladas complementariamente. Mediante esa propuesta interpretativa, que invita al contagio transnacional, los mayores de la frontera colombo-

ecuatoriana crearon una narrativa que sanó la fractura binacional ocasionada por Ecuador y Colombia.

Palabras clave: Comuna la Esperanza, Resguardo Indígena de Chiles, frontera colombo-ecuatoriana, límite, Alberto Muñoz Vernaza, Marco Fidel Suárez, don, seres del otro mundo, Rosendo Paspuel, Juan Chiles, tradición oral

Para Cris, Juli y Gabo,  
por el acolite tan berraco.



## Agradecimientos

Desde el 2008, integré un equipo interdisciplinario que se dedicó, durante más de una década, a trabajar con la tradición oral de las comunidades de la frontera colombo-ecuatoriana. Nuestra tarea, básicamente, se componía de dos etapas: primero, nos internábamos en alguna comunidad para compartir con los mayores que nos contaban las historias de su tradición oral; luego, a partir de esas historias, elaborábamos materiales didácticos con los niños de la comunidad para que sus docentes los emplearan en las clases.

Esa experiencia marcó el origen de esta tesis. Gracias al trabajo en las comunidades pude escuchar las historias que constituyen el corpus de esta investigación, y también pude empezar a reflexionar sobre las hipótesis que aquí he desarrollado. Siempre, las ideas que me brindó Luis Vásquez, gestor y líder de ese proyecto, constituyeron un aporte fundamental para cimentar mi modo de entender la tradición oral. A él, mi agradecimiento.

Esa experiencia en la comunidad y esas reflexiones iniciales, sin embargo, no habrían sido suficientes para construir los argumentos de esta tesis. Necesitaba, además, contar con la formación académica, la sensibilidad afectiva y las becas de ayuda financiera que me brindó la Universidad Andina Simón Bolívar durante el tiempo en que fui su estudiante. Por ello, a la Universidad, a mis docentes y directivos, a mis compañeros, mi agradecimiento.

Al asumir el proceso de redacción de esta tesis, conté siempre con un permanente acompañamiento en dos ámbitos. En lo académico, conté con el profesor Vicente Robalino, mi tutor, quien, generosamente, le dedicó su tiempo y esfuerzo intelectual al mejoramiento de mis planteamientos. En el ámbito de la gestión informativa, conté con tres mujeres que me ahorraron mucho tiempo ayudándome a conseguir y administrar algunas fuentes bibliográficas y humanas: Jennifer Murillo, Jenifer Paspuel y Flor Arteaga. A ellas tres y a mi tutor, mi agradecimiento.

Quiero, por último, cerrar estos agradecimientos mencionando a quienes considero los artífices de todas las ideas que propongo en esta tesis, a quienes les debo el sentido primordial de los principios que aquí defiendo: a los mayores del Resguardo Indígena de Chiles y de la Comuna la Esperanza. Fueron ellos los que, al contarme las

historias de su tradición oral, me regalaron las concepciones y me transmitieron la fuerza para emprender y culminar esta tesis. A ellos, a las directivas de sus cabildos, a sus familiares, a los integrantes de sus comunidades, mi agradecimiento.

He aquí los nombres completos y la fecha de nacimiento de los mayores cuyas narraciones aparecen citadas en esta tesis: Rosalino Paguay, nacido el 1 de septiembre de 1940; Pastora Amelia Paguay Chiles, nacida el 24 de mayo de 1943; Marcos Antonio Paspuezán Paspuel, nacido el 9 de enero de 1937; Oswaldo Hernán Chiles Tarapué, nacido el 6 de abril de 1944 y fallecido el 27 de marzo del 2014; Rosendo Paspuel Duque, nacido el 9 de mayo de 1941 y fallecido el 11 de mayo del 2015; María Etelvina Chiles Paguay, nacida el 22 de septiembre de 1932; Luis Alberto Paspuel Chiles, nacido el 21 de febrero de 1948; Segundo Erasmo Paspuel Malte, nacido el 15 de agosto de 1928; Aurelio Chiles Ruano, nacido el 3 de marzo de 1943; Pablo Arturo Paspuel Paspuezán, nacido el 24 de mayo de 1960; José Hernando Cuesta Muepaz, nacido el 26 de noviembre de 1937; Libio Jaime Ruano Yanascual, nacido el 9 de noviembre de 1954; Segundo Porfirio Paspuezán Guzmán, nacido el 29 de junio de 1946; José Rosalino Yanascual, nacido el 16 de abril de 1940; Rosa Helena Escobar Rodríguez, nacida el 5 de junio de 1931; Ángel María Ruano Paguay, nacido el 2 de febrero de 1937; y José Emilio Malte Perengüeza, nacido el 22 de abril de 1950.

## Tabla de contenidos

Introducción .....	15
Capítulo uno. La pureza amurallada: el pacto entre Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez.....	35
1. El desgaste histórico .....	36
2. La nación en pérdida.....	42
3. La garantía de la pureza.....	47
4. La amenaza del contagio .....	56
5. Colofón.....	67
Capítulo dos: El trazado de la línea blanca: la incisión que separó a Montañuela del Resguardo Indígena de Chiles.....	71
1. La decisión autista.....	72
2. La economía fracturada .....	79
3. El nombre regalado .....	92
4. La diferencia producida.....	100
5. Colofón.....	106
Capítulo tres: La política reproductiva del toro: entre las variaciones nacionales y las continuidades míticas.....	109
1. La última batalla.....	110
2. Gobernar es poblar .....	118
3. La continuidad del mito.....	129
4. La negación del habla .....	135
5. Colofón.....	139

Capítulo cuatro. La deuda del compactado: el don que Rosendo Paspuel le negó a la Comuna la Esperanza.....	143
1. El compacto de la comunidad .....	144
2. El pacto resignificado .....	153
3. Poseído por el otro mundo .....	160
4. La negación de la gracia divina .....	168
5. Colofón.....	175
 Capítulo cinco. El don del endeudador: la herencia que Juan Chiles le dejó al Resguardo Indígena de Chiles.....	179
1. La herencia recibida .....	180
2. La reciprocidad vectorial.....	185
3. La entrega del ethos Pasto .....	194
4. La tradición en disputa.....	203
5. Colofón.....	211
 Conclusiones: La narrativa del contagio: la comunidad creada por los mayores con un don del otro mundo.....	215
1. Narrativas complementarias.....	216
2. La contranarrativa oral.....	223
3. La politización del don .....	232
4. El don narrativo .....	241
5. Colofón.....	249
 Trabajos citados.....	253
 Anexos.....	265
Anexo 1: CD con grabaciones en audio.....	265
Anexo 2: Grabaciones de audio en YouTube.....	267

La comunidad no es aquello que protege al sujeto clausurándolo en los confines de una pertenencia colectiva, sino más bien aquello que lo proyecta hacia fuera de sí mismo, de forma que lo expone al contacto, e incluso al contagio, con el otro.

Roberto Esposito,  
*Comunidad, inmunidad y biopolítica.*



## Introducción

El objeto de estudio de esta tesis será un proceso social que, durante la primera mitad del siglo XX, afectó a dos comunidades ubicadas en la frontera colombo-ecuatoriana, a saber, el Resguardo Indígena de Chiles, en Nariño, Colombia, y la Comuna la Esperanza, en Carchi, Ecuador. Ese proceso social, que puede entenderse como el encuentro entre los discursos nacionales y los saberes de la tradición oral, se analizará en tres fases. La primera fase se centrará en identificar los discursos que Colombia y Ecuador construyeron al pactar su trazado limítrofe; la segunda fase se enfocará en los efectos que esos discursos ocasionaron sobre el territorio; y la tercera fase, que será la más ampliamente desarrollada, corresponderá al modo en que los mayores de ambas comunidades, a partir de sus tradiciones orales, resignificaron esos discursos para darle un nuevo sentido al trazado limítrofe.

En la primera fase de ese proceso social se revisarán los documentos que surgieron en torno a la delimitación pactada en 1916 por Marco Fidel Suárez y Alberto Muñoz Vernaza, en representación de Colombia y Ecuador, respectivamente. Entre esos documentos se encuentran los siguientes: el Tratado donde quedaron consignados los límites y sus mecanismos de administración; algunas notas publicadas por intelectuales y líderes políticos de ambas naciones que reaccionaron en la prensa; los discursos que ambos negociadores pronunciaron ante el órgano legislativo para rendir cuentas de sus labores diplomáticas; los informes de descargo que luego debieron elaborar al ser acusados de traicionar a sus respectivas naciones; y otros documentos históricos de su propia autoría donde dejaron entrever sus concepciones filosóficas, políticas y religiosas.

A partir de esos documentos se reflexionará sobre las concepciones ontológicas que les sirvieron de fundamento a ambas naciones para pactar su trazado limítrofe: la convicción acerca de que solo esa línea podía otorgarle unidad al ser, su creencia en que el ser poseía una esencia inmaculada en su interior, y su temor de que esa esencia se contagiase al entrar en contacto con el mundo exterior. La hipótesis que se defenderá es que ambas naciones, por medio de sus representantes, construyeron un discurso de la pureza que, basado en principios religiosos y bajo un orden prescriptivo, les permitió entender el límite como un mecanismo necesario e indispensable para inmunizarse frente al otro.

En la segunda fase de esta problemática social se relatará cómo ese discurso de la pureza ideado por la nación fue diseminado en el territorio del Resguardo Indígena de Chiles y de la Comuna la Esperanza. El corpus que se revisará estará compuesto por documentos conservados en el archivo escrito de la nación y por testimonios provenientes del archivo oral de la comunidad. En cuanto al archivo escrito de la nación, se revisarán las actas de las reuniones desarrolladas por los integrantes de la comisión técnica encargada de ubicar los hitos que señalaron la trayectoria de la línea limítrofe; en cuanto al archivo oral de la comunidad, se consultarán las narraciones de los mayores sobre los cambios que en sus territorios ocasionaron el Registro Civil, las oficinas consulares, los guardias aduaneros y otros dispositivos de la nación.

La revisión de esos archivos permitirá identificar los efectos que esos dispositivos de la nación ocasionaron sobre el Resguardo Indígena de Chiles y la Comuna la Esperanza: la destrucción de la economía local basada en el intercambio de alimentos, el olvido de las identidades existentes, la generación de nuevas identidades nacionales en oposición antagónica, y la violencia desatada entre los habitantes de uno y otro lado de la frontera por defender la nacionalidad que les adjudicaron. Así se evidenciará la incisión que ambas naciones realizaron sobre el trazado limítrofe, el corte que provocaron sobre las continuidades que compartían las comunidades, la fractura mediante la cual partieron en dos el territorio para garantizar que cada mitad pudiera liberarse del contagio que la otra representaba.

La tercera fase de este proceso social, a la cual se le prestará mayor atención, corresponde al modo como ambas comunidades resignificaron, desde su tradición oral, los discursos de la pureza que les impusieron sus respectivas naciones con el trazado limítrofe. En esta fase se interpretarán las historias que los mayores del Resguardo Indígena de Chiles cuentan sobre su héroe fundador, Juan Chiles, y las historias que los mayores de la Comuna la Esperanza cuentan sobre el suyo, Rosendo Paspuel. Ambos héroes fundadores serán concebidos como seres del otro mundo que, aunque pertenecen al tiempo mítico de la oralidad, también intervinieron en aquellos tiempos históricos marcados por el arribo de la nación a la comunidad.

Juan Chiles y Rosendo Paspuel, inicialmente, se abordarán como versiones diferentes de una misma estructura: un mismo personaje que, no obstante, adquiere diferentes apariencias a cada lado de la frontera. En este sentido, sus diferencias se concebirán como el resultado del orden nacional que se impuso en la comunidad, la marca que la nación dejó en ellos para convertirlos en unidades independientes; por el contrario,

las similitudes que ambos comparten, esas mismas funciones actanciales que cumplen, ese mismo registro mítico en el que se inscriben, se concebirán como la vigencia de las continuidades culturales que, pese a la fractura binacional, siguieron fluyendo entre las comunidades.

Posteriormente, ambos personajes se interpretarán desde sus diferencias: Juan Chiles será entendido como alguien que puso al servicio del Resguardo Indígena de Chiles sus dones sobrenaturales; Rosendo Paspuel, como alguien que le negó a la Comuna la Esperanza esos mismos dones. Las historias que los mayores narran sobre su respectivo personaje se leerán como una única historia que, sin embargo, consta de dos partes complementarias: la parte sobre Juan Chiles que se narra en el lado colombiano, y la parte sobre Rosendo Paspuel que se narra en el lado ecuatoriano. El acoplamiento de ambas partes en una única historia se entenderá como la restitución de la unidad primigenia que poseía el territorio antes de la fractura binacional.

Bien sea considerando a Juan Chiles y a Rosendo Paspuel como un mismo personaje de dos historias diferentes o bien sea que se los considere como dos personajes diferentes de una misma historia, las narraciones de los mayores demostrarán que la comunidad no absorbió pasivamente los discursos nacionales, sino que los resignificó para adecuarlos a sus necesidades. En esas historias se mostrará que los mayores convalidaron la diferencia limítrofe entre sus comunidades, pero no a partir del orden constitucional, sino desde el dominio sagrado que establece sobre el territorio la presencia de un ser del otro mundo; así mismo, se mostrará que esos mayores revirtieron el discurso de la pureza, para que dejara de justificar la inmunización frente al otro y se convirtiera en una oportunidad de contagio mediante el endeudamiento presente en la economía del don.

Estas tres fases constituyen la problemática social que se analizará en los seis capítulos de esta tesis. En cada una de esas fases se construirá una respuesta a la pregunta de investigación que orientará el sentido de todas las argumentaciones: ¿para qué les sirven a los habitantes del Resguardo Indígena de Chiles y de la Comuna la Esperanza las historias que sus mayores, respectivamente, narran sobre Juan Chiles y sobre Rosendo Paspuel? Las respuestas que se propondrán apuntarán hacia la identificación de las funciones sociales de la tradición oral, unas funciones que van más allá de permitir que las comunidades resignifiquen las transformaciones ocasionadas por los discursos nacionales.

El encuentro entre los discursos de la nación y los saberes de la tradición oral se abordará desde los presupuestos teóricos planteados por Foucault y Certeau. Una parte de la crítica considera que las concepciones teóricas de ambos se oponen radicalmente, porque el uno concibe la sociedad como resultado de la disciplina impuesta por el poder, y el otro la concibe como resultado de la resistencia que transgrede ese poder. A decir verdad, ambas concepciones no son necesariamente opuestas; existe la posibilidad de entenderlas de manera complementaria, como si Certeau y Foucault concibieran una misma sociedad, solo que cada uno enfoca su mirada en dimensiones diferentes de esa sociedad.

Foucault (1970; 1977; 2003) se enfoca en las prácticas de los poderosos: sus mecanismos de vigilancia, sus patrones de organización social, sus técnicas de localización, sus formas de captura de información y sus interpretaciones de las prácticas legales, médicas y educativas. Ese enfoque se empleará para entender de qué modo la nación diseminó sus discursos en el territorio de las comunidades, principalmente mediante la implementación de sus dispositivos, es decir, mediante mecanismos de poder, de saber, de sexualidad, de seguridad, de normalización y de posesión de la verdad que están encargados de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y las identidades de los individuos.

Certeau (1996; 2004), por su parte, se enfoca en las prácticas de los que carecen de poder, en los que él denomina los *débiles*, en sus movimientos en el campo enemigo, en la recursividad que emplean con lo poco que poseen, en su forma de sabotear las representaciones impuestas y en el aprovechamiento que hacen de las *ocasiones* que se les presentan. Esas concepciones teóricas de Certeau serán aprovechadas para entender cómo procedió la comunidad cuando la nación instaló sus dispositivos en el territorio, es decir, cómo los individuos actuaron frente a esa imposición que pretendía modelizarlos con el límite, la manera en que emplearon su tradición oral en ese momento histórico para construir una frontera.

Mientras Foucault se empleará para entender a la nación, Certeau servirá para entender a la comunidad: Foucault permitirá entender a los *fuertes*; Certeau, a los *débiles*.

Para estudiar la nación desde los postulados teóricos de Foucault, se recurrirá a diferentes enunciados que no se asumirán como unidades aisladas ni como novedades que surgieron espontáneamente, sino como parte de una continuidad, enunciados ligados a situaciones que los provocaron y a efectos que a su vez ellos ocasionaron. El propósito

será identificar el discurso que atraviesa esos enunciados, el sistema de formación que les ha dado origen, la ley que determina su funcionamiento; para luego reflexionar acerca del modo en que ese discurso nacional afectó a la comunidad.

Los sujetos productores de esos enunciados no se considerarán, propiamente, como una conciencia parlante, ni como un individuo que se expresa desde su singularidad existencial, sino que la atención se concentrará en el lugar que ocupan esos sujetos, en ese espacio de enunciación que les permite a ellos y a cualquier otro reproducir el discurso nacional. Esos sujetos, sin embargo, aunque sean abordados como elementos impersonales, se referenciarán por sus nombres personales, Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez, a efectos de otorgarle precisión informativa a este documento, pero también a efectos de sostener la apuesta narrativa que se asumirá en esta tesis, una apuesta que consiste en reflexionar sobre un proceso social a medida que se cuenta cómo transcurrió.

Para entender a la comunidad desde las propuestas de Certeau, se estudiarán los mecanismos mediante los cuales sus habitantes resignificaron el discurso de la nación, una resignificación que operó sin un compromiso partidista ni subversivo, sino simplemente sacando provecho de fuerzas ajenas, ocupando un lugar que escapa de sus dominios y acudiendo a jugarretas que nacen a partir de las condiciones que les impone el momento. A esos mecanismos de liberación, Certeau (1996, 46) les denomina *tácticas*: “Buenas pasadas del *débil* en el orden construido por el *fuerte*, arte de hacer jugadas en el campo del otro, astucia de cazadores, capacidades maniobreras y polimorfismo, hallazgos jubilosos, poéticos y guerreros”.

Concebir la tradición oral como una *táctica* implica modificar su naturaleza ontológica: la tradición oral deja de ser un fenómeno lingüístico ejecutado de modo particular en cada individuo, para más bien convertirse en un hecho social. Así, una persona, al narrar las historias sobre los seres del otro mundo, ejecuta una acción que no depende exclusivamente de su voluntad, sino que le es impuesta por unos mecanismos superiores de orden social. Es algo muy parecido a lo que, según ejemplifica Durkheim (2001, 51), sucede cuando alguien construye una casa: aunque considera que el diseño obedece a su propia creación, en realidad no está procediendo libre y voluntariamente, sino que “el tipo de vivienda que se nos impone no es más que la forma en que todo el mundo que nos rodea y, en parte, las generaciones anteriores, se han acostumbrado a construir sus casas”.

Los habitantes de la comunidad, entonces, frente a la *estrategia* que les impuso la nación, ejecutaron una *táctica* con su tradición oral. Ellos, mediante las historias que narran sus mayores sobre los seres del otro mundo, trasgredieron ese orden impuesto, aprovechando las *ocasiones* que se les presentaron. Así se liberaron de las imposiciones de la razón, porque concibieron un mundo imposible desde la lógica; se liberaron de la doctrina católica, porque elaboraron representaciones paganas; se liberaron de la normativa impuesta por el límite nacional, porque convirtieron su territorio en una zona de intercambio de historias; y, especialmente, se liberaron de la posición inferior que la administración educativa les asignó como analfabetos, porque se erigieron como autores de una narrativa verbal. Ellos, al elaborar mediante su habla esas representaciones, configuraron un espacio propio, un territorio donde las imposiciones de la nación fueron resignificadas, un universo de carácter ficcional donde fueron quienes administraron el poder.

La frontera y el límite no se asumirán como conceptos que aluden a un significado similar; se entenderán como espacios diferentes que, sin embargo, logran articularse en el territorio, demandando ciertos modos de vida, imponiendo ciertas prácticas sociales y generando ciertas condiciones culturales.

El límite se definirá como una línea imaginaria que obedece a fuerzas nacionales, a la centralidad del poder estatal. Su aparición se entenderá como el resultado de un pacto emergente mediante el cual las naciones colindantes intentaron aliviar sus tensiones diplomáticas, esos desgastes históricos producidos por las confrontaciones de sus fuerzas militares. Su instauración se entenderá como un fenómeno ajeno a los intereses de las comunidades, un fenómeno que no obedeció a las condiciones culturales del territorio, sino que fue impuesto desde el poder central siguiendo el curso de los accidentes geográficos y de las cuencas hidrográficas, todo con el propósito de generar control migratorio, impedir la movilidad humana y grabar con impuestos los intercambios económicos, entre otros aspectos normativos.

La frontera, en cambio, se concebirá como la perforación del límite, esas relaciones económicas, políticas y culturales que se establecen o que subsisten entre las comunidades que fortuitamente quedaron ubicadas a ambos costados de esa línea limítrofe trazada desde Quito y Bogotá. La frontera, a diferencia del límite, se abordará como un factor que obedece plenamente al territorio, a las necesidades y deseos de

aquellos que habitan en las comunidades separadas por el límite, a las concepciones identitarias y de alteridad que manejan esas personas; o sea, obedece a las formas, medios y métodos empleados por los habitantes de las comunidades para subvertir la normativa nacional mediante el mantenimiento o la generación de todo tipo de intercambios (Fals Borda 1988; Zárate 2003).

Así, mientras el límite fundamenta su legitimidad en las abstracciones jurídicas nacionales e internacionales, la frontera se basa en las prácticas de las comunidades. Mientras el límite separa a las naciones en oposiciones identitarias antagónicas, la frontera une a las comunidades en una misma franja territorial, en una misma identidad cultural. Mientras el límite garantiza la inmunización del sí mismo resguardando la pureza presente en su esencia interior, la frontera promulga el contagio con el otro, la comunión que surge mediante la apertura del ser.

Mediante esas concepciones de límite y frontera, se intentará demostrar cómo, a través del límite impuesto por la nación, circulan las narraciones de la tradición oral, generando así un nuevo territorio cultural, fundando un nuevo espacio político y económico. Es decir, se demostrará que el límite impuesto por la nación fue resignificado por las comunidades gracias a la existencia de una relación fronteriza donde mantuvieron vigentes los circuitos de intercambio económico, los códigos de historias compartidas, evidenciando la existencia álgida y dinámica de otros procesos sociales muy diferentes a los que demandaban sus respectivas naciones (Michaelsen & Johnson 2000, 19).

Ahora bien, el límite y la frontera, además de ser concebidos desde ese ámbito geopolítico, también se abordarán desde un plano simbólico. La noción de límite no solo hará referencia a una señalización topográfica, a un puente, a un accidente geográfico o a un croquis que da forma al mapa, sino que, además, se explorarán los fundamentos filosóficos que demandan su importancia y trascendencia. El límite será entendido como una condición ineludible para la comprensión de la realidad, la conformación de la unidad y la generación de la diferencia, porque sin su presencia sería imposible la existencia del lenguaje, la construcción de una definición, clasificación o descripción, en fin, sin el límite el ser humano no podría efectuar ninguna de las operaciones del pensamiento que le permiten interactuar con la realidad (Grimson 2000; 2003).

El límite, en ese sentido, se entenderá como una condición indispensable para la generación de la identidad, pues su presencia permite distinguir el sí mismo y el otro, reconocer la mismidad y la alteridad, identificar aquello que comparte la interioridad del ser y lo que queda por fuera del margen que constituye esa interioridad, señalar lo que

está dentro y lo que está fuera de la unidad. Tal como lo explica Ricœur (1996, 365), el límite produce el plano de la mismidad y la alteridad, porque “las múltiples maneras con que lo otro distinto de sí *afecta* a la comprensión de sí por sí señalan precisamente la diferencia entre el *ego* que se pone y el *sí* que solo se reconoce *a través de* estas mismas *afecciones*”.

Esa concepción del límite como elemento indispensable para la generación de la identidad, también se articulará con una concepción fronteriza que muestra la importancia del contacto, de la hibridación, para que esa identidad permita la generación de un sujeto en comunidad, un sujeto que, por medio de la economía del don, del intercambio, esté dispuesto a dar su sí mismo y a recibir el sí mismo de los demás. El límite será una noción que remite a una identidad situada en el plano de la divinidad, porque nace desde sí misma y para sí misma, mientras la frontera remitirá a una identidad que surge desde la historia, como resultado de múltiples agenciamientos.

En el caso del Resguardo Indígena de Chiles y de la Comuna la Esperanza, el límite se entenderá como un fenómeno que produce una significación incompleta y ambivalente. Esto implicará que ambas comunidades interpretan su separación como una carencia, como si les faltara una parte de su territorio, una extremidad que les fue amputada. Sin embargo, esa significación incompleta, ese cuerpo amputado obliga a los habitantes de la comunidad a resignificar el límite, a transformarlo en un espacio fronterizo de intercambio narrativo, para suturar así la extremidad amputada. “Las fronteras y los límites se convierten en espacios intermedios a través de los cuales se negocian los significados de la autoridad cultural y política” (Bhabha 2010, 15),

Esa negociación de significados entre las comunidades ubicadas a ambos costados del límite binacional, en la frontera colombo-ecuatoriana, se abordará desde la tradición oral. La finalidad es demostrar cómo las historias sobre los seres del otro mundo les permitieron a los habitantes del Resguardo Indígena de Chiles y de la Comuna la Esperanza negociar entre ellos, llegar a un acuerdo para solucionar esa significación incompleta ocasionada por la nación al imponer el trazado limítrofe.

Es importante señalar que en esta tesis no se asumirá una postura romántica que intentará demostrar la inexistencia de límites o de diferencias en el orden establecido por las comunidades. Al contrario, lo que se intentará demostrar es que, en el orden de la comunidad, incluso desde antes del arribo de la nación a su territorio, también estaba muy presente la noción de límites, solo que el criterio de su imposición no era geográfico sino cultural, un criterio muy diferente al que empleó la nación. Aquí tampoco se pretenderá

demostrar que la comunidad, mediante su tradición oral, borró el límite que le impuso la nación. Más bien se indicará que la solución brindada por la tradición oral permitió generar continuidades, vínculos entre uno y otro lado, una comunicación narrativa que, manteniendo la diferenciación y validando el límite nacional, permitió encontrar dimensiones de identificación fronteriza.

En definitiva, tanto en lo geopolítico como en lo simbólico, el límite no fue una línea de absoluta autoridad mediante la cual Colombia y Ecuador impusieron sus políticas hegemónicas. El límite nacional, en realidad, fue un sitio de luchas y tensiones, un sitio de confrontaciones, un espacio cultural donde ese poder superior impuesto por las naciones se encontró con los saberes de la oralidad y permitió la creación del espacio de encuentro fronterizo.

Por lo regular, en el campo académico, la tradición oral se asocia a ciertos géneros que cumplen una de estas dos condiciones: son formalizados mediante el habla o poseen un contenido que hace parte del acervo cultural de una comunidad. Desde esa mirada académica, la tradición oral es entendida como un conjunto de narraciones denominadas mitos, leyendas, cuentos y casos, o, también, como un conjunto de expresiones coloquiales denominadas coplas, amorfinos, décimas, canciones y refranes (Vansina 1968; Carvalho-Neto 1965).

Ese modo de conceptualizar la tradición oral es muy problemático: la historia que un mayor les narra a sus nietos en el transcurso de una conversación es equiparada con aquella otra historia que un autor escuchó en un pueblo y luego publicó en un libro dirigido a un público letrado. Ambas historias, sin embargo, aunque compartan similitudes en su contenido, aunque posean una misma función narrativa, aunque presenten estructuras actanciales similares y aunque recurran a unas mismas estrategias discursivas, no pueden ser definidas bajo los mismos parámetros porque presentan diferencias fundamentales en sus naturalezas ontológicas: sus modos de producción y recepción son totalmente distintos.

Conceptualizar la tradición oral como un cuento, una leyenda, una copla, una décima o un amorfino implica entender las expresiones de la oralidad a partir de unos criterios clasificatorios ideados dentro de los estudios literarios para catalogar exclusivamente textos escritos. La historia que un mayor les narra a sus nietos queda así reducida únicamente a los parámetros lingüísticos de su contenido, a los componentes

narrativos y temáticos del relato. Las demás dimensiones que hacen parte de la oralidad se pierden porque no tienen sentido dentro de esa conceptualización genérica, como, por ejemplo, las circunstancias espaciales del contexto, las sonoridades de su habla, las sensibilidades activadas, la puesta en escena, la expresión performática de la actualización y las dinámicas de intervención y creación ejecutadas por quienes efectúan esas narraciones.

Esos saberes que componen la tradición oral, los sistemas de significación presentes en ese saber narrar que se adquiere culturalmente y que se manifiesta mediante el habla, son organizados usualmente en dos grupos: discursos lingüísticos y paralingüísticos, o discursos verbales y no verbales. El criterio que rige esa clasificación, sin embargo, tiende a valorar únicamente aquello que puede ser sistematizado mediante una estructura invariable, desechando por completo el análisis de lo que escapa a dicho orden. En esta tesis, la forma de organizar los discursos que componen la tradición oral, una forma más justa e incluyente, será dividiéndolos en tres grupos: contenidos, sonoridades y contextos.

La tradición oral, entonces, se manifiesta cuando las personas se encuentran para compartir unos contenidos que ya conocen, contando las historias que han escuchado, echando los chistes que les gustan, recordando las anécdotas que han vivido, relatando los hechos que consideran más importantes o cantando los versos que han aprendido. Pero, además, hay tradición oral cuando esos contenidos son compartidos mediante las sonoridades del habla, con digresiones que señalan las trayectorias del sentido, titubeos que indican las representaciones prohibidas, correcciones que sirven para reafirmar lo dicho, dudas que muestran lo que se niega a ser representado y entonaciones que cargan de un nuevo sentido a las palabras. Y, por último, hay tradición oral cuando esos contenidos presentados mediante las sonoridades del habla se actualizan en unos contextos comunitarios: el encuentro de los jornaleros en el cultivo donde almuerzan, la cita de los amigos en la cancha de ecuavoley, la reunión de las señoras antes de la misa, el encuentro de la familia durante la cena...

Por esa razón, la tradición oral, se abordará como una práctica cotidiana en la cual las personas de una comunidad comparten un espacio cuyos contenidos, sonoridades y contextos pertenecen a una memoria colectiva, es decir, la articulación que surge de ese encuentro. Benjamin (2010, 71) concibió bajo ese mismo criterio al narrador de historias, no como alguien que actuaba desde la creación literaria en el ámbito editorial, sino como alguien que efectuaba una praxis social en el contexto de unas condiciones que hacían

parte de la cotidianidad de la vida: “La narración, tal como prospera lentamente en el círculo del artesanado —el campesino, el marítimo y luego el urbano—, es también, por decirlo así, una forma artesanal de la comunicación”.

Concebir la tradición oral como una praxis articulada a la comunidad —y no como un conjunto de géneros literarios— implica que su abordaje investigativo se realizará desde la superposición de múltiples campos disciplinarios y desde el agenciamiento de diferentes regímenes de signos. Por un lado, se emplearán algunos recursos instrumentales de la literatura, la socio-lingüística, la antropología y la psicología para entender los contenidos generados por los mayores que narran las historias de la comunidad; pero, por otro lado, se emplearán marcos de referencia presentes en los campos político, religioso, filosófico y cultural para entender de qué manera esas narraciones operan sobre las comunidades.

Existen tres trabajos académicos que pueden ubicarse como antecedentes de esta tesis porque plantean una pregunta de investigación parecida a la que aquí se propone, una pregunta acerca de las relaciones establecidas entre la oralidad y los discursos que atraviesan a sus comunidades; además, esos tres trabajos recurren a acercamientos metodológicos y teóricos muy similares a los que se emplearán aquí.

El primero de esos trabajos fue elaborado por Mato (1992), en Venezuela, y se dedica a estudiar, desde un enfoque descriptivo, las particularidades presentes en las personas reconocidas por saber narrar historias de la tradición oral y de su propia creación. El segundo trabajo fue elaborado por Vich (2001), en Perú, y se centra en estudiar las puestas en escena que realizan los cómicos ambulantes en las principales plazas públicas de Lima. Y el tercer trabajo fue desarrollado por Peralta (2012), en Colombia, y se enfoca en analizar las historias que se cuentan sobre los seres del otro mundo en las comunidades del Pacífico chocoano.

El trabajo de Mato (1992) resulta indispensable para entender la puesta en escena que ejecuta una persona cuando está narrando una historia de la tradición oral o de su propia creación: sus gestos, las modulaciones de su voz, su posición corpórea, su entonación, los juegos de su mirada, su manejo de la espacialidad y su dominio contextual de los contenidos compartidos. Eso le permite demostrar a Mato (1992) la complejidad performática que pone en ejecución una persona cuando se dedica al *arte verbal* de la

narración oral, esa expresión que presenta elementos procedentes del teatro, la danza, el cine y la literatura.

El trabajo de Mato (1992), a pesar de los valiosos aportes que brinda, presenta un enfoque que se distancia un poco de la indagación que aquí se plantea. Su análisis (1992) asume al narrador a partir de su individualidad y su capacidad creadora, entendiéndolo como un ente autónomo capaz de producir una escena performática que puede constituirse en pieza artística. En esta tesis, la tarea del narrador se asumirá a partir de sus vínculos con la comunidad, como si se tratara de alguien que no está ejecutando una producción artística autónoma y aislada, sino que está insertado en una práctica especializada cuya significación depende de las valoraciones culturales de su comunidad.

Por su parte, el trabajo de Vich (2001) resulta fundamental para entender de qué manera los narradores de la tradición oral generan una política que crea nuevos significados en la comunidad. Este investigador demuestra la capacidad que tienen los cómicos ambulantes para resemantizar las condiciones sociales que les han sido impuestas; los mecanismos que emplean para proponer, en cada una de sus presentaciones en las plazas públicas, una mirada crítica sobre la modernidad, acudiendo a diferentes discursos nacionales, como el médico, académico y machista.

Dicha investigación, sin embargo, se aparta un tanto de la que aquí se propone. Los narradores orales que Vich (2001) analiza ejecutan un show, una representación teatral mediada por una transacción económica y por un público que se sitúa desde la posición de asistente a un evento de diversión; por el contrario, los narradores de la tradición oral que aquí se estudiarán no efectúan su performance como una puesta en escena, sino que cuentan sus historias de manera espontánea e improvisada, en el marco de una conversación familiar, ante unas personas que, en lugar de asumir el rol de asistentes a una presentación teatral, se sitúan como coparticipes de la narración.

Por último, el trabajo de Peralta (2012) servirá para entender las relaciones que existen entre las narraciones sobre los seres del otro mundo y las construcciones culturales que la comunidad emplea para interpretar la realidad. Este investigador, a partir de diferentes procedimientos semiológicos, identifica las significaciones sagradas que la comunidad plasma en su tradición oral para generar en los sujetos una conciencia ambiental sobre el cuidado de la naturaleza, especialmente de los ríos y mares.

Ahora bien, el trabajo de Peralta (2012), más allá de su enriquecedor inventario de narraciones sobre los seres del otro mundo, evidencia un afán etnográfico que en buena medida desplaza la interpretación, un afán descriptivo que busca fijar los contenidos de

la tradición oral para impedir que desaparezcan en el transcurrir del tiempo. En esta tesis, la tradición oral no se asumirá como una narrativa que está en riesgo de desaparición, sino como una modelización que permanece en incesante transformación.

En definitiva, los aportes brindados por Mato (1992), Vich (2001) y Peralta (2012) serán indispensables para entender la trascendencia de la tradición oral en la comunidad, desde la performance que pone en ejecución el narrador con su cuerpo, o desde la política que genera con los contenidos de sus narraciones o desde las condiciones sagradas que dotan de sentido el contexto. Sin embargo, las narraciones de la tradición oral que aquí se analizarán, a diferencia de aquellas que esos tres investigadores someten a observación, no están insertadas dentro de una actividad que pueda ser concebida desde la categoría de *arte verbal* (Mato 1992), ni dentro de la categoría de *acto de oralidad* (Vich 2001), ni dentro del enfoque del rescate (Peralta 2012). Las narraciones de la tradición oral que se analizarán aquí harán parte de una práctica cotidiana en la cual los mayores articulan los saberes de su comunidad, una práctica narrativa mediante la cual establecen una comunicación con los seres del otro mundo.

Las historias que narran los mayores sobre los seres del otro mundo nunca son iguales, siempre están cambiando. Cada actualización que ellos realizan genera una crisis en la memoria colectiva, alterando no solo el orden y el repertorio de los contenidos narrativos que pertenecen a la comunidad, sino, además, el habla de los individuos (Saussure 1961), las relaciones de poder entre los sujetos (Foucault 1970), sus posiciones ideológicas (Hall 2013), sus comportamientos culturales (Havelock 1994), los aprendizajes heredados (Benjamin 2010) y el horizonte de la vida (Bajtín 1997). Esa plasticidad de la tradición oral es una de sus más valiosas virtudes, pues le permite adecuarse incesantemente a las transformaciones que se presentan en la comunidad.

Para poder interpretar esas narraciones de los mayores será necesario fijarlas o estabilizarlas; caso contrario, cualquier significación que se les otorgue quedará obsoleta de inmediato. La gran dificultad es que el único modo de fijar y estabilizar esas narraciones, tratando de no traicionar su naturaleza dinámica, es creando lo que Benjamin (2016, 13-18) denomina una *reproducción* o lo que Deleuze y Guattari (2012, 17-26) llaman un *calco*. En cualquier caso, esa *reproducción* o *calco* de la tradición oral, sin importar la capacidad de captura del dispositivo tecnológico empleado (cámara de vídeo, grabadora o cuaderno de apuntes), siempre carecerá del aura, del aquí y del ahora, de la

autenticidad histórica que sí poseían las narraciones cuando fueron contadas por los mayores allá en la comunidad, en ese momento y espacio únicos e irrepetibles, en esas modalidades sonoras y performáticas de la lengua oral, unas modalidades que, según explica Felman (1993, 98), presentan unas condiciones que resultan intraducibles a otra lengua.

Esa *reproducción* o ese *calco* consistirá en una transcripción lingüística de las grabaciones efectuadas entre 2009 y 2019, en el Resguardo Indígena de Chiles y en la Comuna la Esperanza. Esas grabaciones se efectuaron en el hogar de cada uno de los mayores, en presencia de familiares y amigos cercanos que se encontraban acompañándolos en ese momento, durante una conversación espontánea en la que participaron los presentes. Todo el proceso, que estuvo enmarcado dentro de las actividades de un proyecto educativo, contó con la debida autorización de los líderes de las comunidades, de los mayores que contaron sus historias y de sus familiares más cercanos.

En la transcripción lingüística se emplearán las siguientes convenciones:

- La barra oblicua indicará una pausa en el habla; esa pausa no necesariamente establecerá un ordenamiento sintáctico de la oración.
- Los signos de interrogación indicarán que el enunciado se pronunció en tono interrogativo.
- Las comillas indicarán que el narrador inserta una intervención que pertenece a otra persona o que pertenece a él pero fue emitida en un diálogo que está recreando.
- Los corchetes que encierran tres puntos suspensivos al inicio y al final de todas las narraciones indicarán que ese enunciado es un fragmento de una conversación mucho más amplia.
- Los puntos suspensivos en una palabra indicarán que fue cortada intempestivamente, sin que fuera pronunciada por completo.
- Las expresiones dialectales, al igual que los titubeos, tartamudeos y repeticiones, se transcribirán como las pronunció el narrador.
- Las palabras repetidas consecutivamente en diferentes golpes de voz se transcribirán el mismo número de veces de la repetición.
- La pronunciación sostenida y alargada de una palabra o de una parte de la misma no se señalará en la transcripción.

- No se utilizarán signos de puntuación para evitar otorgarle un sentido ajeno a los enunciados.
- No se transcribirán los sonidos de tos, carraspeos ni chasquidos bucales de los narradores.
- No se transcribirán las intervenciones que, mediante risas o exclamaciones, realizan otras personas que estuvieron presentes durante la grabación.

Se recomienda a los lectores de esta investigación que acompañen la lectura de esas transcripciones lingüísticas con las grabaciones en audio que aparecen en el CD adjunto, tal como se explica en el Anexo 1, o que se encuentran subidas a YouTube, tal como se explica en el Anexo 2. Seguramente, escuchar la voz de los mayores les permitirá acceder a otros registros verbales que resultan imposibles de transcribir.

Eliade (2016) identificó que siempre los chamanes viajaban al otro mundo, el mundo de los muertos, con uno de estos dos objetivos puntuales: traer de allá el espíritu de alguien que se encontraba muy enfermo y aún no debía morir, o guiar hacia allá al espíritu de alguien que acababa de morir y aún no podía encontrar su camino. Sin embargo, hubo dos casos de chamanes esquimales de Alaska que le resultaron muy inquietantes, porque ambos realizaron su viaje al otro mundo sin “motivo visible”. El primero es el de un chamán cuyo espíritu recorrió durante dos días las aldeas de los muertos en la Vía Láctea, hasta que decidió regresar a su cuerpo; el segundo es el de un chamán que logró entrar a la casa de los muertos en la Luna y luego salió de ahí para regresar a la Tierra. Sin una explicación lógica que le permitiera adjudicarles un sentido pragmático a esos viajes hacia el otro mundo, Eliade (2016, 234-236) construyó un razonamiento tautológico: esos dos chamanes viajaron al otro mundo porque son chamanes.

En realidad, los dos chamanes sí tenían un “motivo visible” o una razón pragmática para realizar esos viajes hacia el otro mundo. El problema es que Eliade (2016) se equivocó al buscar las explicaciones en lo que hicieron los dos chamanes durante sus viajes, es decir, en las increíbles aventuras que ambos vivieron durante sus recorridos por el otro mundo. La respuesta acerca del motivo o razón pragmática por la cual ambos chamanes viajaron al otro mundo no estaba en lo que les sucedió allá, sino en lo que hicieron apenas retornaron a este mundo, en lo que hicieron cuando sus espíritus

volvieron a posesionarse sobre sus cuerpos: el chamán que había estado por la Vía Láctea “volvió a su aldea y narró sus aventuras” (235); mientras el chamán que había estado por la Luna “contó a los asistentes las peripecias de su viaje” (235). He ahí la razón por la cual estos dos chamanes viajaron al otro mundo: fueron a traer de allá historias para compartir con sus comunidades.

Algo muy parecido sucede con los mayores del Resguardo Indígena de Chiles y de la Comuna la Esperanza. Ellos, en muchas ocasiones y en diferentes espacios, se han asomado al otro mundo: en los bosques y el páramo, en las calles desoladas y debajo de los puentes, en muchos lugares han visto, escuchado o sentido la presencia de los seres del otro mundo. Tal como lo interpretó Eliade, es posible considerar que los encuentros que los mayores de ambas comunidades han tenido con esos espíritus carecen de algún “motivo visible” o de una razón pragmática, como si se tratara de un contacto que, aparentemente, no tiene ninguna utilidad o función social. Sin embargo, no es así: los mayores de ambas comunidades, al igual que lo hicieron los dos chamanes esquimales de Alaska, aprovecharon esas experiencias sobrenaturales, sagradas y mágicas para generar unas narraciones que compartieron con los demás integrantes de sus comunidades.

Brunner (1989; 1991; 2013) explica que las narraciones, independientemente de si poseen un carácter ficcional o autorreferencial, de si son fruto de experiencias personales o de un saber colectivo, siempre resultan determinantes en una comunidad porque le dan forma a la cultura, modelizan la realidad, interpretan la experiencia común. Los mayores del Resguardo Indígena de Chiles y de la Comuna la Esperanza, al narrar sus historias o aquellas que les fueron transmitidas sobre Juan Chiles y Rosendo Paspuel, están entregándoles a los habitantes de sus comunidades unas herramientas culturales para que puedan darle un sentido a la vida. En este caso, el sentido que esas narraciones generaron consistió en transformar los discursos impuestos por la nación, para proponer unas nuevas relaciones políticas y económicas entre ambas comunidades.

Las historias que narran los mayores muestran una circulación de dones entre sus respectivas comunidades y sus espíritus fundadores, entre este mundo y el otro mundo. Juan Chiles, por ejemplo, entregó sus dones sobrenaturales a los habitantes del Resguardo Indígena de Chiles; y Rosendo Paspuel se negó a hacer lo mismo con los habitantes de la Comuna la Esperanza. Esa circulación de dones, que es expuesta mediante la acción y la omisión, expone unos principios o criterios económicos entre los cuales se destacan los siguientes: cuando una persona da, entrega una parte de sí, contagia con su ser a aquella persona a quien le dio (Mauss 2012); por su parte, cuando una persona recibe, queda

endeudada, queda convencida de que ahora también debe dar a otra persona para equilibrar el orden cósmico de la vida (Godelier 1998; Marion 2009); y ambas personas, tanto el que da como el que recibe, deben mantener estos principios en la dimensión de la praxis o de la narrativa, sin generar una conciencia reflexiva que los revele o manifieste porque provocarían su desaparición (Derrida 1995a; 1995b).

Esos principios económicos, presentes en las narraciones de la tradición oral, tienen la función de determinar el orden mediante el cual las personas se relacionarán en la comunidad, es decir, tienen la función de generar la política social de la comunidad (Agamben 2005; 2016). Esos nuevos modos de relacionarse resignifican el discurso de la pureza que fue diseminado por la nación mediante la imposición del límite, porque validan la tesis del contagio fronterizo como una condición indispensable para los intercambios sociales, invitan a la contaminación del sí mismo como una garantía de la intersubjetividad, y conciben la comunidad como una cohesión generada por el endeudamiento que obliga a cada persona a abrirse hacia los demás (Esposito 2007; 2008; 2012).

¿Cómo se interpretará en esta investigación esa narrativa sobre los seres del otro mundo? La respuesta la ofreció el antropólogo Carlos Castaneda en su libro *Las enseñanzas de don Juan*, en el pasaje donde recrea el viaje que realizó al otro mundo para encontrarse con el espíritu del Mescalito, el cual se le presentó en forma de perro cristalino que chorreaba luces iridiscentes. Al regresar de su viaje, Castaneda (2014, 93) le contó todos los detalles de su encuentro a don Juan, su maestro, un brujo yaqui que lo estaba iniciando en los secretos mágicos de su cultura. Don Juan, al escuchar la historia, centró sus esfuerzos intelectuales y espirituales en darle un sentido a todos los elementos narrativos puestos en escena, para así tratar de identificar el mensaje que aquel espíritu quiso enviarle. Esa narración de Castaneda, entonces, fue interpretada como una modalidad discursiva donde los seres del otro mundo inscribieron un mensaje para comunicarse con los seres de este mundo, un mensaje que, en virtud de su carácter sagrado, debe ser empleado para determinar el orden de la vida.

Así como don Juan leyó la historia que contó su aprendiz, así se interpretarán las historias que los mayores del Resguardo Indígena de Chiles y de la Comuna la Esperanza cuentan sobre los seres del otro mundo, especialmente sobre Juan Chiles y Rosendo Paspuel. Esas historias que los mayores cuentan serán un espacio enunciativo donde los

seres del otro mundo, desde ese más allá, inscriben los mensajes sagrados que dirigen a sus comunidades, mensajes con los cuales permiten que las personas puedan dotar de sentido las transformaciones que ocurren en su entorno, modelizar la realidad para dotarla de significación y sentido, inscribirse dentro de un mismo código cultural, pertenecer a un mismo registro afectivo, ejecutar unas mismas prácticas cotidianas, en fin, compartir un mismo sistema de representación.

Las narraciones sobre los seres del otro mundo son representaciones que modelizan la realidad de la comunidad, un mecanismo cultural que dota de significación a la vida. Por eso, las historias que los mayores cuentan sobre Juan Chiles y Rosendo Paspuel, a diferencia de lo que no sucedería con un texto de carácter eminentemente literario, se leerán tomando en cuenta el medio donde han sido producidas, asumiendo las relaciones que sus contenidos establecen con los modos de vida presentes en las comunidades. Como bien lo advirtió Bajtín (1997, 113): “La vida misma completa directamente a la palabra, la que no puede ser separada de la vida sin que pierda su sentido”.

Para los fines planteados en esta tesis, esas narraciones de los mayores serán concebidas como productos de una memoria colectiva (Halbwachs 2004a; 2004b) o frutos de un recuerdo social (Ricoeur 2008); es decir, la veta de información estará localizada en aquellos aspectos narrativos que demuestran la presencia de un pasado en común, que permiten inferir la inscripción dentro de un mismo código cultural, que exponen la pertenencia a un mismo registro afectivo, que muestran la ejecución de unas mismas prácticas cotidianas, aquellos aspectos que devienen de un mismo sistema de representación.

A primera vista, la memoria colectiva (Halbwachs 2004) o el recuerdo social (Ricoeur 2008) parecieran operar como una despensa que surte de insumos narrativos a los mayores, poniendo a disposición de ellos un amplio repertorio temático y expresivo. No obstante, el servicio que presta esa despensa no es gratuito: les exige a los mayores que, así como se llevan los insumos para producir sus historias, también deben generar con sus narraciones nuevos insumos para que las estanterías nunca queden vacías. La memoria colectiva, por lo tanto, se entenderá como un sistema de reciprocidades que permanece en continuo dinamismo, alimentando los imaginarios de los mayores y, al mismo tiempo, alimentándose de las narraciones que son producidas por esos mayores. Hall (2013, 318) lo explica de la siguiente manera: “No puede haber entonces un simple

‘retorno’ o una ‘recuperación’ del pasado ancestral que no sea experimentado a través de las categorías del presente”.

En concordancia con esos preceptos, aquí se evitará denominar las narraciones de los mayores como mitos, leyendas, cuentos o casos, porque el criterio que rige esa categorización se fundamenta en los contenidos de las narraciones, sin tomar en cuenta sus relaciones con la comunidad. Así mismo, se evitarán otras denominaciones propuestas desde la literatura para legitimar a la oralidad, denominaciones que describen las narraciones de los mayores como una unidad textual independizada de su contexto: oralitura, literatura oral, etnotexto y relato popular, entre otras. En esta investigación, preferiblemente, se hablará de una narrativa sobre los seres del otro mundo, una concepción que situará a la tradición oral en el marco cultural de lo sagrado, adoptando la misma denominación que emplea la comunidad para su tradición oral, desde una posición respetuosa que intentará comprender la complejidad funcional, la belleza narrativa y la ética comunitaria presente en esas narraciones de los mayores.

Es posible que esa concepción, por aludir a los seres del otro mundo, sea confundida o equiparada con el campo de lo paranormal. Sin embargo, en esta investigación, al igual que sucede en la comunidad, esa narrativa producida por los mayores no se manejará con intenciones detectivescas, pretendiendo convertirlas en un instrumento que evidencie indicativamente, en la experiencia común, la existencia o no de los seres del otro mundo. No, esas narraciones, primero, por su carácter narrativo, no se evaluarán en términos de verificabilidad sino de verosimilitud; y, segundo, por abordar una realidad concerniente al otro mundo, no se les demandará que presenten contenidos constatables empíricamente en este mundo.

Solo de ese modo será posible demostrar la hipótesis que se defenderá a lo largo de este documento, la hipótesis de que los mayores, por medios de sus narraciones sobre los seres del otro mundo, generaron en sus comunidades unas relaciones políticas, unos intercambios económicos, unos rituales de la memoria y unas prácticas culturales que sirvieron para sanar la fractura provocada por los discursos de la nación.

Las ideas expresadas en esta introducción fueron concebidas durante la etapa de escolarización del Doctorado en Literatura Latinoamericana, entre 2015 y 2018. Algunas de ellas ya han sido publicadas.



**Capítulo uno**  
**La pureza amurallada:**  
**el pacto entre Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez**

[...] esto como le conté que  
 / no era adelante dividido  
 como ahora estamos  
 divididos / en municipios / o  
 en corregimientos / bueno  
 etcétera ¿no? / pero en ese  
 tiempo / no era que  
 estábamos divididos / sino  
 éramos unos solos / nadie  
 era dueño aquí / nadie era  
 dueño allá / todo lo que  
 tenía aquí tenía allá y todo  
 lo que tenía allá tenía aquí /  
 los los indígenas / vea así  
 era adelante la vivida tan  
 bonita ¿no? [...]

Fragmento de la narración  
 realizada por el mayor José  
 Cuesta, a sus 71 años, en  
 febrero del 2009, en Chiles,  
 Colombia.

Esta tesis trata acerca de cómo las comunidades de la frontera colombo-ecuatoriana resignificaron, por medio de su tradición oral, los discursos que la nación diseminó sobre sus territorios con la instauración del trazado limítrofe. Para comprender esa resignificación, es necesario, ante todo, conocer en qué consistieron dichos discursos nacionales, cuáles fueron los principios filosóficos que los sustentaron. De eso, precisamente, trata este primer capítulo.

Aquí serán analizados aquellos documentos que surgieron en torno al Tratado que Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez pactaron para fijar el límite entre Ecuador y Colombia. El propósito será identificar los fundamentos que sostuvieron esa negociación, no desde los parámetros de orden geográfico que estuvieron en disputa, sino, sobre todo, desde los principios ontológicos que justificaban la necesidad de trazarle ese contorno periférico a sus naciones.

La primera hipótesis que se planteará es que ambos negociadores consideraban que, sin ese trazado limítrofe, sus respectivas naciones se encontraban en un estado de *anomalía* existencial, porque carecían de un ser que les permitiera definirse como una unidad autónoma e independiente. La segunda hipótesis que se presentará es que ambos consideraban que, además, sin esa línea limítrofe, sus respectivas naciones se encontraban expuestas a los influjos contaminantes provenientes de un exterior amenazante.

Lo que se demostrará es que Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez concebían el límite como una condición imprescindible que debían poseer sus respectivas naciones para poder existir; una muralla que, así mismo, evitaba el contagio con el exterior y garantizaba la conservación de la pureza identitaria. Sin embargo, la conclusión a la que se llegará es que esa concepción de límites fue ideada no para entender las relaciones sociales que se presentaban en la realidad, sino para garantizar, mediante criterios religiosos, el funcionamiento de su proyecto político.

## **1. El desgaste histórico**

Después de tres años de acercamientos mediante correspondencia y de nueve meses de reuniones presenciales en las que discutieron los asuntos puntuales, el 15 de julio de 1916, en Bogotá, los representantes de Ecuador y Colombia finalizaron la elaboración conjunta de un documento de cuatro páginas, compuesto de diez breves y concisos artículos que determinaban la trayectoria de la línea limítrofe entre ambas naciones, sus mecanismos de administración y el modo como sería demarcada sobre el territorio. El documento, que se titula “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”, fue firmado y concebido por los ministros plenipotenciarios Alberto Muñoz Vernaza, por Ecuador, y Marco Fidel Suárez, por Colombia; el primero fue designado por el presidente Alfredo Baquerizo Moreno, un liberal radical; el segundo, por el presidente José Vicente Concha, un conservador a ultranza.

En su párrafo introductorio, el “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia” señala, sucintamente, que el objetivo primordial de ambas naciones es “resolver definitivamente toda controversia relativa a sus derechos territoriales” (Ministerio de Relaciones Exteriores de Colombia 1976, 11). Ese objetivo evidencia que ambas naciones arrastraban desde hace mucho tiempo un problema de límites que habían intentado resolver con múltiples esfuerzos diplomáticos, aunque siempre de manera infructuosa.

Por ello, quizás, Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez acentuaron ese objetivo con el adverbio “definitivamente”, queriendo así señalar que ese problema de límites no debía seguir extendiéndose en el tiempo, ni tenía que seguir provocando una acumulación de agotamiento en sus naciones, sino que debía desaparecer para siempre con la firma del acuerdo que ellos habían logrado pactar.

En 1928, Alberto Muñoz Vernaza, en una intervención realizada frente al Congreso de la República de Ecuador, explicó que Colombia y Ecuador arrastraban ese problema de límites, ese *desgaste histórico* que pretendían solucionar “definitivamente”, desde mucho antes de que él y Marco Fidel Suárez se sentaran a elaborar el “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”. Es más, Alberto Muñoz Vernaza asegura que la discusión por el trazado limítrofe había empezado, exactamente, ochenta y seis años atrás, en 1830, cuando los departamentos que conformaban la Gran Colombia decidieron separarse para constituirse en las repúblicas independientes de Venezuela, Colombia y Ecuador. Desde esa época, ambas naciones estaban “buscando una fórmula de solución sobre puntos y títulos ampliamente conocidos, en sus lineamientos generales” (Muñoz 1928, 20).

Hay, sin embargo, historiadores que no coinciden con el criterio de Alberto Muñoz Vernaza (Borja y Rodríguez 2011; Cortés 2009; Sosa 2001). Para ellos, los problemas limítrofes en este territorio ya existían desde que estaba instaurada la Gran Colombia, en la primera mitad del siglo XIX, cuando los gobernantes departamentales discutían, a través de sus visitantes fiscales y emisarios diplomáticos, por dónde debía pasar la línea geográfica que separaba al departamento del Cauca del departamento del Ecuador. Algunos historiadores, incluso, sitúan aún mucho más atrás el origen de esas controversias, y afirman que ya en el Virreinato de la Nueva Granada, en la época de la Colonia española, en los siglos XVI, XVII y XVIII, los presidentes de la Real Audiencia de Quito y de la Real Audiencia de Santafé de Bogotá, por medio de la correspondencia oficial de los tribunales de la Corona, expresaban con preocupación sus dudas acerca de cuáles eran los límites que separaban a ambas jurisdicciones (Borchart 1998; Chamorro & Erazo 1982; González 1970).

De hecho, la historia de la frontera colombo-ecuatoriana está repleta de documentos que, aún antes de la existencia de ambas naciones, evidencian todo ese *desgaste histórico*, esos esfuerzos realizados por los gobernantes de turno para establecer y fijar el límite en común. Entre esos documentos se encuentran los siguientes: las actas de reuniones que muestran cómo los acercamientos diplomáticos terminaban en

intenciones estériles; los acuerdos fronterizos que después de meses de intenso trabajo para encontrar puntos de coincidencia eran rechazados por los legisladores de ambas naciones; los estudios topográficos que únicamente servían para incendiar los ánimos de los líderes políticos, situados a cada lado del territorio en disputa; y las propuestas de delimitación que, a pesar de estar elaboradas por expertos que procuraban ser objetivos, siempre conducían a confrontaciones airadas entre los gobernantes (Benavides, Escobar y Zarama 2016; Manguashca 1994).

Sin embargo, lo más grave de ese *desgaste histórico*, de ese cansancio acumulado por los esfuerzos infructuosos, no fueron las discrepancias registradas en ese archivo cuya documentación se remonta a más de cuatro siglos de antigüedad. Lo más grave fue cuando el fracaso de las negociaciones condujo a la violencia de los campos de batalla, a la muerte de centenares de personas, a las guerras binacionales por desacuerdos en la delimitación limítrofe. El primer combate se presentó en 1831, entre las tropas del general Juan José Flores, por Ecuador, y del general José María Obando, por Colombia; el segundo combate, conocido como la Batalla de Tulcán, se presentó en 1862, entre los ejércitos de los presidentes Gabriel García Moreno, por Ecuador, y Tomás Cipriano de Mosquera, por Colombia; y el tercer combate, denominado la Batalla de Cuaspud, fue librado en 1863 por tropas que, además de soldados, estaban integradas por comuneros de Carchi y Nariño (Ochoa 2000).

Durante varios siglos, independientemente del sistema político que administrara el territorio, el límite siempre estuvo ahí presente, generando discordia y violencia, bien fuera entre las reales audiencias del Virreinato de la Nueva Granada, o entre los departamentos de la Gran Colombia o entre las repúblicas independientes. Fuere cual fuere el sistema político o la administración económica vigentes, el límite permaneció moviéndose de manera inestable e intermitente, yendo hacia el norte y hacia el sur, subiendo o bajando sobre su eje longitudinal, apareciendo y desapareciendo de los mapas, siempre al vaivén de los vientos que soplaran las guerras o al vaivén de los acuerdos pasajeros firmados por los gobernantes de turno.

El objetivo de Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez con el “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia” fue, precisamente, fijar ese trazado limítrofe en una coordenada topográfica estable e invariable, impidiéndole que continuara oscilando sobre su eje longitudinal. De este modo, ambos podrían brindarles a sus respectivos gobiernos la tranquilidad de no volverse a ver envueltos en aquellas engorrosas y conflictivas negociaciones diplomáticas, mucho menos en aquellos violentos

enfrentamientos bélicos que tanta muerte habían ocasionado. Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez, al pactar el “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”, estaban acabando para siempre –“definitivamente”– con aquel *desgaste histórico* que sus respectivas naciones arrastraban desde siglos atrás.

En 1891, veinticinco años antes de que Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez firmaran el “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”, Martí publicó su célebre ensayo “Nuestra América”, en donde recurría a un concepto similar al del *desgaste histórico* para explicar lo que sucedía en el continente con las naciones que, después de haberse independizado de España, luchaban internamente por constituirse como repúblicas con gobiernos autónomos. La categoría que emplea Martí (2012) para ilustrar ese cansancio que padecen las naciones es la *fatiga de acomodación*, que es el resultado de una lucha incesante “entre los elementos discordantes y hostiles que [la nación] heredó de un colonizador despótico y avieso, y las ideas y formas importadas que han venido retardando, por su falta de realidad local, el gobierno lógico” (Martí 2012, 339).

Ambos problemas, tanto el *desgaste histórico* que, según Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez, padecían Ecuador y Colombia, como la *fatiga de acomodación* que, en palabras de Martí, padecían todas las naciones de América, aparecen configurados como un síntoma de cansancio experimentado por las naciones cuando luchaban por tratar de estabilizarse, invirtiendo sus recursos administrativos, políticos, económicos y bélicos en intentar alcanzar su estabilidad. De manera que, a finales del siglo XIX e inicios del XX, las naciones americanas padecían un *desgaste histórico* o una *fatiga de acomodación* porque en su interior había todo tipo de fuerzas en tensión que impedían la generación de un espacio homogenizado, la concreción de una uniformidad de sentido.

Esa *fatiga de acomodación* de la cual se queja Martí es generada por los esfuerzos políticos que realiza la nación para estabilizar dos fuerzas en permanente tensión: la fuerza de la independencia representada en la república y la fuerza de la subordinación española constituida por la Colonia. El *desgaste histórico* que pretenden aliviar Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez es provocado por los esfuerzos diplomáticos que sus naciones realizan para estabilizar dos intereses en permanente conflicto: los intereses territoriales propios y los intereses que provienen de las naciones vecinas. Esa *fatiga de acomodación* o ese *desgaste histórico* que surgió a finales del siglo XIX e inicios del XX es un mismo síntoma que experimenta la nación cuando está sometida a la variación, la

inestabilidad y la oscilación entre aquello que constituye su ser y aquello que no pertenece a su sí mismo.

Lo que parecieran demostrar ambos síntomas es que la nación no está abierta a permitir la entrada de nada extraño a su sí mismo, nada que pueda desestabilizar su normativa ya constituida. La nación vendría a ser orden y estabilidad, homogeneidad y uniformidad, una disposición política y una administración económica que funcionan bajo una normativa ya establecida, que no permite ninguna afectación proveniente de fuerzas ajenas a sí misma. De ahí la necesidad que tenían Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez de estabilizar el trazado limítrofe, de levantar esa muralla simbólica para generar una inmunización que mantuviera protegida a la nación frente a aquellas fuerzas externas que la pudieran afectar. Mientras ellos no estabilizaran ese límite, mientras no levantaran esa muralla, la nación seguiría luchando por combatir esas fuerzas externas, esa desestabilización, provocando con ello su *desgaste histórico* o su *fatiga de acomodación*.

Pero eso que sucedía en la nación no era experimentado en la comunidad; las poblaciones ubicadas sobre la franja fronteriza no se *desgastaban* ni se *fatigaban* luchando contra la inestabilidad producida por la oscilación del límite binacional; esas comunidades no clamaban por una fijación limítrofe que borrara todo rastro de inestabilidad en su sí mismo. Así quedó evidenciado con un hecho que se presentó mientras Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez redactaban el “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”. Resulta que ambos recibieron un telegrama que hablaba sobre un problema que se acababa de presentar en el Pun, una comunidad que, en aquel entonces, pertenecía al territorio colombiano, y se encontraba ubicada justo sobre la línea limítrofe, entre el departamento de Nariño y la provincia de Carchi. El telegrama explicaba que el corregidor del Pun, un ciudadano colombiano, había sido encarcelado por gendarmes ecuatorianos, a consecuencia de las peleas que protagonizó contra varios pobladores ecuatorianos por reclamos en la propiedad de los terrenos (Muñoz 1928, 27).

Marco Fidel Suárez, al leer el telegrama, suspendió unilateralmente la redacción del “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”; y nombró una comisión integrada por el abogado Antonio Restrepo y por el jefe de la Oficina de Longitudes, Julio Garzón Nieto, quienes debían trasladarse de inmediato hasta la frontera sur a averiguar los detalles del incidente. Tres semanas después, los dos comisionados retornaron a Bogotá con un informe completo y detallado sobre lo que había ocurrido en el Pun, un informe que incluía transcripción de los testimonios recogidos a ambos lados de la frontera,

anotaciones de carácter histórico sobre el uso y origen de las tierras desde la Colonia, y copias notariadas de las escrituras que demostraban las inconsistencias en la propiedad legal de los terrenos.

En su informe, Antonio Restrepo y Julio Garzón Nieto revelaban que los problemas en el Pun no se debían a la filiación nacional de los habitantes: la pelea no era por ser colombianos los unos ni ecuatorianos los otros. Lo que ellos explican ahí es que a los habitantes del Pun les resultaba indiferente la nacionalidad a la que pertenecieran, tanto que, incluso, muchos desconocían si eran ecuatorianos o colombianos. El problema radicaba en que algunos habitantes, entre ellos el corregidor, poseían extensos lotes de terreno que atravesaban la línea limítrofe, quedando una parte de sus propiedades en Colombia y la otra en Ecuador, razón por la cual sus gestiones administrativas y logísticas para la explotación mediante la agricultura y la ganadería les demandaban dobles esfuerzos y recursos.

Cuando Marco Fidel Suárez recibió el informe elaborado por Antonio Restrepo y Julio Garzón Nieto no se fijó en esos aspectos que revelaban las causas de los problemas sucedidos en el Pun. Lo único que hizo fue buscar la información concerniente al lugar exacto donde el corregidor colombiano había sido detenido por los gendarmes ecuatorianos. Luego de comprobar que esa detención había ocurrido en suelo ecuatoriano, le anunció a Alberto Muñoz Vernaza que podían continuar con la redacción del “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”, porque los gendarmes ecuatorianos no habían violentado la soberanía colombiana, vale decir, no habían ejercido en suelo nacional un derecho que estaba reservado exclusiva e inalienablemente para las autoridades colombianas, sino que habían efectuado en su propia nación la detención del corregidor colombiano (Muñoz 1928, 27).

Marco Fidel Suárez se fundamentó en un criterio e ignoró los demás para dejar en vilo una decisión tan importante como la de suspender o continuar la redacción del “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”. La razón es que ambos ministros plenipotenciarios estaban elaborando un documento cuya órbita de significaciones operaba únicamente en el orden de las naciones, no de las comunidades. Por lo tanto, solo los problemas que concernieran a las naciones podían determinar la continuidad o la suspensión de su redacción; aquellos otros problemas que pertenecían al orden de las comunidades no podían generar la más mínima afectación. La comunidad, aunque iba a ser el espacio de aplicación de ese documento, aunque sería la que recibiría sus efectos

políticos y económicos, no hacía parte de la negociación, no tenía injerencia en lo que las naciones estaban pactando.

Las motivaciones que impulsaban a Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez no obedecían al orden de la comunidad. Ese *desgaste histórico* que ambos pretendían solucionar “definitivamente” con el “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”, esa *fatiga de acomodación* que pretendían aliviar cuando lograran una homogenización, estabilización y uniformización del territorio, era un asunto que atenía, exclusivamente, a las naciones.

## **2. La nación en pérdida**

Aunque los gobiernos de Ecuador y de Colombia estaban separados por una enorme distancia ideológica, el uno liberal y el otro conservador, sus dos ministros plenipotenciarios pertenecían a la misma doctrina política, la doctrina conservadora. Quizás por esa coincidencia ideológica, sus relaciones eran inmejorables en aquella época en que firmaron el “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”. En sus textos, Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez se refieren el uno al otro con una impecable cortesía y con una gran deferencia que no solo evidencia el respeto que se guardaban por las dignidades que ocupaban, sino que, además, demuestra la gran admiración que se tenían mutuamente por sus amplios conocimientos en materia de fronteras, sus prominentes carreras políticas y sus invaluable contribuciones a sus respectivas naciones (Muñoz 1928, 10; Suárez 1926, 6:297).

No caben dudas de que entre los dos ministros plenipotenciarios había una empatía que trascendía el terreno de las cortesías diplomáticas y se asentaba en el valor de la amistad. Sin embargo, ese afecto que ambos se prodigaban no podía extenderse por deducción analógica a sus naciones. La relación entre Colombia y Ecuador no era tan formidable como la relación entre sus ministros plenipotenciarios.

En 1892, el Congreso de Colombia le solicitó al entonces ministro de Relaciones Exteriores, Marco Fidel Suárez, que explicara las razones por las cuales aún no se concretaban los asuntos referentes al trazado limítrofe con Ecuador. Su respuesta, entregada mediante un discurso público en el Capitolio Nacional, fue que el principal obstáculo para el establecimiento de ese trazado limítrofe lo constituía “la extrañeza con que el gobierno colombiano ha tenido que mirar el arreglo efectuado entre el Ecuador y

el Perú, en virtud del cual una parte de nuestro territorio ha sido distribuida entre esos dos estados” (Suárez 1926, 3:273). De igual manera, mientras redactaban el “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”, en Bogotá, Alberto Muñoz Vernaza guardaba en su interior una desconfianza idéntica a la de Marco Fidel Suárez: “Los documentos publicados en estos últimos tiempos han venido a confirmar que Colombia y el Perú se entendían en perjuicio del Ecuador” (Muñoz 1928, 47).

Es cierto que Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez eran amigos, pero también lo es que cada uno, durante la elaboración del “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”, consideraba que la nación del otro estaba traicionando a su propia nación: para Alberto Muñoz Vernaza, Colombia estaba negociando en secreto sus límites con Perú para robarle territorio a Ecuador; y para Marco Fidel Suárez, Ecuador estaba haciendo lo mismo con Perú en detrimento de los intereses territoriales de Colombia. Ambos ministros plenipotenciarios, por fuera de su amistad, sentían que su nación era víctima de una conspiración orquestada por la del otro.

Las mismas causas que provocaban el *desgaste histórico* podían también concebirse como las que daban origen a la desconfianza que se tenían ambas naciones. Entre esas causas, hay que mencionar los ataques verbales por parte de algunas de sus autoridades, los chismes de posibles invasiones extranjeras que se esparcían por las calles empedradas de Quito y Bogotá, los distanciamientos diplomáticos entre los emisarios de ambos países, los recelos consulares en las principales ciudades de la frontera, los comentarios suspicaces entre los representantes clericales de ambas naciones, los rumores de conspiraciones que se esparcían entre los altos mandos militares, y el recuerdo fresco de la demencia desatada en los enfrentamientos bélicos (Benavides, Escobar y Zarama 2016). Todo eso no solo generaba un *desgaste histórico* por los esfuerzos que le implicaba a la nación buscar una solución ante tanta inestabilidad, sino que, además, también deterioraba las relaciones entre los gobiernos de ambos países porque situaba al uno como una potencial amenaza para el otro.

Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez, muy aparte del afecto que los vinculaba en su amistad, habían construido una misma idea de nación que se orientaba bajo el siguiente principio ideológico: la nación, en su naturaleza ontológica, siempre estará amenazada por las demás naciones; por lo tanto, el más mínimo movimiento de una nación ajena tendrá la intención de atacar, invadir y despojar a la nación propia.

Uno de los propósitos de Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez al elaborar el “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia” fue, precisamente,

contrarrestar la amenaza que implicaba la otra nación, acabar con esa inseguridad, ese miedo. Su esperanza era que el límite pactado y aprobado por los congresos de sus respectivos países, se convirtiera en una barrera de contención, una muralla legal que impidiera, en el marco del derecho internacional, ese avance potencial, esa invasión inminente, esa posibilidad de despojo que permanecía latente en la otra nación. De ahí que Alberto Muñoz Vernaza considerara que “sin el Tratado de límites de 1916, la situación del Ecuador hubiera sido desastrosa; puesto que sin la valla de ese Convenio, aquellas dos Repúblicas [Colombia y Perú] se hubieran distribuido todos los territorios que quedan entre el Putumayo y el Napo” (Muñoz 1928, 48).

Sin embargo, después de haber firmado el “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”, cuando Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez hicieron público el límite pactado, sucedió algo particular en ambas naciones: las dos se declararon perdedoras. Sus respectivos congresistas, que habían firmado la aprobación del documento con desconfianza, empezaron a protestar porque consideraban que su nación había entregado invaluable territorios que le pertenecían. También, las altas cúpulas militares, diferentes representantes de los partidos políticos e influyentes intelectuales empezaron a quejarse a través de los medios de comunicación, prensa y radio, porque consideraban que su nación había quedado en desventaja.

La situación era tan contradictoria e irrisoria que ambas naciones, además de considerar que su propio negociador les había traicionado, estaban convencidas de que el negociador de la otra nación debía estar recibiendo un trato de héroe en su propia nación. A manera de ejemplificación: mientras en Ecuador el Congreso había iniciado los trámites para realizarle un juicio político a Alberto Muñoz Vernaza, a quien constantemente descalificaban como traidor por haber perjudicado deliberadamente a la patria, en Colombia, entre tanto, el reconocido jurista y catedrático nariñense José Rafael Sañudo publicaba, en octubre de 1917, un folleto en el que manifestaba lo siguiente:

Qué placer será para un ecuatoriano, estrechar la mano del doctor Muñoz Vernaza, que amplió, a donde no pudiera por derecho, los límites de su Patria; y cuán triste es para un colombiano estrechar la de los negociadores nuestros, que solo puede hacerse, extendiendo sobre ellos el manto de una compasiva misericordia. Yo mismo, al ver al señor Muñoz Vernaza, le diría: Señor, cuyos actos diplomáticos fueron felices para vuestra Patria, con quebranto y agravio de la mía, estrecho vuestra mano, con duelo en el corazón, pero con el homenaje que arranca todo patriota proceder. (Sañudo 1917, 25)

Pero, realmente, ninguna de las dos naciones había perdido territorio o quedado en desventaja con el “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”. A decir verdad,

Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez no habían arrancado desde cero cuando se sentaron a pactar el trazado limítrofe entre sus naciones. Ambos partieron de los convenios fallidos que años atrás otros emisarios diplomáticos habían adelantado entre sus naciones pero que nunca contaron con la aprobación legislativa. Entre esos documentos, hay que destacar los siguientes: el “Tratado de la Paz, la Amistad y la Alianza”, elaborado en 1832 por el doctor Pedro José de Arteta, en representación de Ecuador, y el general Joaquín Posada Gutiérrez, en representación de la Nueva Granada; el “Tratado de la Guerra de los Supremos”, pactado en 1843 por el estadista Juan José Flores, en representación de Ecuador, y los generales Pedro Alcántara Herrán y Tomás Cipriano de Mosquera, en representación de la Nueva Granada; el “Tratado de la Amistad, Comercio y Navegación”, firmado en 1856 por Teodoro Gómez de la Torre, en representación de Ecuador, y Lino de Pombo, en representación de la Nueva Granada; y el “Tratado de Arbitraje de Límites”, negociado en 1904 por el general Julio Andrade, en representación de Ecuador, y el ministro colombiano Julio Betancourt (Núñez 2007).

Estos documentos les sirvieron como antecedentes a Alberto Muñoz Vernaza y a Marco Fidel Suárez para identificar el territorio en disputa, esa franja sobre la cual debían pactar la línea que separaría a Ecuador de Colombia. Según Deler (1996), uno de los investigadores más exhaustivos de la historia de la frontera colombo-ecuatoriana, esa franja iba desde el río Patía, al norte de la ciudad colombiana de Pasto, hasta el río Chota, al sur de la ciudad ecuatoriana de Tulcán. Dentro de ese territorio cualquier trazado limítrofe hubiese hecho parte de los parámetros de normalidad; es decir, no sería nada extraño que los actuales departamentos colombianos de Nariño y Putumayo pertenecieran hoy al territorio ecuatoriano, o que las actuales provincias ecuatorianas de Esmeraldas, Carchi y Sucumbíos pertenecieran al territorio colombiano. “Cualquiera de estas dos hipótesis no hubiera cambiado substancialmente el devenir del Ecuador ni el de Colombia” (Deler 1996, 38).

Acusar a Alberto Muñoz Vernaza o a Marco Fidel Suárez de haber cedido territorios en la negociación implicaba desconocer que ellos pactaron el trazado limítrofe dentro de una franja geográfica determinada por las negociaciones previas, ajustada a las imposiciones del devenir histórico. De hecho, aquellos líderes sociales o autoridades políticas que acusaban a Alberto Muñoz Vernaza de haber cedido territorios a Colombia tomaban como referente de comparación el mapa de la Real Audiencia de Quito en la época de los Virreinos; por su parte, aquellos que acusaban a Marco Fidel Suárez de haber cedido territorios a Ecuador tomaban como referente de comparación el mapa de la

Gran Colombia. En ambos casos, las acusaciones contra los dos ministros plenipotenciarios se fundamentaban en referentes anacrónicos que ya no tenían vigencia cuando ellos se habían sentado a pactar el límite.

Era injusto acusar a Alberto Muñoz Vernaza o a Marco Fidel Suárez de haber traicionado a su respectiva nación por, supuestamente, ceder territorios a la otra nación con la firma del “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”. Si los líderes sociales y las autoridades políticas que les acusaban de traidores hubiesen tomado como referente de comparación las condiciones presentes en la época en que se negoció el Tratado, sus conclusiones habrían sido muy diferentes: habrían comprobado que ambos ministros plenipotenciarios realizaron un pacto neutral donde no primaron los intereses particulares de ninguno, sino las determinaciones que les impusieron el aquí y el ahora de finales del siglo XIX e inicios del XX, unas condiciones históricas a las que debieron sujetarse por los antecedentes de negociación que ya existían.

La rabia que sentían ambas naciones, esa indignación que expresaban descargando su ira contra Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez, no era ocasionada por la pérdida directa de territorios que les hubiesen arrebatados. La rabia era ocasionada por la pérdida de la posibilidad potencial que había tenido cada nación para adueñarse de esos territorios. En otras palabras: cuando Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez trazaron el límite, ambas naciones pudieron apreciar todo el territorio que no habían podido ganar, la extensión por la cual no estuvieron dispuestas a luchar, ese más allá que en el campo de las probabilidades históricas hubiese podido pertenecerles. Los reclamos, juicios y vituperios que ambas naciones lanzaron contra sus negociadores no fueron originados por territorios perdidos; fueron originados por territorios no ganados.

Antes de trazar el límite, la nación se encontraba en permanente amenaza porque las demás naciones tenían la posibilidad potencial de invadirla y despojarla de sus territorios. Pero, después de trazar el límite, cuando ya la nación se hallaba protegida tras su muralla legal, tras esa barrera que podía contener en derecho toda amenaza extranjera, desaparecían la inseguridad y el temor para darle paso a una nueva sensación. La nación descubría que aquello que tanto temía en las otras naciones, esa fuerza amenazante que en cualquier momento podía despojarla de su territorio, era también una posibilidad que siempre había estado latente en su naturaleza ontológica.

Al encerrarse tras esa muralla que supuestamente la defendería del exterior amenazante, la nación pasaba a comprender que había desperdiciado su oportunidad de apropiarse de ese más allá, de adueñarse de aquellos otros territorios que estaban a su

disposición. La nación, al ponerle límites a las demás naciones como un mecanismo de defensa, descubría que se había encerrado a sí misma y que, en realidad, no se había protegido de las demás naciones, sino que había terminado protegiendo a las demás naciones de la amenaza que ella misma podía llegar a representar.

Por esta razón, el establecimiento del límite siempre dejaría en pérdida a la nación; claro está, no en pérdida de territorios sino en pérdida de posibilidades. Así sucedió con el límite pactado entre Ecuador y Colombia, pero así también sucedió cuando ambas naciones pactaron sus límites con aquellas otras naciones vecinas. Ecuador y Colombia sintieron que habían quedado en pérdida con Perú, y Colombia sintió que había quedado en pérdida con Venezuela. Del mismo modo, Perú sintió que había quedado en pérdida con Ecuador y Colombia, y Venezuela sintió que había quedado en pérdida con Colombia.

### **3. La garantía de la pureza**

Aunque el “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia” fue pactado en condiciones de neutralidad, ajustándose a las determinaciones históricas impuestas por las negociaciones previas que terminaron en acuerdos fallidos, Alberto Muñoz Vernaza fue obligado a rendir cuentas ante el Congreso Nacional de Ecuador por supuestamente haber traicionado a la patria cediéndole vastos territorios a Colombia. En la intervención que realizó para defenderse, además de mencionar los hechos factuales que pudo conquistar sobre la mesa de negociación, también mencionó otro factor de trascendental importancia que la nación ecuatoriana logró alcanzar gracias al trazado limítrofe que él había pactado:

Al aceptar el elevado cargo de Enviado Extraordinario y Ministro Plenipotenciario del Ecuador en Colombia, lo hice con el propósito de emplear todos mis esfuerzos para procurar un arreglo decoroso en el intrincado problema de nuestros límites con el Norte. Juzgaba, de acuerdo con la opinión del Gobierno, y con la opinión general del país, que una Nación sin fronteras, una Nación sin territorio conocido, carece del elemento principal de su existencia, y que era preciso buscar con intención patriótica, la manera de concluir con semejante anomalía. (Muñoz 1928, 14)

Según Alberto Muñoz Vernaza, una nación sin trazado limítrofe es una “anomalía” que carece del “elemento principal de su existencia”, o sea, que carece de un ser o que lo tiene en estado de precariedad. De acuerdo con esa concepción, antes del “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”, cuando el límite era inestable, cuando

aparecía y desaparecía intermitentemente, cuando subía y bajaba sobre su eje longitudinal, ninguna de las dos naciones contaba propiamente con una existencia; no había Ecuador ni Colombia; lo que había era dos *anomalías*; una llamada Ecuador; otra, Colombia. Ambas naciones solo vinieron a ser, a constituirse como naciones, cuando, gracias a Alberto Muñoz Vernaza y a Marco Fidel Suárez, fijaron y estabilizaron el trazado limítrofe que las diferenciaba.

En 1913, tres años antes de que fuera firmado el “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”, Unamuno había publicado *Del sentimiento trágico de la vida*, un libro donde, apartándose de la lógica aristotélica y acercándose a una búsqueda espiritual, expuso la concepción ontológica que prevalecía en aquel momento histórico, una concepción cuyos principios permiten comprender las razones en que se fundamentaron Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez para considerar que sus respectivas naciones, sin el trazado limítrofe, carecían de un ser.

En ese libro, Unamuno (1984, 31) explica que existen dos condiciones *sine qua non* que le permiten a un hombre llegar a ser, contar con una existencia como hombre: primero, poseer unidad y, segundo, tener continuidad. “Y lo que determina a un hombre, lo que le hace un hombre, uno y no otro, el que es y no el que no es, es un principio de unidad y un principio de continuidad”. La continuidad se refiere a que el hombre está insertado en la progresión de eventos que hacen parte del transcurrir continuo del tiempo. La unidad se refiere a que el hombre, en cuanto a la carnalidad de su cuerpo y a la expresión de su conciencia, puede identificarse a partir de establecer una diferenciación con todo aquello que le rodea y que no hace parte de sí.

Esa unidad que Unamuno (1984) presenta como condición *sine qua non* del ser, solo puede obtenerse a partir del trazado limítrofe, del establecimiento y fijación de un contorno periférico. Todo aquello que no posee límites, carece de unidad, de ese principio fundamental que se requiere para alcanzar el ser. Por el contrario, todo aquello que sí posee un contorno periférico, que sí posee límites plenamente fijados y establecidos, está constituido como una unidad, razón por la cual, al poderse diferenciar de aquello que no es, podrá también exponerse como aquello que sí es, o sea, podrá exponerse como un ser.

Dicho en otras palabras: mientras Unamuno (1984) afirma que el ser solo puede existir donde hay unidad, Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez parecieran estar añadiendo, desde su praxis diplomática, que la unidad solo puede existir donde hay un límite. Concatenando en un mismo silogismo ambas concepciones ontológicas, se podría

afirmar que, si el límite permite que algo tenga unidad, y la unidad permite que algo tenga ser, entonces el límite permite que algo sea.

Pero ¿por qué el ser quedaba en precariedad, convertido en una *anomalía* o carente de existencia si no presentaba un límite estable y fijo que le permitiera constituirse como unidad, tal como lo afirmó Alberto Muñoz Vernaza frente al Congreso Nacional de Ecuador? Desde la concepción ontológica de Unamuno (1984), el rompimiento de la unidad, vale decir, la apertura o inestabilidad del límite, expone el ser al contagio proveniente del otro, lo que provoca que se impregne de una esencia que no es suya, que pierda así su independencia, su autonomía, que se altere ese sí mismo que lo define y que le permite diferenciarse plena y absolutamente del otro:

Todo lo que en mí conspire a romper la unidad y la continuidad de mi vida, conspira a destruirme y, por lo tanto, a destruirse. Todo individuo que en un pueblo conspira a romper la unidad y la continuidad espirituales de ese pueblo, tiende a destruirlo y a destruirse como parte de ese pueblo. [...] Porque para mí, el hacerme otro, rompiendo la unidad y la continuidad de mi vida, es dejar de ser el que soy, es decir, es sencillamente dejar de ser. Y esto no; ¡todo antes que esto! (Unamuno 1984, 34)

Lo que en última instancia afirma Unamuno (1984) en su concepción ontológica, con la cual se identifican Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez, es que al ser lo define, eminentemente, su estado de pureza. Entre más resguardado pueda permanecer en su unidad, entre más infranqueables sean sus murallas limítrofes, entre más pueda inmunizarse frente al otro, el ser estará más rebosante de existencia, más plenamente fortalecido en su condición existencial. Al contrario, entre más expuesto se halle hacia el exterior, entre más contacto promulgue con el otro, entre más se contagie con el deseo ajeno, entre más débiles e inestables sean sus contornos periféricos, el ser estará más deteriorado, más precarizado en su propia condición existencial, más disminuido en su calidad ontológica.

De ahí que Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez promovieran el levantamiento de una muralla limítrofe que les permitiera conservar, inmaculada, la pureza del ser nacional y de todos sus factores asociados. Por ejemplo, Alberto Muñoz Vernaza consideraba indispensable trazar límites en torno a las tradiciones nacionales, para inmunizarlas frente a todo posible contagio proveniente del exterior, impidiendo así que pudieran desaparecer o precarizarse al entrar en contacto con aquello que no hacía parte de su unidad plenamente definida; incluso, propone “conservarlas, a todo trance, puesto que con ellas afirma [Ecuador] su nacionalidad, cuya personería jurídica y social

no debe quedar expuesta al soplo de cualquier inmigrante que quiera cambiarla o traerla a menos, como no faltan ejemplos en la historia” (Muñoz 1984, 61).

De igual manera, para Marco Fidel Suárez era indispensable custodiar la pureza de la lengua nacional, amurallarla mediante un límite infranqueable que impidiera el contagio proveniente de aquellas otras hablas que estaban por fuera de su unidad. Su labor como gramático, hoy día muy valorada por la comunidad académica, consistió, principalmente, en reflexionar sobre el significado correcto de aquellas palabras que escuchaba mal empleadas durante los recorridos que realizaba por el territorio nacional, en su cargo de ministro de Relaciones Exteriores o, posteriormente, en su dignidad de presidente constitucional, electo para el periodo de 1918 a 1921.

En esas reflexiones gramaticales esparcidas a lo largo de sus memorias, Marco Fidel Suárez presentaba el origen etimológico de las palabras como el lugar donde estaba depositado su significado verdadero, el sentido primigenio y definitivo de su existencia, porque ahí, en ese origen, las palabras permanecían aún dotadas de pureza, inmaculadas, inmunizadas, sin haber sido contagiadas ni pervertidas por el uso del habla cotidiana. Por ejemplo, le resulta inadmisibles que la palabra “achaque” sea empleada como sinónimo de dolencia, cuando en la *Labor evangélica* de Francisco Colin está determinado que “achaque” significa la queja o la expresión del dolor provocada por la enfermedad, no la enfermedad misma (Suárez 1926, 2:56-57).

Su anhelo era que todas las palabras pudieran retornar a esa pureza presente en su origen etimológico, depurar el habla del contagio extranjero presente en el mal uso de las palabras o en la incorrecta aplicación de sus formalidades sintácticas. Por eso, por ejemplo, se enfada cuando reflexiona acerca de cómo, a partir del término francés “controler”, se colaron por la frontera idiomática otros términos que ya son imposibles de depurar, como “contralor”, “contralorear” y “contraluría”. Pero lo que más le molesta es que nadie, aparte de él, pareciera condolerse de esa deformación, de ese contagio, razón por la cual lleva al extremo su anhelo aséptico lamentando que no haya cárcel para aquellos sujetos que se atreven a deformar el habla de la nación: “La verdad es que si la desidia de unos, la necedad de otros y la frivolidad de muchos, que desprecian y hieren adrede el habla nativa, no pueden recibir pena legal, sí debieran ser objeto de social reprobación” (Suárez 1926, 2:99).

Esta concepción ontológica que comparten Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez estaba dotada de un carácter prescriptivo. Todos sus postulados se presentan no como una interpretación de la realidad, sino como una imposición de sus deseos para

transformar esa realidad: ambos quieren levantarle murallas limítrofes a la nación para que su ser supere el estado de *anomalía*; necesitan trazarle límites a la tradición para que los extranjeros no la contagien con costumbres foráneas; y exigen resguardar la etimología del habla para impedir que a las palabras se les adjudiquen sentidos que no devienen de sí misma.

Derrida (1971) detectó en las obras de Rousseau (1993), Saussure (1991) y Lévi-Strauss (1998) ese mismo afán prescriptivo de Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez, ese mismo deseo de levantar murallas, trazar límites y resguardar los significados. En Rousseau (1993), por ejemplo, detectó el anhelo de mantener al hombre al margen de la sociedad para evitar que se degenera; en Saussure (1991) evidenció el afán de apartar el habla de la escritura para impedir que se altere su ordenamiento sintáctico; y en Lévi-Strauss (1998), por su parte, encontró la aspiración de aislar a la tribu de todo contacto con la modernidad para evitar la deformación de su tradición oral.

Frente a estas concepciones, Derrida (1971) se pregunta cuál fue la razón primigenia que les permitió a estos tres pensadores considerar que sus objetos de estudio —el hombre, el habla y la tradición oral, respectivamente— poseían un límite perfectamente delineado que les diferenciaba de todo aquello que no hacía parte de sí, un contorno periférico construido sobre la certeza de que esos objetos de estudio eran unidades absolutas que podían inmunizarse frente a cualquier contagio proveniente de aquello que no hacía parte de su propia naturaleza. La respuesta que encuentra Derrida (1971) es que el pensamiento de Rousseau (1993), Saussure (1961) y Lévi-Strauss (1998), al igual que el pensamiento de Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez, fundamentó toda su concepción ontológica sobre la base de que el ser estaba dotado de pureza.

Sin embargo, para Derrida (1971; 2017), el fundamento ontológico de la pureza partía de una premisa errónea: el ser no podía inmunizarse, merced a sus murallas limítrofes, frente a todo aquello que le rodeaba y que componía el exterior de su unidad; porque, el ser, al hacer parte de la historia, al estar insertado en el devenir continuo del tiempo, al estar en un aquí y en un ahora históricos, ya estaba plenamente sometido y entregado al contagio proveniente de ese exterior que lo dotaba de sentido o al cual él dotaba de sentido, dando y recibiendo significación de manera incesante. En otras palabras: el ser, al tener una historicidad, al inscribirse en la línea continua de la temporalidad, quedaba desprovisto inmediatamente de cualquier rasgo de pureza. “La identidad consigo mismo del significado se oculta y se desplaza sin cesar. Lo propio del

*representamen* es ser él y otro, producirse como una estructura de referencia, distraerse de sí. Lo propio del *representamen* es no ser propio” (Derrida 1971, 64).

La pureza, desde esa concepción, sería aquella cualidad que denota una carencia de historia en el ser, una cualidad presente en aquello que no se inscribe en una tradición, que no tiene ninguna deuda con sus antepasados, que no ha recibido herencia, pero también en aquello que permanece ajeno, inmune al contagio de sus contemporáneos. La pureza sería la cualidad de aquello que cumple una doble condición *sine qua non*: nace de sí y permanece plegado sobre sí, impidiendo de este modo que su naturaleza ontológica sea afectada o significada por cualquier fuerza o *huella* proveniente del exterior, ajena a su sí mismo.

Entendida la pureza de este modo, sería imposible encontrar un solo aspecto humano que se encuentre dotado de pureza. Ni las manifestaciones artísticas, ni las relaciones sociales, ni las condiciones culturales de la vida, ni los factores políticos y económicos que rigen el destino, ni los procesos biológicos que determinan la existencia, nada podría ser considerado puro, porque todos los seres tienen un origen que está más allá de sí, y porque todo sí mismo, apenas se hace palpable, observable, deseable, abre los contornos periféricos de su unidad para disponerse a recibir los influjos contagiosos emanados por aquel que lo contempla, abre los límites de su sí para recibir la *huella* del otro, pero también para dejar su *huella* en el otro.

He ahí por qué Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez dotaron su concepción ontológica de un carácter prescriptivo, no interpretando la realidad que tenían frente a sus ojos, sino, más bien, imponiéndole a esa realidad la marca de sus deseos, corrigiendo su funcionamiento. La pureza no era, entonces, una condición que determinaba al ser, una cualidad que, entre más abundara, más demostraba el robustecimiento del sí mismo; ni tampoco era aquello cuya ausencia deterioraba la calidad existencial del ser, aquello sin lo cual se precarizaba la condición del sí mismo dejándolo en un estado de *anomalía*. La pureza no era, de ninguna manera, una esencia presente en el sí mismo del ser.

La pureza era, realmente, un deseo que Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez querían imponerle al ser, especialmente al ser nacional. Para ellos, la nación, contra toda evidencia presente en la realidad, debía nacer de sí y mantenerse plegada sobre sí, inmunizada frente al contagio proveniente del exterior, protegida de esas otras naciones que representaban una amenaza para su sí mismo. En su concepción, la nación,

al estar dotada de pureza, produciría también un sujeto puro, una identidad pura, una lengua pura, una ley pura, un afecto puro, un territorio puro.

Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez necesitaban inmunizar a la nación para, supuestamente, mantener esa pureza intacta, inmaculada; caso contrario, el contagio con el exterior, con un sí mismo ajeno, haría desaparecer la ilusión de esa pureza que ellos le habían adjudicado a la nación. La única alternativa que tenían para garantizar la conservación de esa supuesta pureza era levantar la muralla limítrofe alrededor de la nación, para así inmunizarla frente a cualquier posibilidad de contagio. Esa muralla limítrofe, entonces, no era lo que le daría unidad a la nación permitiéndole así gozar de un verdadero ser, de una real existencia; esa muralla limítrofe era, en verdad, lo que les permitiría a Alberto Muñoz Vernaza y a Marco Fidel Suárez concretar su deseo de adjudicarle una supuesta pureza a la nación, era lo que les garantizaría el pleno funcionamiento de su proyecto político.

El partido conservador era la matriz ideológica que sostenía ese proyecto político, el fundamento teórico para dotar de pureza al ser nacional, para considerar que solo la unidad amurallada podía llegar a tener un ser, para adjudicarle una cualidad contaminante a la exterioridad del sí mismo, y sentir una suerte de asco por el contagio presente en el otro. Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez consideraban que el partido conservador, al cual pertenecían con devoción en sus respectivas naciones, no era, propiamente, un proyecto político fundamentado en principios religiosos, sino un proyecto religioso con aplicaciones políticas. Las decisiones que ellos tomaban como estadistas, el modo en que administraban sus cargos públicos, los procedimientos que aplicaban en el ejercicio del poder y la forma como gobernaban no obedecían a leyes que surgieran desde los hombres hacia los hombres, sino que obedecían a designios divinos que se imponían sobre los hombres. Ellos eran a la nación lo que los sacerdotes católicos a sus iglesias: los administradores y ejecutores del mandato divino, los representantes de Dios en la Tierra.

Abra usted los ojos y discurra por la extensión de la historia, y hallará que todas las naciones tuvieron un cuerpo y un alma, que son el Estado y la autoridad religiosa, y hallará, todavía con mayor claridad, que en medio de las disputas y divergencias que forman la tela de esa historia, la Cruz es brújula, ánora y faro de la especie humana. (Suárez 1926, 1:19)

El proyecto de nación propuesto por Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez estaba concebido desde esa matriz religiosa, desde ese paradigma católico. Los

principios que les habían servido como fundamento ideológico eran inaplicables a la condición humana, extraños a la vida en sociedad, ajenos a la realidad del mundo. Su concepción esencialista de la realidad, su negación de la historicidad en el ser, su creencia en la unidad como condición existencial, su construcción de la nación como productora de pureza y su necesidad del amurallamiento limítrofe para evitar el contagio podrían haber funcionado en un reino celeste poblado de arcángeles, allá donde no hay principio ni fin, donde el tiempo corre sin historia, donde no hay alteridad ni mismidad.

Esa idea de un ser dotado de pureza era eminentemente religiosa. El apóstol San Pablo de Tarso, fundador de la Iglesia católica, el primer y más importante teólogo de la historia, así lo deja entrever en la primera epístola que dirige a la comunidad de Tesalónica, donde exhorta a aquellos incipientes cristianos a que se esfuercen por atender el llamado que les hace Dios para que alcancen la pureza. Esto demuestra que, en su concepción religiosa, la pureza no era una condición que pudiera nacer desde el ser humano, ni tampoco una cualidad que pudiera llegar a materializarse en él. La pureza era más bien una aspiración sublime, un deseo inalcanzable, un ideal utópico, un ofrecimiento divino que, a pesar de ser irrealizable, operaba sobre el sujeto como motivación para lanzarlo en una búsqueda que le permitiera enaltecer su espiritualidad: “Dios, en efecto, no nos llamó a impureza, sino a la santidad. Por eso, el que desprecia estas normas, no desprecia a un hombre, sino a Dios, a ese Dios que les ha dado su Espíritu Santo” (1 Ts. 4:3-8).

Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez, al extraer ese concepto de pureza de su ámbito religioso e insertarlo en un dominio político, cambiaron la estructura de su funcionamiento. En el ámbito religioso, la pureza operaba como un ofrecimiento inalcanzable para el sujeto, una promesa divina cuyo cumplimiento permanecería pendiente; en el ámbito político, la pureza se transformaba en un bien que la nación lograba otorgarles a los sujetos, una dotación que hacía parte integral de la nacionalidad, una posesión que llegaba a definir por entero a los sujetos como puros merced a su lugar de nacimiento o a la interiorización de los ideales nacionales.

La pureza, debido a ese cambio estructural, provocado por su uso político, perdía el sentido espiritual que la caracterizaba por entero en el ámbito religioso. El sujeto, al saberse poseedor de pureza, al tener conciencia de que había conquistado lo inalcanzable, ya no tenía necesidad de embarcarse en esa búsqueda incesante y sacrificial que le proponía el llamado divino, en aquel esfuerzo personal que le exigía Dios para su enaltecimiento espiritual. Ahora lo que experimentaba, gracias a la nación, era una

embriaguez de prevalencia ontológica, la terrible convicción de sentirse superior a aquellas personas que estaban por fuera de la muralla limítrofe, aquellos marginados, extranjeros e impuros que no recibieron ese privilegio divino que a él su nación le había otorgado.

Esos principios religiosos de la pureza, al ser aplicados de un modo tergiversado en el ámbito político, impulsaron a Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez a levantar la muralla limítrofe entre sus dos naciones. Sin esa diferenciación, sin ese amurallamiento no habrían podido aplicar en el territorio el régimen de signos teleológicos presentes en su proyecto de nación, esas concepciones esencialistas que parecían creadas para administrar la convivencia en un reino celestial. Gracias al límite pudieron dibujar el contorno periférico de la unidad y entenderlo como condición de la existencia; pudieron adjudicarle un territorio a la pureza y otro a la impureza; pudieron creer que su sí mismo estaba inmunizado frente a aquello que, supuestamente, era ajeno a su naturaleza; en fin, gracias al límite pudieron concebir la nación bajo una matriz religiosa.

Los principios políticos que regían al Partido Conservador Colombiano estaban contruidos sobre una lógica limítrofe, sobre un criterio de absoluta diferenciación que concebía el mundo a partir de binarios dicotómicos. Esos principios, que fueron establecidos en 1856 por Mariano Ospina Rodríguez, expresidente de la República de la Nueva Granada y de la Confederación Granadina, considerado como el primer presidente en la historia de Colombia, eran los siguientes: “Orden sin despotismo, libertad sin desenfreno, ilustración sin impiedad, progreso sin utopías ni engaños” (Ospina 2018). Al leer esos principios, la preposición “sin” debe ser entendida como la muralla limítrofe que separa la pureza de la impureza.

Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez, en lugar de haber construido su proyecto de nación bajo esa matriz religiosa, pudieron haberse fundamentado en otro sustento epistemológico y ontológico para tal propósito, quizás en una matriz de orden filosófico. Pero no lo hicieron porque, según explicó Marco Fidel Suárez, la matriz religiosa, por encargarse de dictaminar la moral social, resultaba “mucho más eficaz para calificar y resguardar la libertad que las variables e inseguras normas de orden filosófico” (Suárez 1926, 1:243).

Los dos ministros plenipotenciarios, entonces, aplicaron la matriz religiosa en su proyecto de nación porque les permitía alcanzar de manera “eficaz” el objetivo que se habían propuesto, que era “calificar y resguardar la libertad de los sujetos”. La acción de

“calificar” puede entenderse como la ubicación de los sujetos respecto al límite, en el adentro o el afuera, en el bien o el mal, en lo puro o lo impuro, un juzgamiento que determinaba si el sujeto estaba empleando correcta o incorrectamente su libertad. La otra acción, la de “resguardar” la libertad de los sujetos, puede entenderse como la ley generada para estabilizar o anclar al sujeto en el costado limítrofe que le había sido asignado, manteniéndolo en una esencia fija y perenne, sin permitirle moverse del lugar existencial que le había correspondido ocupar. “Calificar” era juzgar; “resguardar”, condenar.

La matriz filosófica, en cambio, tal como ellos mismos lo reconocieron, no les habría servido para cumplir con esos dos objetivos que se propusieron en su proyecto de nación. Por un lado, no habrían podido trazar aquellos límites que les permitían diferenciar el adentro del afuera, el bien del mal, lo puro de lo impuro, porque la prioridad epistemológica de la filosofía no es juzgar la libertad del sujeto sino intentar comprender la complejidad presente en esa libertad. Por otro lado, no habrían podido fijar al sujeto a las condiciones de su existencia, condenarlo a una identidad asignada, porque el sentido de la filosofía es liberar al sujeto de las certezas brindadas por las verdades absolutas o por las doctrinas universales, para lanzarlo a la zozobra de una vida colmada de inquietudes sin respuesta.

#### **4. La amenaza del contagio**

Marco Fidel Suárez estalló de ira el 27 de febrero de 1923, cuando abrió los periódicos bogotanos y leyó varias columnas escritas por intelectuales que exaltaban la obra del filósofo e historiador francés Ernest Renan, con motivo de la celebración de un siglo de su nacimiento. La ira de Marco Fidel Suárez, según lo que anotó días después en sus memorias, provenía de un exabrupto cometido por esos intelectuales bogotanos al afirmar que la obra *Vida de Jesús*, de Ernest Renan, era un estudio tan entregado a la fe religiosa, tan exaltador de las virtudes cristianas, tan devoto de las creencias sagradas que su autor ya merecía un sitio preferencial y eterno al lado de los cuatro evangelistas que componían el Nuevo Testamento.

Si ese exabrupto de los intelectuales bogotanos había sido lo que ofendió a Marco Fidel Suárez, entonces le habría bastado con demostrar que ese deseo de ellos, a saber, que Ernest Renan fuera proclamado como el quinto evangelista, obedecía a una

interpretación equivocada de la obra *Vida de Jesús*. Habría podido explicar, por ejemplo, que esa obra presenta un análisis que despoja a Jesús de toda condición milagrosa, cualidad misteriosa y ascendencia divina, para situarlo como un hombre modelizado por las condiciones socioeconómicas de su época, un ser humanizado (Taboada 2015). Así habría demostrado que resultaba contradictorio o irrisorio que los intelectuales bogotanos, a partir de la interpretación de la obra *Vida de Jesús*, elogiaron a su autor manifestando que merecía aquella sacralidad que él mismo había deplorado. Sin embargo, esa no fue la explicación que ofreció Marco Fidel Suárez:

¿Cómo puede ponerse al lado de esta sangre derramada en ofrenda y confesión de la divinidad de Cristo, y al lado de esta inocencia que salió ilesa del fuego después de confesar esa divinidad sobre el pecho de Jesús y a los pies de este Dios crucificado, cómo puede ponerse lo que ponen en quinto lugar estos arrianos? ¿A quién ponen? A un individuo que irrogando a Cristo la mayor injuria, progresó después en costumbres epicúreas y en palabras chocarreras, revelando así un ánimo depravado junto con una mente enloquecida, cosas infinitamente distantes de la fe, de la firmeza y de la abnegación del martirio. (Suárez 1926, 1:211-212)

En lugar de argumentar en qué se equivocaron los intelectuales bogotanos, en qué consistió la mala lectura que realizaron de la obra *Vida de Jesús*, lo que hizo Marco Fidel Suárez fue lanzarse al ataque contra Ernest Renan, afirmando que era ofensivo equiparlo con los cuatro evangelistas, porque él había renunciado a su vocación sacerdotal y se había entregado a los placeres mundanos, mientras que aquellos evangelistas, a pesar de las terribles circunstancias que debieron afrontar, nunca renunciaron a su labor predicadora ni mucho menos a sus vidas colmadas de virtud y castidad.

No era, entonces, el exabrupto cometido por los intelectuales bogotanos en sus interpretaciones sobre la obra *Vida de Jesús* lo que había provocado la ira de Marco Fidel Suárez. De acuerdo con el lugar hacia donde apuntaló su explicación, la verdadera causa de su ira radicaba en la liberalidad de Ernest Renan, en sus concepciones sobre la vida, sus posturas en torno a la religiosidad, sus principios filosóficos, en aquellos fundamentos que regían el orden de sus pensamientos.

Marco Fidel Suárez sentía odio por los fundamentos que sostenían el pensamiento de Ernest Renan. La razón, muy probablemente, residía en que esos pensamientos eran diametralmente opuestos a los suyos, antagónicos. Mientras Marco Fidel Suárez y, por consiguiente, Alberto Muñoz Vernaza concebían el mundo como un espacio de esencias que debían conservarse sin alterar su pureza, Ernest Renan consideraba, por el contrario,

que el mundo era un crisol donde todos los ingredientes estaban fusionados: “El devenir del mundo es una vasta red en que mil causas se cruzan y se contrarían y en que la resultante no parece nunca en perfecto acuerdo con las leyes generales de que se la pretende deducir” (Renan 1905, 44).

Para Ernest Renan, la nación no tenía ni un ápice de pureza en su sí mismo. Por el contrario, su ser estaba colmado de fusiones sociales, de hibridaciones culturales, de contagios producidos por todas las dislocaciones que había padecido a lo largo de su historia, entre ellas, las migraciones recibidas, las guerras soportadas, las invasiones sufridas y las conquistas que le habían sido impuestas por otros pueblos más poderosos. La nación, en lugar de poseer un sí mismo inmunizado frente al posible contagio exterior, lo que hacía era absorber, fagocitar e incorporar en su propia naturaleza todas las impurezas que la historia le ofrecía día a día. “Lo cierto es que no hay raza pura y que hacer depender las políticas del análisis etnográfico es entregarse a una quimera. Los países más nobles, Inglaterra, Francia e Italia, son aquellos cuya sangre está más mezclada” (Renan 2010, 29).

En cambio, Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez consideraban que todos esos cambios sociales ocurridos a lo largo de la historia en sus territorios jamás habían afectado al ser de su respectiva nación. Los dos estaban convencidos que, desde tiempos precolombinos, existió, respectivamente, una esencia ecuatoriana o colombiana que se mantuvo inmaculada, inmunizada frente a los grupos humanos que habían habitado en el territorio, frente a los sistemas de gobierno y administraciones económicas que habían sido impuestos, frente a las transformaciones culturales que se habían presentado y frente a los avatares que traía consigo la historia.

Por ejemplo, según Alberto Muñoz Vernaza, los pueblos indígenas precolombinos que habitaron el actual territorio ecuatoriano, arropados bajo la denominación de Reino de Quito, no afectaron la nacionalidad ecuatoriana porque carecían de unidad: su dispersión les impidió generar una identidad común que afectara al ser ecuatoriano. Luego, la avanzada Inca liderada por Huayna-Capac tampoco generó una afectación identitaria porque aquellas sociedades del Reino de Quito, a pesar de su dispersión, contaban con importantes adelantos tecnológicos y con una avanzada organización social que evitaba la adopción de cualquier cultura foránea. Posteriormente, los proyectos conquistadores de Atahualpa y Huáscar tampoco permearon la nacionalidad ecuatoriana porque, de manera prematura, sus iniciativas colonizadoras fueron arrasadas, “para dar campo a la civilización de ultramar que venía a suplantarse la civilización aborigen, y

cambiar radicalmente las condiciones de existencia, no solo del nuevo, sino también del antiguo mundo” (Muñoz 1984, 68).

Sin embargo, ni siquiera esa “civilización de ultramar” que “suplantó” a la “civilización aborigen”, ese pueblo español que “borró” al pueblo indígena, logró, a pesar de ello, causar mella en la nacionalidad ecuatoriana. La razón es que ese proyecto de conquista española se construyó respetando los límites que había tenido el antiguo Reino de Quito, lo cual demostraba rotunda e inexorablemente que la identidad nacional salió ilesa:

Durante la conquista española, aun cuando las diversas regiones sudamericanas entraron a formar parte de la Gobernación del Perú, el Reino de Quito fue adjudicado, en ocasiones como provincia separada, y en otras se respetó su integridad territorial, dando lugar a circunscripciones en que se conservaba claramente la división antigua del reino; de modo que nunca se confundieron sus límites con los de las provincias del Sur o con las del Norte. En este estado y con caracteres propios, se mantuvo en sus orígenes la nacionalidad ecuatoriana, hasta el establecimiento de la Real Audiencia de Quito que introdujo sustanciales reformas en la organización política, administrativa y judicial de estas regiones. (Muñoz 1984, 74)

Para Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez, en cada época histórica, en cada momento de crisis, en cada cambio de gobierno, la identidad nacional se mantuvo intacta. Nada ni nadie logró nunca tocarla: ni los virreinos, ni las reales audiencias, ni la provincialización, ni la gobernación, ni la presidencia, ni las capitanías, ni las intendencias, ni mucho menos las normativas dispuestas en las cédulas reales, en las ordenanzas gubernamentales o en las leyes constitucionales. Nada ni nadie pudo afectarla nunca a raíz de una causa que siempre aparece como común denominador: el territorio, sin importar si era administrado bajo un reino indígena, un virreinato español o una república independiente, siempre conservó más o menos una misma forma, un mismo croquis que garantizaba su inmunización frente a cualquier amenaza exterior:

La Audiencia y Presidencia de Quito se mantuvo dentro de la circunspección territorial que le asignaron sus títulos primitivos, de acuerdo con la tradición de su origen; y así entró a formar parte de las nuevas nacionalidades de América, con el nombre de República del Ecuador, como sustituto del antiguo Reino de Quito, aumentando con los descubrimientos y conquistas que llevó a cabo la Audiencia, con la autoridad que le confirió la Real Cédula de su erección. (Muñoz 1984, 82)

Bajo esas premisas, para Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez, la nacionalidad no era un fenómeno susceptible de ser recreado mediante una narrativa, porque, al carecer de principio y fin, al no presentar ningún cambio en el transcurso del

tiempo, al ser inmodificable, solo se lo podía abordar desde una descripción estática y perenne que diera cuenta de su inmovilidad. Tampoco era un fenómeno que pudiera identificar a las personas o grupos sociales, ni influir sobre sus voluntades para proyectarlos hacia objetivos de carácter patriótico, porque, debido a su continuidad inmunizada, carecía de la capacidad de afectar y afectarse, permear y permearse, transformar y transformarse, contagiar y contagiarse.

La nacionalidad, tal como la concebían Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez, era un fenómeno impersonal. Nadie, en el transcurso de la historia, la había logrado afectar o transformar porque nunca nadie se había contagiado de ella en lo más mínimo. Su espacio de existencia, su materialización como fenómeno, podía representarse, a lo sumo, en el croquis de un mapa que, a pesar de los cambios sociales que se presentaran en la sociedad, continuaba manteniendo la misma forma geométrica; o podía, también, representarse en el suelo del territorio, en esa área geográfica cuyo paisaje, montañas, ríos y valles permanecían inalterados en su cosificación, a pesar de las transformaciones que estuviesen presentándose entre quienes los habitaban.

Para Ernest Renan, en cambio, la nacionalidad no residía en las condiciones materiales de la existencia, ni en esos fenómenos naturales que podían permanecer invariables a través del tiempo, ni mucho menos en el mapa o en el suelo del territorio. La nacionalidad era el contagio en sí mismo, la capacidad del sujeto para apropiarse de otros sí mismos y dejar que otros se apropiaran de su sí mismo. Era un fenómeno eminentemente personal, una modelización cultural realizada por cada sujeto a partir del modelo que le imponía su trayectoria personal y su historia social. Por lo tanto, no tenía un ser definido, sino que siempre estaría en las posibilidades del devenir, en lo que está en formación, en lo que está creándose incesantemente, en el espíritu del sujeto. “Una nación es un principio espiritual, el resultado de las profundas complicaciones de la historia; es una familia espiritual, no un grupo determinado por la forma de la tierra” (Renan 2010, 35).

Para Ernest Renan, las tradiciones y la lengua no tenían un origen *per se* ni habían surgido desde la nación, como un ideal creado por los próceres para cobijar a aquellos sujetos que desearan pertenecer a la misma identidad, sino que tenían un origen que se remontaba a épocas remotas, muy anteriores al origen mismo de la nación. Las tradiciones y la lengua, aunque se presentaran como un fenómeno de raigambre nacional, eran, realmente, el resultado de las invasiones, migraciones, conquistas y demás dislocaciones sociales que a lo largo de la historia habían generado amalgamamientos culturales o

hibridaciones sociales de toda índole. “La unidad del lenguaje, como la de la humanidad misma, es la resultante de elementos muy diversos; y, no obstante, apreciándolo sólo en su conjunto, esta resultante parece ser una obra indivisible y espontánea” (Renan 1905, 23).

Ernest Renan, a diferencia de lo que consideraban Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez, no creía que las tradiciones y la lengua de la nación debieran estar protegidas de los contagios provenientes de un afuera amenazante, peor aún que se debiera dictaminar una sanción contra aquellas personas que, desde el interior de la nación, se atrevieran a deformar la sintaxis o semántica de la lengua mediante usos particulares del habla. Porque ¿qué sentido tenía impedir que esas tradiciones y esa lengua entraran en contacto con aquello que constituía el sustento fundamental de su ser?; o sea, ¿para qué inmunizar esas tradiciones y esa lengua si, a decir verdad, eran el resultado de un contagio cultural que había ocurrido incesantemente a lo largo de la historia y que, incluso, no paraba de seguir sucediendo cada día?

La propuesta interpretativa de Ernest Renan no se fundamentaba en un carácter prescriptivo, como sí lo hacían Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez con su concepción ontológica. Si la nación estaba en permanente formación, en un devenir continuo, no era necesario levantarle murallas limítrofes a su alrededor, protegerla del exterior, resguardarla de otros sí mismos, otorgarle un borde o un contorno periférico que definiera plenamente su unidad, porque eso implicaría negar la nación, hacerla desaparecer, quebrantar su continuidad en el tiempo, detener ese devenir que la definía. La muralla limítrofe, en la concepción teórica de Ernest Renan, tenía unas implicaciones opuestas a las que presentaba en la concepción ontológica de Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez: para ellos dos, la muralla limítrofe garantizaba la conservación de la pureza que definía por completo a la nacionalidad; para Ernest Renán, la muralla limítrofe acababa con el contagio que definía por entero a la nacionalidad.

Las diferencias entre la propuesta interpretativa de Ernest Renan y la concepción ontológica de Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez radicaba, principalmente, en las posiciones que asumían los sujetos frente al mundo, frente a las condiciones materiales de su existencia. En la interpretación de Ernest Renan, la nación producía un sujeto que permanecía en mutuo contagio con el mundo, transformándolo, adaptándolo, creándolo, pero, al mismo tiempo, dejándose transformar, adaptar y crear por ese mundo. En la concepción de Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez, la nación debía producir

un sujeto que permaneciera inmunizado frente al mundo, sin afectarlo y sin dejarse afectar, un sujeto que estableciera un límite que mantuviera a salvo su sí mismo.

Si bien es cierto que ambos ministros plenipotenciarios concibieron una nacionalidad que no había sido afectada por la historia, también es cierto que para ellos esa nacionalidad había alcanzado una legitimación social gracias a la intervención de los españoles mediante el proceso de la colonización. Así lo manifiesta Alberto Muñoz Vernaza cuando asegura que “la primitiva Audiencia de Quito comprendía un territorio mucho más extenso del que hoy ocupa la República del Ecuador; y con su erección quedó definitivamente señalada y reconocida la nacionalidad ecuatoriana, en su forma histórica, jurídica y legal” (Muñoz 1984, 77). Y así también lo señala Marco Fidel Suárez, cuando explica que la nacionalidad colombiana se fundamentaba en la aplicación de un programa económico, social y político basado en los criterios europeos:

El descubrimiento de América no puede negarse que fue muy importante, por haber mejorado la condición de todos los pueblos y de todos los hombres, en los varios aspectos de la civilización, doblando la extensión de la tierra conocida y abriendo indefinidos horizontes al comercio y a la industria, excitando la producción de riqueza, proveyendo a la educación de gentes desconocidas, facilitando las aplicaciones del derecho y la política, fomentando las artes y las ciencias, así como las relaciones entre los estados, y dando ser a naciones nuevas. Por esto los filósofos afirman que después de la transformación producida en el mundo por el advenimiento del Redentor, la obra humana de mayor trascendencia es la llegada de Colón al continente americano. (Suárez 1926, 4:273)

Si las nacionalidades ecuatoriana y colombiana obtenían su autorización y legitimidad desde los criterios establecidos por la colonización española, entonces todo lo que ese sistema político y económico rechazaba como ilegítimo también debía ser excluido por ambas nacionalidades. De este modo, las vertientes culturales ajenas a occidente, a saber, las vertientes de América precolombina y de África, quedaban por fuera de las nacionalidades ecuatoriana y colombiana. No eran parte de ese proyecto, de esa identidad que Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez pretendían amurallar para que conservara su pureza.

En el caso de Alberto Muñoz Vernaza, siempre en sus textos se esforzaba por demostrar que ni Huayna-Capac, ni Atahualpa, ni Huáscar, ni ningún pueblo del Reino de Quito ni del Imperio Inca había mancillado la nacionalidad ecuatoriana, aunque, eso sí, aceptaba con total naturalidad, incluso con cierta complacencia, que la Colonia española había sido quien le otorgó la categoría histórica, jurídica y legal a dicha nacionalidad. Además, consideraba que otros pueblos indígenas ni siquiera debían ser

tomados en cuenta para una posible discusión sobre su participación en la nacionalidad ecuatoriana porque su posibilidad de aportar había sido nula: “Las tribus del Oriente no han aportado, pues, ningún elemento durante la prehistoria, a la nacionalidad ecuatoriana, como a ninguna otra de las secciones americanas colindantes” (Muñoz 1984, 63).

De igual modo, Marco Fidel Suárez excluía de la nacionalidad colombiana a los grupos étnicos que no estaban legitimados por la Colonia española. Así quedó evidenciado en un comentario que emitió sobre el territorio perteneciente al puerto de Buenaventura, un lugar que, según indicaba taxativamente el mapa, pertenecía a Colombia, pero que, de acuerdo con su comentario, no hacía parte de la nación, estaba por fuera de sus límites, incluso era considerado un obstáculo que dificultaba y afeaba el ingreso al interior del país, “sometiendo a indecibles incomodidades el arribo a nuestra nación y ofreciendo acerca de ella muy desfavorable idea a los pocos extranjeros que por ese lado se atrevían a visitarla” (Suárez 1926, 2:60-61). Por supuesto, Marco Fidel Suárez tenía pleno conocimiento de que el puerto de Buenaventura pertenecía al territorio colombiano, pero en su matriz ideológica ese territorio no podía formar parte del proyecto nacional porque estaba habitado, casi enteramente, por indígenas Awás, Noanamá, Eperapa, Emberas y, especialmente, por negros de origen africano que habían instalado sus palenques ahí después de alcanzar su libertad.

Pero, si los indígenas y los negros que habitaban en el territorio nacional no hacían parte de esos sujetos dotados de una pureza nacional, entonces ¿quiénes encarnaban esa identidad ecuatoriana o colombiana? La respuesta puede entreverse en unas palabras que Marco Fidel Suarez, retóricamente, le dirige al ya fallecido expresidente de Colombia, Rafael Núñez, donde le manifiesta que él representa los más altos ideales de lo que significa ser colombiano, o sea, es el sujeto que por excelencia encarna la pureza que otorga la nación:

Al empezar usted la larga lucha de veinte años en que se propuso mejorar instituciones inadecuadas y repudiadas, y llevar a la institución el sistema de compromiso y común esfuerzo, no venía usted de alguna provincia nuestra, avezada a la política de tribu y de escamoteos electorales. Ni venía con la mente fosilizada por odios y programas fanáticos. Venía de Inglaterra, donde había observado mucho, y donde un ambiente saludable le había permitido apreciar nuestras necesidades y detestar métodos antipatrióticos. Era usted un político de escuela, un pensador de aire europeo, y no un señor de parroquia, sin más luces que las de las sociedades demagógicas ni otro anhelo que el de conservar para siempre el poder, en provecho exclusivo de la propia hacienda o del propio barco. (Suárez 1926, 5:51-52)

En esas palabras de Marco Fidel Suárez quedan evidenciadas las razones por las cuales Rafael Núñez es considerado como el sujeto que encarna la pureza nacional: fue formado en el extranjero, en Inglaterra, en un ambiente sofisticado y saludable, rodeado de personas ilustres, decentes y pulcras; lejos de los aires contaminados de la “provincia”, de los vicios de la “tribu”, de las costumbres abyectas de la “parroquia”, lejos de todo aquello que remitía a la bajeza y suciedad de la comunidad. Rafael Núñez, en esta visión de Marco Fidel Suárez, estaba dotado de pureza porque no se había contagiado de aquellas formas de vida que imperaban en el territorio nacional, sino que, en lugar de ello, había adoptado unos comportamientos y unos estilos de vida propios de los europeos. Su pureza nacional consistía en haberse limpiado de lo americano, de lo negro, de lo indígena, de lo mestizo, de todo aquello que la Colonia española había convertido en objeto de repudio y asco con el único propósito de justificar moralmente la vejación y el oprobio (Cueva 1967, 30-33).

El proyecto político de Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez pretendía diseminar sobre sus respectivos territorios una identidad que, disfrazada bajo el manto nacional, imponía una supuesta pureza propia y autóctona que, en realidad, era un ideal de vida copiado de los decadentes modelos europeos. Su objetivo era acabar con las diferencias culturales, aplanar los relieves étnicos, unificar los colores raciales, emparejar las texturas ideológicas, uniformizar a toda la población bajo un único proyecto nacional. Así, desde su posición como representantes de la clase dirigente e ilustrada, podrían ejercer un control y un dominio sobre los sujetos para encaminarlos hacia el progreso de la sociedad; pero también podrían limpiar las impurezas presentes en los sujetos que pertenecían a esas otras identidades contagiosas que afeaban el ideal europeo de la nación.

Ha sido la función principal de las culturas nacionales –que, como hemos sostenido, son sistemas de representación– representar lo que es, en realidad, el revoltijo étnico de la nacionalidad moderna como la unidad primordial de un “pueblo”; y la de sus tradiciones inventadas, proyectar sobre las rupturas y conquistas, que son su verdadera historia, una continuidad aparentemente perfecta e intacta que se remonta a un tiempo mítico puro. (Hall 2013, 569)

Esa imposición de la pureza nacional debía efectuarse mediante los mecanismos estatales que ambas naciones habían dispuesto en sus territorios para normalizar a los sujetos, las instituciones de carácter disciplinario que Foucault (2003) denomina *dispositivos*, que Althusser (2003) llama *aparatos ideológicos*, y que Agamben (2016, 20-21) define como “cualquier cosa que de algún modo tenga la capacidad de capturar,

orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes”.

Ahí, en las escuelas, en las cárceles, en los municipios, en los ejércitos, en las iglesias, en los museos, en los medios de comunicación, en la literatura, en fin, en todos esos dispositivos, los sujetos, según explica García Canclini (1989, 179), escenificaban una narrativa que insemnaba en lo más profundo de sus conciencias la pureza nacional. Esa escenificación, sin embargo, no era suficiente para cumplir con su objetivo: debía acompañarse, además, de una fuerte carga de sacralidad que se materializaba en la ritualidad de los ambientes, en el culto a los elementos simbólicos de la nación y en la devoción solemne que debían demostrar los participantes.

Mediante esos cultos a la bandera, al himno y al escudo, mediante esa escenificación de las batallas libertarias, mediante esos rituales de la memoria, la clase dirigente no solo homogenizaba a los sujetos bajo una misma pureza nacional, sino que además conseguía que esa identidad, como un sistema de representación estructurado, adquiriera una doble condición que la fortalecía y la hacía invulnerable frente a cualquier posible amenaza, contraargumentación o deseo disidente que pudiera nacer en algún grupo o persona a raíz de incompatibilidades identitarias.

La primera condición que adquiría la pureza nacional a raíz de la escenificación sacralizada era que dejaba de ser una opción a la cual el sujeto podía o no adherirse, y se transformaba en un fenómeno naturalizado, en una obligación existencial correspondiente a los seres humanos que habían nacido o vivían en determinado territorio: nadie podía ni quería negarse a ser colombiano o ecuatoriano, según le correspondiera.

Esa naturalización de la pureza nacional podía evidenciarse en el Artículo VIII del “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”, donde Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez, en vista de que algunas comunidades cambiarían de nación al trazar el límite, acordaron que esos habitantes pudieran conservar su antigua nacionalidad sin que ello les implicara problemas migratorios o que, si así lo preferían, pudieran adquirir la nueva nacionalidad sin someterse a excesivos trámites burocráticos; pero nótese que, bajo ninguna interpretación, ese Artículo VIII admite que dichos habitantes tengan la opción de desafiliarse de ambas purezas nacionales, es decir, la ley impuesta en el “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia” les exigía que escogieran entre ser colombianos o ser ecuatorianos, sin otra opción identitaria:

Los ecuatorianos o colombianos que a causa de la fijación de la línea divisoria, hubieren de pasar de una jurisdicción a otra, conservarán su nacionalidad antigua, a menos que opten la nueva en declaración hecha y firmada ante la autoridad respectiva dentro de seis meses después de estar bajo la nueva jurisdicción. (Ministerio de Relaciones Exteriores de Colombia 1976, 13)

La segunda condición que adquiriría la pureza nacional a raíz de la escenificación sacralizada es que podía presentarse como un fenómeno horizontal, no como un mandato jerarquizado que se imponía sobre el sujeto, sino como un sentimiento compartido que dejaba a todas las personas en igualdad de condiciones. A ese efecto, precisamente, es al que se refiere Anderson (1993, 25) cuando concibe la nación como una *comunidad imaginada*, una comunidad que pervive en la mente de cada uno de sus miembros, aunque nunca lleguen ni siquiera a conocerse, un sentimiento que los atraviesa a todos por igual a pesar de sus diferencias: “En última instancia, es esta fraternidad la que ha permitido, durante los últimos dos siglos, que tantos millones de personas maten y, sobre todo, estén dispuestas a morir por imaginaciones tan limitadas”.

De este modo, Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez, como representantes de esa clase ilustrada y dirigente de la nación, podían tener la tranquilidad de contar con un territorio unificado bajo una misma pureza nacional, una pureza que se presentaba como un fenómeno natural y un afecto horizontal. Así, el territorio que debían administrar no se les resquebrajaría en múltiples identidades, ni se les desbordaría por las murallas limítrofes, sino que siempre se mantendría cohesionado y firme para poder sostenerlo con facilidad, ahorrando esfuerzos administrativos y generando mayor productividad. No era lo mismo gobernar para multiplicidades indígenas, negras y mestizas, que gobernar para un grupo que se arropaba bajo una única pureza nacional: o eran colombianos o eran ecuatorianos, y pare de contar. No era lo mismo guiar hacia un determinado objetivo a un grupo compuesto de diferentes especies, que llevar hacia ese mismo objetivo a un rebaño compuesto por individuos de una sola especie.

He ahí la razón por la cual Marco Fidel Suárez estalló de ira aquella mañana en que abrió los periódicos y encontró los artículos elogiosos que los intelectuales bogotanos habían publicado sobre Ernest Renan. Esos textos, al provenir de un dispositivo con la capacidad de generar opinión pública, constituían una amenaza para los principios ontológicos de su proyecto político, porque legitimaban y reconocían a un pensador que promulgaba una ideología opuesta a la suya, una ideología que negaba la existencia de toda pureza y promulgaban la necesidad y validez del contagio.

Si los sujetos de la nación empezaban a creer en esos principios promulgados por Ernest Renan, si empezaban a considerar que la nación, en efecto, no requería de una muralla limítrofe para alcanzar su ser, si eso sucedía, toda la lógica, la retórica y la semiótica que Marco Fidel Suárez y Alberto Muñoz Vernaza habían construido, todo ese sistema de representación que habían diseminado por el territorio, ese régimen de signos teleológicos que aplicaban para administrar a los sujetos, esa pureza nacional de origen católico que habían inculcado en los habitantes mediante los dispositivos estatales, todo eso se desvanecería en el aire como una falsa ilusión.

En otro tiempo, para ser buen francés era necesario creer en la paloma de Clovis, en las antigüedades nacionales del Tesoro de Saint-Denis, en las virtudes de la oriflama, en la misión sobrenatural de Juana de Arco; era preciso creer que Francia era la primera de las naciones, que la realeza francesa era superior a las demás realezas, que Dios tenía por esta corona una predilección especial y estaba siempre ocupado de protegerla. Hoy sabemos que Dios protege a todas las repúblicas; confesamos que algunos reyes de Francia han sido hombres despreciables; reconocemos que el carácter francés tiene sus defectos; admiramos extremadamente una multitud de cosas procedentes del extranjero. ¿Somos por ello peores franceses? Se puede decir, por el contrario, que somos mejores patriotas, puesto que en lugar de cegarnos con nuestros defectos, tratamos de corregirlos, y porque en lugar de denigrar lo extranjero, tratamos de imitar lo que tiene de bueno. (Renan 1968, 35)

## 5. Colofón

A continuación, las conclusiones que se establecieron en este capítulo:

- Una de las razones que expusieron Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez para pactar el trazado limítrofe entre Ecuador y Colombia fue la necesidad de aliviar el *desgaste histórico* que padecían sus naciones, ese cansancio ocasionado por los esfuerzos políticos, económicos y bélicos que ambas naciones habían realizado para estabilizar esa línea imaginaria que, históricamente, había permanecido oscilando sobre su eje longitudinal. Ambas naciones habían hecho múltiples esfuerzos por estabilizar ese límite porque necesitaban alcanzar una condición indispensable para poder concebirse, propiamente, como naciones: generar una homogeneidad de sentido, una estabilización territorial que les permitiera adaptarse fijamente a una normativa social.
- Aunque Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez eran amigos, el sentimiento que imperó entre sus naciones durante la firma del “Tratado de Límites

entre el Ecuador y Colombia” era de desconfianza y temor. Ambas naciones pactaron su límite en común para defenderse jurídicamente de la potencial amenaza que la otra representaba. Sin embargo, después de pactar el trazado limítrofe, ambas naciones experimentaron una sensación muy diferente. El límite ya no fue concebido como una barrera que les defendería de una invasión extranjera, sino que pasó a convertirse en una contención que les impediría ganar nuevos territorios, un freno a sus ambiciones expansionistas. Entonces, antes de pactar el límite, ambas naciones veían la línea de su contorno periférico como un sistema para defenderse de las otras naciones; pero, después de pactado el límite, ambas naciones veían esa misma línea como una limitación a sus propias aspiraciones invasoras.

- Desde la concepción de Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez, Ecuador y Colombia solo existieron como naciones después de fijar su límite en común. Antes de eso solo eran dos *anomalías*, dos seres en precariedad existencial. La noción ontológica que está presente tras esas afirmaciones es que el ser solo existe cuando está configurado como una unidad, la cual solo puede ser otorgada por el establecimiento del límite. Sin esa muralla que lo protege y lo diferencia del exterior, el ser está condenado a diluirse en un exterior donde pierde su sí mismo. Se trata de una concepción purista y esencialista de la realidad, una concepción que Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez tomaron de la matriz católica que le servía de fundamento a su movimiento político, el partido conservador.
- Esa concepción purista y esencialista era inaplicable a la realidad, porque el ser, al hacer parte de la historia, al estar insertado en el mundo, al hacerse interpretable e interpretador, ya está entregado por entero al contagio con los otros. La necesidad que tenían Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez de pactar un límite en común, entonces, no obedecía propiamente a la urgencia de otorgarle un ser a la nación, de convertirla en una unidad; la necesidad de levantar una muralla limítrofe obedecía a que solo así podían garantizar el funcionamiento del modelo de nación que querían imponer bajo una matriz religiosa.
- Las posiciones de Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez eran opuestas a las que, por esa misma época, proponía el filósofo francés Ernest Renan. Para los dos ministros plenipotenciarios, la nacionalidad era un fenómeno que no había sufrido ninguna alteración a lo largo del tiempo, que nunca había sido afectado por las

dislocaciones sucedidas en el territorio; por lo cual, la nación debía custodiar, mediante la implementación de su muralla limítrofe, la pureza presente en su lengua, tradiciones y símbolos. Para el filósofo francés, en cambio, la nacionalidad era el resultado de las conquistas, invasiones, migraciones y demás contagios que a lo largo de la historia había recibido la nación; por lo cual resultaba inoficioso levantar murallas para evitar el contacto con el exterior, porque la nación era, en sí misma, un contagio.

- Lo que exponían de trasfondo estas dos concepciones de nación, la propuesta por Ernest Renan y la construida por Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez, era un modelo sobre la relación que establecía el sujeto con la realidad. En el modelo propuesto por Ernest Renan, el sujeto estaba abierto a transformar su realidad y a dejarse transformar por ella. En el modelo de Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez, el sujeto estaba obligado a ajustarse a la realidad que le fuese impuesta, a ajustarse a las condiciones establecidas por el trazado limítrofe, sin posibilidad de transgredir o modificar ese orden, únicamente obedeciendo la normativa impuesta.



## Capítulo dos

### El trazado de la *línea blanca*: la incisión que separó a Montañuela del Resguardo Indígena de Chiles

[...] pues más antes como han sabido ir para Mayasquer a a sacar plátanos / panela / a buscar la vida / entonces ya le ha cogido la noche / y / él ha bajado las cargas de los toros porque en ese tiempo / han sabido utilizar toros / entonces ya ha hecho su su medio ranchito y se ha acomodado ahí pues / en ese tiempo dezque utilizaban cascabel su rosario y su machetico andar a traer / y ya dice que se ha estado queriendo dormir cuando ha pegado un grito / funesto dice largo y / cuando dezque le ha dado floreando limpio la los canastos las cargas de los toros pues / y así no ha podido dormir porque donde medio dezque se descuidaba dezque venía y le daba floreando las cargas / y ya cerca de la madrugada tanto estar ahí cansado y todo ha de haber sido se ha quedado dormido / entonces que en el sueño dezque le ha dicho / “agradecé que / estuviste con los toros / el cascabel y el rosario / sino ¿dónde te tuviera ya?” [...].

Fragmento de narración  
realizada por el mayor José  
Malte, a sus 59 años, en junio  
del 2009, en Chiles, Colombia.

En el anterior capítulo se analizó el discurso que Colombia y Ecuador construyeron por medio de sus dos ministros plenipotenciarios, Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez. Ese discurso, que concibió al ser como una unidad dotada de pureza, les permitió a ambas naciones justificar la necesidad de levantar una muralla limítrofe para impedir el contagio proveniente del exterior.

En este capítulo se analizará el modo como ese discurso nacional fue diseminado sobre el territorio mediante la instauración de los límites. El objetivo será identificar los

cambios económicos, políticos y culturales que las naciones provocaron entre las comunidades que quedaron ubicadas a ambos costados del trazado limítrofe, especialmente en el Resguardo Indígena de Chiles y la Comuna la Esperanza.

La hipótesis que se demostrará es que Colombia y Ecuador, mediante los dispositivos que instalaron sobre el territorio, cortaron las continuidades que, históricamente, estas dos comunidades habían mantenido. La conclusión a la que se llegará es que esa incisión, además de generar un distanciamiento afectivo entre las comunidades, impulsó a sus habitantes a construir sus identidades nacionales en oposición antagónica, hasta provocar, incluso, que terminaran enfrentándose por defender la pureza nacional que les había sido adjudicada.

La importancia de este capítulo, respecto al planteamiento general de esta tesis, radica en que presenta las razones por las cuales ambas comunidades no absorbieron pasivamente el discurso nacional que les fue impuesto desde Quito y Bogotá, respectivamente, sino que, posteriormente, se vieron en la necesidad de resignificar ese discurso, mediante las historias de su tradición oral.

## **1. La decisión autista**

El “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”, firmado por Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez, dispuso, en su Artículo III, que ambas naciones nombraran una “Comisión Mixta, compuesta de tres individuos por cada parte, para que señale y amojone sobre el terreno la línea de frontera convenida” (Ministerio de Relaciones Exteriores de Colombia 1976, 12). Seguidamente, en su Artículo IV, el documento especifica que ese amojonamiento que efectuará la Comisión Mixta tiene como objetivo “[...] que la línea divisoria pueda reconocerse en cualquier tiempo con toda exactitud” (Ministerio de Relaciones Exteriores de Colombia 1976, 12).

El 24 de marzo de 1917, el presidente de Ecuador, Alfredo Baquerizo Moreno, a través de su ministro de Relaciones Exteriores, Carlos Tobar y Borgoño, nombró a los tres representantes de su nación para dicha Comisión Mixta: Nicolás Clemente Ponce, presidente; Gualberto Pérez, vicepresidente; e Ignacio Fernández Salvador, quien debía desempeñarse como secretario, aunque, por problemas de salud, renunció para que su lugar lo ocupara Modesto Grijalba. Unos días después, el 4 de abril de 1917, el presidente de Colombia, José Vicente Concha, a través de su ministro de Relaciones Exteriores,

Miguel Abadía Méndez, también nombró a los representantes de su nación: Julio Garzón Nieto, presidente (quien dos años atrás había integrado la comisión encargada de analizar los problemas que se presentaron en el Pun); Eduardo Rodríguez Piñeres, vicepresidente; y Antonio Cárdenas Mosquera, secretario (Ministerio de Relaciones Exteriores del Ecuador 1920, 9-19).

Estos directivos, que se encargarían de las tareas administrativas, estarían asesorados por tres técnicos de cada nación cuyo principal trabajo consistiría en marcar sobre el territorio la línea limítrofe. Los tres técnicos por Ecuador eran Luis Gonzalo Tufiño, Pedro Rafael Pinto Guzmán y Gualberto Pérez, quien ejercería estas funciones operativas además de las administrativas que tenía como vicepresidente. Por Colombia, los técnicos eran Justino Garabito Armero, Tomás Aparicio Vásquez y Julio Garzón Nieto, quien ejercería estas funciones operativas además de las que tenía asignadas a nivel administrativo (Ministerio de Relaciones Exteriores del Ecuador 1920, 9-19).

El 16 de julio de 1917, un año y un día después de que Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez finalizaron el “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”, la Comisión Mixta realizó su sesión inaugural en Quito. La primera decisión que tomaron fue dividir la frontera en tres sectores geográficos, y entregarle cada sector a una pareja binacional de técnicos para que se encargara de trazar ahí el límite. El primer sector, desde la Costa Pacífica hasta la cima del nevado del Chiles, les correspondió a los técnicos Gualberto Pérez, por Ecuador, y Julio Garzón Nieto, por Colombia; el segundo sector, que continuaba desde la cima del nevado del Chiles hasta el río Angasmayo, a los técnicos Luis Gonzalo Tufiño, por Ecuador, y Tomás Aparicio Vásquez, por Colombia; y el tercer sector, que seguía por el río Angasmayo hasta finalizar en el extremo oriental, a los técnicos Pedro Rafael Pinto Guzmán, por Ecuador, y Justino Garabito Armero, por Colombia.

Antes de internarse en el territorio, cada par de técnicos elaboró un plano topográfico de su sector, dibujando las montañas, valles, cañones y ríos por donde debía deslizarse el límite de acuerdo con lo establecido en el “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”. Dos meses después, el 28 de septiembre de 1917, en Tulcán, los tres pares de técnicos se reunieron con los demás integrantes de la Comisión Mixta para exponer los avances de su trabajo y para resolver cualquier duda que hubiese surgido; así, cuando fueran a realizar el trabajo de campo, podrían llegar al territorio que les había correspondido con la tranquilidad de saber exactamente dónde instalar los mojones de concreto que indicarían la trayectoria del límite.

En esa sesión de trabajo, los técnicos Luis Gonzalo Tufiño, de Ecuador, y Tomás Aparicio Vásquez, de Colombia, a quienes les había correspondido el sector andino, desde la cima del nevado del Chiles hasta el río Angasmayo, expusieron una duda. En el Artículo I del “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”, Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez habían pactado que la línea limítrofe descendería desde la cima del nevado del Chiles “hasta encontrar el origen principal del río Carchi” (Ministerio de Relaciones Exteriores de Colombia 1976, 11), pero, aunque ambos técnicos tenían plenamente identificados en sus planos topográficos la cima del nevado del Chiles y el cauce del río Carchi, no sabían exactamente cuál de los cuatro riachuelos que descendía desde esa cima hasta caer a ese río debía ser interpretado como su principal afluente: si el río Nazate, el río Chiles, el río Játiva (también llamado Alumbre) o el río Bobo.

El técnico ecuatoriano, Luis Gonzalo Tufiño, aseguraba que el principal afluente del río Carchi debía ser el río Nazate, que era el que quedaba ubicado al extremo norte de su nación, lo cual implicaba que el trazado limítrofe en este sector se estiraría lo más posible hacia el interior de Colombia. El técnico colombiano, Tomás Aparicio Vásquez, aseguraba que el río Bobo era el principal afluente del río Carchi, porque era el que quedaba más al sur de su nación y le permitía estirar la línea limítrofe hacia el interior de Ecuador. La intención de ambos técnicos era aprovechar ese vacío del “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia” para generar una interpretación que les permitiera ganar territorio a favor de su nación.

Sin embargo, la directiva de la Comisión Mixta, al decidir cuál río debía ser interpretado como el afluente principal del río Carchi, no atendió a las ambiciones expuestas por Luis Gonzalo Tufiño y Tomás Aparicio Vásquez, sino que tomó su decisión basándose en otros criterios. Como quedó consignado en el acta de aquella sesión, la Comisión Mixta “[...] prefirió buscar un acuerdo que correspondiera, así a la letra del Tratado, como al espíritu que lo informó, a la topografía del terreno y a los intereses permanentes de los dos pueblos” (Ministerio de Relaciones Exteriores del Ecuador 1920, 26).

El criterio denominado el “espíritu del Tratado” se refería a que su decisión tendría esa misma imparcialidad que le habían estampado Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez a su pacto, esa neutralidad mediante la cual armonizaron la tensión entre los intereses particulares de sus naciones. El otro criterio, denominado la “topografía del terreno”, se refería a que la directiva de la Comisión Mixta elegiría al riachuelo que pasara más o menos por la mitad del territorio en disputa, sin permitir que la línea limítrofe fuera

estirada hacia ninguno de los dos extremos opuestos que marcaban los intereses nacionales de Luis Gonzalo Tufiño y Tomás Aparicio Vásquez. Y el tercer criterio, el denominado los “intereses permanentes de los dos pueblos”, se refería a que la decisión de la directiva no mancillaría la honra ni debilitaría la confianza de ninguna de las dos naciones, las cuales habían hecho tantos esfuerzos diplomáticos y habían sufrido tantos *desgastes históricos* durante más de un siglo para pactar un acuerdo definitivo que no podía ponerse en riesgo por unas cuantas hectáreas de tierra.

La directiva de la Comisión Mixta, fundamentándose en esos tres criterios y basándose en la autorización que le otorgaba el Artículo IV del Tratado para “hacer aclaraciones y para introducir ligeras modificaciones y compensaciones en la raya fronteriza” (Ministerio de Relaciones Exteriores de Colombia 1976, 12), decidió que la línea limítrofe descendiera desde la cima del nevado del Chiles hasta el río Carchi por el cauce del riachuelo denominado Játiva. El texto del “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia” fue, entonces, modificado de la siguiente manera: “De la cima del nevado de ‘Chiles’ se descende hasta el origen principal del río ‘Carchi’, que es el del llamado ‘Alumbre’ o ‘Játiva’; síguese el río ‘Carchi’, aguas abajo [...]” (Ministerio de Relaciones Exteriores del Ecuador 1920, 27).

Los técnicos y directivos de la Comisión Mixta, dentro de los criterios que establecieron para tomar su decisión, no incluyeron una variable que, por ejemplo, tomara en cuenta la opinión de la comunidad. Una decisión que afectaría directamente las vidas de esas familias fue tomada por personas ajenas al territorio, sin tener en cuenta aquello que los propios habitantes del sector consideraban como más beneficioso para sí mismos.

A primera vista, dos razones parecieran justificar ese autismo de los técnicos y directivos de la Comisión Mixta. En primer lugar, el trabajo que les había sido encomendado por sus respectivos presidentes tenía un carácter aplicativo. Ellos no estaban ahí, en esos territorios, para generar espacios de discusión sobre el curso que debía tomar el trazado limítrofe; ellos estaban ahí para instalar los mojones que señalaban el lugar exacto por donde pasaba la línea divisoria que un año atrás había sido pactada por Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez. Quedaba fuera de su competencia laboral, del ámbito de sus funciones operativas, entablar una comunicación con las comunidades sobre los lugares donde instalarían esos mojones.

En segundo lugar, los conocimientos que demandaba la ejecución de su trabajo eran ajenos a la comunidad, no tenían relación con los saberes y prácticas que se ejecutaban en el territorio. Los técnicos y directivos de la Comisión Mixta podían

determinar el lugar en que instalarían los mojones sin recibir asesoría o cooperación de la comunidad. Lo único que ellos necesitaban hacer eran cálculos matemáticos con las mediciones que arrojaban los avanzados instrumentos astronómicos y topográficos que poseían: los teodolitos excéntricos alemanes, los cronómetros suizos de tiempo sideral, los cronógrafos ingleses, los taquímetros franceses y las brújulas prismáticas americanas. Incluso, si les surgía alguna duda sobre sus cálculos o mediciones, siempre tenían a mano la respuesta en los libros que llevaban a todas partes: el *Almanaque náutico* del Instituto y Observatorio de Marina de San Fernando, el *Manual de astronomía práctica* de Loonis, el *Tratado elemental de topografía, geodesia y astronomía práctica* de Francisco Díaz Covarrubias, las *Tablas meteorológicas* de Nieto y las *Tablas de logaritmos* de Ludwig Schrön.

Desde esa perspectiva, era apenas lógico que los técnicos y directivos de la Comisión Mixta tomaran las decisiones sin consultar a la comunidad. Era como si, en realidad, no tuvieran nada que preguntarles a las personas que habitaban en ese territorio, porque ya el curso del límite estaba determinado con anterioridad y porque los conocimientos especializados que poseían eran suficientes para realizar el trabajo que les había sido encomendado. De ahí, pues, su autismo.

Sin embargo, la duda que Luis Gonzalo Tufiño y Tomás Aparicio Vásquez plantearon en la sesión de aquel 28 de septiembre de 1917 no encajaba en ninguna de esas dos justificaciones. Primero: no era una duda que se pudiera resolver a partir de lo que ya estaba determinado en el “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”; por el contrario, había surgido de un vacío que se presentaba en el mismo. Segundo: no era una duda técnica que se resolviera con la aplicación de cálculos matemáticos o de mediciones instrumentales; más bien su solución implicaba la discusión de diferentes alternativas, la reflexión sobre múltiples puntos de vista, la opinión acerca de intereses colectivos. Esa duda ameritaba que los técnicos y directivos de la Comisión Mixta hubiesen consultado a la comunidad.

El autismo de los técnicos y directivos de la Comisión Mixta no se fundamentaba en la ejecución de un trabajo condicionado ni en la autosuficiencia de sus conocimientos especializados. La razón que les impulsaba a actuar como si esas comunidades sobre las cuales estaban trabajando no existieran, o como si esas comunidades a las cuales estaban afectando no tuvieran nada importante que decir, quedó evidenciada el 7 de junio de 1918, cuando los dos técnicos encargados del sector correspondiente a la Costa Pacífica

instalaron el último mojón sobre su territorio, y acto seguido redactaron un acta de entrega de la obra en donde dejaron consignado el siguiente pensamiento:

Esta línea blanca que ha sido el resultado de la cultura intelectual de nuestros diplomáticos y del espíritu amplio y justiciero de nuestros jefes y abogados, pone de manifiesto ante el mundo, a manera de lúcido certamen, el grado de verdadero progreso al que han llegado nuestros pueblos, para saber conciliar amigablemente sus más caros intereses, alejado de las contiendas armadas en que se duda de la racionalidad humana. (Ministerio de Relaciones Exteriores del Ecuador 1920, 38)

Si el trabajo de los integrantes de la Comisión Mixta consistía, metafóricamente, en trazar una *línea blanca*, entonces, por deducción analógica, la superficie de fondo sobre la cual realizaban ese trazado, o sea, el territorio o la comunidad, debía tener un color distinto, preferiblemente opuesto para generar el contraste que permitiera hacer la distinción. Si la línea trazada por los técnicos era “blanca” como símbolo de pureza inmaculada, de origen racial, de occidentalización española, el fondo debía ser impuro y contaminado por su sangre indígena y africana, por sus costumbres híbridas. Si la línea era el “resultado de la cultura intelectual”, una obra de hombres ilustres y letrados, el fondo debía ser analfabeto, desprovisto de inteligencia, carente de conocimientos, llanamente oral. Si la línea demostraba el “verdadero progreso” de la nación, el avance de la civilización mundial, el fondo debía ser atrasado y salvaje, un lugar en estado primitivo. Si la línea resguardaba los “más caros intereses de la nación”, el fondo era lo que provocaba la pérdida de los intereses nacionales.

Ahí quedaba expuesta la concepción que regía el proceder de los técnicos y directivos de la Comisión Mixta: ellos se consideraban superiores a la comunidad en lo moral, lo racial, lo cultural y lo epistémico. Bajo esa concepción, era imposible que, en caso de duda, consultaran a la comunidad, no solo porque creían que esas personas carecían del derecho a expresar sus deseos, sino, ante todo, porque les consideraban impedidos intelectualmente para generar una reflexión en busca de su propio beneficio.

El discurso que justificaba ese pensamiento de los técnicos y directivos de la Comisión Mixta se fundamentaba en un fenómeno social que, por esa misma época, entre 1920 y 1940, empezaba a gestarse en Ecuador y Colombia: la llegada de la modernidad. La invención del avión, del carro, del tren, del cine, de los electrodomésticos y de la energía eléctrica, entre otros hitos tecnológicos, había empezado a cambiar la cotidianidad y los valores de la población, generando la entronización de aquellos profesionales que, desde el campo de la ingeniería, poseían conocimientos técnicos y

empresariales que impulsaban la idea de progreso de la nación. Pero, así como la modernidad generaba esa entronización, también provocaba un desprecio visceral hacia aquellos otros sectores sociales cuyas condiciones de vida no se articulaban con esa idea del progreso de la nación, sectores indígenas, campesinos y suburbanos que estaban organizados en el orden de la comunidad.

Para el caso colombiano, el historiador Loaiza (2014, 15) explica que “el discurso médico proveyó los dispositivos higienistas para apoyar la tesis acerca de un pueblo enfermo, degenerado y, en consecuencia, incapacitado para tareas de gobierno”. Para el caso ecuatoriano, el antropólogo Kingman (2008, 317) explica que, en esa misma época, el gobierno nacional, representado por personas que se concebían sanas e ilustradas, visualizaba a la comunidad como un foco de patologías sociales que debían ser sometidas a control y ordenamiento, con el propósito de transformar esos cuerpos enfermos en cuerpos útiles que pudieran sumarse como obreros a la idea del progreso de la nación. Espino (2015, 18) sintetiza así ese imaginario dicotómico que, en el continente americano, ubicó en polos antagónicos a la nación y a la comunidad: “La ciudad era fuente de la cultura, lo que estaba alrededor de la ciudad sería, entonces, la no-civilización, muy próxima a esa otra truculenta imagen, llamada barbarie”.

Desde esa ideología, los integrantes de la Comisión Mixta consideraban que la comunidad, por su supuesta condición enferma y su posición de inferioridad, no podía generar ninguna propuesta para su propio mejoramiento o saneamiento. Por lo tanto, ellos tenían el derecho y la obligación moral de imponerles a esas personas un nuevo orden para, supuestamente, sanearlos, ayudarles a superar su edad infantil, sacarlos del estado de retraso social en que permanecían, liberarlos del pensamiento fetichista e irracional que les dominaba. Y esa imposición de un nuevo orden se efectuaba mediante el trazado de la *línea blanca*, integrando a la comunidad a ese ideal de progreso nacional, a esa identidad homogeneizadora a la cual pertenecían los integrantes de la Comisión Mixta como representantes de la clase ilustrada y dirigente de la nación.

El trazado de la *línea blanca* a cargo de la Comisión Mixta, al igual que la elaboración conjunta del “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia” por Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez, era también un proceso cuya órbita de significaciones operaba únicamente entre naciones, un proceso que buscaba incorporar coercitivamente a las comunidades en el proyecto nacional de Ecuador o Colombia. Los letrados, los jurisperitos, los diplomáticos, los ingenieros, los matemáticos, los geógrafos, los topógrafos, los cartógrafos, en fin, aquellos que encarnaban y reproducían

los ideales de la nación tomaban las decisiones de manera unilateral, sin consultar a nadie, mucho menos a aquellas comunidades supuestamente retrasadas o enfermas que serían directamente afectadas por las consecuencias de esas decisiones, entiéndase, desde la perspectiva nacional: aquellas comunidades que serían directamente beneficiadas o saneadas por el progreso que traía la Comisión Mixta.

A Ernest Renan le hubiese gustado explicarle a esa clase ilustrada y dirigente de la nación que su concepción de la realidad era equivocada e injusta. Le hubiese gustado, por ejemplo, recomendarles a los técnicos encargados de las demarcaciones limítrofes que les permitieran a las comunidades de los territorios en disputa escoger la jurisdicción nacional a la cual deseaban pertenecer o que, al menos, les permitieran a esas comunidades proponer los mecanismos mediante los cuales consideraban que era más legítimo encontrar una solución. Sin embargo, Ernest Renan (2010, 37) no lo hacía porque sabía que “esta recomendación hará sonreír a las eminencias encargadas de las políticas, esos seres infalibles que pasan sus vidas engañándose a sí mismos y que, desde lo alto de sus principios superiores, se compadecen de nuestras preocupaciones mundanas”.

## **2. La economía fracturada**

La decisión que tomaron de manera unilateral los técnicos y directivos de la Comisión Mixta provocó que la *línea blanca* atravesara tangencialmente una comunidad localizada en las faldas del nevado del Chiles, la comunidad denominada Resguardo Indígena de Chiles. Uno de sus sectores conocido como Montañuela quedó perteneciendo ahora a Ecuador; los demás sectores, ubicados al otro lado del río Játiva, siguieron perteneciendo a Colombia.

Inicialmente, esa división no generó ninguna preocupación entre los habitantes del Resguardo Indígena de Chiles. Cuando Luis Gonzalo Tufiño y Tomás Aparicio Vásquez les avisaron a los pobladores de su respectiva orilla del río Játiva que a partir de ese momento pertenecían a distintas naciones, muy seguramente aquellos habitantes creyeron que se trataba de otro nuevo e insignificante cambio de nacionalidad como los que venían presentándose en promedio cada veinte años desde hace más de un siglo en este territorio.

Como lo explica Deler (1996), el límite entre Colombia y Ecuador, hasta antes del Tratado pactado por Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez en 1916, permanecía

en movimiento, apareciendo y desapareciendo, subiendo y bajando sobre su eje longitudinal. De hecho, en 1912, Chaves (1912), secretario de Gobierno Departamental de Nariño, en Colombia, en su informe anual ante la Asamblea Departamental, al referirse a los límites que tenía el Resguardo Indígena de Chiles con la provincia ecuatoriana de Carchi, en Ecuador, definió la situación como una “verdadera anarquía”, un “caos aterrador”. Villarreal (1998, 13), recopilador de los títulos de origen colonial y de las escrituras republicanas de esta zona, ilustra esa “anarquía”, ese “caos”, mediante la analogía del puzle y del ping-pong, como si el límite fuera una pelotita que saltaba frecuentemente de un territorio a otro, o como si los territorios estuvieran conformados por piezas que se armaban y desarmaban componiendo diferentes figuras, diferentes croquis del mapa nacional.

La inestabilidad del trazado limítrofe nacional en este territorio consistía en que durante algunos años una comunidad podía pertenecer a Ecuador y luego, durante otros años, podía pertenecer fácilmente a Colombia; o que durante muchos años una comunidad desconociera por completo a cuál de las dos naciones pertenecía, como había sucedido con algunos caseríos del Pun cuando se presentó el problema que por poco provoca la suspensión de la firma del “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”. Esa inestabilidad impedía que ambas naciones pudieran instalar en el territorio sus dispositivos: ni Colombia ni Ecuador podían levantar ahí sus institucionalidades para generar un olvido sobre las identidades presentes y para crear una nueva identidad nacional homogeneizadora.

Por esa razón a los habitantes de Montañuela debió resultarles indiferente el aviso de Luis Gonzalo Tufiño acerca de que ya no seguirían perteneciendo a Colombia, sino que ahora empezarían a pertenecer a Ecuador. A los habitantes de los demás sectores del Resguardo Indígena de Chiles, ubicados al otro margen del río Játiva, también debió resultarles indiferente el aviso de Tomás Aparicio Vásquez acerca de que ellos seguirían perteneciendo a Colombia, pero sus vecinos ya no. En la experiencia vivencial de los habitantes de estas comunidades no había una clara conciencia acerca de lo que significaba pertenecer a una nación, ser colombiano o ecuatoriano.

Para ellos, el orden que siempre había imperado era aquel que determinaba la administración indígena, un orden de raíces amerindias que, con sus respectivas transformaciones, había sobrevivido a la Conquista y Colonia españolas y a la Independencia republicana. Bajo ese orden, el territorio había sido administrado hasta el siglo XVIII bajo la figura del Cacicazgo de Nazate, compuesto de las parcialidades de

Tarapués, Puenayán y Chiles (Rappaport 1988, 82-90). Posteriormente, en 1810, según los registros existentes, Nazate ya había dejado de ser un cacicazgo y ahora aparecía como una parcialidad perteneciente al Cacicazgo de Cumbal (Rappaport 1988, 82-90). Hasta que el 9 de junio de 1908, mediante la Escritura 228, protocolizada en la Notaría Primera de Pasto, el territorio quedó desafiliado del Cacicazgo de Cumbal, exento de compromisos territoriales con los caciques de Nazate y jurídicamente protegido contra los abusos de los colonos o terratenientes, porque pasó a ser administrado bajo una figura creada por la Corona española a finales del siglo XVI mediante Real Provisión, la figura del resguardo indígena, la cual, en este territorio, tomó el nombre de Resguardo Indígena de Chiles (Rappaport 1995, 87; Vásquez 2012, 61-62).

El hecho de que estas comunidades del Resguardo Indígena de Chiles nunca hubiesen sido administradas en el orden de la nación sino únicamente por sistemas de origen indígena no implicaba, necesariamente, que desconocieran la aplicación de las fronteras o que vivieran en territorios que carecían de límites. Como lo indican los documentos históricos, sus territorios se dividían en anejos, varios anejos formaban una parcialidad, las parcialidades componían cacicazgos, los cacicazgos creaban naciones indígenas, y las naciones indígenas conformaban reinos, es decir, los límites generaban una organización geográfica que, a su vez, servía para administrar el territorio.

Pero ¿esos límites entre anejos, parcialidades y cacicazgos, esos límites pertenecientes a administraciones territoriales de origen indígena, cumplían exactamente la misma función que aquella *línea blanca* trazada por las naciones republicanas? La respuesta la ofreció a sus 72 años, en agosto del 2018, el mayor Segundo Paspuezán, quien es miembro del Consejo de Ancianos del Resguardo Indígena de Chiles:

[...] y antiguamente no existía fronteras / según / la nación Pasto / la nación Pasto está hasta el Chota / hasta el Chota es la frontera de la nación Pasto / porque eran naciones / aquí no había repúblicas / en mil novecientos / va a cumplir mil... / va a cumplir / ciento noventa años de república de mil ochocientos veinte / que fue Cris... el señor Simón Bolívar / ahí ya viene las repúblicas / pero había asentamientos / indígenas / en todo lo el país ecua... ecuatoriano colombiano / venezolano Bolivia bueno / otros países / solamente era / el el trueque el cambio / íbamos como dice a / a buscar la cebada para arriba / y era a donde la familia decíamos / a buscar el maíz / y ellos venían a buscar la papa acá / por eso no había negocios / no teníamos frontera antiguamente / según el / el relato de nuestros mayores / nuestros bisabuelos / no había frontera / pero de ahí llega la república / de que de Simón Bolívar / dice Colombia / Venezuela Ecuador / Brasil Perú / cinco países latinoamericanos / ¿no? / entonces ya / el gobierno dice “pues los cabildos como son pequeños / entonces hagamos la frontera” en mil novecientos / cuarenta y seis sientan esta frontera de aquí / sientan esta frontera / pero sin consultar con los pueblos indígenas sin

consultar / se debía consultar con los pueblos indígenas [...]. (Paspuezán 2018, entrevista personal; para escuchar la grabación, revisar Anexos 1 y 2)

De acuerdo con la explicación del mayor Segundo Paspuezán, pareciera, a primera vista, que esas fronteras dispuestas en la organización territorial indígena tuvieran la misma función que los límites trazados por la nación: determinar la localización geográfica de un grupo humano que compartía unos mismos rasgos culturales, un mismo sistema de creencias, una misma identidad homogenizada. Así como la *línea blanca* trazada por la Comisión Mixta señalaba dónde empezaba y terminaba la pureza ecuatoriana o colombiana, del mismo modo el río Chota podría ser considerado como una *línea blanca* que señala dónde empieza y termina la pureza Pasto, una *línea blanca* que evita el contagio proveniente del exterior: “La nación Pasto / la nación Pasto está hasta el Chota / hasta el Chota es la frontera de la nación Pasto / porque eran naciones / aquí no había repúblicas” (Paspuezán 2018).

Esa apreciación del mayor Segundo Paspuezán pareciera compartirla otro anciano sabio cuyos abuelos también habitaron en el territorio de la frontera colombo-ecuatoriana, no en la parte andina sino hacia la Costa Pacífica. Se trata de Juan García, quien explica que, antes de que la nación trazara su *línea blanca* o esa *raya artificial* (como él prefiere denominarla), ya las comunidades palenqueras que habitaban ahí habían establecido límites que se fundamentaban en esa misma necesidad nacional de distinguir y conservar las identidades puras: “Los más ancianos nos hablaron de los límites del territorio ancestral. Decían que la sangre es la que manda, que el territorio es ancestral hasta donde exista sangre de negros o de negras” (García & Walsh 2017, 72).

Sin embargo, no se puede afirmar que las comunidades habían creado sus límites para resguardar unas purezas identitarias semejantes a las nacionales, como si esos contornos territoriales y los que impusieron las naciones fueran idénticos, solo que se deslizaban por diferentes trayectorias geográficas. No, tanto Segundo Paspuezán como Juan García aclaran que, si bien es cierto que los límites creados por sus abuelos demarcaban esa identidad indígena o negra, también es cierto que esa identidad no se encontraba resguardada tras aquellos contornos territoriales, sino que estaba disponible para el contagio, o sea, los límites de las comunidades eran una demarcación abierta, un espacio fronterizo apto para el intercambio, no una muralla impenetrable.

En el caso del mayor Segundo Paspuezán, el contagio que sus antepasados propiciaban a través del límite se daba por medio del intercambio de alimentos:

“Solamente era / el el trueque el cambio / íbamos como dice a / a buscar la cebada para arriba / y era adonde la familia decíamos / a buscar el maíz / y ellos venían a buscar la papa acá” (Paspuezán 2018). En el caso de Juan García, el límite establecido por sus ancestros estaba abierto al contagio en cuanto a que su trazado tenía como objetivo conocer al otro, invitarlo a acercarse para generar un contacto: “Esta división del territorio en regiones, más que dividir la sangre, obligaba al hombre y la mujer del territorio a conocer: ‘conocer vientos a favor y vientos en contra’” (García & Walsh 2017, 205).

Aunque no es factible equiparar aquellos límites que tenían las comunidades con los que impuso la nación a través de la Comisión Mixta, sí se puede afirmar que el trazado limítrofe siempre ha sido una condición necesaria e indispensable para la administración de la vida. Certeau (1996, 135) explica que el límite no es propiamente un factor adyacente a la vida, una normativa reguladora de la sociedad, sino que, a decir verdad, es un síntoma inherente a la existencia humana: habitar, hablar, caminar, moverse, el mero hecho de ocupar un espacio son prácticas que solo pueden efectuarse a partir de la creación de límites, aprovechando su capacidad organizadora, creadora de significados y diferenciadora de sentidos. De igual manera, Nancy (2000, 44) indica que la identidad o la singularidad que define al grupo solo puede surgir a partir del trazado de un límite, “esto significa que el ‘origen’ –el origen de la comunidad o la comunidad originaria– no es otra cosa que el límite”. Incluso, Grimson (2003, 22) afirma que los límites pueden moverse, borrarse, trazarse nuevamente, “pero no pueden desaparecer: son constitutivos de toda vida social. Un proyecto de abolición de todas las fronteras estaría necesariamente destinado a fracasar, ya que no puede vivirse fuera del espacio y sin categorías de clasificación”.

Esos límites abiertos al contagio, vale decir, esos territorios fronterizos generados por las comunidades, operaban desde la época precolombina, cuando el sector andino de la actual frontera colombo-ecuatoriana, entre la provincia de Carchi y el departamento de Nariño, era habitado por los indígenas Pastos. En ese entonces, se presentaban dos tipos de relaciones económicas entre las comunidades: por un lado, el intercambio de alimentos que los indígenas Pastos realizaban con comunidades aledañas, ubicadas en diferentes pisos climáticos, tanto en las llanuras costeras del Pacífico, al occidente, como en las selvas del pie de monte amazónico, al oriente; por otro lado, los indígenas Pastos también mantenían un permanente comercio de mercancías o productos de alto valor económico ya no con sus vecinos, sino con aquellas comunidades cuyos territorios estaban ubicados a distancias lejanas (Salomon 1980).

En cuanto al intercambio de alimentos, los indígenas Pastos cultivaban una amplia variedad de tubérculos que les permitían entrar en negociación con las comunidades vecinas para obtener los productos que complementaban su dieta alimenticia. Por ejemplo, les entregaban papas chinas (*Caladium bicolor Vent.*) a las comunidades Abades asentadas en el occidente, hacia la Costa Pacífica, y a cambio recibían legumbres y hortalizas; les entregaban mellocos (*Ullucus tuberosus Caldas*) a las comunidades Quillasingas, ubicadas al norte, y a cambio recibían las diferentes variedades de maíz; les entregaban majua (*Tropaeolum tuberosum Ruiz & Pav.*) a las comunidades Cofanes, ubicadas al oriente, en la entrada a la Amazonía, y a cambio recibían chontaduro, ñame y yuca amarga. “Es enteramente posible que los mecanismos pre-incásicos crearan una red de contactos entre la sierra y el litoral, más completa y compleja de lo que se encontrará en áreas donde la organización ‘archipiélago’ era el ideal reinante” (Salomon 1980, 311).

En cuanto a la comercialización de mercancías, los indígenas Pastos poseían un grupo de élite denominado los mindaláes, compuesto de indígenas políglotas, experimentados en el trato con culturas foráneas, conocedores de la geografía continental y poseedores de conocimientos especializados en cálculo matemático y topográfico. Ellos eran los encargados de viajar durante semanas y meses hasta llegar a las comunidades ubicadas en los cañones del Magdalena, las selvas del Darién, los valles del Cauca, los llanos del Orinoco, los deltas del Amazonas y los pastizales del Guayas. Allá, en esos sitios, los mindaláes ponían en juego sus experiencias y conocimientos para negociar aquellos productos que presentaban un alto valor económico o que estaban dotados de un carácter exótico, tales como la sal marina, el oro, la plata, el algodón, la coca, la chaquiras y las gemas preciosas. “La mayoría de sus mercaderías parecen haber provenido de sitios remotos, controlados por grupos culturalmente extraños a los serranos” (Salomon 1980, 169).

La llegada de la Conquista y la Colonia españolas provocaron cambios profundos en las relaciones económicas que desde la época precolombina mantenían las comunidades asentadas en la actual frontera colombo-ecuatoriana. La imposición de un nuevo sistema administrativo en el territorio, la aparición de una nueva política de orden social y la implementación de nuevos mecanismos de control económico afectaron, sin lugar a dudas, ese intercambio de alimentos que los indígenas Pastos mantenían con las comunidades vecinas y esa comercialización de mercancías que entablaban con aquellas comunidades remotas. Los mindaláes, por ejemplo, desaparecieron como grupo social, porque se construyeron otras rutas de desplazamiento, se implementaron otros medios de

transporte y aparecieron otros productos exóticos o de alto valor económico que demandaban unas modalidades de negociación totalmente diferentes a las que ellos, históricamente, habían practicado. “Con el control político español sobre la tributación de las comunidades, se redujeron los ejes de intercambio entre niveles verticales de la comarca y cambiaron los productos cultivados” (Rappaport 1988, 50).

A pesar de esas transformaciones económicas y políticas que se impusieron sobre el territorio, las relaciones de intercambio de alimentos y de comercialización de mercancías efectuadas por los indígenas Pastos no desaparecieron, sino que siempre lograron adaptarse a las condiciones establecidas desde el régimen imperante en cada momento histórico. Esa gran red económica constituida por todas las comunidades de la actual frontera colombo-ecuatoriana se mantuvo activa y cambiante, vigente y dinámica, permitiendo que todos los habitantes gozaran de una variedad alimenticia y de una mejor calidad de vida, sin importar si estaban bajo un régimen político y económico administrado por los españoles o bajo un sistema impuesto por los próceres de las nacientes repúblicas independientes.

En 1916, cuando entró en vigencia el “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”, y dos años después, en 1918, cuando la Comisión Mixta finalizó sobre el territorio el trazado de la *línea blanca*, las relaciones de intercambio de alimentos y de comercialización de mercancías seguían ese mismo curso de adaptación a las condiciones sociales impuestas. Los habitantes de Montañuela y de los demás sectores del Resguardo Indígena de Chiles continuaban llevando y trayendo alimentos y mercancías a través del río Játiva, a pesar de que ahora tenían la conciencia de que al hacerlo cambiaban de nación, o a pesar de que ahora la presencia solemne de aquellos mojones, ubicados en las montañas y en los páramos, resultaba inquietante.

En lo concerniente al intercambio de alimentos, los habitantes de Montañuela y del Resguardo Indígena de Chiles caminaban hasta tres días para llegar a las poblaciones de Consacá, Sandoná, Guaitarilla y Samaniego, ubicadas en la calurosa región del Guaico, llevando sus papas, mellocos, habas y quesos, para luego retornar de allá con paquetes de café, panela, miel de caña y maíz. Del mismo modo, viajaban en extenuantes y largas jornadas hasta el sector montañoso de Mayasquer, para intercambiar sus cosechas de papas y mellocos por la quina, el plátano, la yuca y los derivados de la caña que allá producían (Rappaport 1988, 33-53).

En lo referente al comercio de mercancías, los habitantes de Montañuela y del Resguardo Indígena de Chiles llevaban carne de res deshidratada mediante ahumado

hasta la población de Barbacoas, en la llanura selvática de la Costa Pacífica, en un viaje a pie que podía durar hasta más de una semana, tiempo durante el cual se alimentaban con el cucayo que llevaban en sus shigras, compuesto de habas, tostado y pinol. Después de vender allá la carne deshidratada, compraban cigarrillos Piel Roja y El Sol, rollos de telas casimir, lana de cabra, popelina de algodón y, especialmente, pundos de madera repletos de aguardiente, todo lo cual transportaban, también a pie, hacia el interior de Ecuador, llevándolo, incluso, hasta poblaciones ubicadas al sur del país, como Quevedo y Ventanas, en la provincia de Los Ríos.

El mayor Marcos Paspuezán, a sus 76 años, en febrero del 2013, recordó cómo, durante su primera infancia, en los albores del siglo XX, alcanzó a observar a aquellos vecinos y familiares suyos que salían desde Montañuela y desde el Resguardo Indígena de Chiles, descalzos, cargando sobre sus hombros las mercancías que movían entre ambos países, desde el interior del uno hasta el interior del otro:

[...] eh otra cosa también que puedo / conversar / que el Eleodoro Paspuel / este Sansón Paspuel / Fidel Paspuel / Nicanor Paspuel / ellos se han sabido ir / no solo ellos para Barbacoas / así / de ca... cargueros / con / con el peso de un quintal y medio así / los de Chiles todo Rafael Chiles todo eso han sabido andar / entre unos / quince veinte personas / en carga han sabido llegar allá entregar y venir cargado y vuelta entregar / por aquí / en Tufiño y han sabido coger y largarse vuelta a / a la provincia de los Ríos a Quevedo / eso de Ventanas / entonces ellos han sabido / traer de allá aguardiente / para nuevamente ir a vender para acá / a Cumbal no sé dónde han sabido irse / cargar una carga de / de aguardiente de zurrónes así de cuero no sé cómo / han sabido andar ellos / y / y con eso / han sabido mantener a los hijos / mejor dicho a toda la familia [...]. (Paspuezán 2013, entrevista personal; para escuchar la grabación, revisar Anexos 1 y 2)

El “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”, por más peso legal y fundamentación jurídica que tuviera, era, al fin de cuentas, un papel que reposaba en los archivos de los ministerios de Relaciones Exteriores de ambos países, una abstracción jurídica sin aplicación en la realidad. El mojón, a pesar de todos los cálculos topográficos e instrumentos tecnológicos empleados para su ubicación, era, en última instancia, un bloque de cemento piramidal que parecía otra roca más adornando el paisaje de la zona. Ambos elementos, el Tratado y los mojones, por sí mismos, carecían de toda efectividad como mecanismos de imposición política, como símbolos de una nueva regulación de las relaciones sociales.

El orden de la vida en las comunidades, esas políticas que determinaban el modo como se relacionaban sus habitantes, no estaba determinado por las decisiones que habían tomado los gobiernos nacionales desde Quito y Bogotá. Ese orden de la vida, esas

políticas de la alteridad eran emanadas desde el intercambio de alimentos y la comercialización de productos que efectuaban las comunidades. En esa práctica económica, en esa costumbre de ir y venir con alimentos y mercancías, en esas tradiciones puestas en ejecución, las personas generaban unas políticas que les permitían determinar el orden de sus relaciones en las comunidades.

Por ejemplo, los habitantes de Montañuela y de los demás sectores del Resguardo Indígena de Chiles, al salir de viaje llevando los alimentos cosechados para el intercambio o las mercancías destinadas para la comercialización, generaban una identidad cultural que les permitía diferenciarse del resto de comunidades, una mismidad que les permitía concebirse como iguales a partir de aquello que ofrecían a los demás, aquello con que contagiarían a los otros. El sí mismo de la comunidad no estaba determinado por una esencia que se mantenía inalterable en el transcurrir del tiempo, ni mucho menos por una pureza inmaculada; el sí mismo de la comunidad estaba determinado por aquello que permanecía disponible para la apropiación, la absorción, el intercambio o el contagio del otro.

Del mismo modo, los habitantes de Montañuela y de los demás sectores del Resguardo Indígena de Chiles, al recibir los alimentos que los otros cosechaban y las mercancías que comercializaban, demostraban que su mismidad no solo radicaba en el contagio que podían producir en el otro, sino también en el contagio que podían recibir del otro. Su mismidad, aunque les permitía generar una identificación que les diferenciaba del resto de comunidades, no estaba cerrada sobre sí, ni era impenetrable en su unidad, sino que permanecía con sus fronteras abiertas para contagiar o dejarse contagiar de aquellas alteridades que le rodeaban, de aquellos otros alimentos y mercancías que identificaban a las demás comunidades y que debían ingresar a su territorio para garantizar la existencia de sus habitantes.

Esa gran red económica, además de generar unas políticas que determinaban el modo en que la comunidad se concebía a sí misma y a las demás comunidades, también permitía establecer unas normativas de convivencia social a partir de las condiciones en que se efectuaba el intercambio de alimentos o la comercialización de mercancías. Las personas que intervenían en la negociación se prodigaban unos tratos y unas atenciones tan especiales que, en lugar de erigirse como agentes en oposición dentro de una transacción económica, parecían, más bien, dos integrantes de una familia efectuando un ritual de hospitalidad y agradecimiento, posicionados el uno respecto al otro como un huésped respecto a su anfitrión.

El huésped era quien llegaba a una comunidad después de haber hecho un largo viaje cargando a costas sus alimentos o sus mercancías; el anfitrión era quien intercambiaba con esa persona los alimentos que traía o quien le compraba las mercancías que ofrecía. Siempre, en el intercambio de alimentos o en la comercialización de mercancías, los anfitriones, después de haber acordado los términos de la negociación, debían alojar en su casa a los huéspedes, atendiéndolos con abundante comida y, si la ocasión lo ameritaba, invitándoles a sentarse alrededor del fogón a beber licor de fabricación artesanal, mientras conversaban sobre las últimas novedades que se habían presentado en sus respectivas comunidades.

Los huéspedes debían corresponder a la gentileza de sus anfitriones ayudándoles a desgranar el maíz, ordeñar las vacas, barrer la casa, desyerbar el frente, fijar las cercas o, sencillamente, prestándose a colaborar en lo que estuviera a su alcance. Cuando llegaba el momento de despedirse, los huéspedes recibían de parte de los anfitriones una yapa: una porción extra del producto que habían obtenido con el intercambio o la comercialización; además, recibían un cucayo consistente en abundante comida recién preparada para que se alimentaran durante su viaje de retorno.

Ese intercambio de alimentos y esa comercialización de mercancías, que eran practicados por estas comunidades de la frontera colombo-ecuatoriana desde la época precolombina, no se reducía a una mera transacción económica, ni a un simple acuerdo comercial de equivalencias productivas, sino que constituía una práctica que cimentaba las relaciones entre comunidades, una costumbre que generaba vínculos de confraternidad entre personas que pertenecían a diferentes identidades, una tradición económica que le permitía a la comunidad, desde su propio seno y bajo su propia determinación, generar las políticas que normaban sus relaciones de mismidad y alteridad, unas políticas que se basaban en el fomento de la hospitalidad y el agradecimiento.

A pesar de su enorme valor social, ese intercambio de alimentos y esa comercialización de mercancías sufrieron un trastorno dramático e irreversible a mediados del siglo XX, cuando las autoridades nacionales de Ecuador y Colombia dispusieron el arribo progresivo de decenas de guardias aduaneros sobre la región fronteriza. Estos guardias aduaneros, después de estudiar la topografía del territorio e identificar la *línea blanca* trazada por la Comisión Mixta, ubicaron sus puestos de control permanentes en lugares estratégicos: escogieron aquellos chaquiñanes o trochas que conectaban a las comunidades asentadas a ambos lados de la *línea blanca*, aquellos

caminos que permitían la comunicación entre ambas naciones, aquellos pasos fronterizos que perforaban el límite (Bright 2011).

Así, con puestos de control permanentes instalados a ambos costados de la *línea blanca*, los guardias aduaneros de ambas naciones impidieron que las personas pudieran transportar alimentos o mercancías de un país a otro con fines de intercambio o con propósitos comerciales. Más allá de lo que determinaba el “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia” o de lo que simbolizaba el mojón, fueron los retenes de los guardias aduaneros, sus decomisos, sus multas y sus arrestos, los que realmente empezaron a deteriorar la red de intercambio de alimentos y comercialización de mercancías que existía en esta zona desde la época precolombina.

El mayor Ángel Ruano, a sus 76 años, en mayo del 2013, recordó cómo, por aquella época, empezó a formar parte de esa gran red económica a la que su padre y abuelos habían pertenecido. Sin embargo, los guardias aduaneros, a quienes él denomina como la policía, ya habían convertido esa actividad económica en un delito, razón por la cual él y los demás comerciantes debían atravesar la *línea blanca* a altas horas de la noche, por lugares inhóspitos que dificultaban terriblemente su movilización y ya sin ejecutar aquellas prácticas rituales de la hospitalidad y el agradecimiento que anteriormente caracterizaban el intercambio de alimentos o la comercialización de mercancías:

[...] de lo que le cuento de la vida mía que me ganaba como le digo era cacharriando / eso / eso pues como le digo / nos cruzábamos este páramo / veces cargábamos la / la carga en Chiles / cargábamos las siete las ocho de la noche y esa hora / marchábamos a dar al Ángel / veces al Ángel veces a San Isidro y en veces a Mira / y veces vuelta nos largábamos a / como le digo a / Cahuasquí / Pablo Arenas / a la Estación Carchi a Ibarra / todo eso era la vida nuestra que así nos pasábamos / por la carretera nunca / por el páramo no le / por el páramo / por el páramo nos metíamos hasta / un punto que llama el Cabuyal hasta que pase el tren / pasaba el tren / teníamos que estar en el lado del Cabuyal / hasta que pase / en cuanto pasaba pasábamos de noche ya / a salir arriba a Salinas / y de Salinas ya salíamos arriba a Pablo Arenas a Cahuasquí / una vez nos quitaron cuando íbamos con ropa no le digo que nos quitaron / pero aquí nomás / del Voladero más acá en las lagunas que llaman / aquí nomás del Voladero / en las lagunas ahí nos quitaron / lo que inseguros era por la policía / que había denuncios entonces salían / de resto no [...]. (Ruano 2013, entrevista personal; para escuchar la grabación, revisar Anexos 1 y 2)

El espectro de familias dispuestas a realizar un intercambio o una comercialización, así como las posibilidades de encontrar una mayor cantidad y variedad de alimentos o mercancías, se redujeron ostensiblemente. Por ejemplo, antes de la llegada de los guardias aduaneros, las familias que habitaban en la zona subtropical de El Chical y Maldonado acostumbraban a llevar sus plátanos y yucas hasta la zona fría de los

resguardos indígenas de Chiles, del Gran Cumbal y de Guachucal, donde podían intercambiarlos por abundante carne de cordero y de chivo, así como zanahoria, cebada, trigo y papa. Sin embargo, después de la llegada de los aduaneros, los habitantes de El Chical y Maldonado, por pertenecer al lado ecuatoriano de la *línea blanca*, ya no pudieron volver a pasar con sus alimentos y mercancías hacia aquellos resguardos indígenas ubicados en el lado colombiano de la *línea blanca*. En su lugar, la única alternativa que les quedó fue realizar el intercambio o la comercialización con algunos pequeños caseríos ubicados en la zona ecuatoriana del páramo, donde solo encontraban papa y acelga a su disposición.

Esa gran red económica que durante siglos unió a todas las comunidades de la región fronteriza, que determinaba las políticas de mismidad y alteridad de los habitantes, que generaba normativas de convivencia basadas en la hospitalidad y el agradecimiento, quedó fracturada en dos partes irreconciliables, cada parte compuesta únicamente por comunidades que solo podían intercambiar alimentos y comercializar mercancías con las comunidades ubicadas en su mismo lado de la *línea blanca*:

Los factores que han producido transformaciones en la red de intercambios en el sur de Nariño son, en su mayor parte, de naturaleza política, productos de una política por parte del estado que ha resultado en la descentralización del poder en las comunidades; hasta tal punto que las autoridades locales indígenas ya no tienen control sobre la administración económica de sus territorios. [...] El control político post-Independencia, especialmente en este siglo [XX], ha afectado enormemente el sistema regional de intercambio; a través del estado moderno casi se ha logrado una partición en dos de la red regional, con una mitad reforzando sus contactos en Colombia y la otra, en el Ecuador. (Rappaport 1988, 50)

La fracturación de esa gran red de intercambio de alimentos y comercialización de mercancías afectó las políticas de mismidad y alteridad que desde ahí eran generadas. La hospitalidad y el agradecimiento al que recurrían las personas cuando realizaban sus transacciones de intercambio o comercialización desaparecieron como normativas sociales que regulaban las relaciones familiares, interpersonales y sociales. Bajo el nuevo modelo económico impuesto por la nación a través de sus guardias aduaneros, las personas quedaban inmersas en otras políticas de la mismidad y la alteridad, en otros modos de relacionarse entre sí mismos y entre comunidades.

Esa nueva economía determinada por el accionar de los guardias aduaneros, al igual que aquella economía del intercambio de alimentos y la comercialización de mercancías, también incitaba a las personas a concebir la *línea blanca* como una demarcación identitaria, un límite que permitía la identificación étnica del grupo, ya no

como indígena Pasto sino ahora como ecuatoriano o colombiano. Sin embargo, esa economía generada por los guardias aduaneros, a diferencia de aquella economía del intercambio de alimentos y comercialización de mercancías, no permitía de ningún modo que las comunidades asumieran la frontera como un espacio abierto para contagiarse y dejarse contagiarse del otro, un espacio para el acercamiento afectivo hacia aquel que pertenecía a otra identidad.

La economía generada por los guardias aduaneros, al permitir únicamente el intercambio y la comercialización entre quienes vivían del mismo lado de la *línea blanca* e impedir toda transacción con quienes habitaban al otro lado, producía en la comunidad, por una parte, una política de aceptación incondicional hacia aquellas otras comunidades que pertenecían a su mismo lado limítrofe, que pertenecían a su misma identidad nacional; pero, por otra parte, producía una política de indiferencia y desdén hacia aquellas comunidades ubicadas al otro lado de la *línea blanca*, hacia aquellas comunidades que pertenecían a otra identidad nacional, a la identidad extranjera.

Los guardias aduaneros, con el cambio económico que generaron, lograron que los habitantes de las comunidades ubicadas en ambos costados de la *línea blanca* se comprometieran con la ley simbolizada en cada mojón instalado sobre su territorio y consignada en cada artículo del “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”. No fueron Alberto Muñoz Vernaza ni Marco Fidel Suárez, ni tampoco los integrantes de la Comisión Mixta quienes levantaron sobre la frontera una muralla limítrofe para resguardar las purezas identitarias y evitar el contagio proveniente del mundo exterior; no, ellos solo idearon la trayectoria de esa *línea blanca*, el curso que debía tomar esa muralla; quienes la convirtieron en una realidad, quienes la levantaron, la fortificaron y la convirtieron en un muro impenetrable fueron los guardias aduaneros.

Se equivocan algunos historiadores al afirmar que el límite binacional fue establecido en 1916 gracias al “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”. Realmente, el límite solo apareció unas décadas después, cuando se instalaron en el territorio los primeros guardias aduaneros de ambas naciones. Este dispositivo fracturó en dos la economía de las comunidades y generó un cambio en las políticas de la mismidad y la alteridad, un cambio que abolió la concepción del sí mismo a partir del contagio para imponer, más bien, una concepción del sí mismo basada en la conservación de la pureza nacional.

### 3. El nombre regalado

Durante la década de los treinta del siglo XX, los habitantes de Montañuela y del Resguardo Indígena de Chiles empezaron a sentir que, en efecto, ya no pertenecían a una misma comunidad, sino que ahora hacían parte de naciones diferentes, tal como les advirtieron los técnicos de la Comisión Mixta, Luis Gonzalo Tufiño y Tomás Aparicio Vásquez. Esos incipientes controles que empezaban a efectuar los guardias aduaneros en los chaquiñanes y trochas que comunicaban a ambas comunidades, impidiendo la circulación de alimentos y mercancías, debían generarles a los habitantes de ambas comunidades la sensación de que ahora pertenecían a unidades independientes, inmunizadas la una frente a la otra.

El mayor Luis Chiles, uno de los líderes más representativos de Montañuela en aquella época, empezó a gestionar con las autoridades de Quito y Bogotá para que en su territorio aplicaran lo que estipulaba el Artículo VIII del “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”, a saber, que los habitantes de Montañuela que quisieran conservar la nacionalidad colombiana lo hicieran sin ningún inconveniente migratorio, o que, por el contrario, aquellos que quisieran adquirir la nueva nacionalidad ecuatoriana también lo hicieran sin que ello les demandara mayores trámites.

La intención del mayor Luis Chiles era que los habitantes de Montañuela pudieran adaptarse a las nuevas condiciones de la nación sin que ello les implicara cambios identitarios, que pudieran seguir siendo colombianos a pesar de vivir en suelo ecuatoriano. Sin embargo, cuando llegaron al territorio esos nuevos dispositivos de la nación, el Consulado y el Registro Civil, las cosas salieron de un modo diferente. Así lo relató, en abril del 2018, a sus 85 años, la mayor María Chiles, hija del mayor Luis Chiles:

[...] fueron a dividir el terreno / para Colombia y el Ecuador / y entonces hicieron una sesión / y como los colombianos eran bastantes / entonces ahí dijeron / vinieron / de allá el cónsul colombiano / el cónsul ecuatoriano / y en la mitad de la de la gente estaba mi papá en una mesa / entonces le dijeron allá a la gente de aquí y a la gente de allá / “el que quiere quedarse en Colombia que se quede a Colombia / y el que quiere quedarse en el Ecuador que se quede en el Ecuador” / entonces / vivían aquí algunos tenían sus sa... / tenían pues aquí todos vivían aquí / entonces dijeron que no que querían quedarse a Colombia / se fueron a Colombia / y los de allá / los que quisieron quedarse quedaron aquí / pero ya quedaron de contrarios [...]. (Chiles 2013, entrevista personal; para escuchar la grabación, revisar Anexos 1 y 2)

Según la mayor María Chiles, los cónsules y los funcionarios del Registro Civil no procedieron en concordancia con lo estipulado en el Artículo VIII del “Tratado de

Límites entre el Ecuador y Colombia”, es decir, no les otorgaron la nacionalidad ecuatoriana a aquellos habitantes de Montañuela que así lo solicitaran, ni tampoco les otorgaron un permiso de residencia a aquellos que quisieran seguir siendo colombianos. Lo que hicieron fue someter a los habitantes de Montañuela a una elección dicotómica que presentaba a ambas nacionalidades como polaridades imposibles de conciliar.

Los cónsules y los funcionarios del Registro Civil les exigieron a los habitantes de Montañuela que se afiliaran a la nacionalidad ecuatoriana para poder seguir viviendo ahí, en ese lugar que habían ocupado durante toda su vida, durante toda su historia. Caso contrario, si deseaban seguir siendo colombianos, debían marcharse a vivir al otro lado de la *línea blanca*, a la orilla opuesta del río Játiva, al Resguardo Indígena de Chiles. El mensaje que estaban dejando con esa aplicación del Artículo VIII era claro: colombianos y ecuatorianos no podían vivir juntos, no debían mezclarse, ni contagiarse; cada grupo debía vivir por separado en el lado de la *línea blanca* que le correspondía.

El modo en que se desarrolló aquella sesión de trabajo, o sea, la performance que fue puesta en ejecución, también parecía entregar el mismo mensaje: las nacionalidades ecuatoriana y colombiana eran dos polos opuestos e irreconciliables. Aquellos habitantes de Montañuela que deseaban ser ecuatorianos debían estar en un extremo del salón; mientras en el extremo opuesto debían permanecer aquellos otros que deseaban continuar siendo colombianos. Y en medio de los dos grupos, como si se tratara de una representación personificada de la *línea blanca*, estaba sentado en un escritorio el padre de la mayor María Chiles, registrando los nombres de los presentes, anotando la identidad nacional que cada quien había decidido adoptar, estableciendo en un acta las diferencias entre uno y otro grupo, impidiendo con su presencia amurallada que los cuerpos en oposición pudieran llegar a interactuar, a contagiarse.

Esa acción del padre de la mayor María Chiles, desde la perspectiva teórica propuesta por Colombres (2006), podría interpretarse como una consecuencia inevitable y directa de la aparición de la escritura dentro de una comunidad que había estado regida por las condiciones propias de la oralidad. Desde esa perspectiva teórica, la escritura aplicada en esa acta era la que generaba la fijación estática de las identidades, la limitación ontológica de las existencias, el establecimiento de diferencias tajantes entre los sujetos, la división identitaria entre los grupos humanos. Sin embargo, interpretar la situación de ese modo implicaría caer en el error epistémico que, según advierte Derrida (1971), cometen aquellos moralistas que conciben la oralidad como una práctica sublime que

define al buen salvaje, mientras consideran que la escritura es un vicio atroz que pervierte y destruye al hombre civilizado.

A decir verdad, la causa de lo que estaba sucediendo en aquella reunión, el origen de esa división dicotómica de las identidades nacionales, no era la escritura aplicada por el padre de la mayor María Chiles, sino la intervención que realizaban el Consulado y el Registro Civil como dispositivos de la nación. La escritura operaba ahí apenas como una tecnología que, dentro de todas sus posibilidades aplicativas, les permitía a los cónsules y a los funcionarios del Registro Civil cumplir con el objetivo que se habían trazado: generar una oposición, una confrontación entre ambas identidades nacionales. La escritura, en otras palabras, no era la causa; era el instrumento empleado por la causa.

La economía nacional impuesta por los guardias aduaneros había producido una política de la indiferencia y el desdén hacia quienes vivían al otro lado de la *línea blanca*, pero la llegada del Consulado y del Registro Civil transformaron radicalmente esa política, ahondando las diferencias identitarias. La forma como ambas instituciones distribuyeron las identidades nacionales entre los sujetos, la puesta en escena de esa intervención y el uso particular de la tecnología de la escritura provocaron que los habitantes de Montañuela y del Resguardo Indígena de Chiles olvidaran que tenían vínculos de familiaridad, que siempre habían sido vecinos, que hasta hace poco pertenecieron a una misma jurisdicción territorial, a una misma identidad indígena, a una misma comunidad.

Después de aquella intervención realizada por el Consulado y el Registro Civil, bajo el pretexto de aplicar el Artículo VIII del “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”, los ecuatorianos que se quedaron a vivir en Montañuela y los colombianos que se fueron a vivir al Resguardo Indígena de Chiles, tal como lo advirtió la mayor María Chiles, “ya quedaron de contrarios”.

El 6 de junio de 1935, otro dispositivo de la nación hizo su aparición en la comunidad de Montañuela: los concejales cantonales, en sesión extraordinaria, determinaron que, a partir de ese día, la jurisdicción territorial de Montañuela dejaba de ser considerada administrativamente como un anejo o un caserío, para pasar a transformarse en una nueva parroquia legalmente constituida que pertenecía al cantón Tulcán, en la provincia ecuatoriana de Carchi. Tres años después, en agosto de 1938, otro dispositivo del mismo tipo también hizo su aparición para agregarle al territorio un segundo sistema administrativo: el Ministerio de Previsión Social y Trabajo expidió la disposición legal que le permitió a la parroquia recién creada organizarse, además, bajo

la figura jurídica de una comuna agrícola, junto con otras poblaciones aledañas de la parroquia de Maldonado que, por supuesto, pertenecían al mismo lado de la *línea blanca*.

En tan solo veintidós años, los habitantes de Montañuela, sin moverse del lugar que siempre habían habitado, sin dejar de ocupar el mismo territorio en donde habían permanecido durante sus vidas, pasaron de vivir en un anejo del Resguardo Indígena de Chiles, en el departamento colombiano de Nariño, a vivir en una parroquia cantonal que integraba la Comuna la Esperanza, en la provincia ecuatoriana de Carchi. El mayor Oswaldo Chiles, en marzo del 2014, a sus 69 años, relató, de acuerdo con lo que le contaron de primera mano sus padres y abuelos, algunos detalles relevantes que fundamentaron ese cambio de sistema administrativo territorial mediante el cual Montañuela se transformó en parroquia y en comuna agrícola:

[...] hasta mil novecientos treinta y cinco se conocía como anejo / o barrio / Montañuela / ¿no? / no hay un documento pero así se lo conocía / ¿no? / antes de eso / entonces en mil novecientos / cuarenta / o antes del cuarenta parece que viene el cartógrafo señor / Luis / Tufiño / entonces él dice “no no está bien de que se llame Montañuela” / Montañuela le pusieron porque todo esto era cubierto de montaña / y dentro de la montaña / había la fruta / silvestre que se llamaba piñuela / entonces le dieron un derivado / monte / y piñuela / monte de piñuelas / entonces al señor no le gustó al señor / Tufiño / entonces dijo “yo regalo mi apellido / y que se llame / este pueblito Tufiño” / posteriormente el municipio ya pues el municipio lo eleva a categoría de parroquia / entonces ya le ponen la parroquia de Tufiño / ¿no? / entonces casi que nacen juntos tanto la parroquia de Tufiño / como la Comuna la Esperanza [...]. (Chiles 2013, entrevista personal; para escuchar la grabación, revisar Anexos 1 y 2)

El mayor Oswaldo Chiles indica que Luis Gonzalo Tufiño, el técnico ecuatoriano integrante de la Comisión Mixta, el que trazó en este sector la *línea blanca* por medio del amojonamiento, le regaló su apellido a la comunidad de Montañuela para que cambiara de nombre y pasara a llamarse parroquia Luis Gonzalo Tufiño. En esa explicación hay múltiples aspectos que, al ser interpretados, revelan cuáles fueron los ideales políticos y los fundamentos filosóficos que se impusieron en los habitantes de la comunidad al asumir ese cambio de nombre.

El regalo de Luis Gonzalo Tufiño no implicó únicamente que la comunidad recibiera ese nuevo nombre, sino que, además, demandó que la comunidad dejara de utilizar el nombre que ya tenía. Al recibir ese regalo, la comunidad no podía dejarlo en reposo bajo unos fines acumulativos, como si se tratara de un nuevo bien simbólico que sus habitantes pudieran depositar en sus arcas culturales. Al recibir ese regalo, la comunidad debía insertarse en un ejercicio sustitutivo, como si sus habitantes estuviesen efectuando un canje en el que aceptaban ese bien a cambio de renunciar al que bajo ese

mismo género y características ya poseían. La comunidad debía asumir, al mismo tiempo, la obtención de una ganancia y la generación de una pérdida, la creación de una memoria y la generación de un olvido, simultáneamente.

A pesar de que debía renunciar al nombre que ya tenía, la comunidad aceptó el regalo de Luis Gonzalo Tufiño. Lo que estaba en juego no era simplemente perder una denominación para ganar otra, cambiar de nombre, de significante: lo que estaban buscando los habitantes de la comunidad era renunciar a todo lo que significaba Montañuela para adquirir un nuevo ser. Ellos no querían seguir llevando ese nombre porque les recordaba la vinculación histórica que habían tenido en su pasado con las comunidades colombianas ubicadas al otro lado de la *línea blanca*. Ese nombre era la evidencia de que su nueva identidad nacional no estaba dotada de pureza, de que ellos no siempre habían tenido esa supuesta esencia ecuatoriana que les permitiría vincularse legítimamente a su nueva patria.

Al aceptar el regalo, al cambiar de nombre, al empezar a ser parroquia Luis Gonzalo Tufiño, los habitantes de la comunidad pretendieron corregir esa *anomalía* en que se encontraban inmersos por las circunstancias históricas. Su propósito fue borrar su pasado, desaparecer de su memoria lo que significó Montañuela, desvanecer todo rastro de esa identidad que tuvieron, zanzar su vinculación con el Resguardo Indígena de Chiles en Colombia. El nuevo nombre les permitiría empezar a ser algo diferente desde un punto cero, desde un inicio puro e inmaculado que no tuviera ninguna historicidad, ningún pasado, un origen que arrancaba desde sí mismos y para sí mismos. Por eso, el mayor Oswaldo Chiles utiliza la figura metafórica del *nacimiento* para ilustrar cómo aquellos habitantes en esa época concibieron el cambio de nombre: creyeron que la parroquia Luis Gonzalo Tufiño surgía como un nuevo ser, desprovista de memoria, de experiencia, sin ninguna deuda con sus antecesores, como un Adán bíblico.

Al aceptar el regalo, los habitantes de la comunidad empezaron a perfilar ese nuevo ser, esa nueva comunidad, ese recién nacido, a partir de los ideales de la nación. Mientras el nombre Montañuela, según la tradición oral, se había fundamentado en una característica del paisaje, como lo era una “montaña” sembrada de “piñuelas”, el nombre parroquia Luis Gonzalo Tufiño, por el contrario, representaba a un hombre ilustrado que pertenecía a la clase dirigente de la nación, alguien que encarnaba los ideales más elevados de la identidad ecuatoriana. Los habitantes de la comunidad, de este modo, abandonaban el sentido existencial que habían encontrado en su propio espacio, en su territorio, para situarse en la abstracción de un proyecto cuyas premisas eran emanadas

desde Quito, en su lado de la *línea blanca*, o desde Bogotá, al otro lado de la misma *línea blanca*.

Ese nuevo ser que los habitantes de la comunidad asumían al cambiar de nombre les permitía, además, interpretar de un modo distinto el accionar de los dispositivos de la nación. Los habitantes de la comunidad, mientras pertenecieron a Montañuela, padecieron las consecuencias de la incisión tajante que esos dispositivos realizaron sobre la *línea blanca*: la interrupción de sus relaciones económicas, la imposición de nuevas políticas de la alteridad y la mismidad, y la distribución dicotómica de sus identidades; en cambio, ahora que esos habitantes de la comunidad estaban afiliados a los ideales de la nación, ahora que habían interiorizado lo que significaba ser ecuatorianos, ahora que pertenecían a la recién creada parroquia Luis Gonzalo Tufiño, esos dispositivos de la nación no eran concebidos como alteradores de las prácticas cotidianas, sino como fundadores benéficos de unas nuevas prácticas. La misma *línea blanca* que había arrancado a Montañuela del Resguardo Indígena de Chiles, era ahora la responsable de que pudiera existir la parroquia Luis Gonzalo Tufiño.

Este imaginario de los habitantes de la comunidad, ese convencimiento de que podían desaparecer su pasado e instaurar una nueva tradición nacional, fue el resultado de las políticas generadas por los dispositivos de la nación al intervenir las prácticas cotidianas que se efectuaban en el territorio y al imponer una narrativa homogeneizada. Sin embargo, es necesario tener en cuenta lo siguiente: la nación no actuó únicamente sobre los habitantes de Montañuela; su influjo ideológico se diseminó a ambos costados de la *línea blanca*. El Resguardo Indígena de Chiles también se vio inmerso en un proceso de *colombianización* que lo impulsó a realizar una incisión sobre el trazado limítrofe, para cortar toda continuidad y levantar una muralla que le permitiera conservar su pureza identitaria, y, finalmente, poder inmunizarse frente a aquellos que habían quedado viviendo al otro lado del río Játiva.

Ahora bien, el Resguardo Indígena de Chiles no debió borrar su pasado para fundar un nuevo ser, no tuvo que volver a bautizarse ni someterse a un renacimiento. La razón es que el corte realizado por la Comisión Mixta sobre el río Játiva, aunque le amputó una parte de su cuerpo social, una extremidad llamada Montañuela, le permitió seguir conservando la integridad de su ser en el territorio colombiano. El Resguardo Indígena de Chiles, dentro de la lógica de las naciones, podía darse el lujo de creer que mantenía intacta su esencia colombiana, porque no le habían cambiado de territorio, lo cual, por supuesto, era totalmente impreciso: si bien el Resguardo Indígena de Chiles desde su

fundación, en 1908, había estado adscrito jurídicamente a Colombia, lo cierto es que ese mismo territorio, antes de ser un resguardo indígena, cuando perteneció a la parcialidad de Nazate y, mucho antes, cuando perteneció al cacicazgo de Cumbal, estuvo administrado por la Real Audiencia de Quito.

El caso es que los habitantes del Resguardo Indígena de Chiles también fueron afectados por los dispositivos de la nación, los cuales, al igual que lo hicieron en el costado ecuatoriano de la frontera, se empeñaron en realizar una incisión sobre la *línea blanca* para cortar tajantemente las continuidades existentes entre las comunidades ubicadas a ambos lados. Esa afectación sobre sus prácticas cotidianas provocó un cambio en sus políticas de alteridad: los habitantes del Resguardo Indígena de Chiles no pudieron volver a reconocer a Montañuela como una parte integrante de su mismidad, como un componente constituyente de su cuerpo social, sino que empezaron a considerar que aquella comunidad ubicada al otro lado de la *línea blanca* pertenecía ahora a otra identidad, que la Comisión Mixta la había arrojado por fuera de la pureza colombiana, que ahora debía ser considerada como una otredad en oposición.

Una de las principales enseñanzas que Juan García recibió de su abuelo, el sabio Zenón, fue la siguiente: “Si veo y no soy visto, entonces yo no existo” (García & Walsh 2017, 139). Montañuela, al perder esa mirada de reconocimiento que siempre le había otorgado el Resguardo Indígena de Chiles, dejó inmediatamente de ser ella misma, perdió su identidad, su posibilidad de ser. Por eso, cuando Luis Gonzalo Tufiño apareció en escena y le ofreció un nuevo nombre, la comunidad aceptó de inmediato: ese regalo le permitía acabar para siempre con todo aquello que ya había dejado de ser y, al mismo tiempo, le permitía recobrar un nuevo ser, una nueva identidad.

Pero el ser que ahora la nación le otorgaba a la parroquia Luis Gonzalo Tufiño era muy distinto al que antaño el Resguardo Indígena de Chiles le otorgó a la comunidad de Montañuela. El nuevo ser nacional estaba amparado por las figuras heroicas de aquellos próceres independentistas que vencieron a los españoles y fundaron la república, mientras el ser de antaño estuvo regido por figuras legendarias como las cacicas Micaela Chiles Cuatín Asa y Graciana Yanguarán, dos mujeres que, durante el siglo XVII, combatieron y derrotaron a los encomenderos españoles, para luego hacerse acreedoras a las Reales Provisiones con las cuales demostraron jurídicamente que su comunidad, la comunidad de los indígenas Pastos, gozaba de derechos legales sobre el territorio que desde la época precolombina ocupaba (Villarreal 1998, 207-214).

Ese ser que antaño el Resguardo Indígena de Chiles le otorgó a Montañuela también estuvo regido por la figura del legendario cacique Juan Chiles, quien, a inicios del siglo XVIII, como ya lo habían hecho un siglo atrás las dos cacicas, enfrentó a los terratenientes criollos, especialmente a Pablo Revelo, a quien venció en los tribunales de la Real Audiencia de Quito, en donde, sin ser abogado, lo acorraló con argumentos jurídicos irrefutables, y luego también lo venció en el territorio, donde, con el uso de plantas sagradas y poderes mágicos, logró atacarlo hasta derrotarlo y expulsarlo (Vásquez 2012, 94-99).

Mientras Montañuela perteneció al Resguardo Indígena de Chiles se identificó con esas gestas heroicas del cacique Juan Chiles y de las cacicas Micaela Chiles Cuatín Asa y Graciana Yanguarán; perteneció a ese pasado glorioso en que los indígenas derrotaron a los usurpadores. Además, ser parte del Resguardo Indígena de Chiles también había significado sentir que Juan Chiles no solo era una figura histórica, sino que también era un espíritu que aparecía por los páramos, montado a caballo y vistiendo un poncho colorado en medio de la niebla helada de los amaneceres; un espíritu que servía como ideal para que la comunidad planificara sus proyectos educativos, sus formas de gobierno, sus rituales de la memoria y sus programas de fortalecimiento social.

Cuando Montañuela ya no recibió más esa mirada de reconocimiento que antaño le otorgaba el Resguardo Indígena de Chiles, cuando decidió abandonar ese ser que la vinculaba con las comunidades colombianas del otro lado de la *línea blanca*, cuando se transformó en la parroquia Luis Gonzalo Tufiño, sus habitantes quedaron desafiliados de la genealogía del cacique Juan Chiles: ya no fueron más los herederos de las gestas que él había librado en el pasado por la defensa del territorio; ya no podían sentirse protegidos en el presente por su presencia espiritual; y ya no podían seguir tomándolo como una inspiración para conformar la sociedad en que sus hijos vivirían en el futuro. Los habitantes de Montañuela, a pesar de inscribirse en la identidad nacional como la parroquia Luis Gonzalo Tufiño, quedaron, sin embargo, desprovistos de un pasado, de un presente y de un futuro; fueron excluidos de la herencia del legendario cacique Juan Chiles: perdieron a su héroe fundador. Se quedaron sin su mito fundacional.

#### 4. La diferencia producida

La nación, a través de sus dispositivos, afectó de tal manera a los habitantes de la parroquia Luis Gonzalo Tufiño que, algunos de ellos, olvidaron o abandonaron por completo su identidad como indígenas Pastos, para cobijarse exclusivamente bajo su nueva identidad de ecuatorianos. Otros habitantes, por el contrario, lograron mantener esa identidad indígena, sin negar, por su puesto, la nueva filiación nacional que les había sido adjudicada. Ellos, los que acoplaron su identidad indígena al nuevo ser nacional, fueron precisamente quienes decidieron organizarse territorialmente como Comuna la Esperanza.

Estos habitantes –junto con los de algunos sectores aledaños pertenecientes a la parroquia Maldonado– se organizaron territorialmente como Comuna la Esperanza por una razón pragmática: bajo esa jurisdicción territorial, podían administrar como una propiedad en común el páramo y sus alrededores, esa extensión de tierras que iban desde las faldas del nevado del Chiles hasta la puerta de entrada a las selvas subtropicales. Si se hubiesen quedado organizados únicamente como parroquia Luis Gonzalo Tufiño, esas tierras que estaban más allá de su jurisdicción habrían sido una propiedad exclusiva de la nación ecuatoriana, y su administración habría quedado, directamente, en manos de los representantes gubernamentales, mas no sobre el dominio de los propios habitantes de la zona.

Es posible, no obstante, plantear otra explicación que no excluye la anterior: aquellos habitantes de la parroquia Luis Gonzalo Tufiño se organizaron como Comuna la Esperanza porque esa figura jurisdiccional fue la más cercana que la legislación ecuatoriana les ofreció para parecerse al Resguardo Indígena de Chiles. Tanto la figura jurisdiccional de las comunas agrícolas, amparada en la Ley de Organización y Régimen de Comunas expedida por el Congreso de Ecuador en 1937, como la figura del resguardo indígena, amparada en la Ley 89 expedida por el Congreso de Colombia en 1890, establecían una delimitación territorial que se basaba en el mismo criterio: permitir que los asentamientos indígenas conserven legalmente algunas tierras periféricas y de poca importancia para su uso y administración colectivos, a cambio de la prestación de servicios o el cobro de ciertos tributos (Andrade 2016, 17-18).

Pero, de ser cierto eso (que aquellos habitantes de la parroquia Luis Gonzalo Tufiño querían parecerse en su organización jurisdiccional al Resguardo Indígena de

Chiles), se abre una nueva interrogante acerca de las razones que les impulsaban a emprender ese camino de imitación. Una posible respuesta es que ellos querían aprovechar las experiencias de vida que habían acumulado durante todo el tiempo en que fueron parte del Resguardo Indígena de Chiles. Así, al organizarse bajo una figura jurisdiccional semejante, no sufrirían las fatigas que implicaban los procesos de acomodación, sino que, con sus experiencias previas, podían acoplarse fácilmente a las nuevas condiciones de vida que les fueran demandadas desde la organización territorial de la comuna.

Otra respuesta es que aquellos habitantes de la parroquia Luis Gonzalo Tufiño querían parecerse al Resguardo Indígena de Chiles porque tenían nostalgia de lo que habían sido, extrañaban ese ser que debieron abandonar, deseaban volver a pertenecer a ese contagio ubicado al otro lado de la *línea blanca*, añoraban el reconocimiento que antaño desde allá les había sido otorgado. Sin embargo, al no poder materializar ese deseo, al estar atrapados por unos dispositivos nacionales que les imponían una nueva organización territorial, habían tenido que buscar en ese nuevo orden, en la legislación nacional de Ecuador, la opción que más se ajustara a sus necesidades, que más les permitiera cumplir su deseo, que más aliviara esa nostalgia de volver a ser parte del Resguardo Indígena de Chiles, a saber, la opción de organizarse bajo la figura jurisdiccional de las comunas agrícolas.

En términos de Certeau (1996, 46), esa búsqueda que en su propio beneficio ellos habían realizado en el marco legal de la nación ecuatoriana podría considerarse, conceptualmente, como una *táctica* aplicada en medio de la *estrategia* diseñada e impuesta por la nación: “Buenas pasadas del débil en el orden construido por el fuerte, arte de hacer jugadas en el campo del otro, astucia de cazadores, capacidades maniobreras y polimorfismo, hallazgos jubilosos, poéticos y guerreros”.

No obstante, esa *táctica* que aplicaron aquellos habitantes de la parroquia Luis Gonzalo Tufiño no dio los resultados esperados: no alivió la nostalgia por el ser perdido, no suturó esos vínculos económicos, políticos y sociales que los dispositivos de la nación habían cortado tajantemente. Al contrario, provocó que aquellos habitantes de la parroquia Luis Gonzalo Tufiño acabaran para siempre con toda posibilidad de volverse a identificar como parte del Resguardo Indígena de Chiles, como pertenecientes a ese mismo ser, a ese mismo orden social; porque, al constituirse como Comuna la Esperanza, se transformaron en otra unidad social independiente y autónoma, una unidad que ya no

tenía ninguna necesidad o dependencia existencial de aquella otra unidad ubicada al lado opuesto de la *línea blanca*.

Este tipo de imitación territorial es denominado por los teóricos de la frontera como el efecto espejo o el reflejo simétrico (Johnson 2003; Sandoval, Álvarez & Saavedra 2011). A cada lado de la *línea blanca* se ubica un cuerpo social muy parecido o casi idéntico al otro, con los mismos funcionamientos estructurales, organizaciones operativas y sistemas de reconocimiento territorial. El objetivo de las poblaciones, al asumir esas posturas simétricas, es relieves la presencia de una separación entre ellas, demostrar que son tan idénticas que no puede haber ningún punto de complementariedad que permita la más mínima unión entre ellas, de manera que nunca la una podrá llenar algún supuesto vacío existente en la otra, porque, si en la una hay un vacío, en la otra habrá ese mismo vacío.

Ese cuerpo social llamado Comuna la Esperanza logró levantarse frente a aquel otro cuerpo social llamado Resguardo Indígena de Chiles, pero ambos decidieron ponerse de espaldas el uno contra el otro, mirando hacia el interior de sus países, sin reconocerse mutuamente. En ese momento histórico, sus respectivas naciones debieron sentir que, al menos en este sector andino del trazado limítrofe, habían alcanzado la anhelada unidad sin la cual, supuestamente, no podían existir; esa unidad que, de acuerdo con los principios ontológicos establecidos por Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez en el “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”, les garantizaba a ambas la posibilidad de contar con su propio ser, la posibilidad de ser una nación.

Si bien es cierto que en 1918 la decisión autista de la Comisión Mixta había convertido a Montañuela en una extremidad amputada del Resguardo Indígena de Chiles, también es cierto que, dos décadas después, en 1938, con la conformación de la Comuna la Esperanza, culminaba un proceso de metamorfosis que le permitía a esa misma comunidad de Montañuela o, mejor, a la recién creada parroquia Luis Gonzalo Tufiño, convertirse en un nuevo ser, un nuevo cuerpo, una nueva unidad constituida a imagen y semejanza del Resguardo Indígena de Chiles. Lo que había sido un resto lograba así regenerarse hasta convertirse en un todo idéntico a aquel cuerpo del cual fue arrancado.

Los habitantes del Resguardo Indígena de Chiles nunca lograron superar la pérdida de esa extremidad suya llamada Montañuela. Ni todas las incisiones que los dispositivos de la nación realizaron sobre la *línea blanca* para cortar tajantemente las continuidades, ni la oposición dicotómica de las identidades promovida por el Consulado y el Registro Civil, ni el hecho de que esa parte suya llamada Montañuela adquiriera unos

nuevos nombres que implicaban otras maneras de ser, nada logró que los habitantes del Resguardo Indígena de Chiles superaran la idea de que la *línea blanca* les había arrebatado una parte de sí.

Actualmente, los mayores del Resguardo Indígena de Chiles, desde su tradición oral, siguen explicándoles a sus nietos que la *línea blanca* fue una distancia lejana que, intempestivamente, se avino sobre ellos, estrechando su horizonte existencial, reduciendo su campo de posibilidades sociales, recortando su ser, negándoles una parte fundamental de su realidad inmediata. Así lo explicó, en agosto del 2018, a sus 78 años, el mayor José Yanascual, exgobernador del Resguardo Indígena de Chiles, quien, a su vez, recibió de su abuelo esa concepción de frontera que transmite a sus nietos:

[...] por ejemplo mi abuelo él conversaba que / antes / era digamos pues era / frontera aquí / la frontera que él contaba él / que era el río Grande que llamamos allá ¿no? / y de allí decía que / un señor Francisco Salazar que él fue / que fue gobernador del cabildo y no sé qué / y fue de que la la frontera hoy en la actualidad la corrieron / pues más acá y era más allá [...]. (Yanascual 2018, entrevista personal; para escuchar la grabación, revisar Anexos 1 y 2)

Para los habitantes del Resguardo Indígena de Chiles, la *línea blanca* los había despojado de algo que les pertenecía, un territorio, un rejo de vacas, una extensión de pastizales, un conjunto de ranchos o una comunidad, en fin, una parte fundamental de su ser. Por eso, a mediados de la década de los cuarenta, se armaron con palas, picos, machetes, horquetas y carabinas, y atravesaron con paso firme y decidido la *línea blanca* por el sector de Potrerillos y el Artesón, en inmediaciones del páramo que bordea el nevado del Chiles, dispuestos a matar a quien se les atravesara o a morir en el intento, con la finalidad de recuperar de una vez y para siempre aquello que habían perdido a raíz del trazado que años atrás efectuó de manera autista la Comisión Mixta por el cauce del río Játiva.

Por su parte, los habitantes de la Comuna la Esperanza sentían que ya no tenían nada en su ser que le perteneciera al Resguardo Indígena de Chiles, nada que los vinculara con aquella comunidad. Ahora, al estar constituidos como unidad independiente, como cuerpo análogo, tenían la certeza de que eran los dueños de todo lo que estuviera dentro de los límites legales de su jurisdicción territorial, al costado de la *línea blanca* que la Comisión Mixta les había adjudicado. Por eso, cuando se enteraron de que los habitantes del Resguardo Indígena de Chiles habían ingresado armados a su territorio, interpretaron

esa acción como una invasión que debía ser repelida en los mismos términos, con las mismas armas y la misma determinación de ir a matar o a morir.

El mayor Rosalino Paguay, de 78 años, habitante de la Comuna la Esperanza, basándose en los más lejanos recuerdos de su primera infancia y en lo que sus tíos maternos le habían relatado, recordó, en marzo del 2018, cómo fueron aquellos combates en los que su pueblo defendió a sangre y fuego su territorio nacional contra aquellos colombianos invasores que provenían del Resguardo Indígena de Chiles:

[...] sino es que ellos querían invadir aquí / al territorio ecuatoriano después hubo una lucha / por aquí arriba a las aguas hediondas / esa fue la última pelea / ahí había machete había lo que sea palo / a derrotar a la gente colombiana porque ellos ya / estaban para posesionarse / y de ahí con cancelerías y todo se tomó la lucha fuertemente [...]. (Paguay 2018, entrevista personal; para escuchar la grabación, revisar Anexos 1 y 2)

En agosto del 2018, el mayor Segundo Paspuezán, de 72 años, habitante del Resguardo Indígena de Chiles, basándose en la información que le habían proporcionado años atrás algunas personas que estuvieron en aquellos combates, como los finados Sergio Prado, Joaquín Chiles, Melchor Yanascual y Mariano Paspuezán, recordó cómo su pueblo se enfrentó contra aquellos ecuatorianos pertenecientes a la Comuna la Esperanza, quienes les habían despojado de sus pertenencias:

[...] no es / no es que estábamos invadiendo / solamente ya que dividieron la frontera / entonces hubo / hubo despojo de allá de / de Potrerillos / allá tenían la gente de acá / tenían la gente el ganado / pero como ya hicieron la frontera / ahí sí hubo despojo / dijeron “váyasen” [...]. (Paspuezán 2018, entrevista personal; para escuchar la grabación, revisar Anexos 1 y 2)

La nación, al afectar con sus dispositivos las prácticas cotidianas de la comunidad, no solo impuso una nueva identidad homogeneizada, sino que, además, provocó que los sujetos olvidaran sus anteriores identidades, todo lo que habían sido en su historia. Los habitantes de la Comuna la Esperanza y del Resguardo Indígena de Chiles, al enfrentarse en el páramo, no repararon en aquello que hasta hace tres décadas, antes de la llegada de la Comisión Mixta, les había unido durante siglos de historia en común: el integrar un mismo orden social, el compartir un mismo sistema de creencias, el interactuar bajo una misma política de la alteridad, el intercambiar sus alimentos en un mismo sistema económico y el hacer parte de la misma herencia ancestral que les había dejado el cacique Juan Chiles.

No hay modo de saber qué pensaron los directivos y técnicos de la Comisión Mixta cuando se enteraron de que los habitantes de la Comuna la Esperanza y del Resguardo Indígena de Chiles estaban enfrentándose a consecuencia de la *línea blanca* que ellos trazaron entre ambas poblaciones. Pero, tomando en cuenta la ideología de los directivos y técnicos de la Comisión Mixta, es posible conjeturar lo siguiente: quizás pensaron que esas comunidades, por fin, habían superado su edad infantil, su estado de retraso social, su pensamiento fetichista e irracional, porque ahora, al enfrentarse a muerte por defender su pureza nacional, estaban demostrando que ya habían encarnado ese nuevo orden social que les fue impuesto para que se incorporaran en la superioridad progresista de la nación.

Bourdieu (1980, 66) afirma que el límite “produce la diferencia cultural tanto como él mismo es producto de esa diferencia”. Los enfrentamientos entre los habitantes de la Comuna la Esperanza y el Resguardo Indígena de Chiles demuestran que esa afirmación es parcialmente verdadera, o sea, parcialmente falsa. El límite sí produjo una diferencia violenta entre ambas poblaciones al cortar tajantemente las continuidades que entre ellas existían y al enfrentar sus identidades en una oposición dicotómica. Pero el límite no fue producto de una diferencia previa que existía entre ambas comunidades, sino que fue el resultado de una decisión inconsulta tomada por la Comisión Mixta de manera autista.

Según Bartolomé (2011, 61), en muchos otros lugares de América Latina, durante el proceso de consolidación de las naciones, sucedió un problema similar: los límites dividieron comunidades indígenas que compartían una misma cultura; por ejemplo, los Mayas quedaron divididos entre México y Guatemala; los Wayús, entre Venezuela y Colombia; los Kariñás, entre Guyanas y Venezuela; los Kunas, entre Panamá y Colombia; los Yanomamis, entre Brasil y Venezuela; los Ayoreodes, entre Bolivia y Paraguay; los Qoms, entre Argentina y Paraguay; los Mapuches, entre Chile y Argentina; y los Avaguaraníes quedaron divididos entre Paraguay, Bolivia, Brasil, Perú, Argentina y Uruguay. Grimson (2000) llega incluso a afirmar que:

En América Latina no hay prácticamente frontera que coincida con alguna diferencia cultural anterior. Esto es tan impactante que ha llevado al engaño de creer que esa no coincidencia de distinciones culturales y límites territoriales llegaría incólume hasta nuestros días. Pero la instauración de la frontera es una transformación del marco de significaciones y acciones de esas poblaciones. Así las cosas, la frontera –como institución territorial de estados que se pretenden naciones, de instituciones y fuerzas sociales que se reclaman culturas– es la “línea de base” de la producción de diacríticos más que un resultado de alguna objetividad cultural previa. Es de intereses y relaciones

de fuerza entre grupos y ejércitos que surgen las fronteras. Y desde allí las distinciones son creadas y reproducidas. (Grimson 2000, 31)

## 5. Colofón

A continuación, las conclusiones que se establecieron en este capítulo:

- Los directivos y técnicos de la Comisión Mixta, encargada de trazar el límite pactado por Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez, realizaron su trabajo sin consultar a las comunidades que afectarían. Ellos, en su concepción ideológica, representaban el progreso que traía la nación, mientras aquellas comunidades eran percibidas como un escenario de retraso social, un foco de patologías sanitarias.
- La llegada de la modernidad había generado la aparición de discursos médicos y de prácticas profesionales mediante las cuales los técnicos y directivos de la Comisión Mixta podían concebirse como superiores frente a aquellas personas que habitaban en la comunidad. Su propósito, al trazar el límite sobre el territorio, era integrar esas comunidades al ideal progresista de la nación, sacarlas de ese supuesto estado de retraso social en que se encontraban.
- A pesar de no ser tomados en cuenta para trazar el límite sobre su territorio, el concepto de límites no era desconocido para los habitantes de la comunidad. Desde la época precolombina, los sistemas de gobierno que habían administrado la vida en las comunidades generaban demarcaciones del contorno territorial para establecer patrones de organización social. Esos límites, aunque agrupaban a las personas mediante la identificación cultural, permanecían abiertos para permitir el contagio entre comunidades por medio del intercambio de alimentos y el comercio de productos. Esas transacciones promovían unas relaciones basadas en la hospitalidad, en el contagio mutuo, en la entrega del sí mismo y en la apertura hacia los demás.
- La implementación de controles por medio de los guardias aduaneros fracturó en dos partes esa red económica que mantenían las comunidades de toda la zona. La nación, mediante ese dispositivo, modelizó a los sujetos para que únicamente se relacionaran con los de su mismo lado de la *línea blanca*, y para que interrumpieran

toda relación afectiva con los del lado opuesto. El germen de la pureza nacional fue sembrado de esa manera en la comunidad.

- Además de los guardias aduaneros, otros dispositivos de la nación como el Consulado y el Registro Civil también ahondaron las diferencias entre ambos lados de la *línea blanca*. A raíz de esa fracturación binacional, la comunidad de Montañuela, que antes había pertenecido a Colombia y después del trazado limítrofe quedó perteneciendo a Ecuador, afrontó un grave problema identitario: debió desprenderse de todo aquello que históricamente la vinculaba a su pasado colombiano, para refundarse como una nueva comunidad que pertenecía a la nación ecuatoriana. Ese rompimiento implicó que abandonara su memoria histórica, sus héroes fundadores, sus creencias míticas y que, en lugar de eso, adquiriera un nuevo nombre que la afiliara a la identidad ecuatoriana.
- La comunidad de Montañuela pasó a llamarse parroquia Luis Gonzalo Tufiño. En esa nueva organización jurisdiccional, algunos habitantes se desvincularon por completo de su identidad indígena Pasto para pertenecer, exclusivamente, a su filiación nacional. Otros habitantes, por el contrario, acoplaron ambas identidades, la indígena y la ecuatoriana. Ellos, posteriormente, se organizaron como Comuna la Esperanza. Así, Montañuela dejó de ser una extremidad amputada y se levantó como un nuevo cuerpo social casi idéntico al Resguardo Indígena de Chiles.
- Los dispositivos de la nación no solo fracturaron el territorio en dos partes irreconciliables, sino que promovieron la construcción de identidades nacionales en oposición antagónica. Los habitantes del Resguardo Indígena de Chiles y de la Comuna la Esperanza terminaron enfrentándose a muerte en el páramo, en defensa de la pureza que sus naciones les habían adjudicado, olvidando la historia en común que compartían.



## Capítulo tres

### La política reproductiva del toro: entre las variaciones nacionales y las continuidades míticas

[...] es una tradición que han contado los antiguos ¿no? / y nosotros también les contamos a nuestros niños a nuestros hijos / para que tengan esa idea de cómo ha sido antes / para que ellos también cuenten a sus hijos más después / que / acordándose de los / mayores o sea de los abuelos ¿no? / porque eso viene desde hace mucho tiempo a atrás que / han contado esas historias / entonces a los que nos gusta oír las historias sí nos gusta conversarlas también / oírlas y conversarlas / o sea darles una idea a los hijos / a algún amigo que le guste escuchar / para que tengan una / una idea de cómo ha sido antes / y por qué se viene esas historias / por qué se dan esas historias [...].

Fragmento de la narración realizada por el mayor Pablo Paspuel, a sus 57 años, en marzo del 2018, en Tufiño, Ecuador.

En el primer capítulo de esta tesis se analizó cómo fueron construidos los discursos nacionales que justificaron la necesidad de trazar un límite entre Colombia y Ecuador. El objetivo fue evidenciar que Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez necesitaban pactar ese contorno periférico entre sus naciones para garantizar el funcionamiento de sus proyectos políticos, los cuales se fundamentaban en que el ser estaba dotado de una pureza que debía inmunizarse frente al contagio exterior.

En el segundo capítulo se relató cómo esos discursos nacionales fueron diseminados sobre el Resguardo Indígena de Chiles y la Comuna la Esperanza. Ahí se explicaron los efectos que ocasionaron sobre el territorio los dispositivos estatales que se encargaron de trazar el límite, instaurar los controles aduaneros y diseminar la nueva

identidad colombiana o ecuatoriana. Entre esos efectos, se analizó la fracturación del territorio, el corte de las continuidades políticas, económicas y culturales, la imposición de un olvido sobre las identidades existentes, la creación de nuevas identidades nacionales en oposición antagónica, y la generación de enfrentamientos violentos entre las comunidades que quedaron ubicadas en costados opuestos de la *línea blanca*.

Ahora, en este tercer capítulo se estudiará cómo las narraciones de los mayores sobre los seres del otro mundo generaron una propuesta de solución a las problemáticas ocasionadas por la nación. Los dos principales personajes de esas narraciones, Juan Chiles, en el caso del Resguardo Indígena de Chiles, y Rosendo Paspuel, en el caso de la Comuna la Esperanza, les permitieron a sus respectivas comunidades darles un nuevo sentido y uso a los discursos impuestos por los dispositivos de sus naciones.

Lo que aquí se demostrará, a partir de la interpretación de las narraciones de los mayores, es que Juan Chiles y Rosendo Paspuel se incorporaron al orden impuesto por la nación, pero no para obedecerlo sino para resignificar sus políticas. Ambos seres del otro mundo, a partir de las acciones que realizan, muestran que el orden nacional es válido y legítimo no por su fundamento jurídico y constitucional, sino porque puede ser asumido desde las creencias sagradas y costumbres propias de las comunidades.

En este capítulo, además, se demostrará que los mayores, en sus narraciones, configuraron a Juan Chiles y a Rosendo Paspuel para que, a partir de sus diferencias y similitudes, representen, al mismo tiempo, la fracturación del territorio ocasionada por las naciones y las continuidades que las comunidades, no obstante, lograron reanudar. Así, ambos seres del otro mundo, en las apariencias externas que los diferencian, exponen la dicotomía de sus identidades nacionales; pero en la estructura mitológica que los emparenta, muestran las continuidades identitarias que sus comunidades lograron poner a circular de nuevo a través de la frontera.

## **1. La última batalla**

El mayor Luis Chiles, aquel que convocó al Consulado y al Registro Civil de ambas naciones para que distribuyeran de manera dicotómica las nuevas identidades nacionales, fue uno de los primeros en ocupar el cargo de máximo dirigente de la parroquia Luis Gonzalo Tufiño y de la Comuna la Esperanza, ambas dignidades ejercidas durante varios periodos de tiempo. Su hija, la mayor María Chiles, recuerda que su padre

era la única persona en este sector andino de la franja fronteriza que tenía una copia del “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”, un facsímil donde aparecían impresos los escudos de ambas naciones, los diez artículos pactados y las firmas de Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez, todo escrito en un elegante estilo manuscrito, bordeado con un marco de ribetes floreados.

Ese documento permanecía la mayor parte del tiempo resguardado en una caja de madera tallada, la cual, a su vez, permanecía oculta en un lugar secreto. El mayor Luis Chiles únicamente sacaba aquella caja cuando la población se reunía para efectuar la ceremonia de cambios de presidente de la parroquia Luis Gonzalo Tufiño o del cabildo de la Comuna la Esperanza. Solo en esos momentos solemnes, aquellas cuatro páginas fotocopiadas podían ver la luz del sol. Los demás días, nadie podía observarlas ni tocarlas, como tampoco podían observar ni tocar aquellos otros documentos que también permanecían ocultos en la misma caja: el acta municipal de creación de la parroquia Luis Gonzalo Tufiño y la resolución ministerial de aprobación de la Comuna la Esperanza.

Para la mayor María Chiles, es un sacrilegio lo que actualmente hacen los dirigentes de la parroquia Luis Gonzalo Tufiño y de la Comuna la Esperanza, quienes no mantienen resguardados esos documentos en un lugar oculto, alejados del dominio público, sino que frecuentemente los emplean para realizar trámites administrativos y, a veces, incluso, los llevan hasta otras ciudades a la vista de todo el mundo para realizar diligencias de diferente naturaleza, como si se tratara de papeles de cualquier índole que carecieran de trascendencia:

[...] unos que han ido hasta Cali / allá llevando las escrituras / ¿acaso así era? / así no era / mi papá nunca sacó los archivos / él fue cuánta vez presidente pero nunca él ha sacado la las / escrituras / porque decía “es una cosa consagrada” [...]. (Chiles 2018, entrevista personal; para escuchar la grabación, revisar Anexos 1 y 2)

Hay dos posibles razones por las cuales los habitantes de aquella época convirtieron el “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia” en un documento de características sagradas o de naturaleza “consagrada”, como lo denominaba el padre de la mayor María Chiles. La primera razón, que es de carácter religioso, indica que eso sucede cuando en la comunidad aparece un objeto cuyas manifestaciones no pertenecen a este mundo, sino que provienen del otro mundo, el mundo de lo espiritual, de lo divino, de los muertos (Eliade 2015, 14-15). La segunda razón, que es de carácter político, explica que una comunidad sacraliza un objeto cuando no puede comprender ni cambiar el sentido

de sus manifestaciones, cuando ese objeto escapa de su dominio (García Canclini 1989, 179).

La comunidad sacralizó el “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia” por ambas razones, tanto la religiosa como la política. Por un lado, ese documento exponía una normativa que no pertenecía a la comunidad sino al orden de lo nacional, a esa otra dimensión social, económica y política que había empezado a regir desde 1916, pero que solo tres décadas después la comunidad comenzaba a interiorizar gracias a la instalación de los dispositivos de la nación en el territorio. Por otra parte, la comunidad no tenía ninguna opción de desafilarse de ese documento, sino que debía obedecer escrupulosamente sus estipulaciones, sin posibilidad de alterarlo para adaptarlo a su conveniencia o de rechazarlo para declararse disidente. El “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia” se convirtió en un documento sagrado porque, de ese modo, la comunidad le encontró un sentido a esa normativa que le fue impuesta desde un orden diferente al que siempre, históricamente, había regulado sus relaciones sociales.

Al convertir el “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia” en un documento sagrado, los habitantes de la comunidad ya no debieron sentirse coaccionados a obedecer una normativa ajena a su propio devenir, sino que ahora podían sentirse convocados a respaldar con devoción unas orientaciones que eran irradiadas por una fuerza superior, por un orden divinizado. Por eso, cada vez que los colombianos del Resguardo Indígena de Chiles atravesaban, armados, la demarcación limítrofe con intenciones de recuperar lo que, según ellos, les había sido arrancado, los pobladores de la Comuna la Esperanza les salían al paso, también armados, dispuestos a matar o a morir para impedir, según ellos, esa invasión y hacer respetar a sangre y fuego la demarcación que estaba estipulada en el “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”.

Pero, así como aquellos enfrentamientos eran motivados por un orden dotado de sacralidad, esos enfrentamientos también llegaron a su fin el día en que se interpuso entre ambos bandos otro orden también dotado de sacralidad. El mayor Primitivo Paspuel, quien había nacido cuando la Comuna la Esperanza era todavía un anejo del Resguardo Indígena de Chiles llamado Montañuela, participó en la última batalla que marcó el fin de los sangrientos enfrentamientos entre aquellas dos comunidades que quedaron ubicadas en costados opuestos de la *línea blanca*. Todo lo que ahí vivió, escuchó y presenció se lo contó detalladamente, años después, a su hijo, el mayor Luis Paspuel, quien, a sus 65 años, en junio del 2013, lo rememoró de esta manera:

[...] más antes decía pues que / conversaba mi papacito pues que / así ha habido / ha habido / y por atrás en la / en la roca que llamamos / ahí un nombre de un Rosendo Paspuel / esos han sido compactados / y la gente de acá de Colombia ha tenido ganado / toda esta parte del Artesón todo eso / y han estado queriéndose hacer dueños / y entonces los nativos de aquí / los habían sacado con bala y todo / y entonces ahí conversaba mi papacito que / que un / torote tremendo / que dezque decían “indios piojosos” ¿no? / que dezque decían los de Colombia / “¿qué van a poder sacar ese toro?” / así es / “había sido el cuco” dijo mi papá / cuando los policías de Tulcán / le han tenido / ya listo / le han puesto un poncho rojo así al frente de unos frailejones / y han cogido y / tras / tras / bala carajo / entonces ahí que ha salido vea / un / un / como / persona que ha salido del toro / y se ha largado renqueando renqueando / conversaba mi papacito que ellos han andado juntos / con los policías que le mataron al toro / ah / y ese toro que de... / que dezque desapareció porque era compacto / de los / de los que han tenido el ganado allá / ah / eso conversaba mi papacito / pero los han derrotado / los han derrotado y / cosa que de aquí / dezque iban a / hombres y mujeres a / a echar garrote carajo / hasta que los habían derrotado / con todo ganado todo [...]. (Paspuel 2013, entrevista personal; para escuchar la grabación, revisar Anexos 1 y 2)

En este enfrentamiento narrado por el mayor Luis Paspuel ocurre un hecho particular: en medio del fragor de la batalla, aparece, de manera inusitada, un enorme toro que llega a pastar en el campo de combate. Su presencia ahí podría relacionarse con las reses que los colombianos habían llevado hasta ese mismo lugar con el propósito de demostrar que el sector del Artesón les pertenecía, o sea, podría suponerse que ese enorme toro salió de su vida salvaje en el páramo para convertirse en el macho líder o en el semental reproductor de la manada de vacas. Sin embargo, en el relato del mayor Luis Paspuel, el enorme toro no demuestra ningún interés por las reses de los colombianos; es más, pareciera que ni siquiera se percatara de la existencia de ellas. Lo único que le interesa es seguir pastando en el campo de combate, en medio de los dos bandos que están enfrentándose, sin que nadie pueda explicarse por qué ha llegado hasta ahí o cuál es su propósito.

La presencia del enorme toro interrumpe el combate entre las dos comunidades, dejando a sus habitantes en un suspenso atónito. Ni los unos ni los otros se atacan porque tienen miedo de que cualquier movimiento agresivo, grito de angustia o acción repentina altere la tranquilidad del enorme toro y desate una reacción que sería catastrófica para todos. Los colombianos del Resguardo Indígena de Chiles, sin embargo, encuentran el modo de sacarle provecho a la delicada situación. Desafían a los ecuatorianos de la Comuna la Esperanza, diciéndoles, de manera ofensiva, que ellos no son capaces de sacar al enorme toro del campo de batalla. Su propósito es empujar a los ecuatorianos hacia una empresa que muy seguramente les ocasionará la muerte.

Aquí se presenta otro hecho particular en este enfrentamiento narrado por el mayor Luis Paspuel. Aunque los colombianos del Resguardo Indígena de Chiles desafiaron directamente a los habitantes de la Comuna la Esperanza, fueron en realidad los policías ecuatorianos quienes aceptaron el desafío y asumieron la tarea de sacar al enorme toro del campo de batalla, sin permitir la participación de nadie más. Por un lado, podría pensarse que su propósito es proteger a los habitantes de su mismo costado de la *línea blanca*, a sus connacionales, evitándoles una circunstancia que seguramente les generaría un grave riesgo. Por otro lado, podría considerarse que asumieron ese desafío no solo porque querían proteger a sus connacionales, sino también porque estaban convencidos de que sus experiencias en tácticas militares, así como su equipamiento bélico, les permitiría alcanzar los resultados deseados con mucha más eficacia y eficiencia que si dejaran la tarea en manos de sus connacionales.

Básicamente, el plan de los policías ecuatorianos consistió en mover al enorme toro del lugar en que se encontraba pastando, para conducirlo hacia un sitio cercano en el mismo sector del Artesón donde lo pudieran tener dentro de su campo de disparo. Para ello, vistieron un frailejón con un poncho rojo: el enorme toro, al observar ese frailejón, lo confundió con una persona que, supuestamente, le estaba provocando, y salió corriendo con todas sus fuerzas para embestirlo con sus cuernos en posición de ataque. Los policías ecuatorianos esperaron unos segundos; luego, en el momento preciso, desfundaron sus armas y le dispararon en repetidas ocasiones hasta estar seguros de que lo habían matado. Sin embargo, cuando se acercaron a examinar el cadáver, descubrieron que el enorme toro realmente estaba transformándose en una persona, en alguien llamado Rosendo Paspuel, un hacendado a quien todos conocían y a quien luego vieron alejarse lentamente hacia el horizonte del páramo, cojeando a causa de los disparos recibidos.

Después de esos hechos, según la narración del mayor Luis Paspuel, las dos comunidades, aunque habían estado matándose durante varios años en el páramo, entendieron, de mutuo y pacífico acuerdo, que había llegado el momento de acabar con aquellos enfrentamientos, para nunca más volver a trenzarse en esa guerra fratricida. Los colombianos del Resguardo Indígena de Chiles se comprometieron a no volver a cruzar el límite en busca de aquella parte de su cuerpo social que antaño les fue arrancada. Los ecuatorianos de la Comuna la Esperanza, por su parte, se declararon victoriosos porque sintieron que ya podían empezar a vivir tranquilamente en su territorio, sin la constante preocupación de una posible invasión proveniente del lado colombiano.

A primera vista, pareciera que la intervención de los policías ecuatorianos motivó a ambas comunidades a tomar esas decisiones tan trascendentales, unas decisiones que no habían sido capaces de tomar durante todos los años de enfrentamientos que ya arrastraban. La estrategia de los uniformados para sacar al enorme toro del campo de batalla estuvo tan bien ejecutada que, por un lado, demostró la valentía y la inteligencia de sus connacionales, los habitantes de la Comuna la Esperanza; pero, por otro lado, también puso en evidencia la vileza con que habían procedido los habitantes del Resguardo Indígena de Chiles al plantearles ese desafío a sus rivales. Todo pareciera indicar que la nación, así como había originado la rivalidad entre estas dos poblaciones al separarlas con una *línea blanca*, también había logrado resolver sus conflictos por medio de la intervención exitosa de uno de sus dispositivos, a saber, la Policía.

No obstante, es necesario evaluar la siguiente circunstancia: la intervención de los policías ecuatorianos implicó, sin lugar a dudas, un triunfo moral de los ecuatorianos sobre los colombianos durante ese enfrentamiento en el Artesón, pero eso no era una motivación suficiente como para que ambas comunidades decidieran resolver de manera inmediata sus profundas diferencias. Las dos poblaciones llevaban más de cinco años enfrentándose a muerte en el páramo; una acción valiente e inteligente de un grupo de policías durante un enfrentamiento no les haría cambiar de parecer inopinadamente. Por lo tanto, aunque la nación sí originó el conflicto entre ambas comunidades, no fue ella quien lo resolvió por medio del dispositivo que puso en ejecución en aquel enfrentamiento en el Artesón.

Las decisiones que tomaron ambas comunidades se debieron, más bien, a lo que sucedió con el enorme toro, a su transformación en Rosendo Paspuel después de recibir los disparos de los policías ecuatorianos. Ese hecho provocó que tanto los ecuatorianos de la Comuna la Esperanza como los colombianos del Resguardo Indígena de Chiles decidieran resolver de inmediato sus diferencias, y acabar para siempre con los enfrentamientos que tantas muertes habían provocado. Pero no tomaron esas decisiones como un efecto apresurado provocado por el fuerte impacto emocional que debió haberlos estremecido a todos al presenciar semejante transformación del enorme toro. No, no fue a consecuencia de eso, sino a raíz de que todos los presentes, tanto colombianos como ecuatorianos, comprendieron de inmediato los significados y alcances que podían deducirse de aquella transformación.

Los habitantes del Resguardo Indígena de Chiles, al observar al enorme toro transformándose en Rosendo Paspuel, debieron haber comprendido de inmediato que ese

territorio ya no le pertenecía a su legendario cacique Juan Chiles, a esa figura ancestral y fantasmagórica que frecuentemente aparecía por el páramo montado a caballo y vistiendo un poncho colorado, y que de vez en cuando también se transformaba en toro, en tigre o en quinde. Ahora estaban frente a la evidencia que demostraba, innegablemente, que ese territorio, el cual ellos reclamaban como propio y por el cual estaban luchando a muerte, pertenecía, realmente, a otro cacique, a otro espíritu, a un nuevo ser del otro mundo que quizás fuera tan poderoso y tan celoso de sus posesiones como lo había sido históricamente el mismo cacique Juan Chiles con las tierras que les heredó a sus indígenas.

Por eso, los habitantes del Resguardo Indígena de Chiles, sin necesidad de mediar palabras que pactaran acuerdos ni mucho menos firmar documentos que testificaran compromisos, decidieron, de manera unilateral, regresar a su territorio, al otro lado del río Játiva, y nunca más volver a reclamar ahí, en ese suelo ecuatoriano, aquello que les había sido arrancado años atrás y que nunca, aunque pasaran los años y llegaran nuevas generaciones, lograrían recomponer. De este modo, no solo aceptaban que ese sector ecuatoriano ya no ocupaba un lugar en el mapa del territorio que les había heredado Juan Chiles, sino que también, con esa decisión, evitaban involucrarse en unos enfrentamientos donde, seguramente, ya no tendrían la más mínima posibilidad de salir vencedores, porque ya no estarían enfrentándose a otros mortales sino contra un ser del otro mundo cuyo poder sobrepasaría toda previsión humana.

Por su parte, los habitantes de la Comuna la Esperanza, al observar al toro convirtiéndose en Rosendo Paspuel, debieron experimentar una doble sensación de triunfo. Por una parte, ahora, gracias a esa intervención de Rosendo Paspuel, tenían la plena garantía de que el territorio que les asignó la nación les pertenecía legítimamente, sin necesidad de que nadie tuviera que volver a matar o a morir para que esa propiedad les fuera reconocida. Pero, por otra parte, ahora ya habían dejado de ser los desheredados de Juan Chiles, los huérfanos que perdieron a su héroe fundador al separarse del Resguardo Indígena de Chiles, los abandonados que no contaban con ningún ser del otro mundo que les brindara abrigo y protección espiritual, los desprovistos de su mito fundacional. A partir del momento en que el enorme toro se transformó en Rosendo Paspuel, los habitantes de la Comuna la Esperanza podían asegurar que tenían un nuevo líder, un héroe fundador, un ser del otro mundo que había llegado para respaldarlos en caso de que algún pueblo se atreviera a ofenderlos.

Estas deducciones que se infieren de la transformación del enorme toro en Rosendo Paspuel replantean totalmente el modo de interpretar la historia contada por el mayor Luis Paspuel. Es equívoco afirmar que el enorme toro apareció en el campo de batalla inusualmente, como si estuviera buscando a las reses de los colombianos para amancebarse con ellas o como si la casualidad o la desorientación le hubiesen conducido hasta ese lugar. El enorme toro llegó hasta el Artesón con un objetivo claramente definido: resolver para siempre la disputa sangrienta que desde hace más de cinco años se había desatado entre los habitantes del Resguardo Indígena de Chiles y de la Comuna la Esperanza a raíz del trazado limítrofe pactado por Ecuador y Colombia.

También es equívoco creer que los policías ecuatorianos asumieron el desafío de enfrentar al enorme toro para proteger la vida de sus connacionales, los habitantes de la Comuna la Esperanza. No, los policías ecuatorianos asumieron esa tarea por dos razones: primero, porque los habitantes de la Comuna la Esperanza no enfrentarían a ese toro que realmente había llegado ahí para darles la victoria y convertirse en su nuevo héroe fundador, su nuevo ser del otro mundo; y segundo, porque el enorme toro necesitaba que aquellos policías ecuatorianos lo atacaran con sus armas letales para así demostrar, frente a todos los presentes, su enorme poder, sus capacidades sobrehumanas, su origen divino, su procedencia del otro mundo.

La historia que narra el mayor Luis Paspuel acerca de cómo finalizaron los enfrentamientos entre los ecuatorianos de la Comuna la Esperanza y los colombianos del Resguardo Indígena de Chiles no habla sobre un acto heroico efectuado con valentía por los policías ecuatorianos en su función de ser un dispositivo de la nación. No, realmente es la historia sobre cómo un ser del otro mundo, llamado Rosendo Paspuel y con el poder de transformarse en toro, convirtió un campo de batalla en un escenario donde desplegó toda una actuación que le permitió manejar a su antojo la situación: convenció a los colombianos de no volver a reclamar territorios en suelo ecuatoriano, apaciguó definitivamente los enfrentamientos entre ambos pueblos y se erigió como el nuevo fundador heroico o ser del otro mundo que llegaba a proteger a los habitantes de la Comuna la Esperanza.

Lo que el mayor Luis Paspuel está queriendo decir con esa historia que le contó su padre es que, si bien es cierto que fue el orden nacional el que originó el enfrentamiento entre ambas poblaciones, también es cierto que fue el orden de las comunidades, con sus creencias sagradas, sus convicciones religiosas y sus prácticas culturales, el que logró superar para siempre semejante problema que había desembocado en terribles actos

violentos. El modo como fue solucionado ese problema evidencia que el orden de la comunidad no actuó de manera aislada, sin tomar en cuenta absolutamente nada del orden nacional que había empezado a regir desde 1916. Ese orden de la comunidad tuvo que acoplarse a las determinaciones estipuladas por el orden nacional. De hecho, el trazado que diferencia el territorio que pertenece a Rosendo Paspuel del territorio que pertenece a Juan Chiles es exactamente el que aparece establecido en el “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”.

Estas dos comunidades, aunque habían interiorizado el orden nacional a través de los dispositivos instalados en sus territorios y a través de la sacralización del Tratado, lograron introducir en esa normativa social aquel otro orden local que desde tiempos remotos regía sus prácticas y dinámicas culturales. Es lo que Hall (2013, 86) denomina como una articulación de discursos, una “forma de conexión que puede crear una unidad de dos elementos diferentes, bajo determinadas condiciones”. También, visto desde otro postulado teórico, lo que hicieron aquellas dos comunidades podría relacionarse con lo que Deleuze y Guattari (2012, 76) llaman un agenciamiento, una acción que permite “que estados de fuerza y regímenes de signos entrecrucen sus relaciones”. Como sea, lo que sucedió durante aquel último enfrentamiento en el páramo demuestra claramente la capacidad de ambas poblaciones para *articular* el discurso nacional con los saberes de la comunidad, o para *agenciar* el estrato político con el religioso.

## **2. Gobernar es poblar**

Desde el discurso histórico, las existencias de Rosendo Paspuel y de Juan Chiles se remontan a épocas diferentes, épocas que, incluso, son distantes en el tiempo. Juan Chiles aparece referenciado en los libros de historia local y en los estudios antropológicos como un cacique de los indígenas Pastos que combatió a los usurpadores independentistas durante la primera mitad del siglo XVIII (Rappaport 2005; Vásquez 2012). Rosendo Paspuel aparece en los archivos eclesiásticos de la parroquia Luis Gonzalo Tufiño y en los anales del Registro Civil ecuatoriano como una persona que nació y vivió en este territorio dos siglos después, durante la primera mitad del siglo XX. Sin embargo, desde el discurso de la tradición oral, Juan Chiles y Rosendo Paspuel pertenecen a una misma contemporaneidad, es decir, ambos coexistieron en un mismo tiempo mítico que obedece al origen fundacional de sus respectivas poblaciones, como si el uno hubiese fundado el

Resguardo Indígena de Chiles y el otro la Comuna la Esperanza de manera simultánea, exactamente en la misma época.

Los mayores cuentan que Juan Chiles y Rosendo Paspuel, aunque compartieron la misma época, vivían cada uno en su respectivo territorio nacional, en su respectiva comunidad, a una y otra margen del río Játiva, separados por la línea establecida en el “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”. Los dos, a pesar de vivir en lados opuestos de la frontera, llevaban, empero, unas existencias que se caracterizaban por ser paralelas, como si actuaran, exactamente, bajo los mismos parámetros y circunstancias en su respectiva orilla fronteriza. Este fenómeno consistía, básicamente, en ese mismo efecto espejo o reflejo simétrico que los habitantes del Resguardo Indígena de Chiles y de la Comuna la Esperanza habían implementado en sus funcionamientos estructurales, en sus organizaciones operativas y en sus sistemas de reconocimiento territorial. Es como si ambas poblaciones no solo hubiesen adquirido una misma forma en su administración política, sino también en sus creencias sagradas.

Nótese el paralelismo existente entre estos dos fragmentos que hablan sobre cada uno de esos dos líderes fundacionales, un paralelismo que no solo puede evidenciarse en el contenido de lo narrado, sino también en la disposición de la información manejada por los mayores. El primer fragmento, que habla sobre Juan Chiles, fue relatado por el mayor Libio Ruano a sus 54 años, en marzo del 2009, en la población Cristo Rey, perteneciente al Resguardo Indígena de Chiles; el segundo fragmento, que habla sobre Rosendo Paspuel, fue relatado por el mayor Marcos Paspuezán a sus 76 años, en febrero del 2013, en la cabecera de la parroquia Luis Gonzalo Tufiño, en la Comuna la Esperanza:

[...] eh sabían decir de que en una laguna que hay por allá atrás en el punto La Puerta / volteando yendo para / para Mayasquer / hay una laguna grande / entonces que él [Juan Chiles] / se jalaba / de un de un filo se jalaba / persona / cristiano como era común y corriente / y al otro lado salía hecho un toro / que decía un tigre bueno y así varias / varios / animales que se transformaba / pues ese ese es la la historia que a nosotros / nos han contado nuestros mayores [...]. (Ruano 2009, entrevista personal; para escuchar la grabación, revisar Anexos 1 y 2)

[...] entonces de ahí / ha sabido llegar amarrar el caballo en la laguna de / del Cerro del Medio / ha sabido amarrar el caballo y tirarse a la laguna y salir al otro lado un toro / entonces ha sabido salir y seguirse majando / con los toros de de de de cierto pues ¿no? / con los toros bravos majarse / y / y de ahí ele ahí seguir montando en las vacas todo eso / ya de cansado de lo que se ha sabido majar / ha sabido tirarse a la laguna y al otro lado ha sabido salir donde está el caballo persona vuelta / como ha sa... ha sabido ser este Rosendo Paspuel [...]. (Paspuezán 2013, entrevista personal; para escuchar la grabación, revisar Anexos 1 y 2)

Tanto Juan Chiles como Rosendo Paspuel cumplen el mismo rol histórico y sagrado en sus respectivas comunidades: son héroes fundadores y espíritus protectores, el uno del Resguardo Indígena de Chiles y el otro de la Comuna la Esperanza. Los dos tienen la misma capacidad de abandonar su forma humana para transformarse en toro, aunque, en el caso de Juan Chiles, puede transformarse, además, en tigre y en quinde, según los relatos de los mayores. Los dos efectúan esa transformación siguiendo el mismo procedimiento: primero llegan en sus caballos a la orilla de una laguna, Juan Chiles a la de La Puerta y Rosendo Paspuel a la del Cerro del Medio (en otras narraciones será la laguna Verde); ahí se despojan de sus ropas e ingresan caminando a esas aguas heladas hasta quedar sumergidos; y, después, empiezan a emerger por la orilla opuesta ya transformados en el animal que hayan decidido convertirse, en un enorme toro o, solo en el caso de Juan Chiles, en un tigre o en un quinde. Y, por último, los dos retornan a su figura humana efectuando el procedimiento inverso: se sumergen de nuevo en la laguna por la orilla que habían salido hasta que emergen ya devueltos a su forma humana por el lado que habían ingresado.

La única vez en que Rosendo Paspuel se transformó en toro a la vista de todas las personas fue cuando les puso fin a los enfrentamientos entre los habitantes del Resguardo Indígena de Chiles y de la Comuna la Esperanza, en el sector del Artesón. Es como si en aquella ocasión hubiese necesitado hacer pública su transformación para que todos los presentes se enteraran y, por supuesto, se convencieran, atterradoramente, de la extraordinaria magnitud de su poder, de modo que a nadie le quedara la menor duda de que él, un nuevo ser del otro mundo, había llegado a ese territorio ecuatoriano para imponer su ley. Las demás veces en que se transformó en toro, según cuentan los mayores que presenciaron aquel momento o que escucharon a sus padres y abuelos hablar sobre lo que habían visto (Ávalos & Vásquez 2013; 2014), siempre lo hizo sumergiéndose en las aguas depurativas de la laguna, tal como lo hacía Juan Chiles.

Ahí, en la laguna de La Puerta o en la del Cerro del Medio, bajo ese manto líquido, fuera del alcance de toda mirada humana, ocurría el proceso mediante el cual Juan Chiles y Rosendo Paspuel abandonaban su figura humana y adquirían su forma animal. La superficie del agua marcaba el límite entre este mundo y el otro mundo, era la puerta que permitía la comunicación entre ambos mundos. Afuera del agua, en este mundo, podía verse a un hombre sumergiéndose por una orilla de la laguna y luego a un toro enorme emergiendo por la orilla opuesta, dos escenas que no tenían nada de asombrosas; pero, dentro del agua, en el otro mundo, esas dos escenas se concatenaban en una continuidad

que escapaba de toda racionalidad aristotélica o cartesiana: era el hombre transformándose en el enorme toro. Afuera del agua, al alcance de la vista, lo normal; adentro del agua, fuera del alcance de la vista, lo insólito.

El otro mundo estaba mediado, precisamente, por la explicación que permitía encontrar la continuidad entre el hombre y el toro, aquello que ocurría bajo el agua y que escapaba del ojo humano, del dominio de aquellos mayores que, ocultos en el follaje de los árboles o en los riscos de las montañas de los alrededores, presenciaban ese momento sublime y sagrado en que Juan Chiles o Rosendo Paspuel atravesaban ese límite líquido, cruzaban esa puerta de agua que les permitía entrar al otro mundo como humanos y salir de allá transformados en toro. De acuerdo al estudio psicoanalítico que Bachelard (1978, 220) le aplica a la figura del agua en la poética, el otro mundo presente bajo esa laguna sería un vientre donde se engendra y se conforma un renacimiento del hombre que le permite adquirir un nuevo ser, todo a partir de lo humanamente imposible, o sea, a partir de lo divinamente admisible: “Nos sumergimos en el agua para renacer renovados. En *Los jardines suspendidos*, Stefan George oye que el agua murmura: ‘sumérgete en mí para poder surgir de mí’. Entiéndase: para tener la conciencia de surgir”.

Pero, ¿cuál era el propósito de Juan Chiles y de Rosendo Paspuel al ingresar al otro mundo para salir de allá cada uno transformado en un enorme toro? ¿Por qué, precisamente, escogían renacer desde el vientre de la laguna o desde el otro mundo transformados en ese animal, en ese ser específico? La respuesta la ofrecieron dos mayores cuyos relatos coinciden en que tanto Juan Chiles como Rosendo Paspuel tenían el mismo objetivo al transformarse en toro. El primer mayor es Pablo Paspuel, quien, a sus 53 años, en octubre del 2013, en la Comuna la Esperanza, explicó el propósito de Juan Chiles; y el otro mayor es Marcos Paspuezán, quien, a sus 76 años, en febrero del 2013, también en la Comuna la Esperanza, explicó el objetivo de Rosendo Paspuel:

[...] antes dezque tenían ese páramo / lleno de ganado casi todito / puro ganado solo de los dos [de Juan Chiles y de Rosendo Paspuel] / entonces don / don Juan Chiles dezque llegaba y se tiraba a la laguna y salía nadando al otro lado / pero dezque salía convertido en toro al otro lado / entonces allá / dezque iba como como un animal pues toro / iba balando balando y / entonces el ganado de una dezque se le arrinconaba todito el que tenía él / contaba y se venía [...]. (Paspuel 2013, entrevista personal; para escuchar la grabación, revisar Anexos 1 y 2)

[...] ha sabido amarrar el caballo y tirarse a la laguna y salir al otro lado un toro / entonces ha sabido salir y seguirse majando / con los toros de de de de cierto pues no / con los toros bravos majarse / y / y de ahí ele ahí seguir montando en las vacas todo eso / ya de cansado de lo que se ha sabido majar / ha sabido tirarse a la laguna y al otro lado ha sabido salir

donde está el caballo persona vuelta / como ha sa... ha sabido ser este Rosendo Paspuel [...]. (Paspuezán 2013, entrevista personal; para escuchar la grabación, revisar Anexos 1 y 2)

Según la narración del mayor Pablo Paspuel, el objetivo de Juan Chiles al transformarse en toro era ejercer un control sobre las vacas que tenía pastando en el páramo, un control que consistía en conducir esas vacas hasta un lugar donde pudiera organizarlas para proceder a contarlas, es decir, se transformaba en toro para ordenar e inventariar el ganado que poseía en el páramo. El mayor Marcos Paspuezán explica que el objetivo de Rosendo Paspuel era muy similar: se transformaba en toro para enfrentar a los otros toros bravos que acompañaban a sus vacas en el páramo, de manera que tuviera plena libertad para aparearlas. En ambos casos, tanto en la narración del mayor Pablo Paspuel sobre Juan Chiles como en la del mayor Marcos Paspuezán sobre Rosendo Paspuel, el propósito de ambos héroes fundadores, al transformarse en un enorme toro, era ejercer una dominación sobre los demás individuos de la especie, tanto para administrarles la vida como para poseerlos sexualmente.

Pero esa dominación administrativa y sexual que ambos ejercían sobre sus vacas no era el fin para el cual se transformaban en toro. Esa dominación era apenas un medio: lo que ellos propiamente buscaban, de acuerdo con las narraciones de Pablo Paspuel, Marcos Paspuezán y de muchos otros mayores de la frontera colombo-ecuatoriana (Ávalos & Vásquez 2013; 2014), era aumentar su rebaño de vacas, incrementar la extensión de su hacienda, poblar de terneros su respectiva margen limítrofe del páramo. El hecho de ser unos toros que habían surgido o renacido desde el otro mundo les otorgaba una mayor potencia sexual, una capacidad reproductora inigualable, una resistencia viril que les permitía preñar con múltiples crías a todas sus vacas cada vez que salían de las aguas de su respectiva laguna.

A primera vista, ese modo de proceder podría interpretarse como una manifestación evidente de la ambición desmedida que imperaba en el carácter de estos dos espíritus protectores, como si lo que estuviesen buscando, en última instancia, fuera enriquecerse a medida que desbordaban el número de su ganado, a medida que expandían su dominio. Pero, si esa interpretación fuera acertada, entonces, Juan Chiles y Rosendo Paspuel no estarían posicionados mutuamente bajo el principio del efecto espejo o del reflejo simétrico, donde cada uno intentaba concebirse a imagen y semejanza del otro. Si esa hipótesis fuera correcta y ambos estuviesen movidos por una ambición desmedida, Juan Chiles y Rosendo Paspuel estarían ubicados en una posición de confrontación,

inmersos en una competencia agonística, luchando el uno contra el otro, porque su deseo insaciable no podría ser contenido por la *línea blanca* establecida en “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”, sino que, tarde o temprano, alguno de los dos buscaría atravesarla para seguir poblando con más vacas aquellos nuevos territorios ubicados al otro margen de la frontera y así seguir aumentando sus riquezas.

La idea de que Juan Chiles y Rosendo Paspuel estarían inmersos en una competencia agonística como fruto de sus ambiciones individuales es, a todas luces, insostenible. La razón es que esa interpretación contradice lo que sucedió en aquel último enfrentamiento que protagonizaron las comunidades del Resguardo Indígena de Chiles y de la Comuna la Esperanza en el páramo, en el sector del Artesón, allá donde apareció por primera vez aquel enorme toro que, después de recibir varios disparos de los policías ecuatorianos, se transformó luego en Rosendo Paspuel frente a la vista de todo el mundo. Lo que sucedió ahí, en ese escenario, demuestra que la relación entre Juan Chiles y Rosendo Paspuel no puede ser concebida, bajo ningún razonamiento, desde la confrontación, porque, justamente, ese día ambas comunidades, gracias a la aparición de Rosendo Paspuel, entendieron de manera definitiva que ahora esos dos seres del otro mundo eran los dueños legítimos de su respectivo lado de la frontera.

Durante aquel último enfrentamiento en el páramo, en el sector del Artesón, quedó claro que la razón de ser de Rosendo Paspuel, el sentido primordial de su existencia, no era venir a este mundo a confrontar con Juan Chiles, sino que llegaba a armonizar con él a partir de lo que sus respectivas naciones habían establecido en el “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”. Ese día, las comunidades del Resguardo Indígena de Chiles y de la Comuna la Esperanza, después de haber solucionado sus conflictos mediante la intervención de un nuevo ser del otro mundo y bajo un criterio eminentemente nacional, debieron sentir que renacían en un nuevo orden, que resurgían dotadas de un nuevo régimen social en el cual se fusionaba la dimensión cultural de lo local y la dimensión jurídica de lo nacional.

Juan Chiles y Rosendo Paspuel, al transformarse cada uno en un enorme toro y preñar con ímpetu desmedido a sus vacas, no estaban actuando movidos por una ambición individual, por un ánimo expansionista que representara una amenaza invasiva para el otro. Su modo de proceder residía, ante todo, en la labor que desempeñaban como líderes espirituales o héroes fundadores de sus respectivas comunidades. Al poblar de terneros su respectiva margen fronteriza del páramo, estaban cumpliendo con la función que habían asumido al interior de sus respectivas comunidades; ellos, como toros, poblaban

de terneros el páramo para cumplir así con el mandato sagrado de gobernar espiritualmente el territorio que su respectiva nación les había asignado.

La idea pareciera sugerir que Juan Chiles y Rosendo Paspuel, con su modo de proceder, estaban afirmando un razonamiento que resulta obvio: para que el gobernante pueda ejercer su gobierno necesita contar con gobernados, caso contrario su función carece de sentido. Sin embargo, cuando ambos se dedican a poblar de terneros el páramo no están afirmando esa obviedad: que el gobernante debe proveerse de gobernados; lo que ellos están diciendo con su proceder es que todo gobierno debe estar atravesado por una política de la reproducción, no tanto para proveerse de gobernados como sí para garantizar que ese ejercicio del poder, esa diseminación de una normativa imperante, se extienda por todo el territorio y perdure en el tiempo de generación en generación, siglo tras siglo, alcanzando las metas propuestas para la conquista, dominio y administración de la sociedad.

Al promover la reproducción incesante de sus vacas, Juan Chiles y Rosendo Paspuel no buscaban aumentar el número de gobernados en su territorio; lo que deseaban era prolongar en el espacio y en el tiempo la perdurabilidad de su gobierno: garantizar que cada orden emitida, norma dispuesta, estructura consolidada e institución levantada pudiera llegar a operar no solo en su extensión territorial, sino también en una posteridad indefinida. Esa necesidad de perdurar en el tiempo, de prolongar su legado, obedecía, principalmente, al carácter incipiente y fundacional de sus respectivos gobiernos, al temor que ambos debían experimentar cada vez que miraban hacia atrás y descubrían que eran los iniciadores de una tradición que no estaba consolidada en el tiempo, los creadores de una institucionalidad sagrada que carecía de un pasado que la sustentara, los héroes fundadores de dos comunidades que, aunque llevaban siglos y siglos asentadas en ese territorio, habían renacido fusionando el espíritu local y nacional el día en que sus pobladores, después de enfrentarse por última vez en el Artesón, aceptaron que sus territorios desde ese momento estarían protegidos por dos seres del otro mundo que se regirían estrictamente por lo dispuesto en el “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”.

Esa política de la reproducción que Juan Chiles y Rosendo Paspuel promulgaban como seres del otro mundo, esa ideología de gobierno con la cual pretendían perennizar la institucionalidad de sus comunidades, no tenía un origen anclado en los saberes de la comunidad, ni tampoco en la experiencia que ellos dos poseían como seres del otro mundo. Todo parece indicar que esa política de la reproducción había surgido unas

décadas atrás, durante la segunda mitad del siglo XIX, cuando las naciones latinoamericanas empezaron a consolidar sus procesos independentistas para erigirse como unidades autónomas y soberanas, gracias, entre otros aspectos, al trazado de sus límites (Baud y Van Schendel 1997).

En ese proceso fundacional, los próceres independentistas de la región habían asumido una ideología cuyo promotor era el estadista argentino Juan Bautista Alberdi, quien, en sus manuales políticos y económicos, indicaba puntualmente los procedimientos que debían aplicar los nuevos gobernantes de las naciones recién liberadas de España para que sus territorios no desaparecieran del mapa latinoamericano, sino que logaran perennizarse en el tiempo y en el espacio como un proyecto productivo y emancipado. Una de sus obras más célebres y difundidas por el continente fue el manual “Las bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina” (1980), donde sintetizó, en tres palabras, el eslogan que definió magistralmente la ideología de gobierno que promovió en toda la región: *gobernar es poblar* (107). Al respecto, Sommer (2010) comenta lo siguiente:

Pocos eslóganes se han hecho tan populares y han persistido tanto como éste. Administra la tierra y engendra tus países –decía–; éstos ya han sido conquistados, ahora es tiempo de amarlos y trabajarlos. Alberdi no dejaba las cosas en el nivel de la exhortación. Su libro fue un manual práctico, y la medida concreta que allí propone para incrementar la población, burguesa desde luego, reconcilia los asuntos del corazón con los asuntos del Estado. Su propuesta era la siguiente: él, al igual que otros “prepositivistas”, observaba que, dado que los hijos de argentinos hispánicos eran racialmente inferiores en cuanto a su comportamiento racional, mientras que los anglosajones eran naturalmente trabajadores y eficientes, la Argentina debía procurar traer a tantos anglosajones como fuese posible. (Sommer 2010, 123)

Según Sommer (2010) –y también según Cornejo Polar (2003)–, esa política de la reproducción promovida por Juan Bautista Alberdi no era únicamente una ideología que determinaba el rumbo que debían tomar los próceres independentistas para gobernar de manera exitosa las naciones recién creadas. Esa política de la reproducción operaba también como un discurso que atravesaba todas las dimensiones de la vida, que estaba presente en todos los ámbitos de la sociedad, que regía el orden de las cosas y que normaba los comportamientos humanos. De hecho, algunos de los trabajos críticos más importantes de Sommer (2009) y de Cornejo Polar (2003) se concentraron en identificar cómo operaba esa política de la reproducción en algunas novelas que surgieron en la segunda mitad del siglo XIX, durante la creación de las naciones latinoamericanas. Sommer (2009), por ejemplo, señala que entre esas novelas se encuentran, por el lado

colombiano, *María*, de Jorge Isaacs, y, por el lado ecuatoriano, *Cumandá*, de Juan León Mera; Cornejo Polar (2003), a su vez, señala que, por el lado peruano, está *Aves sin nido*, de Clorinda Matto de Turner, y, por el lado de Bolivia, *Juan de la Rosa*, de Nataniel Aguirre.

Una de las principales conclusiones a las que llegan Sommer (2009; 2010) y Cornejo Polar (1981; 2003) es que esa política de la reproducción insertaba al sujeto en un modelo de vida que concebía la familia en un ambiente doméstico, bajo un régimen patriarcal, acoplada a una rutina cuyos resultados debían contribuir al ideal progresista de la nación. El propósito de ese modelo familiar era generar las condiciones propicias para que el amor entre esposos, debidamente casados por la Iglesia católica, tuviera como fin la ejecución de una sexualidad encaminada hacia la reproducción de la mujer. Se trataba de un modelo que exhortaba a los sujetos a la procreación, a la fecundidad, a la multiplicación, un modelo que le permitía a la nación cumplir con esa estrategia administrativa que, según el eslogan de Juan Bautista Alberti, determinaba que *gobernar es poblar*.

Ese discurso, que atravesó todos los ámbitos de la vida durante la segunda mitad del siglo XIX y que diseminó una política de la reproducción durante la fundación de las naciones, siguió vigente hasta bien entrada la primera mitad del siglo XX. Incluso, según las historias narradas por los mayores de la frontera colombo-ecuatorial, ese discurso determinó la manera en que Juan Chiles y Rosendo Paspuel gobernaban sus respectivas comunidades, preñando incesantemente a sus vacas en el páramo. Ahora bien, aunque ambos gobernaban sus territorios bajo esa política de la reproducción, amparados por el eslogan de *gobernar es poblar*, es necesario preguntarse, sin embargo, si la aplicación de ese discurso proyectaba exactamente el mismo modelo familiar que, por ejemplo, Sommer (2009; 2010) y Cornejo Polar (1981; 2003) dilucidaron en las novelas que estudiaron, el modelo doméstico, patriarcal y normado mediante el cual ambas naciones pretendían garantizar el cumplimiento de su ideal progresista.

El modo en que Juan Chiles y Rosendo Paspuel aplican esa política de la reproducción es muy particular. Los dos preñaban a las vacas cuando se transformaban en toro, después de salir de la laguna donde podían ingresar al otro mundo; nunca, en las historias que narran los mayores del Resguardo Indígena de Chiles y de la Comuna la Esperanza (Ávalos & Vásquez 2013; 2014), aparecen copulando con sus vacas bajo su apariencia humana. Ese toro y esas vacas, aunque establecen una relación de tipo conyugal, no constituyen el núcleo familiar al cual pertenecían Juan Chiles ni Rosendo

Paspuel. En el caso de Juan Chiles, los mayores advierten en sus narraciones que el papel desempeñado por las vacas no corresponde al de una esposa, ni tampoco el de los terneros al de unos hijos, sino que aclaran que hasta ahora nada se sabe acerca de la verdadera familia que él debió tener. En el caso de Rosendo Paspuel, los mayores cuentan que tuvo una esposa y varios hijos que conformaban su verdadera familia. Siempre, en las narraciones de los mayores queda claro que Juan Chiles y Rosendo Paspuel no se transformaban en toro para representar una escena de tipo familiar con las vacas del páramo.

Juan Chiles y Rosendo Paspuel no aplican la política de la reproducción como demanda la nación: no proponen un modelo que exalta los valores familiares, no plantean una normativa civilizada que se fundamenta en la racionalidad, no inculcan con su proceder una domesticación rutinaria y productiva de la voluntad, no generan un control social sobre el deseo sexual. Al contrario, ellos aplican esa política de la reproducción para proponer un modelo que subvierte el orden nacional; con sus modos de proceder, exaltan la potencia sexual al demostrar su virilidad, enaltecen el espacio de vida salvaje al ubicarse en el páramo, marcan una preferencia sobre el comportamiento animal a partir de su transformación en toro, y aprueban las relaciones polígamas por medio de la cópula con sus múltiples vacas. Es como si ambos hubiesen adoptado ese discurso de la nación, ese mecanismo de gobierno ajeno a sus matrices culturales, no para aplicarlo inflexiblemente, sino para otorgarle significados inversos, generando así una crítica epistémica sobre los modelos que desde la nación estaban siendo propuestos.

Juan Chiles y Rosendo Paspuel, a través de su aplicación de la política de la reproducción, también subvierten el modelo nacional en cuanto al rol que le ha sido designado a la mujer. Así quedó evidenciado en una historia que, a sus 76 años, en febrero del 2013, el mayor Marcos Paspuezán narró sobre la esposa de Rosendo Paspuel, llamada Purifica Paspuezán, de origen colombiano. En esa historia, ella, al observar que su esposo había llegado a casa golpeado, con las costillas laceradas, quejándose por el dolor, decidió perseguirlo a escondidas al día siguiente, para saber qué le sucedía cuando se internaba en el páramo. Así llegó hasta la laguna del Cerro del Medio, en donde lo observó transformarse en un enorme toro que luego se dedicó a pelear con los demás toros para amancebarse con las vacas:

[...] y / y de ahí ele ahí seguir montando en las vacas todo eso / ya de cansado / de lo que se ha sabido majar / ha sabido tirarse a la laguna y al otro lado ha sabido salir donde está el caballo persona vuelta / como ha sa ha sabido ser este Rosendo Paspuel / pero cuando

ya ha sabido venir aquí a la casa / entonces cuando de vez que seguía / quejándose pues / ¿no ve que persona? / entonces que estaba rayádole las costillas todo eso pues ¿no? / el cuerpo / que amanecía en un “ay” en la casa / y de ahí de vez que se iba vuelta pues ¿no? / entonces la mujer lo siguió pues ¿no? / atrás atrás que se había ido por donde va el rastro del caballo lo siguió / y de ahí / ya se ha dado cuenta cómo es pues [...]. (Paspuezán 2013, entrevista personal; para escuchar la grabación, revisar Anexos 1 y 2)

En esta historia, a diferencia del modelo propuesto por la nación, la mujer no queda preñada de civilización, ni cae bajo la dominación sexual de su marido, ni encarna un lenguaje de amor idealizado, ni mucho menos exhorta a la fecundidad y a la multiplicación con su comportamiento. Su cuerpo, que es el lugar donde la política de la reproducción cincela el modelo familiar, queda aquí, en las narraciones de los mayores, liberado de todo tributo que deba rendirle al proyecto progresista de la nación.

Mientras el modelo familiar de la nación concibe a la mujer como una posesión del hombre, en esta narración sobre Rosendo Paspuel ocurre lo contrario. Purifica Paspuezán domina a Rosendo Paspuel: controla sus movimientos, lo captura al observarlo sin ser observada y lo posee al descubrirlo sin ser descubierta. Su reacción apacible al presenciar la transformación de su esposo en toro, contraria a la estupefacción experimentada por aquellos que en otro momento fueron testigos de esa misma transformación, legitima y autoriza a Rosendo Paspuel. Ella, después de haber comprendido la razón por la cual su esposo llegaba a casa maltratado y adolorido, no le exige que cambie de vida ni que deje de transformarse en toro, mucho menos lo chantajea con la amenaza de una separación. La actitud de Purifica Paspuezán resignifica la transformación de Rosendo Paspuel en un enorme toro: desde el punto de vista de ella, no se trata de un hecho insólito y sobrenatural que él puede ejecutar gracias a que es un ser del otro mundo, sino que se trata más bien de una rutina, una labor, una práctica que su esposo está obligado a realizar para cumplir con sus funciones como líder, fundador o gobernante espiritual de su comunidad.

Esa mirada de Purifica Paspuezán, la manera en que asumió la realidad, demuestra que Rosendo Paspuel y, por consiguiente, Juan Chiles no tenían opción frente a la política de la reproducción que la nación les había impuesto como mecanismo para la práctica del gobierno. Los dos tenían que insertarse en ese discurso que había permeado todos los ámbitos de la vida, tenían que apegarse irremediabilmente al eslogan de *gobernar es poblar*, porque ahora sus comunidades hacían parte del proyecto nacional, ya eran un punto en el mapa del país. Sin embargo, el modo como ambos ejecutaron en sus territorios ese discurso demuestra que, en su proceso de interiorización, no abandonaron ni relegaron

aquellos otros discursos que hacían parte de los saberes propios de la comunidad: sacaron la política de la reproducción del contexto familiar y doméstico para insertarla en el orden de la animalidad y lo salvaje, proyectando de este modo un modelo de vida diferente al que convenía a los intereses nacionales, un modelo de vida que exhortaba a los habitantes a valorar las condiciones propias y autóctonas de la comunidad, eso sí, sin dejar de ser parte de la nación.

Los habitantes del Resguardo Indígena de Chiles y de la Comuna la Esperanza, así como habían sacralizado el “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia” para asumir la obligatoriedad de su ley, ahora recurrían al proceso inverso con el mismo objetivo: desacralizaban la política de la reproducción que la nación les imponía para asumir, desde su realidad local, ese modo de gobierno que no obedecía a su devenir histórico y cultural. Con razón, Hirsh (2000, 279) afirma, a propósito de las comunidades de indígenas guaraníes ubicadas entre Argentina y Paraguay, que el espacio fronterizo se caracteriza, principalmente, por ser un crisol donde confluyen con mayor potencia esas dimensiones sociales que definen lo nacional y lo local: “Son zonas que definen la pertenencia y/o exclusión de los grupos. La frontera es el límite territorial de la nación y es donde emerge lo regional y confluye lo transnacional”.

### **3. La continuidad del mito**

En 1928, cuando era docente de etnología en la Universidad de Leningrado, Propp (1977) sometió a un análisis riguroso cien *cuentos folclóricos* de la tradición oral rusa que, un siglo atrás, habían sido recogidos y transcritos por Afanassiev (1985). Su principal hallazgo consistió en identificar que todos los cuentos presentaban personajes que, a pesar de sus diferencias, ejecutaban un mismo tipo de acciones o cumplían un mismo tipo de funciones. Por ejemplo, en un cuento un rey le daba un águila a un soldado para que volara a un reino vecino, en otro cuento un mago le daba una barca a su aprendiz para que atravesara un lago, y en otro cuento un leñador le daba a su nieto un caballo para que saliera del bosque. Independientemente de los roles que desempeñaban esos personajes y de su estatus social, todos estaban actuando bajo una misma estructura: un hombre mayor le entregaba un medio de transporte a un hombre joven. “Lo que cambia son los nombres (y los atributos) de los personajes; lo que no cambia son sus acciones, o sus funciones. Se

puede sacar la conclusión de que el cuento atribuye a menudo las mismas acciones a personajes diferentes” (Propp 1977, 32).

Lo que Propp (1977) detectó en los *cuentos folclóricos* de la tradición oral rusa, también pareciera suceder en las historias que narran los mayores de la frontera colombo-ecuatoriana, como si Juan Chiles y Rosendo Paspuel presentaran diferentes atributos pero ejecutaran unas mismas funciones. Ambos, básicamente, podrían ser considerados como un mismo y único ser del otro mundo que, sin embargo, adquiere diferentes apariencias a cada lado de la frontera colombo-ecuatoriana. Tanto allá como acá es el mismo héroe fundador, el mismo espíritu protector, el mismo defensor de la comunidad, el mismo gobernante sagrado que ejerce su poder sumergiéndose en una laguna del páramo para convertirse en un enorme toro que preña compulsivamente a sus vacas. Las diferencias estarían en los valores superficiales que adquieren esas variables a cada lado de la frontera: a un lado se llama Juan Chiles, y al otro, Rosendo Paspuel; a un lado se sumerge en la laguna de La Puerta, y al otro, en la del Cerro del Medio; a un lado su comunidad se denomina Resguardo Indígena de Chiles, y al otro, Comuna la Esperanza.

Aceptar esa interpretación implicaría replantear lo que sucedió en aquel último enfrentamiento que protagonizaron los habitantes del Resguardo Indígena de Chiles contra los habitantes de la Comuna la Esperanza en el sector del páramo conocido como el Artesón. La aparición de Rosendo Paspuel, convertido en un enorme toro, no podría ser considerada como el advenimiento de un nuevo ser del otro mundo que llegó ahí para declarar la posesión y defensa del territorio nacional que le correspondía a la Comuna la Esperanza. Su aparición ahí habría que entenderla como una escena repetitiva y carente de originalidad que solo estaría imitando, en un contexto diferente, la misma estructura que, al otro lado del río Játiva, ya ejecutaba con anterioridad Juan Chiles. La Comuna la Esperanza no tendría, entonces, su propio héroe fundador, espíritu defensor o gobernante sagrado, sino que, a decir verdad, tendría una copia, en diferente apariencia, del héroe fundador, espíritu defensor o gobernante sagrado que sí poseían desde antaño los habitantes del Resguardo Indígena de Chiles. Rosendo Paspuel, desde esa perspectiva, no sería otra cosa que un mito plagiado.

Si los habitantes de la Comuna la Esperanza tomaron una estructura actancial para darle existencia a su héroe fundador, nada garantiza que, antes de ellos, los habitantes del Resguardo Indígena de Chiles no hayan hecho exactamente lo mismo para crear a su héroe fundador. Es decir: si asumimos que Juan Chiles y Rosendo Paspuel son un mismo ser del otro mundo, lo que estamos asumiendo, al fin de cuentas, es que cada uno es la

aplicación de una abstracción que puede materializarse en múltiples apariencias y que puede surgir en diversos espacios y épocas: Juan Chiles y Rosendo Paspuel apenas serían dos casos entre las infinitas posibilidades de aplicación genérica que ofrece la estructura de la cual devienen. Por esa razón, cuando Propp (1977, 129) leyó los *cuentos folclóricos* de la tradición oral rusa como variaciones de unas mismas funciones actanciales, llegó a la conclusión que “los cuentos nuevos no son jamás otra cosa que combinaciones de los cuentos antiguos. Esto parece decir que el pueblo, cuando se dedica al cuento, no hace obra de arte”.

Esa conclusión, la cual va en detrimento de las expresiones creativas de la comunidad, no es la única a la que se puede llegar siguiendo la propuesta interpretativa de Propp (1977). Si Juan Chiles y Rosendo Paspuel son entendidos como variaciones de una misma estructura, entonces, no habrá nada de creativo en aquello que ambos tienen de idéntico, no habrá ningún aporte de la comunidad en las acciones que ellos ejecutan porque cada una de sus obras ya estaba predeterminada de antemano, ya estaba hecha con anticipación; pero sí habrá mucha participación activa de la comunidad, mucho despliegue imaginativo de los mayores en aquellos aspectos que emplean para construir las variaciones que diferencian a ambos seres del otro mundo, aquellos aspectos con que logran hacerlos distintos e independientes, esas apariencias externas con que los individualizan y les otorgan a cada uno su aspecto particular.

En este sentido, el hecho de que el uno lleve el apellido Chiles y el otro Paspuel no es fortuito: es la elección que hizo cada comunidad para demostrar la presencia de las castas indígenas que imperan en su lado de la *línea blanca* y con las cuales se identifican históricamente. El hecho de que el uno se sumerja en la laguna de La Puerta y el otro en la del Cerro del Medio no es casual: es la elección que realizó cada comunidad para demostrar la existencia de un espacio sagrado en su respectivo territorio, un espacio donde converge la demarcación de la propiedad territorial y la sacralidad de sus creencias más arraigadas. El hecho de que el uno proteja y gobierne al Resguardo Indígena de Chiles y el otro a la Comuna la Esperanza no es fruto del azar: es la forma como ambas comunidades decidieron demostrarse a sí mismas y a las demás que son unidades autónomas, con total soberanía sobre sus creencias. El hecho de que el uno sea colombiano y el otro ecuatoriano no es accidental: es la forma como ambas comunidades establecieron o aceptaron su filiación nacional, el modo en que interiorizaron esa nueva identidad que les diferenciaba en su administración territorial.

Las particularidades de Juan Chiles y de Rosendo Paspuel, aquellas características que les permiten diferenciarse, serían todas producto de la *línea blanca* que fue impuesta en este territorio en 1916 por el “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”, una línea que dividió en dos partes al Resguardo Indígena de Chiles. Si esa línea no hubiese sido pactada por Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez, si la Comisión Mixta no hubiese realizado el trazado sobre el territorio, si los dispositivos de la nación no hubiesen realizado la incisión entre estas dos comunidades, seguramente seguiría existiendo en este territorio un único ser del otro mundo, con una apariencia absoluta e indivisible, configurado bajo un aspecto invariable y continuo. Pero la imposición de la *línea blanca* provocó que ese ser del otro mundo tuviera que adquirir una doble apariencia: a un margen del río Játiva, una apariencia como Juan Chiles para representar las castas, los accidentes geográficos, las cuencas hidrográficas, la jurisdicción territorial, la normativa legal y los demás aspectos nacionales que hacían parte exclusivamente del territorio colombiano; y al otro margen del río Játiva, una apariencia como Rosendo Paspuel para representar, de igual modo, las castas, los accidentes geográficos, las cuencas hidrográficas, la jurisdicción territorial, la normativa legal y los demás aspectos nacionales que hacían parte exclusivamente del territorio ecuatoriano.

Las diferencias entre Juan Chiles y Rosendo Paspuel serían las mismas que existen entre las identidades nacionales de Colombia y de Ecuador. Por lo tanto, si esas diferencias entre esos dos seres del otro mundo son únicamente en el nivel de la apariencia externa, se podría afirmar que, así mismo, las diferencias entre las identidades nacionales operan únicamente en ese nivel. Es decir, para los habitantes del Resguardo Indígena de Chiles y de la Comuna la Esperanza, el hecho de ser colombianos los unos y ecuatorianos los otros solo sería una cuestión de apariencias externas, una cuestión que únicamente tiene validez en la percepción de las formas visibles. De manera que el impacto ocasionado por los dispositivos de la nación, esa incisión que provocaron entre las identidades de ambas comunidades, solo provocó un cambio en sus modos de hacerse visibles, en aquellos atributos variables y discontinuos que no afectan propiamente el ser, sino que constituyen su recubrimiento superficial.

Propp (1977), en su análisis de los *cuentos folclóricos* de la tradición oral rusa, despreció y apartó esas formas externas, esos atributos que diferenciaban a los personajes, porque los consideró un engaño que producía una fascinación en la mirada del lector y, especialmente, en la del crítico, impidiéndoles a ambos observar la verdadera esencia que había al interior de cada texto. Esa posición fue la misma que asumió Sócrates cuando

una noche despreció el cuerpo provocador y hermoso de Alcibíades, a razón de que “la vista de la inteligencia comienza a ver agudamente cuando comienza a cesar en su vigor la de los ojos” (Platón 2000, 106). Y esa misma posición también la asumió Descartes (1984, 48) cuando, al proponer un nuevo método científico, advirtió a los investigadores que no debían confiar en lo que percibían sus ojos, porque cuando estaban soñando también veían una realidad convincente que, sin embargo, se desvanecía al despertar y comprobar que solo estaba en su mente, en los dominios involuntarios de su imaginación.

De acuerdo con esos razonamientos, las formas externas, las apariencias del ser, esos atributos que caracterizaban y diferenciaban a Juan Chiles y a Rosendo Paspuel, esa *línea blanca* que producía las distinciones entre las identidades colombiana y ecuatoriana, constituían una falsedad capaz de engañar a aquellas personas que posaran sus ojos sobre la vida de los habitantes del Resguardo Indígena de Chiles y de la Comuna la Esperanza. Pero, si la apariencia de los atributos era lo falso, ¿dónde encontrar el verdadero ser que definía a estas dos comunidades, a esos dos seres del otro mundo, a esas dos identidades nacionales? Para Propp (1977) esa verdad del ser residía en lo invariable, en lo que no estaba sujeto a modificaciones, en las funciones que se mantenían constantes en cada uno de los personajes, o sea, en la estructura abstracta que los homogenizaba a todos y que antecedía a sus formas.

La verdad, por lo tanto, no consistiría en que a un lado de la frontera creyeran en Juan Chiles y al otro en Rosendo Paspuel, ni tampoco en que a un lado Juan Chiles se sumergiera en la laguna de La Puerta y al otro Rosendo Paspuel lo hiciera en la del Cerro del Medio, ni tampoco en que los habitantes de una margen del río Játiva se organizaran como resguardo y los de la margen opuesta como comuna, ni mucho menos en que los de este lado se hicieran llamar colombianos y los de este otro ecuatorianos. La verdad no estaría en esas diferencias perceptibles en el nivel de la apariencia, en la superficialidad del ser, en el engaño al que podía ser sometida la mirada. La verdad estaría en la estructura interna, invariable y continua que sostenía esas formas, en el patrón que compartían Juan Chiles y Rosendo Paspuel. La verdad sería que en todo este territorio fronterizo existe un único ser del otro mundo que, al sumergirse en una laguna, se transforma en toro y preña compulsivamente a las vacas que posee en el páramo para así evidenciar una política de la reproducción que le permite gobernar a los hombres y ser su líder espiritual en condiciones sagradas.

Cuando los mayores de ambos lados de la frontera colombo-ecuatoriana narran las historias sobre Juan Chiles y sobre Rosendo Paspuel están construyendo una doble

identidad en aquellas personas que los escuchan. Por un lado, están construyendo una identidad nacional que se fundamenta en las diferencias entre ambos seres del otro mundo, una identidad nacional que fractura el territorio en dos partes por el curso del río Játiva, pero que, sin embargo, es ofrecida a sus oyentes como un aspecto falso que únicamente prevalece en las apariencias externas del ser, en las superficies de ambos seres del otro mundo. Por otro lado, los mayores, con esas mismas historias, también están construyendo, de manera simultánea, una identidad transnacional que, a partir de la estructura en común que comparten Juan Chiles y Rosendo Paspuel, logra unificar las dos márgenes del río Játiva en un mismo territorio, demostrando que tanto allá como acá existe una misma matriz cultural compartida uniformemente por todos los habitantes de la frontera colombo-ecuatoriana, independientemente de si pertenecen al Resguardo Indígena de Chiles o a la Comuna la Esperanza.

Los mayores de la frontera colombo-ecuatoriana, al contar las historias sobre Juan Chiles y Rosendo Paspuel, estarían evidenciando que, en efecto, las naciones, en 1916, con el “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”, fracturaron el territorio en dos partes, pero también estarían demostrando que esa división fue superficial, porque ambas comunidades pudieron conservar, de manera subyacente, en lo profundo de sus raíces, una misma estructura que las sigue manteniendo unificadas en su orden ancestral. Gracias al enorme toro, a su don mágico, a su política de la reproducción y a su procedencia del otro mundo, vale decir, gracias a todo lo que hay de común entre Juan Chiles y Rosendo Paspuel, el Resguardo Indígena de Chiles y la Comuna la Esperanza pudieron seguir perteneciendo a un mismo sistema cultural, a una misma sacralidad, a una misma narrativa, a un mismo territorio. El mito, de este modo, logró mantener unidos los músculos, los tendones y los huesos de un cuerpo social cuya piel fue zanjada en dos partes por las naciones.

Esta conclusión es muy parecida a la que llegó Carrión (2011) cuando analizó las relaciones económicas, políticas, sociales y culturales que, a través de la *línea blanca*, mantuvieron los habitantes del Resguardo Indígena de Chiles y de la Comuna la Esperanza, desde el 2000 hasta el 2010. Para esta investigadora, entre los habitantes de ambas poblaciones hay continuidades en los ámbitos que están relacionados con sus creencias y sus costumbres, pero hay discontinuidades con aquellos otros ámbitos que no dependen propiamente de las comunidades sino de sus respectivas naciones: “Existen vínculos étnicos históricos que conducen a establecer relaciones de parentesco y simbolismo; por el contrario, las políticas públicas planteadas desde Bogotá y Quito han

desintegrado la comunidad, poniendo antelación en la militarización o securitización de la frontera” (Carrión 2011, 241).

Rappaport (1987) y Lauret (2009), en los respectivos estudios sociológicos que efectuaron sobre las relaciones entre las comunidades de la frontera colombo-ecuatoriana, llegaron a una conclusión muy similar: las comunidades, aunque se encuentran separadas por las determinaciones de sus naciones, han logrado darle un sentido divergente al límite geográfico que les fue impuesto. Rappaport (1987, 26), en su estudio, concluye que “la noción del límite, desde la perspectiva cumbaleña, no es una de simple división, sino más aún, representa la unión”. Y Lauret (2009, 200), en su estudio sobre las relaciones entre la parroquia El Carmelo, en Ecuador, y el municipio de La Victoria, en Colombia, concluye que, desde la perspectiva de estas comunidades, “la frontera debe ser entendida como el encuentro (territorial) de diferentes construcciones sociales”.

#### **4. La negación del habla**

En su obra *Antropología estructural*, publicada por primera vez en 1958, Leví-Strauss (1995, 113-141) le dedicó un capítulo a Propp para homenajearlo porque, según manifiesta explícitamente, su análisis sobre los *cuentos folclóricos*, publicado treinta años atrás, había significado una gran contribución a los estudios sobre mitología. Sin embargo, cuando Propp leyó ese capítulo traducido al italiano no experimentó el regocijo de quien recibe un elogio, sino que se sintió ofendido. El supuesto homenaje, aunque lo aplaudía por haber dilucidado la estructura que había de trasfondo en los *cuentos folclóricos* de la tradición oral rusa, le planteaba una serie de críticas y reproches que, más bien, ponían en entredicho la validez de sus procedimientos metodológicos.

Para Leví-Strauss (1995), Propp (1977) había cometido un grave error en su estudio sobre la tradición oral rusa: había tomado los relatos recogidos y transcritos por Afanassiev (1985) y los había diseccionado para separar la forma y el fondo, como si se tratara de unidades independientes que no tenían relación y que podían concebirse por separado sin generar ningún efecto adverso sobre sus significaciones. Lo peor, según Leví-Strauss (1995), es que no conforme con esa separación delirante, Propp (1977) había procedido luego a volcar toda su concentración, exclusivamente, sobre el fondo, abandonando por completo cualquier observación sobre la forma, como si los atributos de los personajes, sus roles, sus nombres, sus posiciones sociales, sus edades, sus

apariencias, en fin, sus características personales fueran simplemente un adorno innecesario y estéril que en nada contribuía al sentido de los *cuentos folclóricos*.

Ese reclamo, aplicado a la tradición oral de la frontera colombo-ecuatoriana, implicaría que es impropio considerar que las apariencias de Juan Chiles y Rosendo Paspuel, esas características que los diferencian, son falsedades, capas externas que no pertenecen a la esencia del ser sino que tan solo lo recubren superficialmente. De igual modo, sería impropio considerar que la estructura actancial que ambos comparten, esa matriz mítica de la cual devienen, es lo verdadero, la esencia que constituye plenamente sus existencias. En concordancia con el reclamo de Leví-Strauss (1995), las apariencias de Juan Chiles y Rosendo Paspuel serían tan verdaderas como la estructura actancial que comparten, porque los dos aspectos dotan de significación y sentido su matriz mítica; tanto así que resultaría inoficioso intentar diseccionarlos para descartar un aspecto y concentrarse en el otro, puesto que, ni la apariencia ni la estructura, ni la forma ni el fondo, pueden sobrevivir por separado porque la una depende de la otra.

Probablemente, Propp (1977) había aplicado esos principios metodológicos tan cuestionables porque se hallaba inmerso en las condiciones epistémicas que le imponía la escuela del formalismo ruso, la cual pretendía eliminar cualquier impresión personal del análisis literario, para alcanzar así la misma objetividad rigurosa y positiva que poseían aquellos trabajos de carácter científico. De hecho, en la introducción de su obra, Propp (1977) explica que abordará los *cuentos folclóricos* de la tradición oral rusa tal como el botánico aborda el estudio de las plantas: identificando la estructura morfológica presente en sus partes.

Mientras que las ciencias físico-matemáticas poseen una clasificación armoniosa, una terminología unificada adoptada por congresos especiales, un método perfeccionado por maestros y discípulos, nosotros [los investigadores de la literatura] no tenemos nada de eso. Lo abigarrado, la diversidad colorista del material que constituyen los cuentos, hace que solo con muchas dificultades se obtengan la claridad y la precisión cuando se trata de plantear y resolver los problemas. (Propp 1977, 16)

Para lograr un análisis científico que se inscribiera dentro de las condiciones epistémicas que le imponía el formalismo ruso, Propp (1977) analizó la tradición oral rusa desde la posición metodológica de un botánico, o sea, observó los *cuentos folclóricos* como si fueran plantas, intentando identificar aquellos rasgos comunes que le permitieran generar clasificaciones y tipologías con precisión, de manera que cuando apareciera un relato nuevo pudiera ser acomodado con toda facilidad en su respectiva clase o familia.

Tal como lo denunció Leví-Strauss en el supuesto homenaje que le realizó treinta años después, Propp (1977), luego de dividir el fondo y la forma en los relatos de la tradición oral, debió despreciar completamente la forma porque aquellos aspectos “abigarrados”, esa “diversidad colorista”, esas apariencias externas que presentaba cada relato le impedían cumplir a cabalidad con el propósito científico que se había trazado: homogenizar todos los *cuentos folclóricos* bajo una misma estructura.

Además de encontrarse inmerso en las condiciones epistémicas que le imponía el formalismo, otro factor asociado que también pudo haberle impulsado a realizar ese tipo de análisis sobre los *cuentos folclóricos* era el concepto de tradición oral que él manejaba. Propp (1977), a pesar de tener una formación académica como etnólogo, nunca sintió la necesidad de realizar una salida de campo para observar los procesos culturales de las comunidades, sus creencias sagradas, sus rituales, sus fiestas, sus prácticas cotidianas, sus costumbres, porque estaba convencido de que los *cuentos folclóricos* recogidos, transcritos y publicados un siglo atrás por Afanassiev (1985) contenían toda la información que necesitaba para realizar su trabajo. La tradición oral, de acuerdo con su modo de proceder, era un fenómeno eminentemente textual y literario que no tenía la más mínima relación con el contexto de la comunidad.

Se trataba de una visión limitada y empobrecida de la tradición oral, porque dejaba por fuera a la comunidad que producía esas narraciones, una comunidad que dotaba de sentido y significación a aquellas historias a partir de su uso social. En el caso de la frontera colombo-ecuatoriana, no es lo mismo hablar de Juan Chiles y Rosendo Paspuel como unos personajes literarios que cumplen determinadas funciones a nivel actancial en el relato, que entenderlos, más bien, como dos seres del otro mundo que a menudo se aparecen provocando ciertas narrativas sagradas al interior de sus respectivas comunidades. Ni tampoco es lo mismo hablar de *cuentos folclóricos* que han sido publicados en formato de libro por algún recopilador de la tradición oral, que hablar, más bien, de historias narradas por los mayores de la frontera colombo-ecuatoriana en el transcurso de conversaciones familiares que constituyen una praxis desarrollada en sus hogares.

Lo que hizo Propp (1977), en otras palabras, fue tomar una expresión creativa y sagrada de la comunidad, sacarla del contexto cultural que la dotaba de sentido, desprenderla del habla que la producía y luego someterla a una interpretación que únicamente la valoraba en términos literarios. Su estudio sobre la tradición oral rusa, aunque es admirable por la rigurosidad empleada y por los hallazgos estructurales que

aporta, constituye, sin embargo, un desprecio hacia las expresiones y saberes de la comunidad, una violencia epistémica que valora los objetos de estudio en función de aquello que descubre el investigador y no en función de aquello que produce la comunidad. Bien lo advierte Cárdenas (2019, 242) a propósito del modo en que siguen siendo abordados muchos estudios sobre tradición oral en la actualidad: “Negar el habla es desterritorializar al sujeto que la encarna, al pueblo que la conserva; es un acto de violencia”.

En la década de los ochenta, cuando realizaba una investigación antropológica sobre los usos de la memoria en las diferentes comunidades de indígenas Nasa, en el departamento del Cauca, en Colombia, la investigadora Rappaport (2000) leyó y escuchó tres historias de la tradición oral que habrían podido ser abordadas bajo la misma metodología aplicada por Propp (1977). Esas tres historias, aunque pertenecían a comunidades diferentes y aunque hablaban de personajes distintos, eran muy similares en su contenido y en el modo como se desarrollaban: en las tres historias había un cacique con un origen mítico, el cual, durante su periodo de gobierno, tomó decisiones políticas trascendentales en beneficio de su comunidad, pero, posteriormente, cometió excesos con su poder, hasta que, por último, murió ahogado de manera accidental al intentar cruzar un río.

Sin embargo, Rappaport (2000) no cayó en la tentación de homogenizar las tres historias bajo una misma estructura, bajo un mismo patrón que solo se concentrara en el contenido, generando la impresión de que los tres héroes eran un mismo y único héroe, solo que con distintas apariencias en cada relato. Ella no cayó en esa tentación homogeneizadora en la que sí cayó Propp (1977) al afirmar que todos los personajes de la tradición oral rusa cumplen las mismas funciones actanciales; la misma tentación en que cayó Campbell (2014) al asegurar que todos los héroes de las mitologías oriental, griega y hebrea son un mismo y único héroe que, sin embargo, posee la capacidad de tener *mil caras* para presentarse en cada relato con una apariencia diferente.

Rappaport (2000) prefirió concentrarse en los pequeños detalles que diferenciaban a estas tres historias, en aquellas leves pero poderosas características que individualizaban a cada uno de los tres caciques, en esos aspectos que los distinguía a cada uno como perteneciente a determinada comunidad. Así, bajo ese procedimiento que se oponía a la propuesta homogeneizadora de Propp (1977), ella generó una interpretación de gran valor y profundidad sobre los usos que cada comunidad le otorga, desde su tradición oral, a las historias que los mayores cuentan sobre los caciques Guequiáu, Guainás y Tóens.

Entender las narraciones sobre Juan Chiles y sobre Rosendo Paspuel como variaciones de una misma y única historia, o como simples aplicaciones de una función actancial predeterminada, o como distintas *caras* de un mismo héroe, implica que el investigador de la tradición oral se ha ubicado en una posición alejada y distante de su objeto de estudio, un lugar de enunciación desde donde solo alcanza a percibir, de manera borrosa y difusa, las siluetas más generales de las figuras, esas estructuras arquetípicas del supuesto molde donde han sido vaciados los contenidos. En cambio, entender que Juan Chiles y Rosendo Paspuel son diferentes, que cada uno es una unidad independiente, implica que el investigador se ha situado en un lugar de enunciación cercano a la tradición oral, un lugar desde el cual puede apreciar con claridad los rasgos distintivos que cada comunidad ha configurado en las narraciones de sus mayores.

Vistos desde lejos, desde las narraciones que escriben y publican en formato de libros los compiladores de la tradición oral, Juan Chiles y Rosendo Paspuel parecen, en efecto, personajes idénticos de un mismo *cuento folclórico*; pero, percibidos desde dentro de la comunidad, escuchados de cerca en la voz de los mayores, configurados a partir del habla de quienes han logrado sentir su presencia, Juan Chiles y Rosendo Paspuel dejan de ser concebidos como personajes literarios de idéntica factura, y pasan a ser entendidos más bien como dos seres del otro mundo diferentes, incluso antagónicos, dos seres del otro mundo que, sin embargo, al unirse permiten conformar o complementar una única historia, no un único personaje.

Propongo que entendamos los relatos de la tradición oral dentro de su contexto de producción, es decir, imaginar cuáles son los componentes que asisten a su enunciación. Es tiempo de convencernos de que un relato de tradición oral, cualquiera sea su naturaleza, no se produce solo, no es una entrega exclusiva, por el contrario, está precedida –y enmarcada– por un discurso mayor que por facilidad podríamos llamar la conversación o si se quiere el discurso de la negociación, que siempre tiene lugar en un contexto específico. De igual modo, supone un clima posible para que se dé el acto de narrar cosas de la comunidad o del goce de la palabra. (Espino 2015, 91)

## 5. Colofón

A continuación, las conclusiones que se establecieron en este capítulo:

- El “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia” fue sacralizado por los habitantes del Resguardo Indígena de Chiles y de la Comuna la Esperanza. Ambas comunidades, al sacar esa normativa de su dimensión jurídica y ubicarla en un ámbito religioso, lograron otorgarle sentido a esas disposiciones nacionales que eran ajenas a sus modalidades de vida. Con ese cambio de dimensión, los habitantes de la frontera colombo-ecuatoriana pudieron resignificar los discursos nacionales a partir de las historias que narran sus mayores sobre los seres del otro mundo.
- Según cuentan los mayores, los enfrentamientos que el trazado limítrofe había desatado entre el Resguardo Indígena de Chiles y la Comuna la Esperanza se solucionaron gracias a la intervención de Rosendo Paspuel, un ser del otro mundo. Su presencia, convertido en un enorme toro, legitimó la división territorial demarcada por las naciones, pero no como una disposición emanada del orden constitucional, sino como una manifestación sagrada que evidenciaba que, desde ese momento, en cada costado de la *línea blanca*, habría un ser del otro mundo que regiría como héroe fundador o protector espiritual: en el lado colombiano, Juan Chiles; en el ecuatoriano, Rosendo Paspuel.
- Las acciones de ambos seres del otro mundo, según las narraciones de los mayores, eran paralelas: ambos se transformaban en toro al sumergirse en una laguna. Su objetivo era poblar de terneros el páramo, no tanto con la ambición de aumentar su hacienda como sí con la intención de garantizar que su liderazgo se extendiera en el tiempo y en el espacio. Esa política de la reproducción, mediante la cual ambos seres del otro mundo garantizaban la perdurabilidad de su gobierno, tenía un origen nacional. Había sido el mecanismo empleado por las naciones de América Latina para garantizar su permanencia después de la independencia española.
- En las narraciones de los mayores, esa política de la reproducción se presenta de un modo invertido. Juan Chiles y Rosendo Paspuel no promulgan con sus acciones un modelo familiar que se fundamenta en el orden doméstico y la dominación patriarcal, tal como lo propone la nación. Ellos, en lugar de eso, diseminan con sus acciones un modelo que exalta lo salvaje e indómito, un modelo donde la reproducción no se

inscribe en el cuerpo de la mujer, un modelo donde el hombre es legitimado y autorizado por la mujer.

- Juan Chiles y Rosendo Paspuel son diferentes en muchos aspectos, pero también son semejantes en muchos otros. Las diferencias que ambos tienen se presentan en sus apariencias, en los aspectos externos que resultan apreciables a nivel superficial: son diferentes en sus nombres, en los territorios que ocupan, en los lugares donde se mueven, en las comunidades que protegen. Las similitudes que comparten se presentan en la estructura que los define y de la cual devienen: ambos son seres del otro mundo, héroes fundadores, líderes espirituales, personajes con poderes sobrehumanos, poseedores de un don mítico.
- Las diferencias entre Juan Chiles y Rosendo Paspuel son todas producto de la *línea blanca* instaurada por sus naciones, son diferencias producidas por las respectivas identidades nacionales a las que pertenecen como colombiano el uno y ecuatoriano el otro. Las similitudes que ambos comparten son estructurales, de fondo, similitudes que demuestran la continuidad de patrones míticos y códigos culturales que pertenecen a sus comunidades, semejanzas que demuestran un mismo origen.
- Las historias que narran los mayores sobre Juan Chiles y Rosendo Paspuel demuestran que las diferencias entre el Resguardo Indígena de Chiles y la Comuna la Esperanza son de orden nacional, diferencias que deben entenderse desde el nivel de las apariencias externas. Esas historias estarían indicando que existen fuertes lazos de continuidad entre ambas comunidades, unos lazos culturales que mantienen cohesionadas a ambas comunidades como si siguieran perteneciendo a un mismo y único territorio.
- Es riesgoso interpretar a Juan Chiles y a Rosendo Paspuel como un mismo ser del otro mundo que, sin embargo, adquiere diferentes apariencias a cada lado de la frontera colombo-ecuatoriana. La razón es que esa interpretación despreziona las particularidades que cada comunidad le ha asignado a su ser del otro mundo, niega las particularidades del habla mediante la cual los mayores han configurado unas características únicas y especiales en los personajes de su tradición oral.



## Capítulo cuatro

### La deuda del compactado: el don que Rosendo Paspuel le negó a la Comuna la Esperanza

[...] cuando dezque iba hasta la laguna Verde dezque lo veían que era / persona / cuando dezque cogía se desvestía y se tiraba a la laguna / al otro lado dezque pasaba / dezque pasaba hecho toro / dezque arriaba al ganado / y solo así decían que era / y eso porque dicen que ahí en el / de la laguna Verde ahí bajo / hay una piedra ancha y ahí está el nombre Rosendo Paspuel dicen que fue compacto / de uno que ha llamado Rosendo Paspuel / eso dicen ele y ahí sí / sí está las letras hasta ahora / unas letras grandes ahí / ahí dice Rosendo Paspuel / eso también me nos contaba / ver no hemos visto pero nos contaban nuestros papás [...].

Fragmento de la narración realizada por la mayor Pastora Paguay, a sus 69 años, en enero del 2013, en Tufiño, Ecuador.

En los dos primeros capítulos de esta tesis se explicó cómo se gestaron y, posteriormente, se instauraron en el territorio los discursos mediante los cuales Colombia y Ecuador justificaron su trazado limítrofe. Ahí se habló acerca del modo en que ambas naciones, fundamentadas en la pureza del ser, transformaron las realidades de dos comunidades que fueron fracturadas por la *línea blanca*, el Resguardo Indígena de Chiles y la Comuna la Esperanza.

En el tercer capítulo se analizaron las narraciones sobre Juan Chiles y Rosendo Paspuel, dos seres del otro mundo que propusieron una alternativa de sanación frente a esa fracturación del territorio provocada por Colombia y Ecuador. Esas narraciones fueron concebidas desde los aspectos en común que comparten, como si se tratara de dos

versiones de una misma historia que se cuenta a ambos lados de la frontera colombo-ecuatoriana.

A partir de este cuarto capítulo, el análisis de esas narraciones se enfocará en aquellos aspectos en que se diferencian. En este capítulo se abordarán, especialmente, las narraciones que realizan los mayores sobre Rosendo Paspuel, el héroe fundador de la Comuna la Esperanza. Esas narraciones serán interpretadas como una contrapropuesta planteada por la comunidad frente a los discursos que la nación diseminó sobre el territorio con la instauración de la *línea blanca*.

Las narraciones sobre Rosendo Paspuel serán leídas como el espacio donde la comunidad ha planteado su propuesta de gobierno. Ahí se evidenciarán las relaciones que la comunidad propone entre oralidad y escritura, el criterio que establece para regir los procesos económicos, las directrices que aplica para fundamentar los procesos políticos, el sistema religioso que presenta para determinar el rumbo de la vida, y la matriz cultural donde sostiene sus creencias.

El objetivo será mostrar cómo las narraciones sobre Rosendo Paspuel se fundamentan en las propuestas políticas y económicas diseminadas por la nación, pero no para acogerse a esas directrices normativas basadas en la conservación de la pureza, sino para subvertirlas otorgándoles sentidos opuestos. La conclusión a la que se llegará es que el orden que propone la comunidad para su gobierno se fundamenta en la economía del don promulgada por los seres del otro mundo.

## **1. El compacto de la comunidad**

Juan Chiles y Rosendo Paspuel, tal como se explicó en el capítulo anterior, coinciden en muchos aspectos: ambos son héroes fundadores de una comunidad ubicada a uno y otro lado de la frontera colombo-ecuatoriana, ambos se transforman en un enorme toro al sumergirse en una laguna sagrada, ambos preñan compulsivamente a sus vacas para demostrar su política de gobierno, ambos retornan a su aspecto humano después de sumergirse nuevamente en la misma laguna y ambos son considerados en su respectiva comunidad como espíritus protectores que merodean por el páramo.

Sin embargo, hay un aspecto en el cual ambos se diferencian rotundamente: Rosendo Paspuel recibió su don mágico –esa capacidad de transformarse en un enorme toro– después de hacer un pacto con los seres del otro mundo o, para decirlo con los

mismos términos que emplean los mayores de la Comuna la Esperanza, recibió ese don mágico después de compactarse con los seres del otro mundo. Juan Chiles no recibió ese don mágico por haberse compactado con nadie, ni le fue otorgado por haber hecho algo en especial, sino que, de acuerdo con las narraciones de los mayores del Resguardo Indígena de Chiles, pareciera que desde siempre lo poseyó, como si hiciera parte integral de su naturaleza espiritual.

Es muy variado lo que cuentan los mayores acerca de cómo Rosendo Paspuel realizó aquel compacto con los seres del otro mundo. Algunos mayores aseguran que todo sucedió al interior de una cueva ubicada en las profundidades del páramo, durante una noche lluviosa en la que Rosendo Paspuel se dedicó a rezarle al diablo; otros indican que el compacto fue efectuado bajo un cielo despejado, en la cima del nevado del Chiles, después de que él se dedicara a repetir incesantemente un conjuro demoniaco; y algunos otros mayores cuentan que realmente el compacto lo realizó mediante un ritual de invocación efectuado a media noche en el cementerio de la parroquia Luis Gonzalo Tufiño, bajo la luna llena del solsticio (Ávalos & Vásquez 2013; 2014).

Como sea, se trata de un momento donde se reúnen tres factores constantes: hay un uso especial de la lengua que se materializa en la recitación de un rezo, la pronunciación de un conjuro o la repetición de una invocación; hay unas condiciones atmosféricas que resultan particulares y determinantes para ambientar la situación bajo un régimen sacralizado; y hay un espacio territorial que resulta extraño o ajeno al hábitat de la comunidad, un espacio que se caracteriza por ser despoblado o abandonado. Es como si esos tres factores, el uso especial de la lengua, la atmósfera sagrada y el espacio deshabitado, abrieran una fisura en la realidad para generar un canal de comunicación entre este y el otro mundo.

Según explica Eliade (2015), esa visión de la realidad es propia de lo que él denomina como *comunidades tradicionales*, aquellas donde impera una visión religiosa de la realidad, donde sus habitantes interpretan la vida bajo un paradigma sagrado y mágico que divide los espacios territoriales en dos partes: este mundo y el otro mundo, entre el *cosmos* que habitamos y el *caos* donde se encuentran los seres del otro mundo:

Lo que caracteriza a las sociedades tradicionales es la oposición que tácitamente establecen entre su territorio habitado y el espacio desconocido e indeterminado que los circunda: el primero es el “mundo” (con mayor precisión: “nuestro mundo”), el cosmos; el resto ya no es un cosmos, sino una especie de “otro mundo”, un espacio extraño, caótico, poblado de larvas, de demonios, de “extranjeros” (asimilados, por lo demás, a demonios o a los fantasmas). (Eliade 2015, 27)

En las comunidades de la frontera colombo-ecuatoriana la división entre este y el otro mundo no es tan tajante como aquella que encontró Eliade (2015) en las *comunidades tradicionales*, en esos pueblos *no civilizados* en los cuales fundamentó sus interpretaciones. En el Resguardo Indígena de Chiles y en la Comuna la Esperanza habría que hablar de un *caos cósmico* o de un *cosmos caótico*, porque en estos territorios no hay espacios que sean propiedad exclusiva de los habitantes de este mundo, ni tampoco que sean propiedad exclusiva de los seres del otro mundo.

En el Resguardo Indígena de Chiles y en la Comuna la Esperanza lo que hay son espacios amalgamados donde las personas de este mundo y los seres del otro mundo confluyen, pero no de manera simultánea sino en diferentes intensidades, horarios y modalidades. La cueva ubicada en la profundidad más remota del páramo, la cima más inaccesible del nevado del Chiles, el rincón más desolado del cementerio o cualquier otro lugar donde Rosendo Paspuel haya fisurado el territorio por medio de sus rezos, conjuros o invocaciones, constituyó, en ese momento del compacto, un espacio perteneciente propiamente al *caos* porque sirvió para evidenciar la presencia y comunicación con los seres del otro mundo. Sin embargo, ese mismo espacio, así como en ese momento fue *caos*, en cualquier otro momento del día pasa a convertirse en *cosmos* por la presencia de una carretera aledaña, un chaquiñán para turistas, un poste del alumbrado eléctrico, una estación de guardabosques o un tacho para la basura.

Si bien es cierto que en las *comunidades tradicionales* observadas por Eliade (2015) se presenta una división tajante en el territorio, asignándole un espacio al *cosmos* donde habitamos las personas y otro espacio al *caos* donde habitan los seres del otro mundo, también es cierto que en las comunidades del Resguardo Indígena de Chiles y de la Comuna la Esperanza, donde ya se han instalado los modos de vida impuestos por la modernidad y la nación, esa división de espacios se presenta bajo otra semiótica, ya no como una división irreconciliable entre *cosmos* y *caos*, sino como una separación intermitente donde ambas dimensiones pueden confluir de manera alternada.

En esas dos comunidades de la frontera colombo-ecuatoriana, el crecimiento demográfico, la aparición de nuevas tecnologías de la comunicación, la expansión de la producción agrícola, la industrialización en los procesos de cultivo, la deforestación acelerada, la apertura de carreteras, el aprovechamiento del territorio para servicios turísticos y muchos otros aspectos propios de la modernidad nacional provocaron que aquellos bosques marginales ubicados en las afueras de las poblaciones, donde

anteriormente solo habitaban los seres del otro mundo, empezaran a ser invadidos por las personas que habitaban este mundo, generando así un brote del *cosmos* dentro del *caos*, una amalgama de dimensiones que se hace evidente en determinadas horas del día, en ciertas condiciones atmosféricas y bajo algunos usos de la lengua.

El compacto que realizó Rosendo Paspuel con los seres del otro mundo para obtener su don mágico no debe ser entendido únicamente desde los factores religiosos que imperaban en el paradigma cultural de la comunidad, o sea, desde esas creencias sagradas que determinaban el modo de actuar y pensar de sus habitantes. Ese compacto con los seres del otro mundo, la obtención de ese don mágico, también debe ser entendido desde los condicionamientos que los dispositivos de ambas naciones impusieron sobre este territorio y sus habitantes a partir del “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia” pactado en 1916 por Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez.

En febrero del 2013, a sus 76 años, el mayor Marcos Paspuezán, de la Comuna la Esperanza, narró un hecho significativo que muestra cómo ese compacto entre Rosendo Paspuel y los seres del otro mundo también estuvo vinculado a los factores del orden nacional. Según este mayor, Rosendo Paspuel, antes de morir, regresó a la cueva donde años atrás había recibido su don mágico; y ahí, en las piedras de las cavidades interiores, escribió el año exacto en que efectuó aquel compacto con los seres del otro mundo:

[...] y el trato no ha de haber sido tan largo / que ya había muerto pues ¿no? / ha fallecido [Rosendo Paspuel] / y eso ha dejado escrito en la en la vuelta de / de la roca / al lado de encima ahí / hay una cueva / y en esa cueva ha dejado escrito / que en el año 1916 / es el compacto pero no me recuerdo / en qué mes es / pero el 16 de / de del ha sido el compacto de él [...]. (Paspuezán 2013, entrevista personal; para escuchar la grabación, revisar Anexos 1 y 2)

Según esa narración, en 1916, mientras Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez pactaban en Bogotá el límite entre Ecuador y Colombia, ese mismo año, y quizás hasta el mismo día en que ambos ministros plenipotenciarios estamparon sus firmas en el documento oficial, en ese mismo momento, en una cueva del páramo ubicada sobre esa *línea blanca* se efectuaba el compacto entre Rosendo Paspuel y los seres del otro mundo. Por supuesto, el pacto efectuado en Bogotá para establecer el trazado limítrofe y el compacto efectuado en la comunidad para entregar el don mágico obedecen a una naturaleza política y económica de diferente índole.

En cuanto a su naturaleza política, el pacto entre Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez operaba dentro de las leyes constitucionales aprobadas por cada país, y

dentro de la legislación internacional en la cual se hallaban inscritas sus respectivas naciones, es decir, era un pacto regido por una política estatal establecida por escrito en el sistema jurídico de ambas naciones. En cambio, el compacto entre Rosendo Paspuel y los seres del otro mundo se hallaba inmerso en un orden religioso que operaba de acuerdo con la matriz cultural de la comunidad, una política regida por un sistema oral donde la ley estaba determinada por las prácticas y creencias de la comunidad.

En cuanto a su naturaleza económica, el pacto entre Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez se fundamentaba en el principio de la repartición: ambos iban a disputar de manera pacífica un territorio sobre el cual inscribirían una línea limítrofe que serviría para demarcar el horizonte hasta donde legalmente podían extender sus deseos y ambiciones nacionales. Por el contrario, el compacto entre Rosendo Paspuel y los seres del otro mundo se fundamentaba en la donación: sin disputas de por medio, sin rivalidades ni confrontación por el derecho de posesión, lo que haría una de las partes sería donarle a la otra una posesión, permitiendo así, en última instancia, que un don pasara desde sus manos hacia las manos del otro.

El objeto de la negociación, ese bien que estaba de por medio entre los negociadores o las partes involucradas, presentaba un tratamiento muy diferente en ambos casos, tanto en el pacto binacional como en el compacto de la comunidad. En el pacto entre Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez, ese objeto de negociación, que era el territorio, sería dividido según el marco jurídico en que coincidían ambos negociadores. En el compacto entre Rosendo Paspuel y los seres del otro mundo, ese objeto de negociación, que era el poder mágico para convertirse en un enorme toro, sería donado de un negociador a otro en el marco de sus creencias sagradas.

A primera vista, en lo único que parecieran coincidir el pacto binacional y el compacto de la comunidad es en que ambos quedaron evidenciados para la posteridad mediante un registro escrito. El pacto binacional quedó registrado en las cuatro páginas que componían el “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”; y el compacto de la comunidad en las paredes de la cueva donde Rosendo Paspuel plasmó con su puño y letra el año en que todo sucedió. Es como si el orden binacional y el orden de la comunidad hicieran una misma afirmación desde sus respectivos textos: solo la tecnología de la escritura puede testificar en el devenir del tiempo los hechos de trascendental importancia que han acontecido en el pasado, bien sea los hechos que conciernen a este mundo o los que conciernen al otro mundo.

La comunidad, de esta manera, pareciera estar demostrando la veracidad de ese pensamiento evolucionista que propone de manera hipotética Ong (2011, 169) para entender las relaciones entre oralidad y escritura, un pensamiento en el cual la comunidad avanza hacia un uso más tecnificado de la palabra cuando supera el estado de la oralidad para insertarse en el avance progresista de la escritura: “Las culturas orales hoy en día estiman sus tradiciones orales y se atormentan por la pérdida de las mismas, pero nunca me he encontrado ni he oído de una cultura oral que no quisiera lograr lo más pronto posible el conocimiento de la escritura”.

Sin embargo, un examen más detallado revela que el pacto binacional y el compacto de la comunidad ni siquiera coinciden en sus concepciones sobre la oralidad y la escritura. La razón es que el texto que evidencia el compacto entre Rosendo Paspuel y los seres del otro mundo no existe como un registro escrito, ni siquiera como una evidencia material en la pared de una cueva o en algún otro lugar del páramo. Ese texto solo existe en el ámbito de la oralidad, en las historias que cuentan los mayores, en aquellas conversaciones donde ellos, junto a sus familiares, recrean cómo Rosendo Paspuel dejó escrita esa fecha al interior de aquella cueva o cómo, según otras versiones (Ávalos & Vásquez 2013; 2014), dejó escritas en unas piedras del nevado del Chiles las iniciales de su nombre, las letras “R” y “P”, también como evidencia perenne de su compacto con los seres del otro mundo.

En octubre del 2013, el mayor Pablo Paspuel, a sus 53 años, comentó la frustración que le produjo no poder encontrar la evidencia material de ese texto que dejó escrito Rosendo Paspuel, bien sea con las iniciales de su nombre o con el año en que efectuó el compacto. En su relato, empero, no asume que se trata de un texto inexistente, una mentira folclórica que debe ser entendida como el resultado del imaginario popular. Para él, ese texto que dejó escrito Rosendo Paspuel tiene una existencia material innegable, pero la imposibilidad de encontrarlo se debe a una deficiencia presente en las condiciones del observador, a la ausencia de una condición que él debe cumplir, mas no a una presunta inexistencia de ese texto escrito en una cueva o en otro lugar del páramo:

[...] y con don Rosendo Paspuel él él dicen que ha sido / hecho un compacto con el / diablo / por eso dicen que / existen unas / unas letras por adentro las iniciales de él en una roca / pero / yo he sido curioso y he andado por ver esas letras pero no las encuentro / pero a la gente que es inocente que las ven dicen pero / a uno ya no se las ve ya / eso también le / cuento que esas historias nos han contado nuestros abuelos [...]. (Paspuel 2013, entrevista personal; para escuchar la grabación, revisar Anexos 1 y 2)

Si bien es cierto que la evidencia del compacto es de naturaleza escrita, también lo es que esa evidencia solo cobra vigencia a partir de la tradición oral, porque, tal como lo revela el mayor Pablo Paspuel, fuera de esa oralidad, de esas narraciones que cuentan los mayores, es imposible acceder a la materialidad de ese texto que dejó escrito Rosendo Paspuel. A diferencia del pacto binacional, que se puede atestiguar plenamente en un documento de naturaleza escrita, el compacto efectuado en la comunidad solo se puede evidenciar a partir de la oralización de un texto escrito, o sea, a partir de una escritura cuya configuración solo existe dentro de la oralidad.

Rappaport (2005) y López (2016) notaron que los habitantes del Resguardo Indígena de Chiles recurrían a un mecanismo parecido en el campo del derecho legal, especialmente cuando necesitaban argumentar jurídicamente la recuperación de las tierras que les habían sido arrebatadas por los terratenientes durante la primera mitad del siglo XX. Los documentos que permanecían en sus archivos, tales como actas fundacionales, escrituras de propiedad y leyes sobre la distribución de tierras, eran reconfigurados desde la oralidad en las asambleas organizadas por los líderes de la comunidad, con el propósito de otorgarles un nuevo uso interpretativo, un nuevo significado condicionado por el momento, siempre buscando favorecer los intereses de la mayoría. Rappaport (2005, 206) explica que, en esos documentos legales, “su contenido se vuelve ambiguo y está sujeto a una variedad de interpretaciones. El lenguaje escrito, lejos de ser fijo, proporciona un campo fértil para elaboraciones orales cuyas estructuras están determinadas por intereses actuales”.

De igual manera, Vich (2001), en su estudio sobre los cómicos ambulantes de Lima, Perú, notó que el payaso Koketim, durante una función callejera realizada en la Plaza San Martín, en junio de 1996, citaba algunos libros como si fueran productos configurados a partir de una naturaleza oral; es decir, en el habla que él ponía en ejecución frente a aquel público esos documentos perdían toda la tradición occidental que poseían como artefactos del conocimiento letrado, para convertirse, por cuenta de la sátira y el chiste, en un nuevo dispositivo que realmente obedecía a las dinámicas propias de la oralidad: “Para Koketim un libro es un artefacto oralizable, vale decir, un medio para conseguir algo que se encuentra fuera y mucho más allá de él” (Vich 2001, 53).

Así como Koketim oralizaba a los autores clásicos del canon occidental durante sus presentaciones en las plazas públicas, y así como los habitantes del Resguardo Indígena de Chiles oralizaban los documentos de sus archivos en las asambleas donde defendían sus territorios, también los mayores de la Comuna la Esperanza oralizan en sus

narraciones los textos que dejó escritos con su puño y letra Rosendo Paspuel en diferentes lugares del páramo para evidenciar el compacto que realizó con los seres del otro mundo. En todos estos casos, la escritura, independientemente del formato bajo el cual se encuentra formalizada, solo adquiere existencia y sentido gracias a la oralidad; se trata de un proceso mediante el cual la oralidad crea la escritura.

Los mayores de la Comuna la Esperanza, al concebir de ese modo los textos que dejó escritos Rosendo Paspuel para evidenciar su compacto, proponen una relación muy particular entre oralidad y escritura, una relación de mutua configuración que podría ilustrarse con aquello que sucede cuando dos espejos son puestos el uno frente al otro: sus reflejos se comparten infinitamente, como si el uno contuviera aquello que muestra el otro, y viceversa. La oralidad, entonces, configura el espacio para que exista la escritura, de la misma manera en que la escritura podría configurar el espacio para la existencia de la oralidad.

En términos aplicativos, esta concepción implicaría que el texto escrito por Rosendo Paspuel en una cueva o en una piedra del páramo pudo originar las narraciones de los mayores, o que las narraciones de los mayores pudieron originar el texto que escribió Rosendo Paspuel en esos lugares. No se trata de optar por una de las dos alternativas, sino de tener la certeza de que en cualquier caso la oralidad y la escritura se configuran mutuamente. Esta relación entre oralidad y escritura planteada por la comunidad es muy distinta a la relación que propone la nación desde sus dispositivos.

Para la nación, la relación entre oralidad y escritura es, analógicamente, la existente entre la *línea blanca* y el fondo negro, una relación antagónica, donde ambos lenguajes, por sus naturalezas ontológicas, sus usos epistémicos, sus condiciones formales y sus modalidades de reproducción, jamás podrán encontrarse ni coincidir, sino que están irremediablemente condicionados a permanecer en una polarización dicotómica, en una escala de jerarquización vertical que sitúa a la escritura en lo alto del umbral, arriba, en el nivel de la importancia y la trascendencia, en la idea del progreso y la sanidad, mientras la oralidad queda ubicada en la parte baja del umbral, en el espacio de lo inservible y despreciable, en el discurso médico de lo enfermo y retrasado.

Mientras la comunidad propone una relación armónica y fecunda entre oralidad y escritura, la nación plantea una relación antagónica y jerarquizada cuyo objetivo es exaltar la escritura en detrimento de la oralidad. Rama (1984) fue uno de los primeros que en Latinoamérica denunció la trampa que conlleva esa oposición antagónica entre escritura y oralidad propuesta por la nación. Se trata, según su lúcida explicación, de un discurso

creado por los religiosos, burócratas, educadores, profesionales, ingenieros, técnicos, artistas e intelectuales, en fin, un discurso creado y reproducido por todos aquellos que integran la *ciudad letrada*, para así darle legitimidad al status de poder que ostentan, a la imposición económica, política y social que les permite situarse por encima de los analfabetos, sobre aquellas personas que, supuestamente, pertenecen al orden inferior, enfermo e inservible de la oralidad.

A pesar de haberse percatado de la trampa presente en ese discurso creado por la nación, Rama (1984), sin embargo, no logró visualizar el orden armónico y fecundo que, mediante la complementariedad, proponía la comunidad para entender la relación entre oralidad y escritura. Al contrario, su propuesta, esbozada de manera colateral, consistió en aplicar el mismo orden antagonista y jerarquizado propuesto por la nación pero invirtiendo los valores: situó a la oralidad por encima de la escritura. Por ejemplo, en diversos pasajes de su obra compara la fluidez de la palabra hablada contra la rigidez de la palabra escrita, (41) la libertad de la oralidad contra la imposición institucional de la escritura (52), el esplendor de la voz contra la utilidad pragmática de la grafía (87), la vivacidad de los cuentos populares contra los textos fijos e inmóviles de los escritores (87).

Rama (1984), al invertir ese orden jerárquico establecido por la nación, quería devolverle a la oralidad el valor que le fue negado por los intereses de la *ciudad letrada*. Sin embargo, aunque su intención fue loable y justa, se equivocó porque recurrió al mismo planteamiento, al mismo principio fundamentalista de la nación: convirtió a la oralidad y la escritura en fenómenos antagónicos, en pares binarios, en polos opuestos, solo que en su estructura retórica ubicó arriba a la oralidad y dejó abajo a la escritura. Lo más grave, sin embargo, es que ese procedimiento generó escuela. Después de él, muchos investigadores siguieron invirtiendo el principio fundamentalista de la nación para, supuestamente, demostrar la superioridad ontológica de la oralidad en detrimento de la escritura. Uno de los investigadores más reconocidos y aplaudidos de esa escuela es Colombres (2006), quien, entre otras cosas, ha sido capaz de aseverar lo siguiente:

El relato impreso, e incluso el poema, no ofrecen más que huellas, pues solo puede ser presentado como ritmo el discurso en sí y no su resultado gráfico. Bajo este criterio, el relato popular constituiría el ritmo puro, no mutilado por la escritura. El movimiento importa más que sus huellas, y no precisa indefectiblemente de éstas para reproducirse. Claro que la lectura permite reproducir un relato con exactitud en cada ocasión, mientras que el relato popular, en tanto no sea volcado a la escritura, jamás se repetirá en idénticos términos, lo que lejos de resultar lamentable (al menos en la mayoría de los casos),

asegura su renovación y vitalidad, salvándolo de la fosilización que tarde o temprano llega a la palabra escrita. (Colombres 2006, 83)

Si lo que Colombres (2006) deseaba era exaltar las virtudes éticas y estéticas que ofrece la oralidad, no debió recurrir al mismo principio antagónico que emplea la nación generando una oposición entre oralidad y escritura. Para cumplir con su propósito, debió, más bien, fundamentarse en la relación que propone la comunidad entre oralidad y escritura, una relación donde ambas modalidades confluyen de manera armónica y fecunda, demostrando que la oralidad y la escritura dependen mutuamente la una de la otra, con la capacidad de crearse y recrearse a sí mismas como si fuesen espejos ubicados uno frente al otro.

Según advierte el historiador Archila (1999), algunos académicos mantienen vigente hasta el día de hoy esa oposición dicotómica entre oralidad y escritura, bien sea para situar a la una o a la otra en una posición de superioridad; pero otro sector académico, conformado por intelectuales cuyas producciones dependen de un trabajo de campo, han abandonado ese principio argumentativo que se fundamenta en la generación de oposiciones antagónicas, para, más bien, situarse desde la perspectiva integradora que propone la comunidad: “No se trata de negar la diferencia entre la tradición escrita y la tradición oral, sino de destacar más bien la complementariedad de las fuentes” (Archila 1999, 62).

## **2. El pacto resignificado**

Es cierto: el pacto entre Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez no se parece al compacto entre Rosendo Paspuel y los seres del otro mundo. Los criterios políticos que determinaron los compromisos asumidos son de distinta naturaleza: en el pacto binacional, los compromisos fueron establecidos a partir de las leyes constitucionales de cada nación; en el compacto de la comunidad, fueron regidos por las creencias sagradas de sus habitantes. Los criterios económicos que condicionaron el objeto de la negociación también fueron diferentes: en el pacto binacional, la negociación se fundamentó en la repartición de un territorio a partir de un común acuerdo; en el compacto de la comunidad, se fundamentó en la donación de un poder mágico que pasó de unas manos a otras.

También hay que señalar que el pacto entre las naciones y el compacto de la comunidad se manifestaron mediante unos registros textuales que presentan connotaciones divergentes: en el pacto binacional, la escritura y la oralidad fueron enfrentadas en una oposición antagónica que provocó una jerarquización injusta que exaltó la escritura y deploró la oralidad; en el compacto de la comunidad, la oralidad y la escritura fueron acopladas mediante una complementariedad que les permitió a ambas modalidades construirse mutuamente, sin antagonismos ni jerarquizaciones.

A pesar de esas diferencias entre el pacto binacional y el compacto de la comunidad, hay un aspecto que no se puede pasar por alto y que pareciera diluir esas diferencias, porque plantea la posibilidad de que la relación entre el pacto y el compacto no sea de oposición, sino que entre ambos fenómenos exista una relación de causa y efecto, como si el compacto fuera, en última instancia, una consecuencia directa del pacto. Ese aspecto que no se puede pasar por alto es el siguiente: de acuerdo con la narración que, en febrero del 2013, efectuó el mayor Marcos Paspuezán a sus 76 años, Rosendo Paspuel, antes de morir, regresó a la cueva donde años atrás había efectuado el compacto con los seres del otro mundo, y ahí escribió con su puño y letra el año en que había efectuado ese compacto, a saber, 1916.

Al escribir ese año en la cueva del páramo, Rosendo Paspuel quiere evidenciar dos aspectos de su compacto con los seres del otro mundo. Quiere indicar el lugar exacto donde le fue entregado su don mágico, el sitio donde fisuró la realidad para establecer ese acuerdo con los seres del otro mundo; y quiere mostrar el momento exacto en que ese compacto ocurrió, la fecha histórica en que recibió esa capacidad de transformarse en un enorme toro al sumergirse en las aguas de la laguna del Cerro del Medio. La evidencia que le interesa dejar no son los términos, ni las condiciones, ni la contextualización de la negociación que efectuó con los seres del otro mundo; lo que le interesa que se conozca en la posteridad, es dónde y cuándo se efectuó esa negociación.

A Rosendo Paspuel le interesa exponer en su texto esos dos aspectos, el cuándo y el dónde, porque así demuestra que su compacto con los seres del otro mundo no fue un hecho aislado y autónomo, concebido como una decisión independiente tomada por él y los seres del otro mundo, sino que nació como una respuesta de la comunidad frente al pacto binacional que firmaron Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez. Al escribir el año de su compacto en la cueva del páramo, quiere manifestar que ese don mágico recibido se encuentra vinculado como una contrapropuesta a esa afectación que, a futuro, provocará en la comunidad el “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”.

Al dejar señalado el lugar donde se efectuó el compacto, demuestra que la contrapropuesta de la comunidad cumple con varias condiciones que la diferencian del pacto binacional. En primer lugar, el compacto no pertenece al orden de este mundo, sino que se llevó a cabo en ese espacio que, de acuerdo con los criterios de Eliade (2015), pertenece al *caos*, un espacio donde los humanos tienen miedo de ingresar porque saben que ahí habitan los seres del otro mundo o porque saben que ahí, debido a la atmósfera de desolación y abandono, se presentan las condiciones propicias para establecer un canal de comunicación entre este y el otro mundo.

En segundo lugar, al dejar señalado el lugar donde efectuó el compacto demuestra el valor que tiene lo simbólico para la comunidad: esa cueva puede ser entendida como el vientre de una madre, el lugar donde se realizará una fecundación entre este y el otro mundo, el espacio donde se gestará un ideal cuyo nacimiento ocurrirá cuando Rosendo Paspuel, un ser de este mundo, salga de esa cueva –renazca– en posesión de un don mágico proveniente del otro mundo. Lo que quiere demostrar Rosendo Paspuel es que el orden bajo el cual se rige su compacto no fue ideado por nadie, sino que es de carácter natural, divino, o sea, el mismo orden mediante el cual la divinidad dispuso el surgimiento de la vida entre los humanos.

Y, en tercer lugar, al dejar marcado ese espacio, quiere acentuar el valor de lo local, la importancia de que el compacto ha surgido dentro del territorio que pertenece a la comunidad, en ese páramo que los habitantes conocen y comparten, y sobre el cual han establecido un fuerte sentido de pertenencia. El compacto, de este modo, es presentado como un proceso que nace desde el seno de la comunidad, que pertenece a sus habitantes, un proceso que los identifica porque fue concebido por y para ellos, en su territorio y a partir de sus concepciones paradigmáticas de la realidad. Con estas tres condiciones, Rosendo Paspuel, al dejar señalada la cueva donde realizó el compacto, estableció los significados de la contrapropuesta que presentó como respuesta al pacto establecido entre las naciones.

Si aquel pacto binacional fue firmado en el orden de este mundo, con una gran ceremonia pública en el Capitolio de Bogotá, el compacto de Rosendo Paspuel fue efectuado en el orden del otro mundo, bajo un ritual sagrado efectuado al interior de una cueva desolada ubicada en el páramo; si aquel pacto binacional se fundamentó en un régimen de negociación ideado a partir de los conocimientos legales y las experiencias diplomáticas de Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez, el compacto de Rosendo Paspuel se fundamentó en un modelo donde no intervino ninguna directriz humana sino

que se apegó puntualmente a los procesos naturales o divinos, específicamente a los procesos de la procreación humana; si aquel pacto binacional pretendía determinar el futuro de la comunidad con una negociación ajena a los intereses del territorio, el compacto de Rosendo Paspuel surgiría desde el territorio, concebido enteramente desde las creencias, prácticas y saberes de la comunidad.

Cuando el mayor Marcos Paspuezán cuenta que Rosendo Paspuel dejó escrito en una cueva que se compactó en 1916, está manifestando, de trasfondo, que la comunidad no recibió pasivamente aquel pacto binacional que ese mismo año firmaron Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez en representación de Ecuador y Colombia. Desde su narración está afirmando que los habitantes de la comunidad se prepararon de inmediato para afrontar las consecuencias sociales e identitarias que traía el orden nacional a su territorio.

Esa preparación que realizaron los habitantes de la comunidad no consistió en el levantamiento de una muralla impenetrable que los mantuviera aislados del mundo, ajenos a esas nuevas imposiciones políticas, a esas determinaciones económicas, a esas avanzadas modernizadoras que las naciones, a partir de la firma del “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”, empezarían a diseminar sobre su territorio. No, los habitantes de la comunidad estaban muy conscientes de que esa opción era inviable, porque esa posible muralla sería derrumbada tarde o temprano por el poderío indetenible de la maquinaria nacional, sin importar la envergadura de los cimientos etnocentristas que les sirvieran de sostén.

La defensa que propusieron los habitantes de la comunidad consistió en permitir que la nación se instalara sobre su territorio, para luego aprender a moverse con solvencia en ese nuevo orden impuesto, en esa nueva política y economía establecidas. Claro está, los habitantes de la comunidad se moverían sacando siempre provecho de las ocasiones que se les presentaran para transformar a su conveniencia los significados que desde Quito o Bogotá fueran establecidos por medio de los dispositivos de la nación. Así, desde esa consigna epistémica, ellos lograron resignificar y recontextualizar el pacto que habían efectuado Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez, otorgándole un nuevo sentido a ese acuerdo binacional por medio del compacto efectuado entre Rosendo Paspuel y los seres del otro mundo.

Es como si los habitantes de la comunidad hubiesen adoptado a su manera, desde su paradigma cultural, aquellos discursos que la nación irradiaba sobre el territorio por medio de sus dispositivos. De este modo pueden entenderse todas las relaciones

antagónicas que existen entre el pacto binacional y el compacto de la comunidad. Lo que hicieron los mayores, por medio de las narraciones que componen su tradición oral, fue tomar la política legislativa del pacto binacional y transformarla en la política religiosa del compacto; tomar la economía de la división territorial del pacto binacional y transformarla en la economía del don presente en el compacto; tomar la concepción empobrecida de la oralidad presente en el pacto binacional y transformarla en una propuesta sugestiva que complementa oralidad y escritura en el compacto.

Los mayores de la comunidad, al narrar aquellas historias sobre el modo en que Rosendo Paspuel se compactó con los seres del otro mundo en 1916, tomaron los elementos de este mundo que componían el pacto binacional y los dotaron de un nuevo significado ubicándolos en el régimen de signos que pertenecían al otro mundo. Esas narraciones permitieron que los habitantes de la comunidad asimilaran, desde sus propias creencias y prácticas culturales, el orden que les impuso la nación a partir del “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”.

De acuerdo con lo que explica Certeau (1996), este tipo de *tácticas* (entiéndase tradición oral) mediante las cuales los *débiles* (entiéndase comunidad) logran moverse en la *estrategia* (entiéndase dispositivos) dispuesta por el *fuerte* (entiéndase nación), ya habían sido aplicadas en tiempos remotos por los antecesores legendarios de los habitantes de la comunidad, los indígenas que habitaron en esta región de los Andes durante la colonización española:

Sumisos, incluso aquiescentes, a menudo estos indios utilizaban las leyes, las prácticas o las representaciones que les eran impuestas por la fuerza o por la seducción con fines diversos a los buscados por los conquistadores; hacían algo diferente con ellas; las subvertían desde dentro; no al rechazarlas o transformarlas (eso también acontecía), sino mediante cien maneras de emplearlas al servicio de reglas, costumbres o convicciones ajenas a la colonización de la que no podían huir. Metaforizaban el orden dominante: lo hacían funcionar en otro registro. Permanecían diferentes, en el interior del sistema que asimilaban y que los asimilaba exteriormente. Lo desviaron sin abandonarlo. (Certeau 1996, 38)

El arribo de los dispositivos de la nación a la comunidad ocasionó un profundo trastorno en la economía y en la política que sus habitantes tenían establecida desde tiempos precolombinos, al punto de provocar violentos enfrentamientos entre los caseríos que aleatoriamente quedaron separados por la demarcación de la *línea blanca*. No obstante, esas comunidades, específicamente el Resguardo Indígena de Chiles y la Comuna la Esperanza, gracias a la tradición oral, gracias a las narraciones que cuentan

los mayores sobre los seres del otro mundo, encontraron la manera de solucionar ese trastorno provocado por sus respectivas naciones: insertaron los discursos de la nación en el orden de sus creencias y saberes locales, transformaron el pacto binacional en el compacto de la comunidad, y resignificaron, desde su cosmovisión religiosa y cultural, las normativas diseminadas en el territorio por los dispositivos de la nación.

El compacto de la comunidad, si bien es cierto que fue firmado en 1916, solo entró en vigencia casi treinta años después, a mediados de la década de los cuarenta, cuando Rosendo Paspuel decidió aparecer transformado en un enorme toro en medio de aquellos enfrentamientos sangrientos que estaban presentándose en el Artesón, entre los habitantes del Resguardo Indígena de Chiles y de la Comuna la Esperanza. Ese día, su presencia marcó el inicio de un nuevo orden social, la entrada en vigencia del compacto de la comunidad, la instauración de otro sistema normativo que no tenía como objetivo anular la administración impuesta por el pacto binacional a través del “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”, sino que, más bien, se proponía generar un sistema de gobierno alternativo encargado de sanar la fractura binacional, suturar esa incisión abierta por la demarcación de la *línea blanca*, reparar el daño social que las naciones habían ocasionado entre el Resguardo Indígena de Chiles y la Comuna la Esperanza.

Tuvieron que pasar casi treinta años para que el compacto de la comunidad entrara en vigencia. Rosendo Paspuel no salió antes a mostrar ese don que le habían concedido desde 1916 los seres del otro mundo porque, precisamente, la comunidad necesitaba ese tiempo para permitir la instauración de ese nuevo orden nacional que se impondría de manera inevitable, un tiempo durante el cual debía asimilar las directrices políticas, económicas e identitarias que empezaban a regir en el territorio desde Quito y Bogotá. Ya con ese orden instaurado, asentado en el territorio, la comunidad podía empezar a moverse a su antojo, sacando provecho de las ocasiones que se le presentaran, subvirtiendo los sistemas de representación impuestos, resignificando las normativas establecidas.

Así sucedió también con la llegada de la modernidad al territorio. La comunidad debió, primero, asimilar la implantación de aquellos hitos tecnológicos que cambiaron el modo de hacer las cosas y que modificaron para siempre las prácticas cotidianas; pero luego, cuando ya esos cambios tecnológicos fueron asimilados, la comunidad procedió a resignificarlos, a subvertirlos, a incorporarlos dentro de su propio discurso local. Así surgieron, por ejemplo, las historias que los mayores cuentan sobre los carros de la otra vida (Ávalos & Vásquez 2013; 2014), historias donde, por lo regular, los seres del otro

mundo viajan por la carretera a bordo de un vehículo tipo bus, el cual presenta muchas luces externas, una palanca de cambios que es un hueso fémur y llantas que son calaveras; adentro todos bailan mientras el conductor, que casi siempre es el diablo, intenta convencer a las personas que transitan a pie por la carretera para que suban al vehículo. “Esta forma de intervenir de la oralidad sobre discursos y prácticas específicas explica el hecho de que vayan desapareciendo determinadas tradiciones, esto es, determinados testimonios comunitarios, y vayan apareciendo otros” (Quintanilla 2001, 195).

Por eso, resulta contraproducente la exigencia que le realizan a la tradición oral algunos antropólogos, sociólogos, etnólogos y gestores culturales que, en algunos casos, pertenecen a la misma comunidad: la exigencia de que no incorpore nuevos contenidos a sus historias, que se mantenga ajena a los cambios que afronta la sociedad, que se encapsule sin permitir ninguna influencia proveniente del exterior, que se mantenga aferrada a las narraciones de un pasado inmaculado sin permitir ninguna modificación taxativa; estos especialistas le exigen a la tradición oral que resguarde la supuesta pureza presente en su índice temático para que no sufra la más mínima afectación proveniente de la realidad contaminante.

Ese es el afán que mueve, en muchos casos, aunque no en todos, a quienes se dedican a plasmar por escrito las historias de la tradición oral de alguna comunidad. Lo que estos recopiladores buscan, en última instancia, es emplear la escritura para fijar y estabilizar unos contenidos que pertenecen a las dinámicas rizomáticas de la oralidad, para así poder dominarlos y conservarlos en estado de momificación durante la eternidad. De igual modo, mediante la escritura pretenden legitimar las narraciones de los mayores, adaptándolas a determinada métrica poética o sintaxis prosaica, adjudicándoles diferentes formalidades discursivas y encasillándolas en unos géneros literarios que les son ajenos a su naturaleza oral. En Colombia, bajo esa modalidad de recopilación de la tradición oral, han operado, entre otros, Abadía (1977; 1985; 1997) y Alaix (1995), dos investigadores cuyos aportes, sin embargo, no deben ser desdeñados (Freja 2015, 99-105). En Ecuador, por ejemplo, el trabajo que Hidalgo (1982; 1994; 2007) realizó en la década de los ochenta y los noventa también se puede enmarcar dentro de esa misma modalidad, especialmente su trabajo como recopiladora de las décimas de la provincia de Esmeraldas, las coplas del carnaval de Guaranda y las historias de los seres del otro mundo en los pueblos andinos del Ecuador.

Debido a los violentos cambios sociales de esta época y la influencia de los medios de comunicación colectiva, muchas manifestaciones de la expresión popular están en peligro de extinción y, por lo tanto, es urgente rescatarlas. La razón de esta premura está en la necesidad de acercarnos al conocimiento de nuestra propia identidad. (Hidalgo 2007, 7)

Hay también otros textos en verso que los morenos cantan acompañados de instrumentos musicales en los ritos del “Currulao”, el “Chigualo”, el “Arrullo” y el “Alabado”. Entre estas formas, la “Décima” nos parece la más significativa, por ello le dedicamos el presente trabajo. Además hay otro factor que nos obliga a tratar la Décima con urgencia, y es que en los últimos años muestra síntomas de extinción. (Hidalgo 1982, 11)

Lo que ignoran este tipo de recopiladores es que, al exigirle a la tradición oral que no renueve ni transforme sus contenidos, provocan una reacción totalmente opuesta a la que sus buenas intenciones apuntan: no provocan el fortalecimiento, ni el rescate de la tradición oral, sino que ocasionan su destrucción, su desaparición, porque le obligan a perder una de sus más importantes cualidades, la capacidad de ser una modalidad de representación que asimila los cambios sociales que ocurren en la comunidad, la capacidad de ser un mecanismo narrativo que le permite a los habitantes de la comunidad comprender las transformaciones de su entorno, la capacidad de ser un instrumento de la cultura para que las personas puedan construir su pasado, interpretar su presente y vislumbrar su futuro. Gómez (2012, 68), por ejemplo, explica que los indígenas U’wa de Colombia incorporaron en su mitología seres del otro mundo que son descritos “como hombres blancos, vestidos de uniforme verde, y armados de escopeta que vienen a cometer fechorías contra personas del pueblo en una clara reinterpretación que da cuenta de la presencia de actores armados generadores de violencia en sus territorios”.

Por eso, cuando Jara y Moya (1982, 9) realizaron su importantísima y rigurosa recopilación de la tradición oral en la provincia de Imbabura, a mediados de la década de los ochenta, hicieron la siguiente advertencia reveladora en su análisis introductorio: “A menudo se piensa que la literatura de los pueblos indígenas contiene o *debe* contener elementos que nos remitan a su pasado mítico, como si esos pueblos no fueran parte de un acontecer histórico actual y concreto”.

### **3. Poseído por el otro mundo**

Cuando los mayores del Resguardo Indígena de Chiles narran las historias sobre su héroe fundador, no mencionan cómo Juan Chiles recibió ese don mágico que le permite transformarse en toro. En cambio, cuando los mayores de la Comuna la Esperanza narran las historias sobre su héroe fundador, subrayan cómo Rosendo Paspuel efectuó el compacto con los seres del otro mundo para obtener ese mismo don mágico; incluso, convierten esa circunstancia en una propiedad que define por antonomasia a Rosendo Paspuel, razón por la cual a él le denominan el compactado. Hay una diferencia opuesta entre las narraciones que, a cada lado de la *línea blanca*, realizan ambos grupos de mayores sobre sus respectivos héroes fundadores: los unos no mencionan nada acerca de un fenómeno que, por el contrario, los otros acentúan insistentemente.

Una explicación para ese fenómeno sería la siguiente: los mayores del Resguardo Indígena de Chiles, en el lado colombiano de la frontera, no narran cómo Juan Chiles recibió su don mágico porque, posiblemente, olvidaron esa información que recibieron de sus padres y abuelos o porque, quizás, nunca la recibieron como parte de los contenidos que integran su tradición oral. Esta hipótesis plantea la posibilidad de que esa información habría hecho parte de la memoria colectiva de la comunidad en algún momento histórico, en un pasado remoto o en las postrimerías de la época reciente, pero desapareció sin dejar rastro de su existencia, al punto de que ya hoy los mayores no pueden ofrecer algún dato narrativo sobre cómo su héroe fundador recibió el don mágico que le permite transformarse en toro.

Para Halbwachs (2004, 83), hay un motivo concreto por el cual se pierden algunos datos de la tradición oral: “no es por mala voluntad, antipatía, repulsa o indiferencia. Es porque los grupos que conservaban su recuerdo han desaparecido”. Según eso, la información acerca de cómo Juan Chiles obtuvo su don mágico se habría perdido probablemente con la muerte de los narradores de antaño. Se trata de una suposición que se inspira en las propuestas teóricas que establecieron Propp (1977) y Campbell (2014), el uno para interpretar la tradición oral rusa y el otro para estudiar las mitologías oriental, griega y hebrea: la suposición de que ambos seres del otro mundo, Juan Chiles y Rosendo Paspuel, deben cumplir unas mismas funciones actanciales, como si sus existencias, en última instancia, fueran apenas leves variaciones formales de una misma estructura narrativa. Bajo esa suposición, todo aquello que aplica para Rosendo Paspuel debe aplicar necesariamente para Juan Chiles; por lo tanto, si Rosendo Paspuel recibió su don mágico en determinadas circunstancias, Juan Chiles también debió recibirlo en esas mismas

circunstancias, solo que eso ya no lo narrarían los mayores del Resguardo Indígena de Chiles porque lo olvidaron o nunca lo aprendieron.

Pero ¿qué sucede si se libera a Juan Chiles y a Rosendo Paspuel de ese constreñimiento funcional que les obliga a actuar bajo una misma estructura, y más bien se los interpreta desde sus propiedades individuales, no como reproducciones de un mismo patrón, sino como personajes independientes poseedores de su propia ontología?

En ese caso no tendría sentido afirmar que los mayores de la Comuna la Esperanza acentúan aquella información que fue olvidada o que es desconocida por los mayores del Resguardo Indígena de Chiles. Lo que debería afirmarse es que existe una intencionalidad estética y argumentativa en los mayores del Resguardo Indígena de Chiles al representar a Juan Chiles sin ofrecer ningún dato acerca de cómo recibió su don mágico; y que existe otra intencionalidad estética y argumentativa muy diferente en los mayores de la Comuna la Esperanza al representar a Rosendo Paspuel acentuando la información acerca de cómo recibió su don mágico.

La cuestión que debe plantearse no es acerca de las posibles razones por las cuales los mayores de la frontera colombo-ecuatoriana representan de diferente manera a ambos seres del otro mundo, sino, por los propósitos que persiguen al representarlos de modos tan diferentes. En términos concretos, habría que preguntarse cuáles son las implicaciones que proponen los mayores con cada una de esas dos circunstancias narrativas: con el hecho de ocultar cómo es recibido un don; y con el hecho de evidenciar notoriamente cómo es recibido ese mismo don.

Las respuestas para esas interrogantes las plantean, coincidentemente, Mauss (2012), Derrida (1995a; 1995b) y Godelier (1998) en los estudios que, desde la antropología, la filosofía y la política, propusieron, respectivamente, para entender la economía del don. Según ellos, cuando una persona recibe un don, también está aceptando una deuda, porque, implícitamente, se compromete a que, tarde o temprano, tendrá que dar algo a cambio de lo que ha recibido, bien sea a su mismo benefactor o a otra persona. “Perdona nuestras ofensas, así como nosotros perdonamos a los que nos ofenden”, reza el Padre Nuestro, ilustrando de ese modo que en la economía del don hay un principio teleológico de endeudamiento: quien dio perdón merece recibir perdón, quien recibió perdón debe dar perdón.

Al ocultar el recibimiento del don, al omitir esa información en la representación narrativa del don, lo que se está generando es la invisibilización de la deuda; y, al evidenciar notoriamente el recibimiento del don, al acentuar esa información en la

representación narrativa, lo que se está generando es una sobrexposición de la deuda. Lo que estarían buscando los mayores del Resguardo Indígena de Chiles, en la frontera colombiana, sería liberar a Juan Chiles de toda deuda con los seres del otro mundo; mientras los mayores de la Comuna la Esperanza, en la frontera ecuatoriana, lo que estarían haciendo con Rosendo Paspuel es convertirlo en el endeudado por excelencia.

Esta hipótesis cobra más fuerza al seguir analizando cómo, de acuerdo con las narraciones de los mayores de la frontera colombo-ecuatoriana, Juan Chiles y Rosendo Paspuel administraron ese don mágico que recibieron de parte de los seres del otro mundo. En el caso de Juan Chiles, su capacidad de transformarse en animal fue puesta al servicio de su comunidad: por ejemplo, cuando se transformaba en tigre lo hacía para atacar a los invasores de su territorio; cuando se transformaba en quinde lo hacía para huir de quienes deseaban atraparlo por su defensa de la comunidad; y cuando se transformaba en toro lo hacía para preñar a sus vacas y poseer los recursos que le permitieran alimentar a su pueblo.

Todo demuestra que Juan Chiles activó su don mágico para servir a los demás, como si, de ese modo, estuviese cumpliendo con el principio de reciprocidad que le demandaba la economía del don: entregar a los demás aquello que había recibido de parte de los seres del otro mundo. Ese modo de administrar su don mágico denotaba que, efectivamente, se encontraba liberado de toda deuda adquirida con los seres del otro mundo, ya no solo porque se desconocieran los detalles acerca de cómo había recibido su don mágico, sino también porque ahora, con su modo de obrar, había demostrado que tenía pagada toda deuda que hubiese adquirido al recibir ese don mágico.

El proceder de Rosendo Paspuel con su don mágico fue muy diferente. La única vez que lo puso en ejecución para servir a los demás fue aquel día en que apareció convertido en un enorme toro en medio de los enfrentamientos que estaban presentándose en el Artesón. Ese día se transformó en toro para impedir que ambos pueblos siguieran matándose y para demostrar que se había erigido como el héroe fundador de la Comuna la Esperanza. En su actuar, se sacrificó por los demás permitiendo que los policías ecuatorianos le pegaran varios balazos, con el propósito de demostrarles a los presentes su poder descomunal, su origen sagrado, su vinculación con el otro mundo.

Sin embargo, esa fue la única vez en que Rosendo Paspuel activó su don mágico en favor de su pueblo. Las demás veces, según las narraciones de los mayores de la Comuna la Esperanza, se transformó en un enorme toro con el único propósito de aumentar su hacienda, enriqueciéndose a nivel individual gracias a las vacas que lograba

preñar compulsivamente. Ese don mágico que poseía no fue entregado o puesto al servicio de los demás, no cumplió con el principio de la reciprocidad ni de la circulación, sino que quedó retenido en sus manos, acrecentando así esa caracterización de endeudado que ya poseía a consecuencia de todos los detalles que se conocían sobre la manera en que lo había recibido de parte de los seres del otro mundo.

Todo pareciera indicar que los seres del otro mundo escogieron a Juan Chiles y a Rosendo Paspuel para que sirvieran de intermediarios entre este y el otro mundo, entre lo divino y lo humano, entre lo religioso y lo político. Es como si les hubiesen dado a ellos la posibilidad de que atravesaran ese umbral que separa a ambos mundos, con el objetivo de entregarles un don que debían transportar desde ese más allá hasta acá, y luego entregarlo a los habitantes de sus respectivas comunidades.

Juan Chiles cumplió a cabalidad con esa tarea, porque recibió el don mágico de transformarse en animal y lo entregó a su pueblo, es decir, ejecutó ese don en favor de las personas que habitaban en el Resguardo Indígena de Chiles. Rosendo Paspuel no cumplió con esa tarea. Al apropiarse del don mágico, al intentar convertirlo en una posesión suya, al invertirlo en su propio enriquecimiento, se transformó en un compactado, tal como lo narró, en febrero del 2013, a sus 76 años, el mayor Marcos Paspuezán:

[...] Rosendo Paspuel / se ha compactado en el páramo ¿no? / entonces ha sido el compacto de él / para tener plata y comprar ganado / yeguarizo / entonces ha sido los problemas de él de lo que ha sido el compacto de él / tener / las cosas llenito Potrerillos / esto de aquí de la loma de / de aquí del / la Comuna hasta la / hasta / la la la la me olvidé / hasta la Peña Blanca / entonces todo eso han tenido / el yeguarizo hartísimo / entonces de de aquí deque se iba a Potrerillos / a caballo / a rodear el ganado [...]. (Paspuezán 2013, entrevista personal; para escuchar la grabación, revisar Anexos 1 y 2)

Ser un compactado, o sea, un endeudado que no puso a circular el don recibido, que no se liberó de la deuda contraída con los seres del otro mundo, le trajo implicaciones a Rosendo Paspuel. De acuerdo con la explicación de orden religioso que ofrece Mauss (2012), el don contiene el espíritu del donador, la esencia de esa persona que lo ha dado, de manera que quien lo recibe y decide conservarlo queda expuesto, irremediablemente, al influjo pernicioso que ese espíritu pueda ejercer sobre su ser. Godelier (1998), desde una observación eminentemente política, plantea un principio muy parecido: el donador, al entregar el don, solo otorga el derecho de uso del don, no el derecho de propiedad, de manera que ese don, así esté en otras manos, sigue estando bajo la influencia del donador.

Rosendo Paspuel, al decidir que no emplearía su don mágico al servicio de los demás sino que lo conservaría para su propio beneficio, quedó bajo el influjo, el dominio,

la posesión de los seres del otro mundo. En febrero del 2013, el mayor Marcos Paspuezán, de 76 años, recordó una anécdota que le contó su abuelo y que ilustra, perfectamente, esa condición de poseído por los seres del otro mundo en que se encontraba Rosendo Paspuel por negarse a compartir el don que había recibido. Todo había sucedido, más o menos, durante la década de los cincuenta, cuando la nación había dispuesto la apertura de una carretera que uniera a Tufiño con Maldonado para fomentar así las relaciones económicas únicamente entre las comunidades que estaban ubicadas a un mismo lado de la *línea blanca*.

Aquella vez, los obreros de la carretera, entre los cuales se encontraba el abuelo del mayor Marcos Paspuezán, no alcanzaron a salir a tiempo de la obra para regresar a sus casas, sino que debieron improvisar un refugio en medio de los frailejones del páramo para pasar ahí la noche. De repente, cuando estaban alrededor del fuego comiendo unas papas recién cocinadas para soportar el intenso frío, llegó al lugar Rosendo Paspuel, montado en su caballo. Después de apearse, se sentó junto a los hombres, les saludó y se dispuso a descansar con ellos en torno al fuego. A los pocos minutos, sin embargo, todos empezaron a escuchar que, desde la cumbre del nevado del Chiles, provenían unos gritos desgarradores que, cada vez, iban acercándose más.

Los hombres, al escuchar esos gritos, entraron en desesperación, quedaron aterrorizados, sin saber qué hacer para defenderse frente a esa amenaza espeluznante que se aproximaba. Rosendo Paspuel, no obstante, seguía sin inmutarse, acostado tranquilamente junto al fuego, sin mostrar la más mínima alteración ni preocupación por lo que estaba sucediendo:

[...] entonces de ahí / cuando en un ratico ya ha llegado / pero un ventarrón que la candela no le ha sobrado ni ni la ceniza / la ha floreado todito / entonces ellos dezque decían “¿y ahora? / aquí este nos mata” / y de este Rosendo Paspuel ahí / ese dezque no se le daba nada acostado ahí / venga quien venga / es que ese ha sabido dormir con él / lo compacto que ha sido pues / qué miedo va a tener / entonces de ahí / ellos que decían pues que / que recen / entonces que nadie / de ahí que cogían los machetes haciéndolos sonar que se iban para / para a abajo al baño a la quebrada / que lo derrotaban estaban ellos enredados en la paja el otro ya estaba en la casa / en la en la cueva así es ¿no? / así oiga / entonces de ahí dezque dijeron “este nos mata bueno ahorita re repartámonos ustedes duerman hasta la media noche” / y después los otros se turnaban / y nada si esas que no respetaba el machete que hacían sonar las piedras / ese rato / pero ya estaba ahí / es que él ha sabido dormir con él / entonces de ahí qué es lo que ha pasado / dezque decían “recen / recemos” que no que no eso podían que los libros que eso tenían que rezar / entonces después el abuelo nuestro que era / dezque dijo “en un terremoto / rezamos así santo Dios santo fuerte santos inmortales / misere nobis ora pronobis” me acuerdo las cuatro palabras que habían sabido ser / y con eso / se despidió / y no volvió a regresar más / eso me conversaba mi mi abuelo [...]. (Paspuezán 2013, entrevista personal; para escuchar la grabación, revisar Anexos 1 y 2)

Cuando Rosendo Paspuel llegó al campamento improvisado por los obreros que estaban construyendo la carretera, provocó de inmediato que el otro mundo se instalara en ese espacio perteneciente a este mundo: transformó el *cosmos* en *caos* porque trajo consigo aquellos gritos espeluznantes, aquellas presencias fantasmagóricas que debían perseguirlo a todas partes. Al negarse a entregar ese don mágico que los seres del otro mundo le habían otorgado, al no ejecutarlo en favor de los demás sino únicamente en beneficio propio, se convirtió en un peligro para su propio pueblo, porque su mera presencia ya representaba la llegada del otro mundo, la trasmutación del orden religioso establecido en los parámetros culturales de la comunidad.

De ahí que, según lo relatado por el abuelo del mayor Marcos Paspuezán, los obreros hayan decidido defenderse de dos maneras: realizando rezos de invocación a los seres del otro mundo para entablar una comunicación con ellos y pedirles que se alejaran de ese lugar, que se llevaran lejos de ahí su presencia fantasmagórica; y organizando turnos de vigilancia, armados con sus machetes, para observar durante toda la noche y el amanecer el comportamiento de Rosendo Paspuel, porque temían que en cualquier momento él pudiera atacarlos o matarlos a todos.

Aquella vez en el Artesón, cuando Rosendo Paspuel estuvo dispuesto a entregar su don a los demás, a transformarse en toro para favorecer a su pueblo, se erigió como héroe fundador de la Comuna la Esperanza, se convirtió en ese ser del otro mundo que le otorgó a la comunidad la posibilidad de ser la legítima dueña del territorio demarcado por la nación. Pero cuando decidió no entregar nunca más su don a los demás sino conservarlo para sí, cuando la ambición lo llevó a cerrarse sobre sí sin dar nada a los demás, se convirtió en una amenaza que generó angustia y zozobra entre los habitantes de su comunidad.

Esa violencia que se desató en la economía del don establecida entre Rosendo Paspuel y los seres del otro mundo podría ser interpretada de la siguiente manera: los seres del otro mundo cometieron un exceso al entregarle ese don mágico tan poderoso a Rosendo Paspuel, razón por la cual lo atraparon en el otro mundo bajo su dominio, convirtiéndolo en su esclavo, en su presa. Así se puede entender esa violencia desde los postulados teóricos que propone Derrida (1995a, 144): “Sorprender al otro, aunque sea debido a la generosidad y dándole de más, es tenerle atrapado, desde el momento en que acepta el don. El otro cae en la trampa”.

Esa explicación, sin embargo, no es del todo satisfactoria. ¿Para qué querían los seres del otro mundo que Rosendo Paspuel fuera su esclavo?; ¿con qué propósitos iban a atraparlo bajo su dominio si ellos, por sí mismos y sin la cooperación de él, podían conseguir todo lo que desearan? Entonces, esas presencias fantasmagóricas que convivían con Rosendo Paspuel no deben ser interpretadas como un mecanismo de esclavización implementado por los seres del otro mundo para ejercer un dominio violento sobre él.

Más bien pareciera que esas presencias fantasmagóricas están reclamándole a Rosendo Paspuel para que ponga en circulación el don, para que lo ejecute en favor de su comunidad. Están reclamándole de forma violenta para que abandone ese otro mundo donde se ha quedado sumergido, poseído, y así pueda regresar de una vez a este mundo para cumplir a cabalidad con la tarea que le han encomendado: entregar el don a los habitantes de su comunidad. En otras palabras, esas presencias fantasmagóricas con las cuales convive –y que aterrorizaron a los obreros que acamparon en el páramo– están increpándolo para que pague la deuda que adquirió al recibir el don mágico.

Para Mauss (2012), al igual que para Derrida (1995a; 1995b), la conservación del don, el hecho de no devolverlo o ponerlo en circulación, genera también una condición de inferioridad o sumisión del donatario frente al donador; además, Mauss (2012, 164) añade otro efecto que aparece bajo esa misma condición: “La obligación de devolver con dignidad es imperativa. Si no se devuelve, o si no se destruyen los valores equivalentes, se pierde la ‘cara’ para siempre”. Rosendo Paspuel perdió su cara o rostro al conservar para sí el don que le fue entregado con el objetivo de que lo ejecutara en favor de su comunidad. Más allá de las cuestiones referentes a la afectación de su dignidad, a la desvalorización axiológica a que es sometido frente a los demás, la pérdida del rostro puede entenderse, aún con mayor complejidad y profundidad, desde el plano lingüístico y semiótico que proponen Deleuze y Guattari (2012):

El rostro es el Ícono característico del régimen significante, la reterritorialización intrínseca al sistema. El significante se reterritorializa en el rostro. El rostro proporciona la sustancia del significante, da a interpretar, y cambia, cambia de rasgos cuando la interpretación vuelve a proporcionar significante a su sustancia. ¡Vaya, ha cambiado de cara! El significante siempre está rostrificado. La rostridad reina materialmente sobre todo ese conjunto de significancias y de interpretaciones. (Deleuze & Guattari 2012, 120-121)

El rostro, en esos términos, es todo aquello que le permite a un significado poseer un dominio público, es la imagen significante que el observador configura para interpretar ese signo. Cuando Rosendo Paspuel pierde su rostro por conservar el don que debió poner

en circulación, se queda sin una sustancia que le permita dotar de materialidad su significante, vale decir, se queda sin una imagen tangible con la cual logre ser reconocido por los demás, está invisibilizándose frente a los habitantes de su comunidad.

Quizás esa es la razón por la cual siempre las narraciones sobre Rosendo Paspuel hablan acerca de su costumbre maniática de escribir por todas partes sus nombres, sus iniciales, la fecha en que se compactó y muchos otros detalles de su existencia. Es como si Rosendo Paspuel, frente a la pérdida de su rostridad, tuviera que recurrir, de manera apremiante, a la representación escrita para poder así adquirir otra configuración que le permita seguir contando con la materialidad de un significante, con la sustancia de un significado, con un ser propio frente a los demás. La escritura sería la máscara que le permite mostrarse en público para reemplazar ese rostro que está en constante pérdida.

#### 4. La negación de la gracia divina

En septiembre del 2013, a sus 81 años, la mayor María Chiles narró una de las tantas historias que se cuentan en la Comuna la Esperanza sobre Rosendo Paspuel. En su narración, la mayor expuso todos los factores trascendentales que constituyen la existencia de ese héroe fundador: su compacto con los seres del otro mundo, su transformación en toro sumergiéndose en una laguna, su capacidad de comunicarse con el otro mundo a partir de los usos mágicos de la lengua, su dominio sobre el territorio determinado por la geografía nacional, su fluidez intersticial entre el *cosmos* y el *caos*, su necesidad de adquirir un rostro mediante la representación escrita y el enriquecimiento personal que había conquistado con la conservación del don mágico para sí.

En esa historia de la mayor María Chiles aparece, además, otro factor trascendental que también, en la mayoría de las narraciones de los habitantes de la Comuna la Esperanza, define la existencia de Rosendo Paspuel como el endeudado por excelencia. Se trata de que, al morir, no dejó herencia para sus descendientes, porque todas sus posesiones, sus riquezas, sus pertenencias, incluyendo su alma, desaparecieron:

[...] don Rosendo Paspuel contaba mi papá / él decía que don Rosendo / ha ten.. ha ha sabido irse / que ha sido se ha sabido ir a la laguna Verde / y en la laguna Verde / él allá / había sabido hacer él / un rezo / dezque decía que era un rezo / a la media noche / dezque rezaba a la media noche / y a lo que dezque rezaba a la media noche que dezque venía unos ventarrones / y de ahí ha ido a la laguna Verde y en la qué digamos en el la / Cueva de Candela / no sé si existirá / había una cruz / ¿no? / una cruz así / así de larga / y ancha / ahí yo fui me llevaron / a / así a rodear el ganado y encontramos un agua quemando / y

entonces ahí habían dejado arrimando y ahí constaba / “Rosendo Paspuel compactado con el diablo” / ahí quedó las letras y acá en el Botas también / ahora no como yo ya no he ido / ahí sí hablaba de Rosendo Paspuel / él que decía que / se ha compactado en la laguna / que de que tenía buen buen rollo eso sí decía mi papá / pero eso no quedó en nada [...]. (Chiles 2013, entrevista personal; para escuchar la grabación, revisar Anexos 1 y 2)

El mayor Froilán Paspuel, uno de los hijos que Rosendo Paspuel concibió con su esposa colombiana, Purifica Paspuezán, tenía inventariados los bienes que su padre acumuló gracias al don mágico que había ejecutado para sí y que le había sido entregado mediante el compacto realizado con los seres del otro mundo en una cueva del páramo. Sin embargo, el mayor Froilán Paspuel le contó a su hijo, el mayor Rosendo Paspuel (a quien bautizó en honor al abuelo), que, en efecto, esos bienes, así como lo afirmó la mayor María Chiles, habían desaparecido el día en que su padre, Rosendo Paspuel, el compactado, murió, puesto que se los había llevado consigo para el otro mundo.

En abril del 2013, a sus 71 años, el mayor Rosendo Paspuel, hijo de Froilán Paspuel y nieto del compactado Rosendo Paspuel, recordó ese inventario que su padre había realizado y los detalles que le había contado respecto a la desaparición de esos bienes:

[...] claro que él ha de haber hecho este pacto porque / mi papi conversaba decía / que mi papi llegó a tener / como unas sesenta reses / veintiocho caballos / esto / tenía en el Artesón setenta puercos / entonces el hombre / tenía pues era era / más bien / el hombre aquí en Tufiño / pero ¿qué pasa? / cuando ya murió / eso se acabó todo / se acabó todo / de los hijos / nadie llegó a tener nada / todo se destruyó eso / por eso se comprendía de que / esas cosas / se acabó él y se fue con todo [...]. (Paspuel 2013, entrevista personal; para escuchar la grabación, revisar Anexos 1 y 2)

Rosendo Paspuel no dejó herencia para sus hijos: los bienes que había acumulado gracias a su don mágico desaparecieron con su muerte. “Se acabó él y se fue con todo”, concluye la narración realizada por el mayor Rosendo Paspuel acerca de su abuelo, el compactado Rosendo Paspuel. Según esa narración y las demás que sobre el mismo tema realizan los mayores de la Comuna la Esperanza (Ávalos & Vásquez 2013; 2014), queda claro que el compactado Rosendo Paspuel decidió llevarse consigo al otro mundo los bienes que había acumulado gracias al don mágico otorgado por medio del compacto que realizó con los seres del otro mundo. Esa decisión revelaría que estaba tan apegado a esos bienes que le resultaba imposible desprenderse de ellos, entregarlos a sus descendientes a manera de herencia, lo que evidenciaría un comportamiento tan ambicioso y egoísta como el que asumió con el don mágico que le entregaron los seres del otro mundo.

No obstante, la decisión de llevarse al otro mundo sus bienes no solo estaba atravesada por la necesidad enfermiza que tenía Rosendo Paspuel de conservar sus posesiones, sin permitir nunca que circularan en su comunidad. Esa decisión estaba atravesada, además, por la autorización que debían brindarle los seres del otro mundo para que pudiera ingresar en ese territorio sagrado con esos bienes, o sea, con las setenta reses, los veintiocho caballos y los setenta puercos. Esos bienes desaparecieron de este mundo no solo porque Rosendo Paspuel haya decidido llevárselos al otro mundo como fruto de su ambición y egoísmo, sino, ante todo, porque los seres del otro mundo deseaban que ingresaran en su territorio sagrado, en esa otra dimensión del tiempo y el espacio en donde, según Eliade (2016), habitan las deidades, los espíritus y a donde van a parar las almas de los muertos.

El interés que tenían los seres del otro mundo en los bienes acumulados por Rosendo Paspuel no debe situarse en términos pragmáticos, como si ellos quisieran otorgarles un posible uso a aquellas manadas de reses, caballos y puercos. El interés de los seres del otro mundo debe entenderse en términos simbólicos, en los significados que podrían extraerse de esa acción que realizaría Rosendo Paspuel, la acción de llevarse al otro mundo aquellos bienes que había obtenido gracias al don mágico que desde allá le había sido otorgado.

Los seres del otro mundo no estaban interesados en la materialidad de aquellos bienes; lo que deseaban era obtener aquellos bienes de manos de Rosendo Paspuel, que él devolviera todo aquello que había obtenido con el don que ellos le habían concedido; que pagara la deuda que adquirió al recibir su don mágico; que se transformara en un donador, en alguien capaz de poner a circular el don recibido, en alguien capaz de dar lo recibido; que por lo menos en la muerte tuviera la capacidad de abrirse a los demás para recibir el sí mismo de los otros y, a su vez, entregarles a ellos su sí mismo.

Lo que les interesaba a los seres del otro mundo no era adquirir el sentido de posesión presente en esos bienes; lo que deseaban era negar esa posesión presente en los bienes, liberarlos de esa apropiación a que habían sido sometidos, para generar así la posibilidad de cambiarles su naturaleza ontológica, convirtiéndolos, por cuenta de la acción de Rosendo Paspuel, ya no en un bien poseído y apropiado, sino en un don, a saber, en un bien que, independientemente de su valor material, de su función y de uso social, cumple con la condición de haber sido dado y recibido, un bien que circula por las manos de los habitantes de la comunidad, sin estancamientos de apropiación, un bien “cuya

*distribución* es posible, *tiene sentido* y puede crear obligaciones, o una deuda, en el otro” (Godelier 1998, 150).

El propósito de los seres del otro mundo, al obligar a Rosendo Paspuel a que devolviera aquellas posesiones, era obligarlo a pagar su deuda, insertarlo en los principios de reciprocidad que él había violentado, forzarlo a que les devolviera a esas posesiones su carácter de donaciones.

Cuando Rosendo Paspuel decidió que no pondría a circular el don que recibió de parte de los seres del otro mundo, que no ejecutaría ese poder en favor de su comunidad sino que lo emplearía para enriquecerse aumentando su hacienda, cuando tomó esa decisión se insertó en una práctica económica que, de acuerdo con Estermann (2015), se denomina gracia divina. En esa práctica económica, las deidades, especialmente algunas que se enmarcan en sectores doctrinarios de la religión católica, entregan un bien a los sujetos sin esperar nada a cambio, sin exigir reciprocidad, es decir, esas deidades promulgan relaciones comunitarias donde los sujetos están habilitados para dar sin esperar recibir, para recibir sin tener la obligación de dar.

Los seres del otro mundo querían hacerle pagar a Rosendo Paspuel su deuda para demostrar que esa economía de la gracia divina no debe imperar en la comunidad, sino que todos los habitantes tienen que regirse por los principios de la reciprocidad y el endeudamiento determinados en la economía del don. Ese era el interés que tenían los seres del otro mundo al permitirle a Rosendo Paspuel que llevara hasta ese territorio sagrado sus bienes para que los transformara en dones, vale decir, para que los devolviera a quienes realmente les pertenecían.

Caso contrario, si los seres del otro mundo le hubiesen permitido a Rosendo Paspuel que no pagara su deuda, que conservara como ganancia todo lo que había usufructuado del don mágico, que se apropiara para siempre de aquellas manadas de reses, caballos y puercos, habrían demostrado que la reciprocidad ya no era funcional en las relaciones económicas de la comunidad, que el don ya no tenía sentido, que la deuda al dar y al recibir había desaparecido, y que, a partir de ese momento, un nuevo código cultural debía inscribirse en las prácticas de la comunidad, un nuevo código donde la modalidad económica que entraba en vigencia era la gracia divina. Pero no fue así.

Esta conclusión corrobora que Estermann (2015) tuvo toda la razón cuando, dentro de los principios filosóficos presentes en las culturas andinas, ubicó en un lugar predominante a la reciprocidad. Para los habitantes de la Comuna la Esperanza, así como para los habitantes de todos los pueblos andinos de América, quien recibe está obligado

a dar, no importa si es a su donatario o a otra persona de su comunidad; y, así mismo, quien da espera recibir, no importa si es de la persona a quien le dio o si es de otra persona de su comunidad. Para todos estos pueblos quien da endeuda al otro, y quien recibe se endeuda con el otro.

Incluso, bajo ese principio de la reciprocidad, bajo esa economía del don, los habitantes de los pueblos andinos administran sus relaciones con aquellas deidades que, regidas por sectores del catolicismo, operan desde la economía de la gracia divina. Los habitantes de la Comuna la Esperanza y del Resguardo Indígena de Chiles, por ejemplo, entregan a la iglesia católica un don que puede consistir en un aporte económico, un arreglo floral, un servicio caritativo, una penitencia o un cirio, para recibir a cambio un milagro, un favor, una petición o una condición favorable de parte del Señor del Río, esa deidad en la cual han depositado su fe. La comunidad, así, inserta en la economía del don a una deidad que está regida por una economía de la gracia divina.

Cuando Rosendo Paspuel decidió apropiarse del don que había recibido de parte de los seres del otro mundo, trastornó esa economía del don que rige el orden cósmico y sagrado de la comunidad en todos sus ámbitos. Pero cuando los seres del otro mundo tomaron aquellos bienes que él había conseguido, esas reses, esos caballos y esos puercos, restablecieron la armonía económica, permitieron el retorno del orden cósmico y sagrado que imperaba en la comunidad. Según Estermann (2015), esa forma de proceder de los seres del otro mundo constituye una acción de justicia y ética que, desde la visión racionalista de occidente, desde la mirada de la nación, resulta absurda, fetichista e incomprensible, pero desde la visión sagrada de la comunidad resulta indispensable y esclarecedora para dotar de sentidos a los fenómenos culturales:

Con mucha razón se puede hablar de una “ética cósmica”, que para la racionalidad occidental sería un absurdo, debido a la implicación mutua de eticidad y libertad. La reciprocidad andina no presupone necesariamente una relación de interacción libre y voluntaria; más bien se trata de un “deber cósmico” que refleja un orden universal del que el ser humano forma parte. (Estermann 2015, 153)

Cuando los mayores de la Comuna la Esperanza narran las historias sobre Rosendo Paspuel, construyen la figura del negociador que representó a la comunidad en la firma del compacto con los seres del otro mundo, un compacto mediante el cual la comunidad se planteó a sí misma una contrapropuesta para resignificar el pacto binacional firmado por Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez. A primera vista, sin embargo,

pareciera que ese compacto de la comunidad fracasó, porque Rosendo Paspuel incumplió los compromisos establecidos con los seres del otro mundo.

En primer lugar, Rosendo Paspuel recibió un don mágico de parte de los seres del otro mundo, pero no lo puso a circular en la comunidad, como le correspondía hacerlo, sino que lo usó exclusivamente a su favor, lo conservó para sí con el objetivo de enriquecerse. En segundo lugar, al no pagar la deuda adquirida al recibir el don, quedó bajo el dominio de los seres del otro mundo, convirtiéndose así en un paria fantasmagórico, en una amenaza espeluznante para los habitantes de la comunidad. En tercer lugar, al violar el principio de la reciprocidad, se inscribió en la economía de la gracia divina, una economía ajena a los intereses de la comunidad, extraña a sus formas de vida y a sus prácticas sociales de carácter histórico. Y, por último, en cuarto lugar, dejó a sus descendientes y a su comunidad sin herencia, porque al morir debió devolver todos sus bienes a los seres del otro mundo, demostrando así que nunca fue el verdadero dueño de aquellas reses, caballos y puercos, sino que solo los tuvo en préstamo porque no se atrevió a donarlos.

Al final de las historias que los mayores de la Comuna la Esperanza cuentan sobre su héroe fundador siempre queda una certeza: los seres del otro mundo son quienes le devuelven a la comunidad el orden sagrado que Rosendo Paspuel dislocó. Nunca ese orden de la gracia divina que él expone con su comportamiento sale triunfante o queda legitimado como un ejemplo a seguir, como un modelo válido para adaptarlo a la convivencia de la comunidad; siempre ese orden es invalidado por el curso de los acontecimientos, deslegitimado por las situaciones que ocurren, negado por las consecuencias que acarrea. En las narraciones de los mayores, los seres del otro mundo son los encargados de restituir el orden canónico de la vida, los que asumen el trabajo de corregir los errores cometidos por Rosendo Paspuel; nunca, por ejemplo, esa labor reparadora y sanadora queda en manos de la iglesia (con una penitencia), la nación (con el encarcelamiento), la razón (con el castigo moral) u otra institución del mismo tipo.

Esta certeza que está presente en las historias que narran los mayores de la Comuna la Esperanza, a saber, que los seres del otro mundo restituyen el orden dislocado por Rosendo Paspuel, genera la impresión de que quizás, al fin de cuentas, el compacto efectuado por la comunidad no debe ser considerado un fracaso, sino que, por el contrario, debe interpretarse como un acuerdo exitoso porque logró cumplir con el principal objetivo que se propuso: generar una contrapropuesta que, desde los saberes de la comunidad, le

permitiera a los habitantes resignificar los discursos que se iban a imponer en el territorio mediante los dispositivos que la nación instauró a partir de 1916.

En efecto, cada vez que los mayores de la Comuna la Esperanza cuentan las historias sobre Rosendo Paspuel demuestran, con los contenidos de esa narrativa, que los seres del otro mundo son los que, por medio de una dimensión ontológica, determinan las relaciones políticas y los sistemas económicos que rigen la vida al interior de la comunidad. Los mayores demuestran que la comunidad, aunque está insertada en los dominios de la nación, se está gobernando a sí misma desde sus creencias y sus saberes; demuestran que el compacto está vigente, que sus preceptos están cumpliéndose, que sí funcionó la contrapropuesta que los habitantes de la comunidad planearon para enfrentarse a los efectos del pacto binacional.

Esta situación obliga a replantear la concepción interpretativa que aquí se ha elaborado en torno a la figura de Rosendo Paspuel. Pareciera que en realidad él no es ese villano que, por cuenta del egoísmo y la ambición, violentó los principios de reciprocidad y de pago de la deuda establecidos en la economía del don, sino que, a decir verdad, fue quien debió entregarlo todo para que, al final de la historia, los seres del otro mundo pudieran salir victoriosos, declarados como los salvadores de la comunidad, arrojados bajo el aura de la divinidad.

Rosendo Paspuel debió entregar su rostro, la herencia de sus hijos y la posibilidad de ser recordado como un donador, todo para recibir a cambio un don que no lo beneficiaría directa y exclusivamente a él, un don que, realmente, recaería sobre su comunidad, especialmente sobre aquellos que aún no habían nacido cuando él murió: el don de poder seguir siendo gobernados bajo su propio orden cósmico, el don de seguir viviendo bajo la tutela teleológica de los seres del otro mundo.

Pero, a pesar de todo lo entregado, Rosendo Paspuel aparece retratado en la narrativa de la tradición oral como el compactado, el endeudado que no fue capaz de pagar su deuda poniendo a circular el don recibido. De acuerdo con la concepción de don que maneja Derrida (1995a), esa condición, el hecho de que nadie conozca en absoluto qué fue lo que él donó, el hecho de que ni siquiera él comprenda que se ha entregado a sí mismo por los demás, es lo que realmente configura el ser del don:

La mera identificación del don parece destruirlo. La mera identificación del paso de un don como tal, es decir, de una cosa identificable para “algunos” que son identificables, no sería sino el proceso de la destrucción del don. Todo sucede como si, entre el acontecimiento o la institución del don *como tal* y su destrucción, la diferencia estuviera destinada a anularse constantemente. *En último extremo, el don como don debería no*

*aparecer como don: ni para el donatario, ni para el donador. No puede ser ni haber don como don más que si no es/está presente como don. Ni para el “uno” ni para el “otro”. Si el otro lo percibe, si lo (res)guarda como don, el don se anula. (Derrida 1995a, 23)*

## 5. Colofón

A continuación, las conclusiones que se establecieron en este capítulo:

- Según cuentan los mayores de la Comuna la Esperanza, el mismo año en que Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez pactaron el límite, Rosendo Paspuel se compactó con los seres del otro mundo, o sea, recibió el don mágico que le permitiría convertirse en toro. Ese compacto de Rosendo Paspuel se posiciona como una contrapropuesta realizada por la comunidad frente a la normativa que la nación impuso a partir del pacto binacional. Es como si los habitantes de la comunidad hubiesen decidido no asumir pasivamente las disposiciones emanadas desde el orden nacional, sino que hubiesen recurrido a su tradición oral para, desde ahí, generar una contrapropuesta que les permitiera resignificar ese régimen de signos que la nación emanaba desde sus dispositivos.
- Ese compacto de la comunidad se diferencia del pacto binacional en los siguientes aspectos: el pacto binacional se fundamentó en leyes constitucionales, mientras el compacto se basó en creencias religiosas; el pacto binacional tuvo como objeto de la negociación un territorio que fue repartido entre los negociadores, mientras el compacto de la comunidad consistió en la donación de un poder mágico que los seres del otro mundo le entregaron a Rosendo Paspuel; el pacto binacional fue ideado desde Quito y Bogotá por intermedio de negociadores ajenos a la realidad social que estaban afectando, mientras el compacto fue efectuado en el propio territorio de la comunidad por uno de sus representantes.
- El pacto binacional y el compacto de la comunidad parecieran coincidir en que ambos quedaron registrados mediante un documento escrito: el pacto binacional en el “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”; y el compacto de la comunidad en un texto que escribió Rosendo Paspuel al interior de la cueva donde se compactó con los seres del otro mundo. Sin embargo, ni siquiera en eso coinciden: el documento de la cueva que evidencia el compacto solo existe en la oralidad, mientras que el

documento que evidencia el pacto binacional, dado su carácter jurídico, rechaza toda oralización y se ajusta estrictamente a su figuración escrita. En esas condiciones presentes en el pacto binacional y en el compacto de la comunidad pueden evidenciarse las relaciones que ambas dimensiones sociales construyeron en torno a la oralidad y a la escritura. Para la nación, la oralidad representaba el defecto, lo que se oponía a la idea del progreso; para la comunidad, la oralidad y la escritura no estaban posicionadas en polos dicotómicos, sino que podían configurarse mutuamente, la oralidad como creadora de la escritura, o viceversa.

- El objetivo del compacto de la comunidad no fue desplazar el pacto binacional. Lo que hizo el compacto de la comunidad fue tomar las significaciones generadas por el pacto binacional y darles un giro. Los aspectos políticos, económicos y epistémicos del pacto binacional fueron dotados de un nuevo sentido, todo con el propósito de sanar la fractura binacional que las naciones habían ocasionado.
- Este modo de proceder de la comunidad demuestra que la tradición oral no es un fenómeno estático que únicamente obedece a una memoria ancestral, sino que una de sus principales funciones es asimilar los cambios que se presentan en la comunidad para dotarlos de sentido y significación. Están equivocados quienes le demandan a la tradición oral que no modifique ni transforme sus contenidos, porque le están pidiendo que pierda una de sus mayores capacidades, la capacidad de modelizar las transformaciones de la realidad social para que sean asimiladas por los habitantes de la comunidad.
- En las historias que los mayores narran sobre Rosendo Paspuel siempre hay una constante: él recibió su don mágico, pero no lo puso a disposición de su comunidad, sino que lo empleó para enriquecerse aumentando su hacienda. Al apropiarse de ese don, al no ponerlo en ejecución para el beneficio de los demás, Rosendo Paspuel quedó poseído por la esencia de sus donadores, los seres del otro mundo. Su presencia, por lo tanto, dislocaba el orden canónico de la comunidad, porque alteraba la realidad al permitir que el otro mundo se posicionara sobre este mundo.
- Al no haber puesto a circular el don que recibió de parte de los seres del otro mundo, Rosendo Paspuel es representado en las historias de los mayores como un personaje endeudado por excelencia, alguien que no cumplió la obligación que

adquirió cuando recibió su don mágico, la obligación de poner a circular ese don ejecutándolo en beneficio de los demás. Esa característica, ser el endeudado por excelencia, genera una pérdida del rostro en Rosendo Paspuel, una desvalorización axiológica de la materialidad de su significante frente a los demás. El modo en que él intenta remediar esa situación es recurriendo compulsivamente a la escritura de su nombre, como si esa marca textual le permitiera recobrar la materialidad de su significante para poder así presentarse en público.

- Cuentan los mayores que Rosendo Paspuel, al morir, no dejó herencia para sus descendientes. Las riquezas que había acumulado gracias al don mágico que poseía se fueron con él para el otro mundo. El objetivo de los seres del otro mundo no era recobrar esos bienes que Rosendo Paspuel había acumulado, sino obligarlo a él a que fuera recíproco, a que pagara la deuda que tenía pendiente desde que se compactó. Lo que querían los seres del otro mundo era sacar a Rosendo Paspuel de la gracia divina, un sistema religioso que no obliga a la reciprocidad, e insertarlo nuevamente en la economía del don.
- En las historias que cuentan los mayores, Rosendo Paspuel es presentado como el representante que tuvo la Comuna la Esperanza en el compacto realizado con los seres del otro mundo. A primera vista, podría creerse que ese compacto fracasó en su intento de ser una contrapropuesta frente al pacto binacional establecido por las naciones. La razón es que Rosendo Paspuel no cumplió con los preceptos políticos y económicos establecidos en el compacto, sino que siempre actuó en beneficio propio, sin entregarse a su comunidad.
- Sin embargo, en las narraciones que realizan los mayores siempre queda una certeza: los seres del otro mundo son los encargados de hacer cumplir el compacto, de establecer la normativa que regirá la vida en la comunidad. La vida de Rosendo Paspuel, en este sentido, no debe ser interpretada como un fracaso, sino como una entrega total que él realizó para que, al final, en la comunidad siga imperando el orden establecido por los seres del otro mundo, ese orden cultural que hace parte de los saberes y tradiciones de la comunidad.



## Capítulo cinco

### El don del endeudador: la herencia que Juan Chiles le dejó al Resguardo Indígena de Chiles

[...] él peleó por sus / sus  
 escrituras sus linderos / y y  
 dejarnos / este territorio / pues  
 digámoslo como herencia / para  
 nosotros los indígenas / él  
 andaba de / de Popayán /  
 Ipiales / Tulcán Quito / a pie /  
 cuentan nuestros mayores / que  
 pues él tenía un lugar sagrado /  
 donde él / él tenía / toda clase  
 de de / de medicina ahí /  
 entonces / él para vez de salir  
 tenía que ir a a pedir permiso  
 allí en ese a ese lugar sagrado  
 que tenía / entonces podía irse y  
 y se iba tranquilamente pero yo  
 no sé / él se trasladaba / de de  
 una parte a otra muy muy  
 rápido / contaban nuestros  
 mayores que él se transformaba  
 en / en / en cualquier animal así  
 aves / para volar para / caminar  
 / para todo eso [...]

Fragmento de la narración  
 realizada por el mayor Libio  
 Ruano, a sus 54 años, en abril  
 del 2009, en Chiles, Colombia.

En los dos primeros capítulos de esta tesis se analizaron los discursos mediante los cuales Colombia y Ecuador, con la instauración del límite, afectaron las condiciones sociales del Resguardo Indígena de Chiles y de la Comuna la Esperanza. Posteriormente, en el tercer capítulo, se estudió cómo, a partir de sus semejanzas estructurales, dos personajes de la tradición oral de esas comunidades, Juan Chiles y Rosendo Paspuel, generaron una propuesta de sanación frente a la fracturación ocasionada por la nación, una sanación que consistió en validar el orden impuesto por Colombia y Ecuador, pero no desde sus principios jurídicos, sino desde las creencias sagradas de la comunidad.

En el cuarto capítulo de esta tesis, el análisis de esos dos personajes se planteó desde las diferencias que los particularizan. En ese capítulo, se estudiaron las historias

que los mayores de la Comuna la Esperanza narran sobre Rosendo Paspuel, especialmente en lo concerniente al compacto que él realizó con los seres del otro mundo. Ahí se demostró que ese compacto se fundamentó en los mismos principios del acuerdo binacional que sirvió para instaurar el límite, pero generando una contrapropuesta que le permitió a la comunidad resignificar los cambios establecidos por los discursos de orden nacional.

En este quinto capítulo, el análisis se concentrará en las historias que los mayores del Resguardo Indígena de Chiles cuentan sobre Juan Chiles, especialmente en aquellas características que diferencian a este personaje de Rosendo Paspuel. Al igual que en el capítulo anterior, el objetivo aquí será indagar cómo esas particularidades de Juan Chiles proponen una alternativa que resignifica el orden establecido por la nación, una alternativa que, en lugar de defender la pureza del ser, se fundamenta en la necesidad de dar y recibir para generar una reciprocidad contagiosa.

La discusión que se propondrá partirá de la siguiente premisa: a diferencia de Rosendo Paspuel, quien es configurado en las narraciones de los mayores como el endeudado, Juan Chiles siempre aparece representado como un ser liberado de deudas. La reflexión se orientará hacia la búsqueda de las razones que justifican esa premisa y hacia las consecuencias que se derivan de ella. La hipótesis que se defenderá es que Juan Chiles no dejó para sí el don que recibió de los seres del otro mundo, como lo hizo Rosendo Paspuel, sino que lo entregó a su comunidad, la cual, al recibirlo lo convirtió en el ethos Pasto.

## **1. La herencia recibida**

A diferencia de lo que sucede con Rosendo Paspuel, nada se sabe del modo como Juan Chiles obtuvo ese mismo don mágico que le permite transformarse en toro, tigre o quinde sumergiéndose en la laguna de La Puerta. Ninguno de los mayores del Resguardo Indígena de Chiles, en las historias que cuentan sobre su héroe fundador, ofrece detalles acerca de si ese don es un atributo de nacimiento, una casualidad encontrada fortuitamente, un premio ganado con sacrificio en una competición agonística, un intercambio generado en una negociación con los seres del otro mundo o una adquisición dentro de una transacción sagrada.

Los mayores del Resguardo Indígena de Chiles no cuentan nada acerca del origen del don mágico que posee Juan Chiles: ni cómo, ni dónde, ni cuándo lo obtuvo. Ni siquiera podría decirse que el asunto es tratado superficialmente, sin entrar en detalles o sin ofrecer mayores datos relevantes, porque el tema ni tan siquiera es abordado en las historias que narran los mayores. Quizás la obtención de ese don mágico, la entrega y recepción de ese poder es una situación que solo existe en las conjeturas reflexivas que externamente se planteen sobre esas narraciones, mas no es una certeza presente en los contenidos de esas narraciones.

Tal como se evidenció en el capítulo anterior, la acentuación de la entrega y recibimiento del don es un factor mediante el cual los mayores de la Comuna la Esperanza construyen la imagen de Rosendo Paspuel como el endeudado. En ese sentido, la ausencia de la entrega y recibimiento de ese don es un factor mediante el cual los mayores del Resguardo Indígena de Chiles construyen la imagen de su héroe fundador como un ser libre de deudas, alguien que no tiene nada pendiente por pagarles a los seres del otro mundo, que está liberado de compromisos que constriñan su proceder. Si Rosendo Paspuel era, en su ser ontológico, el endeudado por excelencia, Juan Chiles, por el contrario, vendría a ser, desde ese sentido lógico, el liberado de deudas por excelencia.

Según Marion (2009), aquellos sujetos que, tal como sucede con Juan Chiles, se construyen desde la consigna “yo me he hecho a mí mismo”, dan a entender que, en su contexto familiar y social, no tienen deudas con sus padres ni con sus antepasados, como si la causa que les hubiese dado origen no estuviera fuera de sí, sino que ellos fueran causa de sí, una *causa sui*. En esa afirmación, no obstante, hay un sentido paradójico: estos sujetos niegan la donación al afirmar que nadie les ha donado su ser, pero, al mismo tiempo, afirman la donación al mostrar que su ser es el resultado de una donación que se hicieron a sí mismos.

Lo que hay de trasfondo en ese sentido paradójico es que, como sea, afirmando o negando la deuda, no hay ser por fuera de la economía del don. Para que algo pueda concebirse como un fenómeno, como una idea o una materia dotada de un ser perceptible e inteligible, debe haber sido dado y recibido; caso contrario, no cuenta con una existencia. Solo aquello que nos es dado y que aceptamos recibir aparece frente a nosotros, se despliega, adquiere sentido y significación, tiene un ser. Bien lo explica Marion (2009, 107), “se trata de una regla de esencia: nada interviene para y en relación con nosotros si no se encuentra primero dado, aquí y ahora. Ser, aparecer, efectuar o afectar solo resultan posibles y pensables si advienen primero como puras donaciones”.

Ahora bien, si algo solo adquiere un ser cuando es dado, si una cosa solo es cuando se la recibe en el marco de una economía del don, es necesario preguntarse ¿quién o qué le dona el ser a la cosa que se recibe como una donación? La respuesta la presenta Heidegger (1990, 147): “Solamente cuando se ha encontrado la palabra para la cosa es la cosa una cosa. Solo de este modo *es*. Ninguna cosa *es* donde falta la palabra, es decir el nombre. Solamente la palabra confiere el ser a la cosa”.

Por esta razón, Beller (2003) considera que el sujeto que niega su deuda con sus padres, sus antepasados, su sociedad, o sea, el sujeto que considera que se ha hecho a sí mismo, está cayendo en un autoengaño: oculta, borra o ignora los lazos filiales, las conexiones genealógicas y los entramados culturales que le han permitido, entre otros aspectos, convertirse en un ser con una lengua, unas prácticas y unos saberes que le fueron donados por aquellos que forjaron su personalidad, que le donaron su posibilidad fenomenológica. Ese sujeto cae, irremediamente, en la falsa ilusión de considerarse autoengendrado, desconectado por completo del mundo, perteneciente únicamente a sí mismo, encapsulado en una pureza donde deviene de sí y para sí, sin contaminación histórica. “El reconocimiento de la deuda, en cambio, borra la fantasía del autoengendramiento, de pertenecerse solo a sí mismo” (Beller 2003, 48).

Pero ese no es el caso de Juan Chiles. Él no está cayendo en el autoengaño de creerse poseedor de un ser que no le ha sido dado, un ser que tendría como única causa su sí mismo. Es cierto que el hecho de omitir el modo en que recibió el don mágico configura su imagen como un ser libre de deudas, pero también es cierto que, por fuera de esa dimensión mítica, en el plano histórico, los mayores del Resguardo Indígena de Chiles lo construyen en sus narraciones como alguien que recibió una herencia cultural y material de las cacicas que le antecedieron en el poder, Micaela Chiles Cuatín Asa y Graciana Yanguarán, quienes gobernaron el territorio durante el siglo XVII, enfrentándose a los encomenderos españoles que pretendían adueñarse del territorio, pero también tramitando en los juzgados de la Real Audiencia de Quito las Reales Provisiones que les permitieron demostrar legalmente su legítimo derecho de propiedad sobre ese territorio (Villarreal 1998, 207-214).

En febrero y marzo del 2009, el mayor José Cuesta, a sus 71 años, en el Resguardo Indígena de Chiles, narró varios hechos sobre la vida de Juan Chiles, expresando esa ausencia de deuda en la dimensión mítica al omitir toda información sobre la entrega y recepción del don mágico, pero afirmando la presencia de la deuda en la dimensión histórica al mencionar la herencia que recibió de sus antepasados, puntualmente, en tres

aspectos que le dejaron aquellas dos cacicas: el territorio, la cultura y el documento legal de la propiedad:

[...] aquí donde estamos / viviendo es una herencia de don Juan Chiles como él también la recibió por herencia / de / de Micaela y de / y de la otra / bueno / Micaela Cuatinaza es la las dos cacicas / él ellas le dejaron / de herencia a don Juan Chiles / también es recibido la herencia [...]. (Cuesta 2009, entrevista personal; para escuchar la grabación, revisar Anexos 1 y 2)

[...] los Pastos después que nos dejó don / nuestro cacique Juan Chiles / por herencia a nosotros / por / la lucha que hizo él / entre los / los / Pablos Revelos / entre / los demás / invasores / que venían a quitarle las tierras aquí / al Resguardo de Chiles / y él no se dejó quitar / porque él también tenía / un do... un documento de herencia que le dejó / María / Cuatinaza / y la / Micaela / Chiles / él recibió herencia aquí / por ellas / y entonces como él tenía su documento / echó en lucha / nuestras tierras que él lo conocía / como sol de los Pastos / y como resguardo / total de aquí de Nariño / que ahora es Nariño / y adelante era sol de los Pastos nomás no era Nariño / sol de los Pastos [...]. (Cuesta 2009, entrevista personal; para escuchar la grabación, revisar Anexos 1 y 2)

De acuerdo con esos dos fragmentos de las narraciones realizadas por el mayor José Cuesta, pareciera que, en la cosmovisión de los habitantes del Resguardo Indígena de Chiles, las dimensiones histórica y mítica no estuvieran diseccionadas por una barrera epistémica, sino que ambas coexistieran en la narrativa de la comunidad, armonizándose mutuamente. Así, la dimensión histórica se encarga de proveer a Juan Chiles de esa deuda que le ha sido negada en la dimensión mítica, logrando que su ser no aparezca configurado bajo el engaño del autoengendramiento, sino que sea presentado como el resultado de los procesos que ha vivido la comunidad, insertado en las transformaciones que han devenido con el transcurrir del tiempo, contagiado del sí mismo de los demás.

Esa modalidad narrativa mediante la cual la dimensión histórica busca la armonización con la dimensión mítica se hace evidente, también, en el afán que la comunidad del Resguardo Indígena de Chiles ha tenido durante los últimos años para buscar, recopilar e interpretar nuevos datos de archivo que permitan conocer más detalles sobre la vida de Juan Chiles, especialmente sobre sus padres biológicos o las figuras paternas que se encargaron de su crianza. Es como si la comunidad necesitara consolidar aún más esa dimensión histórica de Juan Chiles, robustecer esa deuda que él tiene con las cacicas que lo antecedieron, hacerlo heredero de nuevos aspectos en el registro familiar, para así seguir manteniendo la armonía con esa dimensión mítica que tiende a configurarlo como un ser libre de deudas.

[...] allí en ese legajo / o sea en el proceso / que es más lo impo... lo primero que se llama el proceso / allí está todo lo que él ha hecho sus pleitos / ahí está con quién ha pleiteado / en qué mes / en qué año / y y a dónde ha andado / como ya le dije / de Quito a Popayán y de Popayán a Bogotá / andaba hasta que se hizo abuelito y se hizo cieguito / pero él no dejaba de andar / con su bordón / era un hombre sabio y se comunicaba / con el cacique / Juan / de la Estrella / de / del Cauca / ¿no? eran los dos / hermanos caciques que no sabíamos que de quién fueron / porque nosotros buscamos la historia / a ver si lo encontrábamos quién eran el papá y la mamá de don de don Juan Chiles / no la encontramos / por eso no sabemos / de quién descendió Juan Chiles / o fue como Juan o como / el cacique Juan Tama de la Estrella / que él cayó / de la Estrella por eso es Juan Tama de la Estrella / él cayó de la estrella del cielo / a una cordillera inmensa / de allá / de donde le digo de / del Cauca / pero a eso es a una montaña / no ahí en el propio Cauca / bueno / y entonces / no lo sabemos de qué de quién descendió Juan Chiles / eso le cuento también / no vaya a decir que / él tiene papá o mamá no no tuvo / porque nuestros compañeros / de que de los de que anduvieron de Pasto / fueron a estar tres meses / en en Quito / buscando todos los papeles / de aquí del Resguardo de Chiles a ver si lo encontrábamos / de quién era descendiente / Juan Chiles [...]. (Cuesta 2009, entrevista personal; para escuchar la grabación, revisar Anexos 1 y 2)

Cuando, tal como lo narra el mayor José Cuesta, la dimensión política no ofrece los datos para robustecer esa deuda o aumentar esa herencia que recibió Juan Chiles de sus antepasados, cuando esa búsqueda en el archivo escrito de la notaría, de la biblioteca o del centro de investigaciones antropológicas fracasa porque no arroja luz sobre las preguntas formuladas, la solución de la comunidad es trasladar esa misma búsqueda, esa misma interrogante a la dimensión mítica, al archivo de la oralidad.

En ese caso, según el mayor José Cuesta, la comunidad acepta que Juan Chiles, tal como lo reveló la búsqueda infructuosa en el archivo escrito, no tuvo padres en la dimensión histórica: “Eso le cuento también / no vaya a decir que / él tiene papá o mamá no no tuvo”. Sin embargo, esa aceptación no implica necesariamente que la comunidad configure ahora a Juan Chiles como un ser que devino de sí y para sí, sin ninguna deuda en ese registro familiar, sin haber recibido la vida como un don que le fue entregado. No, lo que hace la comunidad es trasladar esa misma pregunta al archivo de la oralidad, a la dimensión mítica, y ahí aparecen nuevas respuestas: es posible que Juan Chiles tenga un origen similar al del héroe fundador de la comunidad indígena de los Nasa, en el departamento colombiano del Cauca, Juan Tama, quien descendió de una estrella.

Este procedimiento narrativo, por lo tanto, busca armonizar la configuración de Juan Chiles, dotarlo de una deuda, convertirlo en receptor de una herencia, bien sea en la dimensión histórica mediante el archivo escrito o en la dimensión mítica mediante el archivo oral. Pero siempre, independientemente del archivo que se indague o de la dimensión donde se realice la búsqueda, la comunidad encontrará la manera de crear una narrativa donde Juan Chiles sea concebido como un ser que no se identifica con las

concepciones puristas y esencialistas que, por ejemplo, dieron origen al límite que instauró la nación, sino que, por el contrario, sea un ser que se encuentra endeudado con las cacicas que lo antecedieron en el poder y que le heredaron sus luchas, un ser que, así mismo, está endeudado con la estrella, la laguna, la montaña o el riachuelo por el don de vida que estos fenómenos naturales le pudieron haber entregado.

## **2. La reciprocidad vectorial**

Los mayores del Resguardo Indígena de Chiles no cuentan nada acerca de cómo Juan Chiles obtuvo su don mágico, pero, en cambio, sí narran detalladamente todo lo que hizo con ese don recibido. A diferencia de lo que sucedió con Rosendo Paspuel, que se apoderó del don y lo usó exclusivamente en su beneficio propio, Juan Chiles invirtió el don mágico en favorecer a su pueblo, en brindarle una ayuda a su comunidad para enfrentar los problemas que se les presentaban. Por ejemplo, como se mencionó en el capítulo anterior, Juan Chiles se transformaba en tigre para atacar a los invasores que pretendían adueñarse del territorio; o se transformaba en toro para preñar sus vacas y obtener los recursos que necesitaba para alimentar a su pueblo; o se transformaba en quinde para huir de aquellos que le perseguían para matarlo por defender a su pueblo.

Fuese cual fuese el animal en que se transformara al sumergirse en la laguna de La Puerta, la puesta en ejecución de ese don mágico serviría para ayudar al otro, defendiendo sus derechos territoriales, alimentándolo o protegiendo su integridad cultural. En ninguna de las historias que cuentan los mayores del Resguardo Indígena de Chiles, Juan Chiles aparece usufructuando en beneficio personal el don mágico que recibió, como sí sucede con las historias que cuentan los mayores de la Comuna la Esperanza acerca de Rosendo Paspuel, quien siempre en las narraciones es presentado como una persona que tenía “buen rollo” o “hartísimo yeguarizo”, es decir, que poseía una gran acumulación de capital económico.

Ese uso del don mágico, en beneficio de los demás en el caso de Juan Chiles y en beneficio propio en el de Rosendo Paspuel, puede ser también el que determine la razón por la cual Juan Chiles, a diferencia de Rosendo Paspuel, podía transformarse en varios animales, no solo en toro. Para Rosendo Paspuel, según los intereses que se había propuesto con el don mágico, no tenía ninguna funcionalidad transformarse en tigre o en quinde, porque esos animales no le contribuirían a aumentar su capital económico,

mientras el hecho de transformarse en toro sí le permitía aumentar considerablemente sus riquezas mediante la procreación compulsiva de sus reses. Para Juan Chiles, según los objetivos que se había trazado, sí tenía sentido transformarse en tigre o en quinde, animales que, aunque no generaran ningún enriquecimiento económico, le permitían adquirir fuerzas y habilidades especiales para enfrentar o huir de sus enemigos.

Esta hipótesis implica que el don, desde una mirada fenomenológica, adquiere significado no por sí mismo ni por las intenciones que haya tenido el donador, sino, ante todo, por el uso que le otorga quien lo ha recibido. Juan Chiles y Rosendo Paspuel habrían recibido un mismo don mágico, una misma capacidad de transformarse en animales, pero el uno, de acuerdo con los intereses que se planteó para ayudar a su comunidad, convirtió ese don en la capacidad de transformarse en varios animales; mientras el otro, en concordancia con los intereses que se propuso para su beneficio, convirtió ese mismo don en la capacidad de transformarse exclusivamente en un toro.

El significado del don no reside en una esencia de su cosificación ni en la interpretación que le otorga el donador, sino que permanece latente en las manos de quien lo recibe, en el uso que esa persona le otorgará. De acuerdo con esa premisa, el don, aunque es un fenómeno dado, que proviene de un donador y que circula por la comunidad, está sujeto a los significados y sentidos que le otorga el donatario; vale decir: lo que entrega el donador es un cuenco vacío que debe ser llenado de significado por el donatario, lo que implica que el don es creado por la persona que lo recibe, por quien le otorga un sentido, por quien le dona un significado.

Bajo esa explicación puede comprenderse lo que sucedió el 16 de noviembre de 1532 en la Plaza de Cajamarca, Perú, cuando el conquistador español Francisco Pizarro, por intermedio del fraile Vicente de Valverde, le entregó la Biblia a Atahualpa para que escuchara la palabra de Dios y abandonara sus creencias convirtiéndose hacia el catolicismo, ese momento fundacional donde, según Cornejo Polar (2003, 21), el choque entre la oralidad y la escritura provocó “el comienzo más visible de la heterogeneidad que caracteriza, desde entonces y hasta hoy, la producción literaria peruana, andina y –en buena parte– latinoamericana”. Ese día de 1532, según las crónicas de Cieza (2005), Sarmiento (1943) y Betanzos (1987) y según los testimonios vivenciales de López de Gómara (1979 [1552]), Xerez (1962 [1534]) y Zárate (s.f [1555]), Atahualpa acercó la Biblia a su oído para escuchar la voz del Dios que le presentaban los españoles, pero, al no recibir ninguna respuesta, se las devolvió arrojándola al suelo, lo cual desató la ira de

los conquistadores, quienes, justificándose en ese hecho, procedieron a capturarlo y a asesinar a los miles de indígenas que integraban su guardia.

Atahualpa, el hijo del sol, desde una cosmovisión que Pacheco (2016, 254) denomina como economía cultural de la oralidad o que Ong (2011, 20) denomina como cultura oral primaria, le confirió unos significados a ese don que Pizarro, desde una economía cultural de la escritura o desde un paradigma occidental, le había entregado. Los significados que el uno y el otro le atribuyeron al mismo don desde sus posiciones de donador y donatario fueron totalmente antagónicos, aunque el don haya mantenido invariable su cosificación. El don que Francisco Pizarro entregó (la verdad suprema consignada en el libro sagrado) no fue el mismo don que Atahualpa recibió (la falsedad presente en las creencias españolas).

Ese choque de significados que ambos le confirieron al mismo don desde sus propias economías culturales fue lo que provocó la detonación de contradicciones que conllevaron posteriormente a la violencia. No se trató, como podría deducirse a partir de los principios teóricos de Colombres (2006), de una acción mediante la cual Atahualpa intentó demostrar la preminencia ontológica y axiológica de la oralidad sobre la escritura; ni mucho menos se trató, como lo han querido presentar algunos hispanistas, de una interpretación ingenua donde Atahualpa asumió de manera literal la metáfora religiosa que le proponía Francisco Pizarro. Lo que hubo ahí fue un choque de significaciones donde ambos, desde sus respectivos paradigmas culturales, aplicaron valoraciones hermenéuticas antagónicas sobre un mismo don que pasó de unas manos a otras.

Si el don adquiere la significación que le otorga quien lo recibe, lo que hizo Rosendo Paspuel fue transformar en propiedad aquello que le habían otorgado los seres del otro mundo, trastocar la naturaleza ontológica de lo que le había sido concedido, convertirlo en un fenómeno diferente de aquel que le había sido dado. Podría decirse que el compactado vendría a ser aquel que obra tal cual como lo hizo Atahualpa, es decir, aquel que resignifica el don, el que recibe algo muy diferente, opuesto, a aquello que le fue entregado. Sin embargo, no es así.

Es cierto que tanto Atahualpa como Rosendo Paspuel resignificaron el don que recibieron, el uno por parte de Francisco Pizarro, el otro por parte de los seres del otro mundo. Pero la diferencia fundamental es que Atahualpa, aunque le dio un nuevo significado al don recibido transformando la verdad en la mentira, no negó la condición de don que había en ese objeto, en esa Biblia, sino que, al lanzarla lejos, al devolverla a

los españoles mediante ese gesto despectivo, permitió que ese objeto mantuviera su naturaleza circulante, su ontología de ser un don que pasa de unas manos a otras.

Lo que hizo Rosendo Paspuel no solo fue darle un nuevo significado al don recibido, sino, ante todo, negar la naturaleza de don que había en ese poder mágico que le concedieron los seres del otro mundo. Entonces el compactado no es quien resignifica el don, quien le otorga un nuevo sentido a lo que le fue entregado, sino que es, propiamente, quien niega el don, quien le arrebató a lo recibido esa condición circulante al convertirlo en su propiedad. El compactado, en este sentido, no obra como Atahualpa, reconstruyendo el significado del don recibido, sino como Rosendo Paspuel, destruyendo esa calidad de don existente en lo recibido.

Si Atahualpa no hubiese arrojado la Biblia devolviéndola a los españoles, si la hubiese conservado para sí, transformándola en una posesión, usufructuando de ella, aprovechándola únicamente en beneficio propio, se habría convertido en un compactado, en este caso, un compactado con los españoles, una persona que habría vivido endeudada con ellos, bajo su dominio espiritual, poseída por la influencia que emanan desde su mundo occidental y racional, alguien que, al morir, no podría dejarle ninguna herencia a sus descendientes ni a su pueblo, sino que debía devolverles a los españoles esa Biblia para así volverla a convertir en un don, en un objeto de circulación.

Por esa razón es que en ninguna narración los mayores del Resguardo Indígena de Chiles denominan a Juan Chiles como un compactado, sino que siempre lo configuran como una persona libre de deudas con los seres del otro mundo. Pero esa condición de estar liberado de deudas no solo se origina por la ausencia en las narraciones de aquel momento en que recibió su don mágico. Es también porque Juan Chiles no retuvo ni se apropió del don, no le negó esa naturaleza ontológica, esa propiedad de circulación, sino que lo recibió y lo puso a circular por la comunidad beneficiando a los demás, permitiéndole así que siguiera siendo un don y no una posesión.

Juan Chiles y Rosendo Paspuel coinciden en que se abrieron a los seres del otro mundo para recibir ese don mágico que fue implantado en sus respectivos cuerpos, en sus individualidades. Ambos permitieron ese contagio proveniente del otro mundo, ese ingreso de un ser ajeno o diferente en su ser. Sin embargo, la diferencia es que Juan Chiles, así como autorizó la entrada de ese don, también se abrió para darlo a los demás, lo dejó entrar y salir, le permitió seguir su camino; Rosendo Paspuel no obró de esa manera: recibió el don y se cerró sobre sí mismo, le negó la salida, lo mantuvo apresado en su ser,

sin permitirle seguir circulando. En definitiva, Juan Chiles recibió el don y lo dio; Rosendo Paspuel lo recibió, pero no lo dio.

El don del otro en la relación personal comporta, pues, una cierta circularidad intersubjetiva: recibo del otro el ser yo y le doy el ser tú. Pero esta circularidad no es viciosa. La vuelta hacia el otro no sigue al revés el mismo camino que siguió el don de sí mismo que me hizo y que nos hace libres al uno para el otro, al uno del otro. El reconocimiento hacia el otro triunfa solo si me empuja a dirigirme no solamente a él, sino a un tercero, a numerosos terceros. (Gilbert 2003, 290)

De acuerdo con lo que ahí explica Gilbert (2003), Juan Chiles, con su modo de proceder, estaría inscribiéndose dentro de esos condicionamientos que demarcan un funcionamiento idóneo de la economía del don. La razón es que, al recibir el don y entregarlo a su comunidad, no solo le permitió que siguiera teniendo su capacidad de circulación, sino que, además, cumplió con la condición de que esa circulación no fuera viciosa, es decir, no puso a circular el don en el mismo sentido que lo recibió, hacia los seres del otro mundo, sino que lo entregó de manera vectorial, hacia un tercero o numerosos terceros, en este caso hacia su comunidad.

Por el contrario, lo que hizo Rosendo Paspuel, cuando murió, fue devolverle el don mágico, o el producto de lo que usufrutuó con ese don mágico, a los seres del otro mundo, ocasionando esa circularidad viciosa que, según Gilbert (2003), deteriora la economía del don, porque encierra el contagio en una bidireccionalidad de donde no puede escapar.

Pero, de acuerdo con estas premisas, Rosendo Paspuel, a pesar de haber obrado a destiempo y bajo un constreñimiento que devalúa axiológicamente su proceder, fue quien actuó con reciprocidad, porque, ateniéndonos específicamente a la definición del término, le dio a quienes le habían dado, les devolvió a sus donadores. Juan Chiles, estrictamente hablando, no fue recíproco, porque no les devolvió el don a los seres del otro mundo de quienes lo había recibido, sino que lo desvió hacia unos terceros, no hacia sus donadores.

Marion (2009) y Derrida (1995a; 1995b) coinciden en que, en la economía del don, tal como lo muestra el proceder de Juan Chiles, no existe lo que se denomina reciprocidad, o sea, una devolución de bienes al dador, un intercambio de bienes entre dos sujetos, el hecho de dar en préstamo o de recibir para devolver al dador; en la economía del don no puede hablarse estrictamente de reciprocidad entre donador y donante. La razón, para Marión (2009, 161), es que don “rompe con el intercambio, en el que no se da nada sino [sic] es para que sea devuelto”. Y, en el mismo sentido, para

Derrida (1995a, 79), la razón está en que reducir el don “a un intercambio es, sencillamente, anular la posibilidad misma del don”.

Ahora bien, es necesario aclarar lo siguiente: la economía del don, aunque no implique reciprocidad, sí demanda necesariamente la adquisición de una deuda. Quien recibe un don no debe devolverle necesaria ni preferiblemente a aquella persona que le dio, o sea, el donatario no está obligado a darle a su donador pero sí a otra persona, a un tercero, porque, en el momento en que recibió, adquirió una deuda, un compromiso que le obliga a convertirse, a su vez, en donador. Marion (2009, 196), incluso, indica que “recibir el don implica reconocer que se debe alguna cosa –el don– a algo –a veces al donador, siempre a la donación. Decidirse a recibir un don impone aceptar pues, con y para ese don, deber alguna cosa a”. Y, así mismo, Derrida (1995a, 165) afirma que quien acepta un don queda endeudado “con una moneda verdadera, una moneda natural y, por consiguiente, no monetaria, absolutamente originaria y auténtica”.

En términos concretos: en la economía del don no hay reciprocidad porque el donatario no le debe devolver estrictamente al donador, pero sí hay endeudamiento porque el donatario, al recibir, queda obligado a darle a otra persona, a un tercero que no necesariamente es su donador. En concordancia con esos preceptos, Juan Chiles estaría situado perfectamente en una economía del don, mientras Rosendo Paspuel estaría localizado en otro sistema económico, tal vez en una economía de la reciprocidad, ya que, en su modo de proceder, al morir, le devolvió lo recibido a su mismo donador, a los seres del otro mundo.

Según Estermann (2015), las culturas andinas se caracterizan por efectuar unas relaciones sociales donde predomina la reciprocidad, ese sistema económico que, supuestamente, devela el comportamiento de Rosendo Paspuel. En este sentido, cuando los mayores de la Comuna la Esperanza narran las historias sobre Rosendo Paspuel estarían demostrando un modelo social a seguir, la conducta que impera como ley económica; cuando los mayores del Resguardo Indígena de Chiles narran las historias sobre Juan Chiles estarían exponiendo un modelo disfuncional dentro de la sociedad, una dislocación de la normativa.

Sin embargo, es necesario evaluar el siguiente aspecto: cuando Estermann (2015) explica que en las sociedades andinas impera una filosofía de la reciprocidad no está refiriéndose explícitamente a que los bienes circulan entre dos sujetos, entre donador y donatario, dando y recibiendo mutuamente, en una relación cerrada, circular y viciosa. Estermann (2015), más allá de describir un aparato de transacciones comerciales, lo que

hace es identificar los principios de una economía teleológica, un sistema cósmico donde la reciprocidad no está definida por la bidireccionalidad en que deberían circular los bienes, sino por la ética que esos bienes le imponen al sujeto.

En el análisis interpretativo de las culturas andinas propuesto por Estermann (2015), una persona es recíproca no tanto por darle a aquella persona de quien ha recibido, o sea, por devolverle a su donador; una persona es recíproca por sentir que al recibir está en la obligación moral de dar, sin importa si es a su donador o a otra persona; es esa deuda que adquirió al recibir, o, mejor dicho, es el pago de esa deuda adquirida, lo que determina la reciprocidad en las culturas andinas, mas no el hecho de pagarle la deuda directamente a su donador. “La reciprocidad andina no presupone necesariamente una relación de interacción libre y voluntaria; más bien se trata de un ‘deber cósmico’ que refleja un orden universal del que el ser humano forma parte” (Estermann 2015, 153).

No caben dudas que, desde esa posición epistémica, Juan Chiles, contrario a lo que puedan advertir con su aparatage teórico Marion (2009) y Derrida (1995a; 1995b), ejecuta una economía del don al poner en práctica la reciprocidad; por supuesto, una reciprocidad que, para no contradecir el significado del término, podría catalogarse de vectorial; una reciprocidad vectorial donde asume que, así como recibió, está obligado a dar, no exclusivamente a su donador, o sea, no obligatoriamente a los seres del otro mundo, sino a un tercero, a numerosos terceros que permiten que el don siga circulando por la comunidad.

Lo contrario sucede con Rosendo Paspuel: aunque al morir haya devuelto el don a su donador, a los seres del otro mundo, no puede ser considerado como una persona que ejerció la reciprocidad, porque él, más bien, retuvo el don, intentó eliminar esa deuda que tenía, se negó a pagar, no experimentó la ética cósmica ni se inscribió en la economía teleológica de sentirse obligado a dar después de recibir. Rosendo Paspuel no encarna esa filosofía de la reciprocidad que Estermann (2015) encontró en las culturas andinas; en cambio, los relatos sobre Juan Chiles sí demuestran cómo opera la economía en la sociedad andina.

Pero ¿por qué la economía del don debe operar así, dando si se ha recibido?; ¿cuál es el origen de ese precepto? Una posible respuesta la ofrece el abuelo Zenón, uno de los mayores que habitó en la frontera colombo-ecuatoriana, hacia la Costa Pacífica, un mayor que también se dedicó durante su vida a narrar las historias sobre los seres del otro mundo que habitaban en su región:

Las historias de nuestro pueblo, sus actos de resistencia para ser diferentes no empiezan con nosotros, por eso no deben terminar con nosotros. Nuestras vidas actuales son herencia de la vida de los hombres y mujeres que nos antecedieron, pero también reflejos de sus actos de resistencia, por eso, nuestro deber es conocerlas y transmitir las a las nuevas generaciones para que no mueran, para que no se olviden. (García & Walsh 2017, 21)

Lo que afirma el abuelo Zenón es que debemos dar aquello que hemos recibido porque no nos pertenece, no somos sus dueños ni sus propietarios. Rosendo Paspuel se equivocó al considerar que el don mágico que recibió de los seres del otro mundo era suyo; por eso, cuando murió, esos mismos seres del otro mundo se encargaron de corregir su modo de proceder obligándolo a que devolviera lo que había obtenido con el don. Juan Chiles acertó cuando ejecutó su don mágico en favor de su comunidad: entendió que ese poder no le pertenecía, no era suyo, sino que simplemente se trataba de algo que le dieron los seres del otro mundo para que lo repartiera entre los demás.

El mayor Juan García, discípulo del abuelo Zenón, explica que las comunidades afro-ecuatorianas asentadas en la frontera colombo-ecuatoriana, entre la provincia ecuatoriana de Esmeraldas y el departamento colombiano de Nariño, han administrado bajo esa economía del don sus territorios; porque los recibieron de sus antepasados, los aprovecharon con respeto y luego los dejaron en manos de sus descendientes; pero también porque nunca los retuvieron ni los consideraron exclusivamente suyos, sino que siempre les dieron a esos territorios la cualidad ontológica de ser un don que circula por las manos de los integrantes de la comunidad:

La posesión se construye con las actividades que permiten garantizar una vida digna y armónica para los pueblos que han vivido con profundo respeto por la madre tierra y han cuidado los territorios que recibieron de sus antepasados, pero sobre todo mantienen el compromiso de dejarlo como una herencia ancestral para las futuras generaciones. (García & Walsh 2017, 55)

A partir de lo que explica el mayor Juan García, se presenta una situación paradójica: el sujeto posee verdaderamente algo cuando lo convierte en un don, es decir, cuando lo pone a circular de unas manos a otras sin dueño, sin ser poseído por nadie. Aquello que el sujeto da es lo que verdaderamente le pertenece, porque ya nadie se lo puede arrebatar, nadie se lo puede sustraer. Aquello que el sujeto conserva no le pertenece, solo lo tiene en préstamo, porque en cualquier momento le será arrebatado por otro sujeto.

Juan Chiles se convirtió en dueño del don mágico al entregarlo a su comunidad. Rosendo Paspuel nunca fue el dueño del don mágico porque decidió conservarlo. En esa paradoja reside la razón por la cual es necesario dar cuando se ha recibido: si nada nos pertenece, solo podemos ser dueños de aquello que hemos dado. La economía del don estaría solucionando así, bajo esa concepción poética, el problema existencial acerca de cuál derecho nos asiste para declararnos dueños de algo si vinimos a este mundo sin nada.

Esa paradoja, sin embargo, aunque explica por qué es necesario dar cuando se ha recibido, no resuelve otra cuestión relativa a la economía del don: ¿por qué ese dar no debe encerrarse en un círculo vicioso entre donante y donador, sino que necesita abrirse preferiblemente hacia un tercero o hacia unos terceros?; ¿por qué la reciprocidad debe ser vectorial y no directa?

La respuesta tiene que ver con el contagio que se presenta al recibir y al dar. La persona que recibe se abre para que al interior de su ser ingrese algo del otro, eso que Mauss (2012), desde un paradigma religioso, denominó como el espíritu del donador presente en el don, o eso mismo que Godelier (1998), desde un paradigma político, denominó como el derecho de pertenencia del donador presente en el don. Como sea, el espíritu del otro o su derecho de propiedad, el don, al ser recibido, trae impregnado el ser del donador. Por eso, Rosendo Paspuel y Juan Chiles, al recibir el don mágico, se contagiaron del ser de sus donadores, de la existencia de los seres del otro mundo, de ese otro que no eran ellos.

Atahualpa, al arrojarles a los españoles la Biblia que le habían dado, niega el contagio que ellos le proponen, rechaza toda posibilidad de que esa religiosidad española esté presente en su ser, se inmuniza frente al otro. Rosendo Paspuel, al conservar el don mágico para sí, al encerrarlo en su propia existencia, no solo acepta el contagio de los seres del otro mundo, sino que permite que lo posean hasta perder su sí mismo y transformarse en el otro. Juan Chiles, al recibir el don mágico, se contagia de los seres del otro mundo, pero luego, al ejecutar ese don en favor de los demás, permite que su ser, ya contagiado, salga y contagie a los demás, no liberándose plenamente del contagio que aceptó al recibir el don, pero sí impidiendo que ese contagio lo inunde interiormente hasta apropiarse por completo de sí mismo.

La economía del don propone una reciprocidad vectorial porque necesita que el contagio esté presente en todos los individuos de la comunidad. Así, una persona de la comunidad puede contagiar de sí mismo a los demás por medio de los dones que ha dado; pero, al mismo tiempo, esa persona se encuentra contagiada del sí mismo de los demás

por medio de los dones que ha recibido. La reciprocidad vectorial garantiza que el contagio se distribuya entre todos los integrantes de la comunidad, impregnando el ser de cada uno con el de los demás. Si la reciprocidad fuera directa, solo entre donador y donatario, el contagio no se distribuiría por la comunidad, sino que acabaría encerrado en un círculo vicioso que negaría su diseminación.

Una anécdota: en enero del 2018, después de haberla visitado durante casi un año para que me hablara sobre las relaciones sociales que su comunidad mantenía con los del otro lado de la frontera, la señora Hilda Paspuel, de 42 años, habitante de la Comuna la Esperanza, me regaló una sarta de truchas arcoíris que ella había pescado en las quebradas que bajan del páramo. Su intención era que yo le ayudara a su hija, Jenifer Paspuel, de 17 años, a prepararse en comprensión lectora y razonamiento verbal para presentar las pruebas estatales de admisión a la educación superior.

La señora Hilda Paspuel me dio algo de su ser en ese don: unas truchas que representaban su alimento diario, pescadas mediante una técnica que hacía parte de los saberes de su comunidad, en una quebrada que pertenecía al territorio que identifica a su cultura. Al recibir ese don, al comerme esas deliciosas truchas, quedé, por una parte, contagiado de ese ser de ella, impregnado de la cultura de su comunidad; pero, por otra parte, quedé endeudado con ella, quedé debiéndole algo. Mi pago no consistió en devolverle otra sarta de truchas o llevarle algún alimento que representara mis costumbres. Mi pago consistió en ayudar con mis conocimientos a su hija, es decir, en contagiar con mi ser, ya contagiado, a una tercera persona.

Gracias a aquellas truchas, los tres nos insertamos en una economía del don que hoy nos permite sentir que pertenecemos a una misma comunidad.

### **3. La entrega del ethos Pasto**

Juan Chiles invirtió en su comunidad el don mágico que recibió de los seres del otro mundo: aprovechó ese poder de transformarse en animal para ayudar a los demás, para liberarlos de los terratenientes invasores que pretendían adueñarse del territorio, para permitirles contar con una propiedad legalmente constituida ante las autoridades nacionales, para evitarles todo posible abuso o situación oprobiosa por parte de los poderosos, en fin, Juan Chiles empleó su don mágico para otorgarles a las personas una vida digna en el contexto de la comunidad.

Lo que hizo Juan Chiles, desde la economía del don, podría interpretarse así: recibió el don mágico que le dieron los seres del otro mundo, le dio un significado, lo dotó de un sentido y de un aprovechamiento funcional, y luego procedió a ejecutarlo en beneficio de los habitantes de su comunidad, transfiriéndolo hacia los demás, hacia esas terceras personas en el marco de una reciprocidad vectorial.

Juan Chiles, al recibir aquel don mágico, quedó, al mismo tiempo, contagiado de los seres del otro mundo y endeudado con ellos. Sin embargo, cuando decidió dotar ese don de un nuevo significado y emplearlo en beneficio de su comunidad, transfiriéndolo a su pueblo, se liberó inmediatamente de su deuda, les pagó a los seres del otro mundo aquello que les debía, pero, también, de manera simultánea, expuso su ser contagiado y lo entregó a los demás con el don ofrecido, es decir, no solo se liberó de la deuda, sino que, además, contagiando a los demás se liberó de su propio ser contagiado.

Con razón, en las narraciones que realizan los mayores del Resguardo Indígena de Chiles, Juan Chiles siempre es configurado como un ser liberado de deudas, alguien que no les debe nada a los seres del otro mundo. A primera vista, podría creerse que Juan Chiles no recibió el don de manos de nadie y que por eso no le debe nada a nadie, que es dueño absoluto del don porque forma parte de su naturaleza, como si se tratara de una propiedad inmanente de su ser. Pero esa no es la verdadera razón por la cual los mayores del Resguardo Indígena de Chiles configuran a Juan Chiles como un ser libre de deudas.

En realidad, Juan Chiles está libre de deudas no porque nunca haya estado endeudado, sino porque ya pagó. Tanto Juan Chiles como Rosendo Paspuel se endeudaron con los seres del otro mundo al recibir el don mágico, pero la diferencia es que Rosendo Paspuel decidió continuar toda su vida endeudado dejando el don para sí; Juan Chiles, en cambio, decidió pagar su deuda al permitir que el don siguiera circulando y pasara a manos de su comunidad. Juan Chiles, a diferencia de Rosendo Paspuel, es el verdadero dueño del don mágico, el que lo posee sin necesidad de que se sepa cómo lo obtuvo, el que lo tiene en su ser sin que a ninguno de los mayores le preocupe ni le interese contar cómo le fue entregado.

Esto implica que la comunidad del Resguardo Indígena de Chiles recibió un don de parte de Juan Chiles, un don que, a su vez, él había recibido de parte de los seres del otro mundo. En ese caso, es necesario indagar de qué manera aquella comunidad recibió ese don, qué significados le otorgó y cómo se liberó de la deuda y del contagio que contrajo al recibirlo.

La comunidad del Resguardo Indígena de Chiles no habla de un solo don recibido por parte de Juan Chiles, sino de múltiples y variados dones que él les entregó en el transcurso de su vida. En marzo del 2009, el mayor José Cuesta, de 71 años, exgobernador de la comunidad, realizó un breve recuento acerca de algunos de esos dones que su comunidad recibió de parte de Juan Chiles, indicando brevemente en qué consistía cada uno. Entre esos dones, por ejemplo, se encuentran las piscinas termales que actualmente constituyen el principal atractivo turístico de la comunidad:

[...] Juan Chiles se vino a vivir a Nazati / allí vivió / y de allí de / de que él vivía allí / anduvo aquí en esta parte de / que se llama Chiles / hasta que los encontró los baños / él los descubrió los baños / y él nos dejó por historia / a nosotros los indígenas sus indígenas / como dueños de los baños [...]. (Cuesta 2009, entrevista personal; para escuchar la grabación, revisar Anexos 1 y 2)

Otro don recibido de parte de Juan Chiles fue el nombre del Resguardo y del cerro nevado por cuya cumbre la Comisión Mixta trazó la línea divisoria entre Colombia y Ecuador, un cerro nevado que es considerado como el accidente geográfico más representativo de la zona:

[...] por eso nosotros no le no le decimos que él fue / de tal / familia / sino es que aquí apareció un cacique Juan Chiles / y por el nom... por el apellido de él / quedó nuestro volcán Chiles / y el Resguardo Indígena de Chiles [...]. (Cuesta 2009, entrevista personal; para escuchar la grabación, revisar Anexos 1 y 2)

Aunque Juan Chiles administró el territorio bajo la figura del cacicazgo en el siglo XVIII, y solo dos siglos después, en 1908, la comunidad asume el modo organizativo del resguardo, él fue, sin embargo, desde el discurso de la tradición oral, quien le entregó ese tipo de administración territorial a la comunidad:

[...] estoy viviendo / no estoy cambiado / estoy viviendo en el mismo resguardo que nos dejó o las tierras que nos dejó Juan Chiles / porque él pleiteó / sus tierras / defendiendo para dejarnos a nosotros / sus indígenas / a la descendencia ¿no? / entonces él pleiteó / con / con Francisco / con Francisco bueno Erazos / que ellos le querían quitar las tierras aquí que eran los los / que vinieron / como venir españoles / pero él se de... defendió porque era un hombre / inteligente poderoso sabio / andaba él de Quito a Popayán y de Popayán a Bogotá / a busca haciendo esos papeles para dejarnos a nosotros aquí en título [...]. (Cuesta 2009, entrevista personal; para escuchar la grabación, revisar Anexos 1 y 2)

Otro don que entregó Juan Chiles fue la propiedad de las tierras donde se encuentra la comunidad, un don que, de acuerdo con lo que relata el mayor José Cuesta, no pareciera provenir directamente de la deuda mítica que Juan Chiles tenía con los seres

del otro mundo, sino, propiamente, de la deuda política que tenía con las cacicas que lo habían antecedido en el poder:

[...] andaba él [Juan Chiles] de Quito a Popayán y de Popayán a Bogotá / a busca haciendo sus papeles para dejarnos a nosotros aquí en título / como ya le nombro el título a la ciento ocho / aquí donde estamos / viviendo es una herencia de don Juan Chiles como él también la recibió por herencia / de / de Micaela y de / y de la otra / bueno / Micaela Cuatinaza es la las dos cacicas / él ellas le dejaron / de herencia a don Juan Chiles / también es recibido la herencia [...]. (Cuesta 2009, entrevista personal; para escuchar la grabación, revisar Anexos 1 y 2)

Y, por último, Juan Chiles le dejó a la comunidad un jardín que permanece oculto en un lugar secreto del nevado del Chiles, un jardín donde él acostumbraba a sembrar plantas medicinales y mágicas con las cuales sanaba las enfermedades de su pueblo y lograba comunicarse con otros caciques que vivían a miles de kilómetros de distancia:

[...] don Juan Chiles por eso él tenía su grande jardín / allá en el volcán Chiles / que yo no no lo conocí / pero / los que lo conocieron / eran nuestros nuestros mayores / ellos nos contaban que se iban allá / y que era cercado con puro helecho / alrededor para que no vaya a entrar / el venado a comer / las flores o cualquier planta que le guste a al animal / entonces tenía bien cercado para que no entre / y allí tenía encerrados / todo toda clase de plantas / medicinales / entonces él / para comunicarse / de Chiles / a al Cauca / con el con el hermano cacique / que te... que eran / cogía su planta / y era como estar ahorita nosotros con un teléfono / comunicándonos de aquí a Ipiales / hablaban así los dos de allá el uno y el otro de aquí hablaba pero solamente con el / con la planta medicinal ¿sí? / con la planta medicinal / comunicaban del uno al otro lo que querían / presentarse [...]. (Cuesta 2009, entrevista personal; para escuchar la grabación, revisar Anexos 1 y 2)

A pesar de su variedad, estos dones coinciden en que cada uno representa un aspecto trascendental de la comunidad: los baños, que son el principal atractivo turístico por el cual la comunidad es reconocida en toda la región; el nombre que lleva la comunidad y su cerro tutelar, esa designación con la cual todos se identifican y adquieren un significado que funciona como rostro público; la organización como resguardo, ese orden jurídico mediante el cual las relaciones sociales de los individuos son administradas; el territorio, ese espacio donde la cultura se materializa y donde la vida cobra vigencia; y, por último, el jardín, un lugar sagrado donde se catalizan las creencias de la comunidad.

Esos dones que Juan Chiles entregó conforman el ser de la comunidad, constituyen aquello que le da sentido a la comunidad: su identidad, su representación, su organización y su mito, por supuesto, mito no en el sentido de una narrativa del origen sino entendido como un discurso que fundamenta todas las prácticas cotidianas (Certeau

1995, 149-150; 1996, 147-148). No se trata, pues, de bienes aislados o carentes de importancia que operan atomizados en la dispersión; se trata de cualidades molares que le permiten a la comunidad conformarse como tal, contar con una existencia, poseer un ser que le define.

En otras palabras, esos dones que Juan Chiles les entregó a los demás, esas gestas heroicas mediante las cuales combatió a los usurpadores convertido en animal, fueron resignificados por todos aquellos que los recibieron para convertirlos en el ethos de su comunidad, un ethos que, según los mayores, se identifica bajo la denominación de los indígenas Pastos que han habitado el territorio desde tiempos precolombinos. Entonces, desde la interpretación de la comunidad, desde la resignificación con que le otorgan un nuevo sentido a lo recibido, esos dones que Juan Chiles le entregó a la comunidad constituyen el ethos Pasto.

El término *ethos* tiene la ventaja de su ambigüedad o doble sentido; invita a combinar, en la significación básica de “morada o abrigo”, lo que en ella se refiere a “refugio”, a recurso defensivo o pasivo, con lo que en ella se refiere a “arma”, a recurso ofensivo o activo. Conjunta el concepto de “uso, costumbre o comportamiento automático” –una presencia del mundo en nosotros, que nos protege de la necesidad de descifrarlo a cada paso– con el concepto de “carácter, personalidad, individual o modo de ser” –una presencia del nosotros en el mundo, que lo obliga a tratarnos de una cierta manera–. (Echeverría 1998, 37)

Según Echeverría (1998), el ethos es una presencia del individuo en la comunidad y de la comunidad en el individuo. De acuerdo con esa lógica, el ethos estaría relacionado directamente con ese contagio sobre el ser que produce la economía del don, ese contagio que pasa del ser del donador al del donatario a través del don. Por lo tanto, sería factible asumir que el don, ese objeto, esa palabra, esa acción, ese significado que circula por entre las personas, que es recibido, interpretado y luego otra vez dado, es el vehículo que emplea el ethos para poder cumplir a cabalidad con esa doble condición que lo caracteriza: estar en todos y en cada uno, en la comunidad y en el individuo, pasar de la generalidad a la particularidad, y viceversa.

Según el mayor José Cuesta, la comunidad del Resguardo Indígena de Chiles, antes de recibir ese don por parte de Juan Chiles, no tenía conciencia acerca de las particularidades que caracterizaban su código cultural, el ethos que predominaba en su ser, pero, después de haberlo recibido, después de esas gestas heroicas realizadas por Juan Chiles, las personas lograron identificar que pertenecían a un ethos Pasto, se reconocieron como parte integrante y activa de esa cultura. El don que les entregó Juan Chiles les

permitió asumir esa presencia de su comunidad en el individuo y del individuo en su comunidad, identificar ese código cultural que, a manera de una “morada”, un “abrigo” o un “refugio”, según explica Echeverría (1998), podría servirles para dotar de significados la realidad:

[...] eh nosotros no entendimos / los Pastos / después que nos dejó don nuestro cacique Juan Chiles / por herencia a nosotros / por / la lucha que hizo él / entre los / los / Pablos Revelos / entre / los demás / invasores / que venían a quitarle las tierras aquí / al Resguardo de Chiles / y él no se dejó quitar / porque él también tenía / un do... un documento de herencia que le dejó / María / Cuatinaza / y la / Micaela / Chiles / él recibió herencia aquí / por ellas / y entonces como él tenía su documento / echó en lucha / nuestras tierras que él lo conocía / como sol de los Pastos / y como resguardo / total de aquí de Nariño / que ahora es Nariño / y adelante era sol de los Pastos nomás no era Nariño / sol de los Pastos [...]. (Cuesta 2009, entrevista personal; para escuchar la grabación, revisar Anexos 1 y 2)

Para Marion (2009), ese tipo de don entregado por Juan Chiles a su comunidad, un don mediante el cual entrega un servicio fundacional a la nación, a la patria o a la sociedad, cumple una doble cualidad negativa: no puede ser retribuido recíprocamente porque implica que el donador ha entregado su propia vida, algo que nadie le podrá devolver; y no puede ser recibido en concreto por un donatario específico, porque se trata de un beneficio dirigido a la abstracción del grupo, a una colectividad que no es encarnada por un individuo en particular sino por la sumatoria de todos los individuos en general:

Lo que es dado –el tiempo, la energía, la vida– no le será devuelto jamás al donatario, puesto que *se* está dando él y, ese *sí mismo* que está perdiendo, nadie puede volvérselo a dar; el don hecho realmente y realmente aceptado se dirige, empero, a unos donatarios puestos entre paréntesis –ausentes. Ausentes, primeramente, porque ningún individuo puede erigirse en donatario universal cuando el don se está dirigiendo a una comunidad; nadie puede agradecer el sacrificio de un soldado, como tampoco nadie puede denunciar el responsable de una falta colectiva. (Marion 2009, 169)

Sin embargo, en el caso del Resguardo Indígena de Chiles, la comunidad encontró el modo de superar esas dos imposibilidades pronosticadas por Marión (2009). Descubrió cómo ese don otorgado a la colectividad, el ethos Pasto, podría ser encarnado de manera individual; y halló el modo de pagar la deuda adquirida con Juan Chiles al recibir ese don.

Para la primera imposibilidad, la comunidad dotó de materialidad el servicio fundacional prestado por Juan Chiles, transformándolo en una evidencia tangible que permanece en la realidad compartida. Así, ese servicio, ese don que él entregó, esas gestas heroicas con las cuales defendió a su pueblo, no se quedan en el nivel de la abstracción, sino que cada individuo las puede percibir y apropiárselas cuando, por ejemplo, acude a bañarse a las piscinas termales, o cuando pronuncia el nombre de la localidad, o del cerro

tutelar o del apellido que lleva la mayoría de personas, o cuando realiza algún trámite administrativo interno en la localidad, o cuando adquiere un lote de terreno dentro del territorio, o cuando sana sus enfermedades con las plantas medicinales que crecen en el páramo (Ávalos, Levy & Vásquez 2018). En todas esas acciones, los integrantes de la comunidad pueden palpar, de manera individual, la herencia tangible que su héroe fundador les dejó.

El don que Juan Chiles le entregó a la comunidad, esas gestas heroicas de carácter fundacional, pueden interpretarse, por un lado, de la manera en que lo propone Marion (2009), como una impronta colectiva y despersonalizada, un ethos Pasto integrado al ser de la comunidad, una abstracción presente en el espíritu de la colectividad, un constructo ideológico que no puede evidenciarse de manera tangible en cada uno de sus individuos sino en la totalidad de la comunidad. Pero, por otra parte, ese mismo don, esas mismas gestas heroicas, pueden evidenciarse en cada individuo ya no como un ethos Pasto presente en el ser colectivo, sino como una marca del deseo que Juan Chiles estampó en cada uno al otorgarle unos dones concretos y tangibles que en todo momento lo están afectando, modelizando o contagiando, tal como su nombre, su suelo, su piscina y su ley.

La segunda imposibilidad que plantea Marion (2009), la imposibilidad de que el héroe puede recibir ningún pago por ese don o servicio fundacional que prestó porque nadie le puede devolver la vida, el tiempo y la energía que ahí invirtió, esa imposibilidad, en el caso de Juan Chiles, es resuelta por la comunidad a partir de la reciprocidad vectorial. La comunidad, en el modo propio y particular como ha puesto en ejecución la economía del don, no necesita pagarle su deuda directamente al donador, sino que, preferiblemente, lo que debe hacer es darle un significado a ese don recibido, a esas gestas heroicas, y luego proceder a transferirlas a un tercero, a numerosos terceros, para así quedar a paz y salvo con la deuda adquirida con su donador, con Juan Chiles.

Lo que hace la comunidad, después de darle un significado al don recibido por Juan Chiles, es transferirlo o entregarlo a otras personas, en este caso a sus descendientes, a sus hijos y nietos, a las nuevas generaciones de niños y jóvenes que, a medida que avanza el tiempo, van integrándose como nuevos miembros de la comunidad. Así, cuando el Consejo de Ancianos y los integrantes del Cabildo del Resguardo Indígena de Chiles se reúnen a planificar las actividades, las fiestas sagradas, los proyectos sociales, los planes educativos y las gestiones culturales que desarrollarán durante su año de gobierno en torno a la memoria de Juan Chiles, lo que están haciendo, visto desde la economía del don, es planificar, precisamente, la ejecución de aquellos rituales mediante los cuales

procederán a entregar el don recibido de parte de Juan Chiles, o sea, procederán a entregar el ethos Pasto a las nuevas generaciones.

Ese ethos Pasto, por ejemplo, es entregado mediante las ceremonias de cambio de gobernantes, cuando los integrantes del Cabildo se sumergen en la laguna de La Puerta, con sus varas de mando, recreando así el proceso de transformación que vivía en ese mismo lugar Juan Chiles; o cuando, por ejemplo, generan espacios de reflexión y capacitación sobre la identidad cultural para enseñar a los jóvenes el significado de los ideogramas presentes en los bastones de mando, símbolos del poder político y del respeto a la autoridad; o cuando organizan dramatizaciones teatrales para explicar que las tres tulpas del fogón representan a la mamá, al papá y a los abuelos, y deben constituirse en un espacio de encuentro familiar para la solución dialogada de los problemas; o cuando elaboran nuevos programas educativos que, desde la institucionalidad de la escuela, fomentan la interculturalidad a partir de conocimientos que exaltan las prácticas y costumbres de la comunidad.

Pero, sobre todo, la comunidad le paga la deuda a Juan Chiles cuando sus mayores, sentados en la tulpa, empiezan a transmitirle el ethos Pasto a los miembros de su familia narrando las historias sobre cómo su héroe fundador se sumergía en la laguna de La Puerta, se transformaba en algún animal y combatía a los usurpadores; o cómo se transformaba en toro y se reproducía con sus vacas para aumentar el ganado de su hacienda y alimentar a su pueblo; o cómo se aprendía las leyes coloniales impuestas por los españoles para luego enfrentarse en los juzgados de la Real Audiencia de Quito contra los usurpadores; o cómo caminaba hasta su jardín secreto para conseguir plantas medicinales que podían sanar todas las enfermedades de su pueblo; o cómo, en ese mismo jardín, se podía comunicar con otros caciques que estaban a más de mil kilómetros de distancia; o cómo le dejó en herencia a toda la comunidad las piscinas termales, el territorio, el resguardo y los nombres del cerro, de la localidad y del apellido más común entre los habitantes; o cómo, aún hoy, sigue apareciendo de vez en cuando por el páramo, montado a caballo, luciendo una ruana colorada.

En esas narraciones, la comunidad del Resguardo Indígena de Chiles ejecuta el proceso de la economía del don; porque los mayores le confieren un sentido al don que entregó Juan Chiles, lo interpretan para transformarlo en una herencia cuyo contenido es el ethos Pasto; pero también porque, gracias a esas narraciones, pueden entregar ese ethos Pasto, ese don que dejó en herencia Juan Chiles, diseminarlo entre todas las personas, entre aquellos que les escuchan contar sus historias. Los mayores, al permitir que el don

siga circulando, al transmitir a los demás el ethos Pasto, al fomentar ese contagio de su sí mismo en el ser de los demás, están pagando la deuda que adquirieron con Juan Chiles.

Un proceso parecido se presenta con los mayores de la Comuna la Esperanza, al otro lado del río Játiva, al otro lado de esa *línea blanca* trazada por la nación. Las narraciones que realizan estos mayores sobre Rosendo Paspuel, a diferencia de las que actualizan los mayores del Resguardo Indígena de Chiles, no proponen una interpretación de la herencia dejada por su héroe fundador, porque, a decir verdad, él se llevó todo para el otro mundo, sin dejar nada para sus descendientes o su pueblo. Lo que hacen los mayores de la Comuna la Esperanza, más bien, es aprovechar sus narraciones para interpelar a Rosendo Paspuel, hacerle un reclamo teleológico por haber conservado el don para sí, confrontarlo axiológicamente por no haberlo puesto a circular en su comunidad.

Sin embargo, esa interpelación, esa narrativa del reclamo teleológico y de la confrontación axiológica, esas historias del compactado que no pagó su deuda, que generaba espanto en los demás cada vez que aparecía por el páramo poseído por espectros fantasmagóricos, que al morir se fue al otro mundo llevándose todo lo que había conseguido, esa narrativa se transforma, paradójicamente, en la herencia dejada por Rosendo Paspuel. Los mayores de la Comuna la Esperanza, al contar las historias de su tradición oral, restablecen el orden cósmico, armonizan la economía del don, equilibran la vida en la comunidad, porque permiten que esas historias que ellos cuentan sean concebidas o interpretadas por todos aquellos que las escuchan como si se tratara de la herencia que Rosendo Paspuel no quiso dejarles, o sea, los mayores pagan la deuda que su héroe fundador se negó a pagar, crean la herencia que él no quiso dejar.

Como sea, ese don que los seres del otro mundo les entregaron a Juan Chiles y a Rosendo Paspuel, el cual estos dos héroes fundadores, a su vez, les heredaron a sus respectivas comunidades, bien sea a través de la interpretación que propone una comunidad o de la interpelación que realiza la otra, ese don que proviene del otro mundo, que es diseminado en la comunidad mediante las historias de la tradición oral, que se transmite de una generación a otra y que en cada entrega es permanentemente resignificado, ese don que está sujeto a una economía teleológica y a un orden cósmico, que al transmitirse genera deudas que pueden ser pagadas mediante la reciprocidad vectorial, que provoca un contagio generalizado entre todos los sí mismos que pertenecen a la comunidad, ese don es también conocido con el nombre de tradición.

Porque la tradición es, contra lo que desean los tradicionalistas, viva y móvil. La crean los que la niegan para renovarla y enriquecerla. La matan los que la quieren muerta y fija; prolongación de un pasado en un presente para incorporar en ella el espíritu y para meter en ella la sangre. (Mariátegui 2010, 159)

#### 4. La tradición en disputa

La tradición es una herencia que entregan los seres del otro mundo a la comunidad, en este caso un don que Juan Chiles les dejó a los habitantes del Resguardo Indígena de Chiles, consistente en el ethos Pasto. Pero, concebida de esa manera, la tradición, contrario a lo que muchos aseveran, no debe asumirse como una imposición proveniente del pasado, que se asienta en el presente modelizando a los sujetos. Debe ser entendida, más bien, desde las dinámicas que constituyen la economía del don, es decir, como un don que, en efecto, proviene de un donatario ubicado en el pasado, pero que, en lugar de adaptar a los sujetos a sus condicionamientos, lo que hace es resignificarse para adecuarse a los sujetos, a esas necesidades interpretativas que ellos, como donatarios, demandan.

Beller (2003) ilustra este fenómeno mediante una metáfora que recurre a la analogía de un regalo. La persona que lo entrega, el donador, lo envuelve con un forro que impide saber de qué se trata, cuál es su significado, en qué consiste, como pretendiendo ocultar lo que, al mismo tiempo, está mostrando. La persona que lo recibe, el donatario, debe abrirlo, desempacararlo para ponerlo al descubierto y darle un sentido, para poder entender de qué manera le será útil, como si así, con ese gesto interpretativo, pretendiera crear aquello que, al mismo tiempo, le está siendo dado: “Abrirlo permitirá discernir *qué* estamos heredando, otorgar sentido a la herencia en función de los propios deseos; ocupar una posición no alienada en relación con la (s) herencia (s) de nuestros mayores” (Beller 2003, 58).

En este mismo sentido se inscribe la interpretación que realiza Saraceni (2008, 18) sobre la figura del heredero en varias novelas latinoamericanas publicadas a finales del siglo XX e inicios del XXI. Para ella, “inscribirse en una herencia –cultural, familiar, afectiva, simbólica– no es un proceso mecánico que ocurre sin la participación del individuo sino, por el contrario, exige una construcción, un trabajo crítico de elaboración, adecuación y actualización de la herencia recibida”. De hecho, en su aproximación crítica a las novelas, la voluntad del heredero se impone sobre el deseo de quien dejó la herencia,

porque será su interpretación como donatario la que prevalezca sobre el don, al menos la que prevalezca en este mundo, puesto que el donador se encuentra en el otro mundo.

La tradición, entendida como un don entregado a manera de herencia por los seres del otro mundo, es un fenómeno que la comunidad, en efecto, ha recibido, pero que, al mismo tiempo, ha construido; un fenómeno que deviene del pasado, pero que no posee una naturaleza fija y estática, inmodificable, sino que se presenta como un don dispuesto a adaptarse a las condiciones del presente, algo maleable que adopta la forma y el significado demandados por la voluntad de quien recibe.

La tradición sería el resultado de una disputa de índole hermenéutica entre el donador y el donatario, entre Juan Chiles y la comunidad del Resguardo Indígena de Chiles, entre los seres del otro mundo y los seres de este mundo. Esa disputa hermenéutica, sin embargo, no provoca un divorcio epistémico entre ambas dimensiones; al contrario, las adhiere y las amalgama utilizando como pegante el don. La herencia que recibe la comunidad, esa tradición formalizada mediante el ethos Pasto, genera en los individuos una deuda con los muertos, con los antepasados, permitiendo que los seres del otro mundo se vinculen como integrantes de la comunidad. Pero, así mismo, la comunidad, al momento de pagar esa deuda entregando el don a sus descendientes, a sus hijos y nietos, a los que están en el futuro, logra también que aquellos seres que aún no han nacido, los que están en la promesa del porvenir, se adhieran o se afilien como potenciales integrantes de la comunidad.

La disputa hermenéutica por la significación del don entregado y recibido, la disputa entre Juan Chiles y la comunidad del Resguardo Indígena de Chiles, entre los seres del otro mundo y los seres de este mundo, provoca el encuentro coincidente, en una misma lógica de sentido, de tres espacios cronológicos y vivenciales que, desde la racionalidad occidental, son irreconciliables: el pasado mítico, el presente factual y el futuro generacional. La tradición, concebida desde la economía del don, le permite a la comunidad integrar dentro de su mismo contagio a los que ya murieron y a los que aún no han nacido.

A raíz de esa disputa hermenéutica entre los seres del otro mundo y los seres de este mundo, la herencia que Juan Chiles le dejó a la comunidad, la tradición configurada en el ethos Pasto, pareciera encontrarse bajo un riesgo inminente, una amenaza latente: esa herencia podría ser sobreinterpretada o subinterpretada, caer en el exceso de significación o padecer la escasez de significación, ser dotada con sentidos que la desborden o ser reducida con sentidos que la empobrezcan. Algunas personas, desde

adentro o afuera de la comunidad, señalan situaciones específicas donde se presentan esos extremos en la interpretación del don que dejó Juan Chiles, momentos donde hay sobreinterpretación o subinterpretación del ethos Pasto, donde, según ellos, la tradición es traicionada por exceso o por precarización.

Veamos, en primer lugar, la traición de la tradición por precarización en la significación del don, o sea, por subinterpretación de la herencia recibida. Esta denuncia surge, por lo regular, desde el interior de la comunidad, expresada en forma de quejas por los líderes sociales, los gestores culturales, los padres de familia y los maestros de las escuelas, a raíz de que los jóvenes han abandonado las prácticas y costumbres locales, los saberes autóctonos presentes en el ethos Pasto, para, en su lugar, adquirir nuevas modas relacionadas con culturas foráneas o con tecnologías modernas que en nada contribuyen a las relaciones sociales, sino que, más bien, fisuran la cohesión social, agrietan las relaciones humanas, destruyen la familia y la comunidad.

Aquellos que denuncian la subinterpretación del don se posicionan desde un discurso que emplea la metáfora del rescate como solución para esa traición a la tradición. Lo que ellos proponen es rescatar aquellas significaciones que los antepasados les daban al don, esas interpretaciones que anteriormente se hacían de la herencia entregada por Juan Chiles, para que las nuevas generaciones las asuman tal cual, sin incorporarles cambios, sin personalizarlas. Lo que desean los rescatistas de la tradición es imponerles a las nuevas generaciones su propia interpretación de la herencia, negarles toda posibilidad de que ellos, los jóvenes, puedan interpretar el don desde sus condiciones específicas, desde sus realidades personales, desde sus intereses particulares.

El mayor Juan García recuerda que, en su época juvenil, cuando empezó a trabajar socialmente en su comunidad, en la provincia de Esmeraldas, asumió el discurso del rescate, con el objetivo de incentivar a los demás jóvenes para que se interesaran por sus tradiciones orales, por las historias sobre los seres del otro mundo que habitan en los alrededores de su comunidad. Sin embargo, pronto, gracias a lo que le indicaron los mayores, descubrió el error en que había caído al asumir ese lugar de enunciación. No se trataba de que los jóvenes estuvieran precarizando o subinterpretando la tradición, ni tampoco se trataba de que ahora él, desde una supuesta superioridad epistemológica, debiera indicarles cuál era la interpretación correcta, o sea, aquella que había sido rescatada del pasado. Lo que había que hacer, según le advirtieron los mayores, era permitirles a esos jóvenes que significaran la tradición desde sus propias necesidades y

usos, desde la marca de su deseo, no desde la imposición de un significado supuestamente rescatado del pasado.

En el camino de esta búsqueda que iniciamos con otros jóvenes para recopilar saberes de la tradición oral hace más de cuarenta años, usábamos la palabra “rescatar”. “Queremos rescatar nuestros saberes. Vamos a rescatar nuestra cultura que se está perdiendo”, decíamos. Después, en el camino y por la voz de los y las mayores, aprendimos que no es que los saberes se estaban perdiendo, somos nosotros las nuevas generaciones que los estábamos olvidando. Somos nosotros los que estamos dejando de lado los saberes propios. En muchas ocasiones los y las mayores nos dijeron: “los saberes siguen vivos y siguen siendo útiles para nuestras formas de vida. Son las nuevas generaciones las que no los buscan ni les encuentran utilidad”. (García & Walsh 2017, 133)

Los que se ubican desde el discurso del rescate cometen un grave error: le imponen al don, al ethos Pasto, a la herencia dejada por Juan Chiles, una interpretación traída desde el pasado, una interpretación disfuncional que, en lugar de resolver el problema, lo agrava porque genera mayor desinterés por la tradición. Tal como le enseñaron los mayores a Juan García: si lo que desean es que las nuevas generaciones sigan interpretando el don, dotándolo de vida, interesándose por el ethos Pasto, lo que deben hacer es incentivar a los jóvenes para que le encuentren una utilidad al don, es decir, estimularlos para que, sin dejar de ser ellos mismos, sin perder sus intereses, sin cambiar sus sueños, sin imponerles significados, se dejen contagiar de los seres del otro mundo.

Veamos, ahora, en segundo lugar, en qué consiste la traición de la tradición por exceso de interpretación, por sobreinterpretación de la herencia recibida. Por lo regular, este señalamiento no proviene de personas que pertenecen a la comunidad, sino de investigadores que, desde el campo académico, realizan un proceso de observación en torno a las dinámicas que se efectúan al interior de la comunidad. Para estos académicos, hay un exceso de interpretación cuando los líderes sociales, los gestores culturales o los docentes organizan actividades, eventos, proyectos o fiestas en donde se evidencia que el ethos Pasto ha sido contagiado por otras culturas, saberes o prácticas que no pertenecen a la comunidad, sino que son propias de latitudes y épocas diferentes, espacios y tiempos que pertenecen a otras tradiciones.

Por ejemplo, los académicos señalan que hay una sobreinterpretación de la tradición en los siguientes casos: cuando la comunidad celebra mediante rituales la fecha del Inti Raymi, puesto que se trata de una ceremonia de origen Inca que no tiene relación con las ritualidades que efectuaban los indígenas Pastos en la época precolombina; o también cuando los mayores cuentan historias sobre apariciones del diablo o de la Virgen María en inmediaciones de la comunidad, puesto que se trata de seres del otro mundo que

pertenecen a la religión católica, no a las creencias sagradas que identifican al *ethos* Pasto; y, por último, cuando el Cabildo o las escuelas publican documentos lúdicos que presentan un contenido gráfico que no corresponde, exactamente, a aquellos que han sido identificados en los hallazgos arqueológicos realizados en el territorio de los indígenas Pastos, sino que han sido tomados de otras culturas amerindias.

Uno de los casos de sobreinterpretación más notorio para los académicos lo protagonizó el indígena Aldemar Ruano, docente de bachillerato en una de las instituciones de la comunidad. Lo que él hizo fue tomar todos los antropónimos y topónimos que estaban a su disposición, aquellos términos de la lengua Pasto que aún seguían vigentes en el habla de la comunidad, el último rastro que aún se conserva de una lengua que, según datos históricos, desapareció hace más de tres siglos (Groot y Hooykaas 1991). Después de recopilar esos términos, el docente los dividió en unidades fonéticas, asignándole a cada unidad un significado a partir de información obtenida en estudios filológicos realizados sobre la lengua Pasto, pero también a partir de información obtenida en estudios realizados a otras lenguas amerindias como la quechua, maya y chibcha. De este modo, compuso un glosario donde reunió muchas unidades fonéticas provenientes, efectivamente, de los rezagos que perviven de la lengua Pasto, pero cada una de esas unidades fonéticas fue dotada con un significado cuyo origen podía situarse en lenguas de diferentes familias.

Después de haber culminado esa operación, el docente realizó dos ejercicios que escandalizaron a los académicos. Por una parte, combinó aquellas unidades fonéticas generando nuevas palabras que, en el resultado de su estudio, son presentadas como pertenecientes a la lengua Pasto, proponiendo, al mismo tiempo, una sintaxis y una morfología que, hasta ese momento, nadie se había atrevido ni siquiera a insinuar por el desconocimiento que existe sobre el uso de dicha lengua. Por otra parte, el docente buscó palabras del castellano que presentaran unidades fonéticas similares a las que él había recopilado, y procedió a resemantizar esas palabras del castellano asignándoles un nuevo significado y un nuevo origen etimológico a partir de la lengua Pasto, obteniendo de ese modo un resultado que le permite, por ejemplo, aseverar que la palabra “Valenzuela” (del lat. *valentia*) significa en lengua Pasto “ahí el fogón la voz del fuego”; la palabra “Tufiño” (del lat. *tophinum*) significa “¡ya! agua de la tierra, agua tierra”; y la palabra “Miño” (del lat. *minio*) significa “agua ya-haber agua” (Ruano 2015, 259-261).

Mientras los que se quejan por la subinterpretación de la tradición se ubican en el discurso del rescate, los académicos que denuncian ese tipo de sobreinterpretaciones de

la tradición se ubican en el discurso de la pureza. Para ellos, el don que dejó en herencia Juan Chiles está compuesto de un sí mismo que no ha sido contagiado nunca por ninguna fuerza externa, por ninguna interpretación ajena a su fuerza interior. Desde su punto de vista, es necesario que la comunidad se esfuerce por mantener ese ethos Pasto de la misma manera en que lo ha recibido: ahistórico, despersonalizado, inmunizado frente a las significaciones que lo puedan afectar, sin ningún contagio de parte de lo inca, del catolicismo ni del castellano, ni siquiera de otras culturas amerindias. Más allá de demandar una moderación en la significación, una medida hermenéutica para evitar la sobreinterpretación, lo que claman estos académicos es que el don permanezca ajeno a toda significación que pueda empañar su pureza, es decir, claman para que el don sea inmune.

Hay, sin embargo, una académica que entendió de otra manera ese proceder de la comunidad, ese modo de otorgarle múltiples y complejas significaciones a la herencia que dejó Juan Chiles. Se trata de Rappaport (1987, 22-23; 2005, 244), quien, en la década de los ochenta, mientras realizaba su trabajo de campo en la comunidad, presencié una obra de teatro montada por un grupo de jóvenes que acababan de retornar al territorio después de una larga estadía en Ecuador, en donde habían aprendido a hablar quichua con los indígenas de Otavalo. Pues bien, mientras los jóvenes interpretaban sus personajes hablando en quichua y vistiendo unos trajes que rememoraban las indumentarias de los incas precolombinos, una voz por un altoparlante anunciaba, con tono altivo y soberano, que por fin la comunidad heredera del ethos Pasto, después de tanto sufrimiento y oprobio, podía disfrutar ahora de un espectáculo donde aparecían expuestas su lengua y vestimenta originarias, las de ellos, los indígenas Pastos.

Ese gesto de la persona que hablaba por el altoparlante, que fue exactamente el mismo gesto que décadas después repetiría el docente Aldemar Ruano con su propuesta etimológica sobre la lengua Pasto, no fue entendido por Rappaport (1987; 2005) como una sobreinterpretación de la tradición, ni como un exceso de significación que desborda la herencia dejada por Juan Chiles, ni mucho menos como una visión contaminante que deslegitima la pureza del ethos Pasto. Ese gesto fue entendido como una reescritura de la historia, una corrección que desde el presente realiza la comunidad para resignificar el pasado, ese gesto fue entendido como uno de los tantos usos que la comunidad le aplica al don recibido:

Lo significativo en este punto es que la historia puede ser *corregida*, ya que se despliega frente al observador. En esta visión del pasado, a diferencia de la nuestra, la corrección histórica no es de naturaleza empírica, no involucra la revisión de los relatos históricos sobre la base de nueva información. Más bien se salva en el valor de uso del pasado. Los hechos históricos no se vuelven a escribir; en su lugar, las condiciones que surgen del proceso histórico son los elementos del pasado que deben ser corregidos. (Rappaport 2005, 88)

He ahí la razón por la cual los mayores de la comunidad, cuando hablan del pasado, no lo conciben de ninguna manera como un tiempo que ha quedado atrás de su experiencia, ni como un espacio cronológico inaccesible e inmodificable, sino que, por el contrario, lo asumen como un espacio de la memoria que está adelante de ellos, una posibilidad aún por presentarse, que todavía no arriba al presente, que está por ocurrir, que deviene hacia el futuro, un tiempo que aún puede reconstruirse. Así queda evidenciado en este fragmento de una narración realizada por el mayor Segundo Paspuezán a sus 72 años, en agosto del 2018:

[...] adelante sabíamos cocinar en las tulpas / poner el fogón allí / las tres tulpas y parar la olla / pues porque en ese tiempo habían solamente ollitas de barro / donde se cocinaba el morocho / el arroz / eso era para ir a la leche también había el pondo / que se lo llevaba en un / en un bozal / para ir a traer la leche / pero propiamente ahora ya viene lo moderno / lo nuevo dicen “no / eso se acabó / ahora vamos lo nuevo” / que son los peroles las cantinas bueno [...]. (Paspuezán 2018, entrevista personal; para escuchar la grabación, revisar Anexos 1 y 2)

Si el pasado está adelante, si es una posibilidad que se puede reconstruir, el don no solo es el resultado de la interpretación que le pueda conferir quien lo ha recibido, ni tampoco es, exclusivamente, el producto de esa significación disputada entre el donador y el donatario, entre los seres del otro mundo y los seres de este mundo, entre Juan Chiles y la comunidad. El don vendría a ser, además de eso, una creación que realiza el donatario a partir de aquello que le otorga el donador, una invención de la comunidad que, sin embargo, es presentada y concebida como una donación (Hobsbawn & Ranger 2002).

Aquella metáfora del regalo que emplea Beller (2003) para ilustrar la economía del don habría que entenderla de la siguiente manera: la comunidad, al desempacar ese regalo que le hizo Juan Chiles, no está dotando de significados aquello que encontrará ahí adentro, ni tampoco está buscando el modo de darle un uso a eso que ha recibido; lo que está haciendo, al desempacar el regalo, es crearlo, darle forma y sentido a aquello que ahí adentro ella misma depositará, a ese deseo que se cumplirá a sí misma como si se tratara de un don recibido. La herencia que le dejó Juan Chiles a la comunidad, por lo tanto, no fue la tradición configurada como un *ethos* Pasto; lo que Juan Chiles le entregó a la

comunidad fue la posibilidad de que construyera su propio ethos Pasto, de que creara su propia tradición.

Exactamente eso fue lo que hizo el docente Aldemar Ruano: encontró en la herencia que le dejó Juan Chiles, en los topónimos y en los antropónimos vigentes en la comunidad, la posibilidad de crear nuevamente la legua Pasto, la posibilidad de adjudicarle una morfología, una sintaxis y una fonética a esas palabras y a ese vocabulario que él mismo configuró, la posibilidad de, incluso, cambiar el origen grecolatino del castellano para adjudicarle un origen histórico precolombino. Y exactamente eso mismo es lo que hacen frecuentemente los demás integrantes de la comunidad cuando celebran las fiestas del Inti Raymi, o cuando incorporan al diablo y a la Virgen María en su inventario de seres del otro mundo, o cuando dibujan pictogramas e ideogramas de otras culturas amerindias y los presentan como propios, o cuando asumen la vestimenta de los antiguos incas como la originaria de los Pastos: en todos estos casos, están buscando en la herencia que dejó Juan Chiles la posibilidad de crear su tradición, la oportunidad de configurar su propio ethos Pasto.

Por ello, se equivocan quienes, desde adentro o desde afuera de la comunidad, señalan a sus integrantes de estar ejerciendo una interpretación inadecuada sobre el don que les dejó en herencia Juan Chiles. No hay sobreinterpretación ni subinterpretación de la tradición, no hay exceso o precarización del ethos Pasto; lo que hay es un acto creador de esa tradición, un acto donde la comunidad deposita todas sus experiencias, saberes y prácticas para construir ese pasado que está por delante. El verdadero riesgo no está en la calidad ni en la cantidad de significación que invierta la comunidad en ese acto creador; el riesgo está en la actitud de quienes se sitúan como veedores de esa calidad y de esa cantidad de significación: el peligro lo constituyen los rescatistas que quieren imponer la calidad de la significación, y los académicos que quieren controlar la cantidad de esa significación.

Pero, si la comunidad crea el don que está recibiendo, si inventa su tradición, si rearma su pasado, si configura su ethos Pasto, ¿por qué sus integrantes asumen todo eso como si se tratara de algo que les ha sido donado, que les ha sido entregado por un ser del otro mundo? ¿Por qué conciben a Juan Chiles como el donador de aquello que ellos mismos han creado? La respuesta reside en que la comunidad no quiere sentirse autosuficiente ni autoengendrada, sino que, por el contrario, desea tener la plena certeza de que todos sus saberes y prácticas les fueron donados por alguien; la comunidad necesita, imperiosamente, sentirse en deuda con alguien. La razón es que esa sensación

de deuda será la que le impulsará a seguir existiendo, a permanecer continuamente en el tiempo, porque siempre todos sus integrantes, generación tras generación, se sentirán obligados a pagar por lo que han recibido, obligados a seguir dando a sus hijos y nietos aquello que les fue entregado en calidad de donación.

Rosendo Paspuel es el compactado, el endeudado que se negó a pagar lo que debía, el que se negó a dejar herencia. Juan Chiles está liberado de deudas, no es un compactado porque, mediante la reciprocidad vectorial, pagó lo que debía: les heredó a los habitantes de su comunidad el don que, a su vez, él había recibido de parte de los seres del otro mundo. Pero ¿qué fue aquello que dejó en herencia Juan Chiles si ese don que la comunidad recibió fue realmente creado por la misma comunidad? El don que Juan Chiles le entregó a la comunidad fue su propia deuda, aquella que había adquirido con los seres del otro mundo cuando recibió el poder de convertirse en animal. Por lo tanto, lo que hace Juan Chiles es liberarse de deudas endeudando al otro, impulsándolo a pagar, contagiándolo de comunidad. Juan Chiles es el endeudador por excelencia, el que está liberado de deudas porque es el donador de la deuda.

¿Qué “cosa” tienen en común los miembros de la comunidad? ¿Es verdaderamente “alguna cosa” positiva? ¿Un bien, una sustancia, un interés? Los diccionarios proveen una respuesta bastante precisa al respecto. Aunque adviertan de que no se trata de un significado documentado, nos informan que el sentido antiguo, y presumiblemente originario, de *communis*, debía ser “quien comparte una carga (un cargo, un encargo)”. Por lo tanto, *communitas* es el conjunto de personas a las que une, no una “propiedad”, sino justamente un deber o una deuda. Conjunto de personas unidas no por un “más”, sino por un “menos”, una falta, un límite que se configura como un gravamen, o incluso una modalidad carencial, para quien está “afectado”, a diferencia de aquel que está “exento” o “eximido”. (Esposito 2007, 29-30)

## 5. Colofón

A continuación, las conclusiones que se establecieron en este capítulo:

- A primera vista, Juan Chiles parece un personaje libre de deudas, alguien que se ha hecho a sí mismo, un ser dotado de pureza que no tiene ninguna deuda con sus antepasados. La razón es que los mayores nunca narran el modo como le fue otorgado o como recibió el don mágico que le permite transformarse en animal. Sin embargo, aunque los mayores no cuentan nada sobre eso, sí configuran en sus relatos a Juan Chiles como un ser que recibió una herencia de sus antepasados, especialmente de las cacicas que lo antecedieron en el poder. El archivo histórico de la nación y el archivo

mítico de la oralidad surten a los mayores de insumos para adjudicarle a Juan Chiles esa herencia que le impide caer en el engaño de creerse autoengendrado.

- Juan Chiles y Rosendo Paspuel recibieron, en términos fenomenológicos, el mismo don de parte de los seres del otro mundo, pero, según sus intereses, les dieron diferentes usos. Juan Chiles lo empleó para ayudar a su comunidad; Rosendo Paspuel, para enriquecerse. El significado del don no se lo otorga el donador, sino el donatario. Quien recibe el don es quien le da sentido. Rosendo Paspuel transformó el don en una propiedad; Juan Chiles, en un servicio.
- Rosendo Paspuel y Juan Chiles se abrieron para que ese don ingresara en sus cuerpos, en sus existencias. La diferencia entre ambos radica en que Juan Chiles volvió a abrirse nuevamente para que ese don saliera de su sí mismo; en cambio, Rosendo Paspuel se cerró para impedir su salida. Como el don lleva el espíritu del donador, Juan Chiles permitió que ese espíritu ingresara a su ser y volviera a salir. Rosendo Paspuel, por el contrario, quedó inundado, poseído por ese espíritu, el espíritu de los seres del otro mundo que a todas partes lo perseguían.
- Los seres del otro mundo obligaron a Rosendo Paspuel a que devolviera lo que había recibido. Él nunca experimentó el endeudamiento, el sentir que debía dar después de haber recibido. Juan Chiles entregó a su comunidad el don que le habían dado los seres del otro mundo, porque sintió que debía dar después de haber recibido, sintió el endeudamiento. Esa deuda, esa responsabilidad teleológica, constituye el principio que fundamenta la economía del don. Quien recibe está obligado a dar, no necesariamente a su donador, sino preferiblemente a un tercero. A eso se le denomina reciprocidad vectorial.
- La economía del don implica una reciprocidad vectorial para estimular el contagio entre todos los habitantes de la comunidad. Rosendo Paspuel destruyó la economía del don porque se dejó contagiar de los seres del otro mundo, pero se negó a contagiar con su sí mismo a los demás, interrumpió ese proceso de distribución del ser. Juan Chiles activó la economía del don porque, además de dejarse contagiar, entregó su sí mismo a los demás integrantes de su comunidad, distribuyendo su ser entre todas las personas.

- Juan Chiles entregó a la comunidad del Resguardo Indígena de Chiles el don que los seres del otro mundo le habían dado. El modo en que la comunidad dotó de significado ese don recibido fue transformándolo en el ethos Pasto, o sea, en la identidad, la representación, la organización y el mito que identifica a todos los habitantes. La comunidad materializó el don que le entregó Juan Chiles transformándolo en una herencia conformada por los siguientes aspectos: los baños turísticos, el nombre de la población y de su cerro titular, la posesión legal del territorio, el sistema administrativo del resguardo y un jardín secreto de plantas medicinales.
- Al recibir ese don de parte de Juan Chiles, la comunidad asumió una deuda. El modo como efectúa su pago es recreando la memoria de su héroe fundador mediante rituales sagrados, pero también mediante las narraciones de los mayores. Cada vez que un mayor les narra a sus hijos o nietos las historias sobre Juan Chiles, está transmitiéndoles a las nuevas generaciones el don que recibieron de parte de su héroe fundador. Algo parecido sucede con los mayores de la Comuna la Esperanza: cuando narran las historias sobre Rosendo Paspuel generan una interpelación que se convierte en la herencia que no quiso dejarles su héroe fundador.
- La tradición que posee el Resguardo Indígena de Chiles debe ser entendida como un don que le heredó su héroe fundador. Esa tradición, por lo tanto, no es un fenómeno fijo y estático, sino que adquiere sentido de acuerdo al uso que le otorga la comunidad. Ese sentido que la comunidad le otorga a su tradición se encuentra en riesgo de padecer un exceso o una escasez de interpretación.
- Según los rescatistas, la tradición del Resguardo Indígena de Chiles es interpretada escasamente cuando los jóvenes se niegan a darle una significación al don que les dejó Juan Chiles, es decir, cuando no se interesan en esas prácticas y saberes que sus mayores desean transmitirles sobre los seres del otro mundo. Según los académicos, la tradición es interpretada en exceso cuando las personas de la comunidad le adjudican al don que dejó Juan Chiles significados que no le corresponden, que no hacen parte del ethos Pasto, sino que pertenecen a otras culturas amerindias o a otros sistemas religiosos.

- Lo que demuestra la comunidad es que el don que le dejó Juan Chiles está en permanente reinvención. La comunidad crea su propia tradición, cumple sus deseos al otorgarle una significación a ese don que le dejó Juan Chiles. Pero, entonces, si la comunidad inventa su propia tradición, ¿qué fue lo que Juan Chiles le dejó a la comunidad? Lo que él entregó fue su deuda. Por eso, en las narraciones de los mayores siempre aparece configurado como un ser liberado de deudas, porque lo que él le entregó a la comunidad fue la capacidad de que se endeudaran los unos con los otros, es decir, la capacidad de contagiarse mutuamente entre todos para conformar una comunidad.

## Conclusiones

### La narrativa del contagio: la comunidad creada por los mayores con un don del otro mundo

[...] éramos nosotros sirvientes  
de acá de un señor riquísimo /  
vivíamos acá arriba /  
cuidábamos ganado todo / entre  
las / seis / o siete pongámosle  
de la tarde / oí llorar a un niño /  
que no supe a dónde era /  
volvió a llorar a media noche /  
y / dormíamos así en el campo /  
entonces le digo “Carlos / llora  
un un guagüita / ¿quién  
andaré?” / “acuéstese ligero”  
dijo “lo que está / oyendo esos  
son / Malahoras” / por el río se  
oía llorar / por este río / por este  
río de aquí / yo lo oí / lloraba  
allá arriba / y se venía viniendo  
ese lamento [...]

Fragmento de la narración  
realizada por la mayor Rosa  
Escobar, a sus 78 años, en junio  
del 2009, en Chiles, Colombia.

En este capítulo se recogerán, asociarán y profundizarán los principales hallazgos planteados a lo largo de esta tesis: desde la instauración de la *línea blanca* a partir del discurso de la pureza, hasta la invención de una tradición oral fundamentada en el contagio producido por la economía del don, pasando por la reconstrucción identitaria de Montañuela, la fracturación del territorio entre el Resguardo Indígena de Chiles y la Comuna la Esperanza, la construcción de las identidades nacionales en oposición antagónica, la resignificación del pacto binacional propuesta por Rosendo Paspuel a partir de su compacto, y la entrega del ethos Pasto por medio de la herencia que dejó Juan Chiles.

La tradición oral será abordada desde el uso que le otorgan los mayores dentro de sus comunidades, reflexionando sobre los propósitos que ellos persiguen al narrar las historias sobre Juan Chiles y Rosendo Paspuel. El objetivo será identificar la función social que cumplen los narradores de la tradición oral al interior del Resguardo Indígena

de Chiles y de la Comuna la Esperanza. Especialmente se indagará el impacto cultural que los mayores generaron sobre los discursos que sus respectivas naciones diseminaron en el territorio.

La hipótesis que se demostrará es que los mayores de ambos lados de la frontera crearon una misma historia cuyo sentido solo puede ser descifrado cuando las narraciones sobre Juan Chiles y Rosendo Paspuel se unen complementariamente. La conclusión a la que se llegará es que la tradición oral fue empleada por las comunidades como un mecanismo que invita al contagio entre ambos lados de la frontera, un mecanismo que, por lo tanto, permitió sanar la fractura binacional ocasionada por el trazado limítrofe que realizaron los dispositivos de la nación.

### **1. Narrativas complementarias**

Al ser desprendida del Resguardo Indígena de Chiles, al quedar excluida de la herencia del cacique Juan Chiles, al dejar de recibir la mirada de reconocimiento que siempre le habían otorgado los habitantes de la orilla opuesta del río Játiva, Montañuela empezó a padecer aquello que Nancy (2000, 73-74) denomina como la *interrupción del mito*, un corte que suspendió la fuerza que la mantenía cohesionada con aquellas comunidades colombianas, una fractura que le negó toda posibilidad de seguir perteneciendo a aquella sociedad, una incisión que no solo la desprendió de aquel cuerpo social, sino que le negó incluso la posibilidad de seguir siendo Montañuela, puesto que “la ausencia de mito se acompaña de la ausencia de comunidad”.

Los habitantes de Montañuela tenían a la mano dos opciones para intentar reparar esa *interrupción del mito*, esa fractura binacional que, de manera inconsulta, había provocado la Comisión Mixta amparándose legalmente en lo que estipulaba el “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”. La primera opción era reconstruirse desde la pérdida de su cuerpo social, desde el dolor y la frustración de no seguir siendo parte de esa comunidad a la que siempre, históricamente, habían pertenecido. La segunda opción era reconstruirse desde el desarraigo, ya no lamentando haber sido separados de ese cuerpo social, sino desafiliándose por completo de esa pertenencia, de ese pasado que habían compartido, olvidando esa memoria histórica que los vinculaba al Resguardo Indígena de Chiles.

La primera opción, reconstruirse desde el dolor por la pérdida, hubiese significado para los habitantes de Montañuela generar un sí mismo empobrecido, carente de una idea o un mito en torno al cual pudieran producir y representar su identidad, un sí mismo que se fundamentaría en la triste certeza de que el ser estaba ausente, porque habían tenido que dejarlo abandonado al otro lado de la *línea blanca*. La segunda opción, reconstruirse desde el desarraigo o la desafiliación de todo vínculo con el Resguardo Indígena de Chiles, hubiese implicado que los habitantes de Montañuela se autoengañaran, se mintieran a sí mismos, porque habrían tenido que negar lo que era evidente para todos: que compartían una misma lengua, un mismo sistema cultural, una misma tradición y una misma historia con los habitantes del otro lado del trazado limítrofe.

Hubiese sido imposible que los habitantes de Montañuela pudieran sanar esa fractura binacional desde el dolor, porque para reconstruir su identidad necesitaban aferrarse a algo que no fuera la ausencia o el vacío de una pérdida. Así lo explica Sáenz (2003, 94): “Todos privilegiamos ciertas categorías o discursos sobre otros y nos organizamos en torno a estos discursos: algunos organizamos nuestras identidades en torno al poco específico término *humano*. Otros en torno a la sexualidad, al país de origen, o los géneros”. De igual manera, en concordancia con lo que explica Hall (2013, 361), la sanación de la fractura binacional desde el desarraigo o la desafiliación hubiese sido un fracaso para la comunidad de Montañuela, porque las identidades “vienen de algún lugar, tienen historia. Pero como todo lo histórico, están sometidas a constantes transformaciones. Lejos de estar eternamente fijas en un pasado esencial, se hallan sujetas al juego continuo de la historia, la cultura y el poder”.

La comunidad de Montañuela, sin embargo, aunque tenía a la mano esas dos opciones, no se inclinó por ninguna. Lo que hizo fue crear una tercera opción tomando elementos de ambas, amalgamando los aspectos constructivos que podían extraerse de cada una. Por una parte, decidió desarraigarse, desprenderse del Resguardo Indígena de Chiles, constituirse como una nueva unidad autónoma, asumir que ya no podía pertenecer a ese cuerpo social. Pero, por otra parte, no se autoengañó negando todo vínculo con esa otra comunidad, ni tampoco cayó en el error de sufrir por esa pérdida; lo que hizo fue mantener un espacio donde esa memoria compartida entre ambas comunidades pudiera seguir permaneciendo activa y vigente. La comunidad de Montañuela logró sanar la fractura binacional, cuando comprendió que, en términos nacionales, ya no era parte del Resguardo Indígena de Chiles, pero, en términos culturales, podía seguir haciendo parte integral de esa comunidad a la que siempre había pertenecido.

La comunidad de Montañuela selló su separación del Resguardo Indígena de Chiles cuando cambió de nombre y de administración territorial, cuando dejó de ser un anejo ubicado en territorio colombiano, y se transformó legalmente en la parroquia Luis Gonzalo Tufiño y en la Comuna la Esperanza, dos organizaciones regidas por la constitucionalidad que imperaba en el orden nacional de Ecuador, la una de orden político-geográfico y la otra de orden étnico-cultural. En ese momento, Montañuela cortó toda relación administrativa con el Resguardo Indígena de Chiles, desapareció como una parte que había pertenecido históricamente a ese todo, y se constituyó como un nuevo cuerpo social, autónomo y soberano, sin ninguna relación de dependencia, sin nada que la atara a aquella sociedad ubicada al otro lado del límite nacional.

Sin embargo, la comunidad de Montañuela, ahora transformada en parroquia Luis Gonzalo Tufiño o en Comuna la Esperanza (sumando otras localidades), mantuvo su vinculación con el Resguardo Indígena de Chiles cuando sus mayores empezaron a contar las historias sobre Rosendo Paspuel, el hacendado que se había compactado con los seres del otro mundo en 1916, en una cueva del páramo. Esas narraciones, esas historias sobre su transformación en animal y su conservación indebida del don, les permitieron a los mayores configurar un espacio de interacción donde podían seguir compartiendo significados, sentires y afectos con los habitantes de la comunidad ubicada al otro lado del trazado limítrofe. “Esto significa que el mito, que la fuerza y la fundación míticas, son esenciales a la comunidad, y que no puede entonces haber comunidad fuera del mito. Allí donde hubo mito, [...] hubo, necesariamente, comunidad. Y recíprocamente” (Nancy 2000, 71).

De modo que, así como la nación fracturó en dos partes a ambas comunidades, generando una ruptura total en sus sistemas administrativos y jurídicos, de la misma manera la tradición oral, las historias sobre los seres del otro mundo permitieron que ambas comunidades pudieran conservar ese territorio en común que, históricamente, habían compartido, ese territorio de la memoria que les permitía seguir identificándose como una misma y única comunidad. Al establecer un régimen de signos contrarios a los discursos de la pureza, las narraciones de los mayores sobre Juan Chiles y Rosendo Paspuel Chiles suturaron la incisión trazada por los dispositivos de la nación, sanaron la fractura binacional que partió al territorio en dos lados opuestos.

Para entender ese proceso de sanación, lo primero que debe tomarse en cuenta es lo siguiente: cada nación organizó su respectivo territorio de una manera idéntica, generando lo que se ha denominado un efecto espejo o un reflejo simétrico (Johnson

2003; Sandoval, Álvarez & Saavedra 2011). En ese sentido, a un lado de la *línea blanca* quedó el Resguardo Indígena de Chiles, y al otro, la Comuna la Esperanza; a un lado, el municipio de Chiles, y al otro, la parroquia Luis Gonzalo Tufiño; a un lado, el departamento de Nariño, y al otro, la provincia de Carchi; y así sucesivamente con todos los demás aspectos institucionalizados del orden nacional: las escuelas, los parques, las calles, los consulados, los ministerios, las aduanas, la policía, el ejército, en fin... El resultado de esa disposición administrativa fue la separación rotunda, la creación de dos polos en oposición que desde sus antagonismos provocaban la exaltación de la línea divisoria, la aparición consolidada del límite nacional, la evidencia de que en esta zona la organización administrativa estaba regida por dos entes, dos lados, dos unidades, dos naciones zanjadas a través de una diferenciación plena y definitiva.

Por el contrario, las historias sobre los seres del otro mundo no adoptaron una relación bajo el efecto espejo o el reflejo simétrico. Es cierto que a un lado del trazado limítrofe, en el Resguardo Indígena de Chiles, los mayores narraban exclusivamente las historias sobre Juan Chiles, y que al otro lado, en la Comuna la Esperanza, los mayores narraban exclusivamente las historias sobre Rosendo Paspuel; pero también es cierto que esas historias, como fue expuesto en el tercer capítulo, no son paralelas o idénticas, no exponen un mismo contenido, ni sus personajes cumplen unas mismas funciones actanciales, ni tampoco obedecen a una misma estructura que, simplemente, adopte diferentes variaciones en sus formalidades textuales. Como quedó demostrado en los capítulos cuarto y quinto, ambos seres del otro mundo, ambos héroes fundadores, Juan Chiles y Rosendo Paspuel, son tan diferentes que, incluso, el término que define con exactitud la relación existente entre ellos dos es la complementariedad.

Rosendo Paspuel no es una variación modificada de la estructura presente en Juan Chiles, ni Juan Chiles es un molde que sirve como prototipo para el amoldamiento de Rosendo Paspuel. No obstante, no es posible concebir al uno sin el otro: solo se puede entender en un sentido completo y complejo a Rosendo Paspuel, cuando se ha conocido detalladamente a Juan Chiles; y solo se puede comprender en toda su dimensión y profundidad a Juan Chiles, cuando se entendió el proceder de Rosendo Paspuel. Una persona no puede apreciar las implicaciones de que Rosendo Paspuel se haya apropiado del don dejando sin herencia a sus descendientes, si antes o después de escuchar esas historias no complementa esa información con las narraciones que cuentan los mayores acerca de cómo Juan Chiles ejecutó su don en favor de su pueblo dejándoles como

herencia el *ethos* Pasto. El endeudamiento en que quedó el uno solo adquiere sentido completo cuando se conoce el pago que realizó el otro, o viceversa.

Si los mayores de la Comuna la Esperanza no hubiesen procedido de esa manera; si, por ejemplo, hubiesen decidido contar las historias sobre Rosendo Paspuel con exactamente el mismo contenido que presentan las historias sobre Juan Chiles; si su héroe fundador no hubiese tomado un camino diferente y complementario sino que hubiese seguido los mismos pasos del héroe fundador del Resguardo Indígena de Chiles; si Rosendo Paspuel también se hubiese convertido en alguien que ejecuta el don en favor de los demás y deja una herencia cultural para su pueblo; si los mayores de la Comuna la Esperanza hubiesen obrado tal como Propp (1977) y Campbell (2014) suponían que operaba la tradición oral; si todo eso hubiese sucedido, la narrativa de los seres del otro mundo habría operado bajo una lógica nacional, desde un modelo que legitimaba la ruptura entre las comunidades ubicadas a ambos lados del trazado limítrofe, un modelo que establecía organizaciones bajo el efecto espejo o el reflejo simétrico, con el objetivo de que se convirtieran en pares binarios y dicotómicos, sin posibilidad de contagio entre ellas.

Favorablemente, los mayores de la Comuna la Esperanza no obraron de esa manera: no crearon una historia parecida a la que contaban los mayores del Resguardo Indígena de Chiles, como si se tratara de las historias de Zeus y Thor, dos héroes pertenecientes a culturas diferentes que, sin embargo, presentan grandes paralelismos en sus existencias. Lo que hicieron los mayores de la Comuna la Esperanza fue sumarse a esa historia que contaban los mayores del otro lado de la *línea blanca*, pero para contar una dimensión o una parte de esa historia que aún no había sido contada. Es como si los mayores del Resguardo Indígena de Chiles y los de la Comuna la Esperanza estuvieran contando exactamente la misma historia, solo que unos cuentan la parte correspondiente a las acciones de un personaje, y los otros cuentan la parte correspondiente a las acciones de otro personaje. En términos analógicos, es como si los de un lado del trazado limítrofe contaran la vida de Rómulo, y los del otro lado, la vida de Remo; los unos la vida de Caín, y los otros, la de Abel; estos la vida de Huascar, y aquellos, la de Atahualpa. Se trataría de una misma y única historia que, no obstante, es contada por dos voces, cada voz enfocándose en las acciones de un personaje.

Es impreciso afirmar que los mayores de la Comuna la Esperanza se sumaron con su voz narrativa para contar una dimensión o una parte de la historia que ya contaban los mayores del Resguardo Indígena de Chiles. En realidad, los mayores de la Comuna la

Esperanza no se sumaron a la historia que pertenecía a la tradición oral del otro lado de la *línea blanca*; no, esa historia del otro lado, que era la historia de Juan Chiles, era también una historia que había pertenecido a los mayores de la Comuna la Esperanza cuando estaban organizados como Montañuela, una historia que desde siempre ellos y sus antepasados habían contado, una historia con la cual habían generado sus mecanismos de representación e identificación social, hasta antes de que el pacto binacional les obligara a desprenderse de ese cuerpo social que siempre les había dotado de significado cultural.

Entonces, propiamente, cuando los mayores de la Comuna la Esperanza quedaron ubicados como pertenecientes al territorio ecuatoriano, lo que hicieron no fue empezar a contar una dimensión o una parte de la historia que se contaba al otro lado de la *línea blanca*. Lo que hicieron fue seguir contando la historia que siempre les había pertenecido, la historia que siempre les había identificado. Por supuesto, ya no podían contar esa historia enfocándose en Juan Chiles, porque ahora, su territorio nacional no correspondía a ese héroe fundador, no hacía parte de los dominios de ese ser del otro mundo. Por ello, se vieron en la necesidad de convocar, crear o representar su propio héroe fundador, a Rosendo Paspuel, quien estableció sus dominios narrativos en el territorio correspondiente a Ecuador, a un costado del río Játiva. Ese héroe fundador, sin embargo, no se erigió fuera de la historia de Juan Chiles, sino que se incorporó a esa historia, se transformó en un personaje de esa misma narración, un coprotagonista o un antagonista, si se quiere, que interactúa con Juan Chiles complementando sus significaciones.

La nación, en términos administrativos y jurídicos, fracturó el territorio en dos partes; pero ambas partes, el Resguardo Indígena de Chiles y la Comuna la Esperanza, a pesar de quedar ubicados en distintas naciones, a uno y otro lado del río Játiva, sanaron esa fractura binacional manteniendo la misma narrativa que desde antaño les había identificado, la misma tradición oral que desde siempre habían puesto en ejecución, las mismas historias sobre los seres del otro mundo que los mayores contaban en las tulpas desde antes de que Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez pactaran el “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”. Lo que hicieron los mayores de la Comuna la Esperanza, cuando su territorio resultó fracturado por el pacto binacional, fue agregarle un nuevo personaje a esa misma narrativa, incorporar a Rosendo Paspuel dentro de la trama de aquellas historias que desde antaño sus abuelos contaban sobre Juan Chiles.

La nación, en cierto sentido, sí alteró la tradición oral porque generó la incorporación de un nuevo personaje en las historias que los mayores contaban sobre Juan Chiles. En efecto, Rosendo Paspuel es el resultado de esa intervención nacional, la

evidencia de que la tradición oral incorporó en su discurso aquellos cambios que estaban presentándose a nivel social, para permitirle así a la comunidad otorgarle un sentido local al nuevo orden impuesto desde Quito y Bogotá. Por eso, por un lado, el territorio sagrado donde Rosendo Paspuel ejerce su dominio como un ser del otro mundo corresponde al suelo ecuatoriano, enmarcándose dentro del contorno territorial establecido en el “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”; y por eso, por otro lado, la política de la reproducción que asume para ejercer su gobierno sagrado sobre la Comuna la Esperanza se inscribe dentro de ese discurso que las naciones del continente resumían bajo el slogan *gobernar es poblar*.

Sin embargo, Rosendo Paspuel también es la evidencia de que esos cambios producidos por la nación no fueron asumidos pasivamente, sino que la comunidad los adaptó a sus necesidades e intereses. Por ejemplo, la fundación de la Comuna la Esperanza no quedó legitimada por una aprobación ministerial sino por la acción sobrenatural de Rosendo Paspuel cuando apareció por primera vez convertido en un enorme toro en el Artesón; la política de la reproducción no promulgó un modelo familiar de carácter patriarcal, normado y civilizado, sino que se situó en un contexto salvaje, alejado de la idea del progreso. Pero, sobre todo, la resignificación que la comunidad les imprimió a esos cambios nacionales queda evidenciada en que la narrativa de la tradición oral no se fracturó en dos partes, no se transformó en dos unidades independientes como hubiese querido la nación, sino que continuó manteniendo su continuidad transfronteriza, su mismo régimen de significaciones, los mismos sentidos que presentaban las historias sobre Juan Chiles desde antes que hiciera su primera aparición Rosendo Paspuel.

Moreno (2011, 42) tiene razón al afirmar que el acervo de la tradición oral obedece a un carácter regional, a un régimen de significaciones que se identifica con las prácticas y saberes de la comunidad, y no con los discursos que han sido diseminados por los dispositivos que impuso la nación en el territorio: “La oralidad en sí misma es signo o síntoma de la existencia de una cultura regional dado que el acervo que lleva consigo no nació en un lugar nacional sino en un lugar único donde se juntaron coyunturas históricas y étnicas no acaecidas en ninguna otra parte”.

Sin embargo, es necesario manejar con sutileza la afirmación de Moreno (2011), porque extender esos argumentos para extraer nuevas conclusiones podría implicar que se cometa un grave error de apreciación. Es decir: aunque sea cierto que, tal como lo afirma Moreno (2011), el acervo de la tradición oral está anclado a los saberes de la comunidad, no se puede afirmar, sin embargo, que ese acervo permanecerá limpio de

aquello que la nación ha diseminado en el territorio, libre de los discursos que han sido emanados por esos dispositivos impuestos desde las capitales, desde los centros del poder, inmunizado frente a lo que está siendo impuesto en el territorio.

Ese error de percepción, por ejemplo, lo cometen algunos líderes indígenas de la etnia Ticuna, ubicada en el triple trazado limítrofe que comparten Colombia, Brasil y Perú, en la región denominada como el Trapecio Amazónico. Estos líderes consideran que su pueblo se encuentra libre de los influjos emanados desde los dispositivos nacionales, porque todos comparten prácticas y eventos sociales que promulgan un constante y libre movimiento a través de ese triple trazado limítrofe. Sin embargo, cuando un integrante de la comunidad Ticuna narra su mito del origen, esa narración sagrada que habla sobre cómo los hermanos Ipi y Yoí pescaron a su gente en el Eware, le adjudican a cada hermano una nacionalidad: Ipi es peruano; Yoí, brasileño. “Que este acontecimiento hoy encuentre una explicación en el mito, prueba que los diversos órdenes nacionales han entrado a formar parte de los imaginarios de los Ticuna, cobrando significados y generando prácticas sociales específicas” (López 2003, 153).

Entonces, de ninguna manera se puede afirmar que las narraciones de la oralidad están libres de los influjos de la nación, porque, como queda demostrado con el caso de la frontera colombo-ecuatoriana con Rosendo Paspuel y en el caso del Trapecio Amazónico con los hermanos Ipi y Yoí, la tradición oral, aunque nace desde la comunidad, está abierta a absorber todo aquello que se impone en la realidad experiencial de los sujetos, incluso está abierta a absorber los mismos discursos contrarios a su episteme que han sido diseminados por la nación mediante sus dispositivos institucionales o ideológicos. Por esa razón, Vich y Zabala (2000) advierten lo siguiente:

Las tradiciones orales no son relatos “estáticos” ni mucho menos textos “puros” cuya significación esté fuera de los contactos culturales y de múltiples formas de mediación. Por ello, no tiene ningún sentido dedicarse a recopilar o analizar relatos locales con el presupuesto de que ahí se revelará una supuesta “esencia” identitaria destinada a la fundamentación de un nacionalismo purista. Todo discurso oral va cambiando en el tiempo, adecuándose a sus circunstancias históricas y siempre es producto del contacto y la mezcla cultural. Aunque algunos críticos han estado muy preocupados por la supuesta “pureza” y “fijación textual” de los textos orales habría que subrayar que la cultura popular vive en las variantes, en los contactos y opta por cultivarlas. (Vich & Zabala 2000, 80-81)

## **2. La contranarrativa oral**

Es posible concebir la frontera colombo-ecuatoriana a partir de dos mapas disímiles: un mapa establecido por las naciones y otro dibujado por la tradición oral. En el mapa de las naciones, el territorio se encuentra fracturado en dos partes a partir del trazado que marca el cauce del río Játiva, ubicando en un margen al Resguardo Indígena de Chiles y en el otro a la Comuna la Esperanza. En el mapa de la tradición oral, ambas poblaciones aparecen integradas como si fueran una misma y única comunidad atravesada por el río Játiva, una comunidad identificada por contar una misma historia sobre los seres del otro mundo, una historia donde aparecen Juan Chiles y Rosendo Paspuel.

Ese mapa de la tradición oral no propone una visión romántica de la comunidad, una visión según la cual los límites no existen o son líneas artificiales impuestas desde un afuera invasivo que es ajeno a las condiciones de vida utópicas que desarrollan los habitantes del territorio (Jelin 2000, 336). Ese mapa de la tradición oral no niega la existencia e importancia de los trazados limítrofes, la presencia de esos contornos territoriales que permiten la diferenciación y, por ende, la identificación, esa “escisión entre aquello que uno es y aquello que el otro es” (Hall 2013, 326). De hecho, en ese mapa de la tradición oral, la comunidad que se identifica con la historia sobre Juan Chiles y Rosendo Paspuel limita al occidente con la comunidad que se identifica con la historia de la inundación de Unthal (Ávalos & Vásquez 2013); al oriente con la comunidad que se identifica con la historia del árbol de quesillos (Ortiz & Vásquez s.f.); al norte con la comunidad que se identifica con la historia del cacique Cumbe (Rappaport 2005); y al sur con la comunidad que se identifica con la historia de la Virgen de las Nieves (Díaz s.f.).

Esos límites establecidos por la tradición oral, a diferencia de aquellos que imponen las naciones, no son trazados a partir de criterios geográficos sino culturales; no son líneas que toman el camino impersonal establecido por los ríos, los valles, los cañones o el filo de las cordilleras, sino que su trazado está determinado por las prácticas y saberes que ponen en ejecución las familias, por los lazos de pertenencia e identificación que entre ellas crean, por las historias que cada noche o durante cada jornada laboral los mayores les cuentan a sus familiares y amigos. Esos límites de la tradición oral, por lo tanto, son borrosos, difusos e inestables: están abiertos a quien quiera contagiarse de las narrativas puestas en ejecución por los mayores; y no confinan a las comunidades a pertenecer siempre a un espacio inamovible, sino que les permiten a sus habitantes integrarse fácilmente durante una sola noche a varias comunidades de geografías totalmente disímiles.

Por ejemplo, los mayores de la Comuna la Esperanza, al contar las historias sobre Rosendo Paspuel conforman una misma comunidad con los habitantes del Resguardo Indígena de Chiles y de todos aquellos otros pueblos que están ubicados en las laderas del páramo y en las montañas de los alrededores. Pero luego, cuando esos mismos mayores acaban de contar la historia sobre Rosendo Paspuel y empiezan a compartir una historia sobre La Moledora, en ese momento dejan de pertenecer a la comunidad del páramo y pasan a conformar parte de un nuevo territorio que se extiende más allá del páramo, un territorio que llega hasta las calurosas llanuras selváticas de la Costa Pacífica, pasando por todos los lugares del subtrópico donde otras familias también actualizan esa misma historia (Ávalos & Vásquez 2017). Los límites trazados por el mapa de la tradición oral le permiten a la comunidad integrarse a diferentes geografías, conformar distintos territorios, pertenecer a diferentes culturas.

Duchesne (2017, 53), mientras recorría la selva amazónica buscando los significados de la máscara, el gesto y el devenir animal en la celebración indígena denominada el baile del muñeco, comprendió que el territorio no estaba determinado por las señalizaciones de los accidentes geográficos ni por el trazado de las cuencas hidrográficas establecidos en el mapa nacional, sino que su sentido reposaba en el mapa de la tradición oral, en aquellas historias que le compartían las personas que iba conociendo a lo largo de su viaje en lancha por los inmensos ríos: “Ni los mapas ni la contemplación del paisaje dicen gran cosa del territorio. Dicen más las narraciones, no porque éstas basten tampoco para captar el sentido del territorio, pero muestran los hilos para comenzar a palpar el tramado de hebras que lo tejen”.

El mapa nacional y el de la tradición oral muestran las dos filiaciones identitarias que prevalecen entre los habitantes del Resguardo Indígena de Chiles y de la Comuna la Esperanza. El mapa de la nación muestra la filiación jurídica y administrativa que posee cada una de estas dos comunidades, una filiación que divide o fractura sus territorios en dos unidades autónomas e independientes. El mapa de la tradición oral muestra la filiación narrativa que comparten ambas comunidades, una filiación que amalgama a ambas poblaciones dentro del mismo territorio, como si fueran parte de la misma nación, la nación de las historias que cuentan los mayores sobre las vivencias de Juan Chiles y Rosendo Paspuel.

Esa filiación narrativa compartida por el Resguardo Indígena de Chiles y la Comuna la Esperanza, esa tradición oral que unifica a las dos comunidades en un mismo territorio, podría ser entendida, desde la perspectiva teórica propuesta por Bhabha (2010),

como una *contranarrativa de la nación*, es decir, como un discurso producido por las comunidades desde sus respectivas naciones para generar una contradicción sobre sí mismas, un discurso que tiene su origen en las naciones y que es reproducido para oponerse a las verdades que ellas mismas emanan desde sus dispositivos:

Las contranarrativas de la nación, que continuamente evocan y borran sus fronteras totalizadoras –tanto reales como conceptuales–, alteran esas maniobras ideológicas mediante las cuales se dota a las “comunidades imaginadas” de identidades esencialistas. Pues la unidad política de la nación consiste en un desplazamiento continuo de su espacio moderno irremediablemente plural, delimitado por naciones diferentes, incluso hostiles, hacia un espacio de significación arcaico y mítico, que paradójicamente representa la territorialidad moderna de la nación, en la temporalidad patriótica y atávica del Tradicionalismo. (Bhabha 2010, 396)

En cierto sentido, ese postulado de Bhabha (2010) no da cuenta de lo que sucede en la frontera colombo-ecuatoriana, porque aquí la tradición oral, o sea, las historias sobre los seres del otro mundo, no son un producto de los dispositivos de la nación, sino que en realidad tienen un origen discursivo previo a la instalación de la nación en el territorio, un origen que se sitúa en las prácticas y saberes que la comunidad poseía desde antes de asumir una identidad colombiana o ecuatoriana. Pero, en otro sentido, lo que explica Bhabha (2010) sí puede emplearse para entender o interpretar lo que sucede en la frontera colombo-ecuatoriana, porque aquí, en efecto, la tradición oral se transforma en una contranarrativa que se opone a la fracturación ocasionada por la nación, una contranarrativa que opera sanando o suturando esa fracturación, integrando a las dos comunidades en un único territorio.

El postulado de Bhabha (2010) no es aplicable a la frontera colombo-ecuatoriana en cuanto a las causas que dan origen a esa contranarrativa, pero sí es aplicable en cuanto a los efectos que produce esa contranarrativa. En otras palabras: las historias sobre Juan Chiles y Rosendo Paspuel, aunque han sido afectadas en sus contenidos por la nación, no tienen su origen en la nación, no son un producto discursivo que refleje los principios de esa imposición ideológica en el territorio; pero esas mismas historias sí buscan confrontar el discurso de la nación, oponerse a sus concepciones esencialistas y puristas, borrar el trazado limítrofe que de manera inconsulta y autoritaria ella instauró.

Por ejemplo, el establecimiento de la nación en el territorio generó un faltante, una pérdida: el Resguardo Indígena de Chiles quedó sin una parte suya, amputado, y la Comuna la Esperanza (Montañuela) quedó sin su todo, sin su cuerpo, desprendida; a raíz de eso, ambas comunidades terminaron en una confrontación violenta con la cual

buscaban afanosa y desesperadamente resarcir esa pérdida, encontrar su faltante. La contranarrativa de la tradición oral provocó el efecto opuesto al de la nación: a ambas comunidades les devolvió su unidad primigenia, las reintegró al mismo cuerpo social, las volvió a fusionar como partes integrantes del mismo territorio, permitiéndoles interpretar la pérdida desde una dimensión sagrada que acabó con las confrontaciones fratricidas que tantos muertos provocaron.

La nación, por medio del Consulado y del Registro Civil, diseminó una identidad excluyente, fundamentada en evitar toda contaminación proveniente del otro lado de la *línea blanca*, convirtiendo el límite en una muralla impenetrable que, gracias a la acción de los guardias aduaneros y de los demás organismos de control, impidió el contacto económico, político y cultural entre la Comuna la Esperanza y el Resguardo Indígena de Chiles. La contranarrativa de la tradición oral promulgó una economía del don que impulsaba a los habitantes de ambas comunidades al intercambio y a la reciprocidad vectorial, al agradecimiento, a sentirse endeudados cuando recibían algo, de manera que se vieran obligados a dar para así seguir endeudando a los demás.

La nación, por medio de sus dispositivos, diseminó en el territorio un discurso que se fundamentaba en principios conservadores, católicos y doctrinarios, bajo los cuales Alberto Muñoz Vernaza y Marco Fidel Suárez habían concebido el “Tratado de Límites entre el Ecuador y Colombia”: el ser, independientemente de si era el de una nación, una comunidad, una familia o un individuo, únicamente podía existir si estaba constituido como una unidad que se autocontenía a sí misma y que permanecía plenamente diferenciada del resto del mundo, lo cual solo era posible estableciendo un límite que, al tiempo que creaba la unidad, también impedía su contacto o contagio con el resto del mundo. El discurso que diseminó la nación en el territorio se fundamentaba en la concepción de que el ser debía estar dotado de pureza para poder existir, y la única forma de garantizar la existencia y conservación de esa pureza era levantando a su alrededor una muralla impenetrable e infranqueable que le brindara inmunidad.

Pero, así como los dispositivos de la nación diseminaban ese discurso de la pureza y la inmunidad en el territorio, la contranarrativa de la tradición oral esparcía un discurso opuesto, que se fundamentaba en que el ser no podía constituirse desde sí y para sí, mediante una unidad clausurada hacia el mundo exterior, sino que debía concebirse como una especie de crisol donde se amalgamaban muchos otros seres, un crisol donde el sí mismo estaba en permanente contagio. Esa contranarrativa de la tradición oral demostraba, mediante la economía del don, cómo los límites que conformaban la unidad

del ser no eran herméticos ni infranqueables, sino que debían estar abriéndose permanentemente cada vez que el ser recibía algo, un don, una herencia, un bien, pero también cuando el ser era capaz de dar algo, una palabra, una sustancia, un gesto, permitiendo así que su sí mismo fuera contagiado por los demás y, a la vez, que su sí mismo contagiara a los demás, pero, sobre todo, negando toda posibilidad de encontrar alguna pureza o esencia inmaculada en el ser.

Entonces, mientras los dispositivos de la nación levantaban la muralla limítrofe para inmunizar la pureza nacional, la contranarrativa de la tradición oral derribaba o desmoronaba con las historias de Juan Chiles y Rosendo Paspuel esa misma muralla. Por supuesto, esta acción de la comunidad no consistía en la abolición de los contornos periféricos, ni tampoco en la satanización del concepto de frontera otorgándole un significado peyorativo que implicara su repudio. La acción de la comunidad estaba orientada a la afirmación de los límites, pero no desde su sentido nacional sino desde un sentido local que revestía dos condiciones especiales: i) el límite, por constituir un instrumento para la creación de la identidad, no podía ser impuesto desde un afuera ajeno al sí mismo, sino que debía ser establecido por los criterios que el mismo ser determinara para generar su identificación; y ii) ese límite establecido por el sí mismo no debía erigirse como una muralla infranqueable, sino que debía estar abierto, permitiendo que fluyeran los mutuos contagios entre los seres con quienes establecía contacto.

La contranarrativa de la tradición oral quería derribar aquellos límites nacionales, esas murallas que pretendían inmunizar la supuesta pureza presente en el ser. Y en su lugar, quería fomentar la instauración de aquellos otros límites que obedecían a criterios étnicos, límites que nacían desde el seno de la comunidad, que se presentaban como espacios propicios para la reciprocidad y que promovían los mutuos contagios. La contranarrativa de la tradición oral quería generar espacios fronterizos a través de los límites nacionales.

Cuando la nación instaló sus dispositivos en el territorio de la comunidad, provocó un trastorno en el paradigma cultural de sus habitantes. Los sistemas económicos que estas personas ejecutaban se vieron profundamente afectados: las familias ya no pudieron llevar sus alimentos de un lado a otro del río Játiva, dejaron de practicar esa economía del intercambio de alimentos que, desde tiempos precolombinos, habían efectuado por medio de la labor desarrollada en aquella época por los mindaláes con productos de gran valor comercial. La creación de una contranarrativa de la tradición oral obedeció a la necesidad de enfrentar ese nuevo orden hegemónico que se había establecido en el territorio, a la

necesidad de que, en medio de esa normativa impuesta por la nación, pudiera seguir operando, de manera simultánea, aquel otro orden que la comunidad tenía establecido desde antaño. La contranarrativa de la tradición oral surge de la necesidad de insertar el orden local en ese orden dispuesto por la nación, es la generación de una política de la memoria que permite la subsistencia de los modos de vida de la comunidad en medio de las normas dictaminadas por la nación.

Hay otra razón por la cual la comunidad es impulsada a crear esa contranarrativa de la tradición oral. El orden impuesto por la nación, a través de su discurso de la pureza y del amurallamiento limítrofe para inmunizarse frente al otro, no conduce a una prosperidad de la comunidad, sino que conlleva a una autoconfinación que terminará provocando su desaparición, su extinción. La creación de la contranarrativa de la tradición oral es una salida ideada por la comunidad para escapar de ese círculo vicioso, de ese hermetismo de la pureza y la inmunidad. Esa contranarrativa es la fórmula que encontró la comunidad para derribar o desmoronar esa muralla tras la cual hubiese terminado desapareciendo. El discurso del contagio producido por la economía del don, ese discurso que la contranarrativa de la tradición oral disemina en la comunidad, no solo establece una política de la memoria que le facilita a la comunidad mantener vigentes sus modos de vida, sino que, ante todo, es una salvación que le permite sobrevivir, subsistir, librarse de las terribles consecuencias a las que se exponía en caso de haber asumido exclusivamente el discurso de la pureza y la inmunidad.

Esposito (2008; 2012) recurre a la analogía médica para explicar que, si bien es cierto que el cuerpo necesita estar un tanto inmunizado frente a los virus del ambiente, también debe estar sobre todo abierto al contagio para poder sobrevivir, porque, caso contrario, un cuerpo totalmente inmunizado, que no acepta ni siquiera el virus más inofensivo, está condenado a la muerte, ya que terminará eliminándose a sí mismo mediante las enfermedades denominadas autoinmunes:

De ahí tanto la necesidad como el riesgo implícitos en las dinámicas de inmunización, cada vez más extendidas en todos los ámbitos de la vida contemporánea. Cuando la inmunidad, aunque sea necesaria para nuestra vida, es llevada más allá de un cierto umbral, acaba por negarla, encerrándola en una suerte de jaula en la que no solo se pierde nuestra libertad, sino también el sentido mismo de nuestra existencia individual y colectiva. En otras palabras, se pierde la circulación social, aquel asomarse a la existencia fuera de sí que yo defino con el término *communitas*. He aquí la contradicción que he intentado iluminar: aquello que salvaguarda el cuerpo –individual, social, político– es también aquello que impide su desarrollo. Y aquello que también, sobrepasado cierto punto, amenaza con destruirlo. (Esposito 2008, 17-18)

El modo como una comunidad puede llegar a destruirse por haber eliminado el contagio y, en su lugar, haber interiorizado un discurso de la pureza y la inmunidad queda expuesto en la película española *La Comunidad* (Iglesia 2000), protagonizada por Carmen Maura y Eduardo Antuna. Ahí, todos los integrantes de la comunidad permanecían unidos y cohesionados porque compartían un mismo contagio que los convocaba a la realización conjunta de proyectos en común: ese contagio era la búsqueda del dinero que había dejado escondido un integrante de la comunidad al fallecer. Sin embargo, cuando alguien de la comunidad encontró el dinero, el contagio desapareció. En ese momento, cada uno quiso dejar para sí el don que había escondido el muerto, convertirlo en su herencia personal, conservarlo sin ponerlo a circular. Al destruir toda posibilidad de endeudamiento entre ellos, al eliminar el dar y el recibir, al cerrarse internamente sin abrirse a los demás, al inmunizarse, la comunidad se vio arrastrada irrevocablemente hacia su destrucción: sus integrantes empezaron a matarse.

La contranarrativa de la tradición oral disemina en el territorio un discurso que promulga el contagio, para garantizar así la existencia y permanencia de la comunidad en medio de (o a pesar de) los discursos de la pureza y la inmunidad emanados por los dispositivos de la nación. En las historias que cuentan los mayores, tanto los del Resguardo Indígena de Chiles como los de la Comuna la Esperanza, siempre triunfa la tesis del contagio frente a la posibilidad de la inmunidad. Rosendo Paspuel, aunque encarnó y defendió el discurso de la pureza al apropiarse del don que le habían entregado los seres del otro mundo, es reinsertado a la economía del don cuando esos mismos seres del otro mundo le obligan, ya en su muerte, a que devuelva lo que había recibido o lo que había usufructuado con el don recibido. Rosendo Paspuel es obligado a pagar su deuda, a dar después de haber recibido, es obligado a devolver, todo para que triunfe como modelo a seguir en la comunidad la tesis del contagio sobre aquella otra tesis de la inmunización que él, equivocadamente, mediante la gracia divina, intentó encarnar.

En febrero del 2013, el mayor Segundo Paspuel, a sus 84 años, en la Comuna la Esperanza, narró un encuentro que tuvo con un ser del otro mundo llamado la Malahora, donde quedó evidenciado que el contagio es el factor cohesionador que permite la adherencia entre los integrantes de una comunidad. Ese encuentro con la Malahora había ocurrido muchos años atrás, cuando él era un joven que trabajaba como peón de la Compañía Hernández, encargada de construir la carretera que comunicaría a la parroquia Luis Gonzalo Tufiño con la población de Maldonado. Todo había sucedido en horas de

la madrugada, después de pasar la noche bebiendo licor y jugando naipes con otros trabajadores de la misma empresa:

[...] entonces nos estuvimos hasta las cuatro de la mañana / le digo “ya va a ser horas del desayuno me voy al trabajo pues ¿no?” / nos alzamos de la baraja / y yo que estaba pasando por un campamento que había allá / de la Hernández fue la que que empezó a construir esta carretera / estaba pasando por ahí / me salió un pequeñito nomás / le decían el Arrarray / puesto una chompita blanca / ese era el guardián de la Compañía de la Hernández / me salió a a bailar a bailar así al frente mío ¿no? / pero yo creía que era / que ya claro era de esta vida pues ¿no? / le digo “quita quita Arrarray de mierda” le dije “vas a ver que voy a sacar la mano y voy a proceder mal” / nada me siguió jugando así por allá adelante adelante / y en la la distancia del campamento al ranchito que vivía yo a unos / setenta metros nomás ha de haber sido era cerquita / ele cuando yo que le dije así / cuando me puso la mano así en la costilla / y parece que me exprimió la la costilla / así / así me la exprimió / ahí sí ya me / ya me olvidé / lo que dije “virgen santísima nada debo” dije / y seguí andando pero ya no pude irme así de de frente al ranchito / ya no pude irme me fui de / trasera nomás / había llegado había empujado la puerta y ya no me acuerdo nada nada / había quedado muerto adentro ahí en la sala / entonces me he dormido todito el día ya no había ido al trabajo nada / decían que ha sido Malahora que me ha escapado de comer decían pues [...]. (Paspuel 2013, entrevista personal; para escuchar la grabación, revisar Anexos 1 y 2)

Cuando el mayor Segundo Paspuel reconoce que no se encuentra frente a ese vigilante al que le decían el Arrarray, sino que quien le ha salido a bailar en la carretera es la Malahora, lo primero que hace es defenderse manifestándole a ese ser del otro mundo que él no le debe nada, que él no tiene ninguna deuda pendiente con los seres del otro mundo. Lo que quiere poner en evidencia el mayor Segundo Paspuel es que todos aquellos dones que desde ese más allá ha recibido, esos bienes que el orden cósmico le ha entregado, no habían sido conservados para sí, no habían sido ejecutados para su beneficio personal, tal como lo hizo Rosendo Paspuel, sino que los había puesto a circular, los había entregado a los demás, tal como lo hizo Juan Chiles. Como él ya no tiene nada qué devolverles a los seres del otro mundo, como no se encuentra compactado o endeudado con ellos, no existe razón válida para que se lo lleven, no hay motivo para que ellos lo quieran incorporar a él en esa comunidad sagrada del otro mundo, integrada por las deidades y las almas de los muertos. Lo que realmente debe hacer la Malahora, frente a ese argumento, es permitirle a él continuar viviendo en este mundo, al lado de su familia, de sus amigos, de sus vecinos de la Comuna la Esperanza, porque con ellos sí se encuentra endeudado, sí comparte un mismo contagio, sí está compactado, a ellos sí tiene aún mucho qué devolverles.

### 3. La politización del don

A lo largo de esta tesis, los mayores, desde sus narraciones, han dejado entrever sus posiciones epistémicas. Por mencionar apenas unos pocos ejemplos: el mayor Segundo Paspuel, al contar su anécdota con la Malahora, presenta la deuda como aquello que adhiere al individuo a este o al otro mundo; el mayor José Cuesta, al narrar las hazañas de Juan Chiles, indica el significado que su comunidad, el Resguardo Indígena de Chiles, le otorgó a la herencia dejada por su héroe fundador; el mayor Marcos Paspuezán, al contar las historias sobre Rosendo Paspuel, evidencia la resignificación que su comunidad, la Comuna la Esperanza, aplicó sobre el trazado limítrofe realizado por las naciones; y la mayor María Chiles, al relatar los procedimientos efectuados por el Consulado al instaurar los límites, muestra los principios antagónicos que fundamentaron la construcción de las identidades nacionales. ¿Qué sucedería si a estos mayores se les pidiera que abandonen su ejercicio eminentemente narrativo y se sitúen en una posición de carácter reflexivo, una posición desde la cual pudieran exponer argumentativamente las leyes que operan al interior de sus relatos?

Esas narraciones que efectúan los mayores, entendidas desde las posturas teóricas de Bourdieu y Passeron (1975), brotan transparentes desde la profundidad de sus conciencias hasta la superficie de la lengua hablada, sin degenerarse en todo ese trayecto con ningún tipo de motivaciones racionales o conceptualizaciones de origen teórico. Al plantearles una incitación reflexiva a los mayores, se mancharía esa transparencia presente en sus narraciones, esa ingenuidad que involuntariamente han empleado como marco referencial, ese saber inconsciente que se encuentra ahí plasmado. En este sentido, únicamente el investigador de la tradición oral, el estudioso que se acerca con su andamiaje teórico a realizar un proceso de observación analítica sobre esas narraciones, estaría en la capacidad y en la posición ética de responder a esas preguntas de orden reflexivo; los mayores no, porque deteriorarían la virtud que le otorga valor a sus narraciones. Esto es lo que se conoce como la *docta ignorancia*, una denominación donde el adjetivo define aquello que descubre el investigador, mientras el sustantivo indica la calidad de aquello que producen los mayores.

Lo más grave de esta posición teórica no solo es el desprecio que conlleva hacia los mayores que narran las historias sobre los seres del otro mundo, sino que, además, implica que el investigador se sitúa como un juez que posee la autoridad moral para decidir qué narrador de la tradición oral es legítimo y quién está contaminado, quién

representa los verdaderos valores de la comunidad y quién ha sido desnaturalizado por occidente, quién pertenece al orden de la oralidad y quién está influenciado por la escritura. Ese juzgamiento que realizan los investigadores se fundamenta en prejuicios que desde su ámbito académico han construido para entender la comunidad como un espacio habitado por el buen salvaje que añoran encontrar:

Los colectores de cantos populares, por ejemplo, no nos cuentan cómo es lo que existe o cómo ellos lo ven, sino que en su práctica selectiva de rescatar lo que juzgan valioso – dentro del conjunto de una cultura– deciden lo que “es”, qué existe y qué no. Los recopiladores “autorizan” lo que debe existir, pues el pueblo anónimo dice, pero no sabe lo que sabe; no conoce su “auténtico” valor ni puede sospechar el valor de lo “auténtico”. El colector es –pues– el gran autentificador, el que vela porque la tradición continúe. Es el guardián de la tradición. (Viana 1999, 79-80)

Para Certeau (1996) la situación es un tanto diferente. Los mayores producen un saber que no logran someter a reflexión, mientras los investigadores reflexionan un saber que no logran producir; es decir: los mayores pueden narrar pero no interpretar, mientras los investigadores pueden interpretar pero no narrar. A primera vista se trata de una posición más justa y equitativa que la de Bourdieu y Passeron (1975), porque los mayores no son disminuidos frente a los investigadores tratando a los unos de *ignorantes* y a los otros de *doctos*, sino que ambos grupos son equiparados en cuanto a que cada uno goza de sus propias capacidades pero también sufre de sus propias incapacidades. Sin embargo, un examen más detallado revela que la concepción de Certeau (1996) también oculta un criterio elitista y excluyente. A diferencia de Bourdieu y Passeron (1975), su desprecio no recae sobre los sujetos que están en juego, sino sobre los saberes que encarnan esos sujetos: los investigadores sí pueden interpretar las narraciones de la tradición oral porque su saber lógico y racional es válido; en cambio, los mayores no pueden interpretar esas mismas narraciones porque su saber, al estar por fuera de esa matriz occidental, carece de valor, de sustento (Ávalos 2017).

La posibilidad de que los mayores efectúen un ejercicio reflexivo sobre sus narraciones no debe conducir a evaluar sus capacidades intelectuales en busca de una deficiencia cognitiva, ni mucho menos a realizar una comparación epistémica de sus saberes con aquellos que poseen los investigadores. Esa posición es, desde todo punto de vista, injusta, irrespetuosa y discriminatoria. Los mayores tienen las mismas capacidades intelectuales que los investigadores para interpretar sus narraciones sobre los seres del otro mundo; incluso, si alguno de ellos careciera de fundamentos teóricos o de estructuras argumentativas, tendría, al igual que lo tuvieron los investigadores, la plena capacidad de

llevar a cabo un proceso de aprendizaje para suplir cualquier vacío momentáneo. La pregunta acerca de lo que sucede cuando los mayores reflexionan sobre sus narraciones no indaga por las capacidades de ellos para efectuar ese ejercicio, sino, más bien, por los efectos que ese ejercicio ocasiona en sus producciones narrativas, por los modos como se afectan sus narraciones, por las maneras como se alteran las condiciones de recepción de esas historias sobre el otro mundo, por los nuevos significados que son incorporados a la tradición oral y, a la vez, por aquellos otros significados que desaparecen.

Uno de los aspectos que conlleva ese posible ejercicio reflexivo de los mayores es la develación del proceso mediante el cual se efectúa la economía del don. Ese ejercicio reflexivo conduce a exponer los mecanismos que operan en la comunidad al dar y al recibir, el proceso del endeudamiento colectivo que está presente en las relaciones de intercambio y en la apropiación de la tradición recibida por herencia. Para Jesús de Nazaret, esa develación de los mecanismos que operan en la economía del don es impropio porque desvirtúa o destruye por completo las intenciones del donador; a eso se refería el gran maestro cuando, en el Sermón de la Montaña, ilustró mediante una analogía metafórica que la mano izquierda no debía enterarse de aquello que había dado la derecha (Mt. 6:3). De igual modo, para Derrida (1995a, 146), la develación de los mecanismos que operan en la economía del don, la exposición de los regímenes que institucionalizan el dar y el recibir y la formalización de la normativa que impera en las relaciones de intercambio tienen un efecto catastrófico sobre dicha economía, porque destruyen el don, lo convierten en otra cosa, lo hacen desaparecer y le cambian por completo su naturaleza ontológica: “Al decir la razón del don, ésta firma el fin del don; lo precipita hacia su fin y lo revela en su propio apocalipsis. Su verdad no revela sino la no verdad de su fin, el fin del don”.

Entendida la situación desde la posición teórica de Derrida (1995a), los mayores del Resguardo Indígena de Chiles y de la Comuna la Esperanza, al realizar un ejercicio reflexivo sobre sus narraciones, provocarían un efecto contraproducente: desaparecerían el don, destruirían la economía de la reciprocidad vectorial, le pondrían fin al endeudamiento, a la entrega del sí mismo, a la apertura hacia el otro y a la diseminación de un contagio generalizado. La conclusión de esta idea es contradictoria, porque implicaría que solo hay don cuando no hay don, que el don deja de ser en el momento en que es don, que el don, al hacerse evidente, deja de ser evidente. Pero más allá de esas deducciones contradictorias, la afirmación de que solo hay don cuando no hay don conduciría hacia una imposibilidad insuperable para el ser humano: no existiría nada,

absolutamente nada, a lo que se le pudiera concebir como un don o, por lo menos, se le pudiera llamar don, porque nadie, absolutamente nadie, podría percibirlo, apreciarlo, dar cuenta de su fenomenicidad, especular acerca de su ser.

Cuando algunos mayores del Resguardo Indígena de Chiles y de la Comuna la Esperanza han realizado un ejercicio reflexivo sobre el don, lo que ha sucedido no es que el don desaparezca al ser expuesto, que pierda su existencia al ser mostrado, que deje de ser un don por haber empezado a ser un don. Lo que ha sucedido cuando los mayores sacan al don del terreno narrativo y lo insertan en el terreno reflexivo, o sea, cuando revelan, por ejemplo, quiénes actúan como donadores y quiénes como donatarios o en qué consiste aquello que está siendo dado, cuando eso ha sucedido el don ha continuado siendo un don, ha seguido siendo esa sustancia, ese bien, ese interés que pasa de unas manos a otras contagiando a las personas de una deuda. Sin embargo, en esos casos, aunque el don siga siendo un don, lo cierto es que no sigue siendo el mismo tipo de don, sino que, al ser expuesto en el ejercicio reflexivo, cambia de estratificación: sale del régimen de signos que lo dotaban de un sentido sagrado y se instala en un nuevo régimen de signos que lo dotan de un carácter político.

En agosto del 2018, el mayor Segundo Paspuezán, a sus 72 años, perteneciente al Resguardo Indígena de Chiles, elaboró una reflexión en torno a los seres del otro mundo que habitan en su comunidad, situándolos como donadores de un saber que contribuye a la convivencia de la comunidad. En esa reflexión queda evidenciado cómo el don, al ser extraído de la narración, pierde la sacralidad que lo dotaba de un sentido mágico y misterioso, y al ser insertado en el plano reflexivo se politiza convirtiéndose en un regulador de las relaciones sociales:

[...] el espíritu aquí pues la las tentaciones decimos nosotros ¿no? que aparecen como dicen unas personas / po... por la noche / o cuando es el monte oscuro / aparece tentación / pero eso no es la tentación que nosotros decimos / sino esos son los espíritus de nuestros caciques / por decirle algo / en la historia dice / Juan Chiles / dice que andaba por / por los páramos / ¿no? / entonces cuando aparece montado en una mula / un ruanicolorado / dicen que es el diablo / y es mentira / es Juan Chiles que anda / rodeando / el mundo / de Juan Chiles / porque él siempre se conserva su naturaleza / que nosotros debemos de cuidarlo / en representación de nuestra naturaleza / nuestros / manantiales / nuestros arro... / nacimientos de agua / nuestros ríos / entonces él dice / “cuiden los páramos donde sale / la vertiente de agua para / la salud de nosotros” [...]. (Paspuezán 2018, entrevista personal; para escuchar la grabación, revisar Anexos 1 y 2)

En su reflexión, el mayor Segundo Paspuezán genera una clasificación donde divide a los seres del otro mundo o a las tentaciones (como él les denomina) en dos tipos

que pueden formularse así: los seres del otro mundo que “nosotros decimos” y los seres del otro mundo que “ustedes dicen”. Pareciera ser que el criterio que determina su clasificación es la posición que ocupa ese ser del otro mundo respecto a la comunidad: por una parte, los seres del otro mundo que “nosotros decimos” son los que pertenecen al interior de la comunidad, aquellos que son configurados a partir de las experiencias que han vivido en carne propia los habitantes del Resguardo Indígena de Chiles y de la Comuna la Esperanza; y, por otra parte, los seres del otro mundo que “ustedes dicen” son los que han sido configurados desde afuera de la comunidad, aquellos que, tal como lo manifiesta el mayor Segundo Paspuezán, obedecen a un sistema histórico externo, a un sistema de creencias ajeno.

Aquellos seres del otro mundo que pertenecen a la comunidad son los que están revestidos de un carácter sagrado: son los que provocan miedo, los que aparecen en la oscuridad, los que habitan en el monte, los que pueden ser convocados por medio de un uso especial de la lengua, los que están representados a partir de las narraciones de la tradición oral, los que hacen parte del plano narrativo y sagrado que Estermann (2015) denomina Mitos. Por el contrario, aquellos seres del otro mundo que “ustedes dicen” son los que presentan un carácter político: los que no aterrorizan a los demás, los que cuidan la naturaleza, los que actúan como donadores de un bien, los que encarnan el espíritu de los caciques del pasado, los que generan normativas para la convivencia, los que tienen una conciencia ambiental, los que no están en el Mitos sino que surgen, precisamente, cuando esas narraciones sagradas son sometidas a una reflexión interpretativa, cuando, según Estermann (2015), el Mitos se transforma en Logos.

Un mayor, al narrar una historia sobre los seres del otro mundo, está ubicándose en el Mitos, un plano sagrado que surge como creación propia de la comunidad, un plano misterioso y mágico donde los hechos que acontecen escapan a toda racionalidad, un plano que no expone ni evidencia las estructuras que dominan la economía del don, sino que las mantiene veladas o latentes para que sostengan internamente la trama del relato. Cuando ese mismo mayor realiza un ejercicio interpretativo de su narración, se ubica en el Logos, un plano que surge a partir de discursos que provienen de afuera de la comunidad, que expone las estructuras que rigen la economía del don, que ya no reviste ninguna sacralidad, sino que tiene una función eminentemente política. Por lo tanto, cada vez que un mayor devela la deuda que contagia a la comunidad, adjudicándole a los seres del otro mundo una función social como donadores, salta del plano narrativo al reflexivo,

abandona el Mitos para situarse en el Logos, cambia la estratificación de sus creencias: desacraliza el don, es decir, lo politiza.

Al igual que lo hizo el mayor Segundo Paspuezán, el mayor Juan García, en la Costa Pacífica de la frontera colombo-ecuatoriana, también politizaba el don al sacar a los seres del otro mundo del Mitos, que define las prácticas y saberes de su comunidad, para insertarlos en el Logos, que está determinado por discursos ajenos a la comunidad. En esos casos, por ejemplo, Juan García explicaba que los cuentos del sobrino conejo eran un modelo a seguir para que la comunidad afro-ecuatoriana ordenara sus diálogos con la nación; que las astucias de ese tío conejo debían ser entendidas como una propuesta de acción para que la comunidad desmontara las estructuras lesivas y opresoras que la nación había instalado en los territorios; que una décima debía ser concebida como material didáctico y lúdico para aprender casa adentro y enseñar casa afuera; que los seres del otro mundo debían ser concebidos como modelos paradigmáticos que fundamentan las relaciones de alteridad entre la comunidad y el mundo; que el Bambero debía ser entendido como un administrador de justicia cósmica cuya función es defender la montaña madre; que el Ribiel constituía un ejemplo a seguir para fomentar el conocimiento sobre la extensión, riqueza y diversidad ecológica del territorio; y que la Tunda, esa mujer de mil caras, debía ser comprendida como las múltiples posibilidades que tenía la comunidad para construir su propia identidad (García 1988; García & Walsh 2017).

El mayor Juan García, al igual que el mayor Segundo Paspuezán, también estaba consciente de que esa politización del don, esa acción de extraer a los seres del otro mundo del plano del Mitos para insertarlos en el del Logos implicaba, necesariamente, despojarlos de su sacralidad, arrancarles su sentido mágico y misterioso, dotarlos de una nueva significación que los institucionalizaba como referentes de una normativa social o modelos ejemplares de la ley. Esa acción le resultaba muy conflictiva, porque sentía que, al cambiar la estratificación del don, estaba desvinculándose voluntariamente del contagio compartido en la comunidad, alejándose de la cosmovisión compartida con los demás mayores, profanando una creencia que constituía un saber sagrado, estaba dejando de ser aquel que era dentro de la comunidad para empezar a ser aquel otro que era por fuera de la comunidad:

Ellos, ellas, los seres intangibles [o seres del otro mundo], siguen trajinando los espacios del territorio, cumpliendo el mandato de cuidar y perpetuar nuestros derechos ancestrales. En cambio, nosotros y nosotras, los hombres y mujeres descendientes de esos mismos

ancestros, vamos, poco a poco, simplemente, académicamente dejando de ser negras y negros. (García 2017, 252)

Para Rappaport (2004), sin embargo, cuando un mayor politiza el don no está dejando de pertenecer a la comunidad, ni está desvinculándose de esa identidad compartida; lo que sucede, en esos casos, es que el mayor está dejándose contagiar de otras comunidades a las que también ha empezado a pertenecer por su papel de liderazgo y su rol de distribuidor de saberes. Para esta investigadora, no debe haber conflicto ni contradicción en ello, porque se trata de una condición propia que poseen los habitantes de las comunidades: estar abiertos a todo contagio, ser una esponja que absorbe otras manifestaciones culturales, tener una predisposición siempre abierta hacia la posibilidad de constituir su identidad como una hibridación de hibridaciones. En ese sentido, los mayores, por estar en contacto con el mundo académico, la investigación social, el movimiento del indigenismo, las autoridades de la nación, los abogados de los tribunales y los líderes de otras comunidades, se exponen a un contagio múltiple, quedan abiertos a interiorizar otros discursos que, a diferencia de aquel que predomina dentro de la comunidad, no operan desde la sacralidad del Mitos sino que tienden más bien hacia la racionalidad del Logos.

Pero ese contagio no es unidireccional sino múltiple, rizomático. Los mayores, así como son contagiados por el Logos, también contagian con su Mitos a todos aquellos con quienes entran en contacto: los unos y los otros (los mayores, los académicos, los investigadores y los indigenistas, por mencionar apenas unos pocos) se apropian mutuamente de los saberes que cada uno posee, que cada uno entrega durante las reuniones que realizan, las entrevistas que efectúan y los periodos de tiempo que conviven. Se trata de un diálogo entre el intelectual de la nación y el de la comunidad, un intercambio que debe ser horizontal y abierto, donde todos tienen que mirar y ser mirados, abrirse al otro: “Tal interlocución presupone que tanto los investigadores indígenas como nosotros [investigadores no indígenas] pasamos por el estado-de-ser-mirados, exponiéndonos al escrutinio de la contraparte, convirtiéndonos hasta cierto punto en autoetnógrafos. Esto, proponemos, es el pluralismo que debemos llevar a la práctica de la investigación” (Rappaport 2004, 280-281).

Bajo esta concepción es posible entender la politización del don que, años atrás, en la década de los ochenta, realizó el curandero José Delfín Canacuán, habitante de la vereda El Placer, en Panán, comunidad contigua al Resguardo Indígena de Chiles. Él, a

manera de expediente legal, redactó, en un cuaderno, con su puño y letra, una historia de su comunidad en la que se evidencian, por un lado, los discursos provenientes de los movimientos de resistencia indígena y de los partidos políticos de izquierda en Latinoamérica; pero, por otro lado, también se evidencian los discursos provenientes de su experiencia como curandero, como sanador de las enfermedades de los espíritus, como chamán que puede entrar en contacto con los seres del otro mundo (Solarte y Buchely 1997). En su documento, están amalgamados esos discursos que moldearon su existencia para convertirlo en un sujeto productor de saberes, esos saberes que adquirió a partir de sus experiencias con los seres del otro mundo, pero también los que adquirió a partir de sus contactos con los administradores de la nación.

¿Será posible mantener el don en la estratificación de la sacralidad sin nunca llegar a politizarlo? ¿Será conveniente que los seres del otro mundo permanezcan únicamente en el plano del Mitos, sin nunca intentar transpolarlos al plano del Logos?

En cierto modo, ese es el asunto que aparece desarrollado en la película *The village* (Shyamalan 2004), traducida a Hispanoamérica como *La aldea*. Ahí, alguien debe atravesar el bosque que rodea el caserío para ir en busca de algunos medicamentos que se requieren con urgencia a fin de salvarle la vida a un joven herido. El problema, sin embargo, es que el bosque se encuentra poblado por los seres del otro mundo, espíritus fantasmagóricos que mantienen a todas las personas confinadas permanentemente en ese lugar, sin dejar salir a nadie, y que de vez en cuando los aterrorizan a todos por haber cometido alguna infracción contra la convivencia social. Los mayores consideran que deben dejar morir al joven herido porque constituiría una grave afrenta contra los seres del otro mundo atravesar el bosque, desobedecer ese mandato cósmico que les ha sido impuesto desde el otro mundo.

Sin embargo, Kitty Walker, una chica ciega que está enamorada del joven herido, les insiste a los mayores para que le permitan a ella ir en busca de las medicinas. Los mayores, después de discutirlo, acceden por una razón: la ceguera de la chica le impedirá conocer lo que hay más allá del bosque, ver esas otras comunidades, contagiarse de esos discursos ajenos y foráneos. Así, la chica podrá regresar a la aldea con las medicinas, pero, al no haber accedido a esos otros discursos foráneos, no traerá conocimientos ni experiencias que pongan en riesgo la ley, la unidad o la identidad que los seres del otro mundo han creado en torno a la aldea y que han inmunizado celosamente para evitar su contagio.

La película parecería estar afirmando unos principios que se oponen radicalmente a las ideas que aquí han sido esbozadas. Es como si afirmara que los seres del otro mundo establecen un límite que mantiene encerrada a la comunidad en el Mitos, un límite que, al igual que aquel que levantó la nación, garantiza la conservación de la pureza, la conformación de la unidad y la generación de una identidad inmunizada. Todo aquello que proviene del exterior, esos discursos foráneos que constituyen un contagio son una amenaza para el orden imperante en la comunidad, una violencia epistémica que pretende acabar con la ley que mantiene a los habitantes cohesionados, una imposición del Logos que pretende politizar el don para destruir las creencias sagradas que todos comparten.

Hay, sin embargo, una diferencia fundamental entre aquello que sucede en *La aldea* y aquello que sucede en la comunidad, específicamente en la comunidad integrada por el Resguardo Indígena de Chiles y la Comuna la Esperanza. En *La aldea* los seres del otro mundo no existen, son un invento de los mayores; de hecho, los espíritus fantasmagóricos que aparecen en el bosque de los alrededores son realmente los mayores que se disfrazan con atuendos espeluznantes para mantener a sus hijos confinados en ese lugar, para generar una convivencia que los aisle completamente de cualquier contagio con ese mundo modernizado, consumista y capitalista al que odian profundamente. Entonces, al no haber una verdadera sacralidad en torno a esos supuestos seres del otro mundo, al no haber un verdadero orden cósmico que rija las relaciones humanas, los mayores necesitan proteger o custodiar su aldea del mundo exterior, porque la más mínima intromisión del Logos terminará por derrumbar toda la mentira que han levantado.

En cambio, en la comunidad del Resguardo Indígena de Chiles y de la Comuna la Esperanza, los seres del otro mundo no son una mentira de los mayores, no son un invento de ellos para sostener y diseminar la normativa imperante. Ahí los seres del otro mundo son el resultado de las experiencias que ellos han vivido cuando se han asomado al más allá, cuando accidentalmente o por desobediencia han entrado al *caos*, o cuando por medio de los usos especiales de la lengua han invocado a los espíritus de los muertos. Al tratarse de un fenómeno cósmico, un evento sagrado, los mayores no tienen ninguna necesidad de custodiarlo frente a los discursos que provienen del exterior. El Logos puede entrar a la comunidad, incluso de la mano de los mayores, y puede politizar el don, someter a observación el Mitos, contagiar con su ser a la comunidad ya contagiada de muchos otros discursos, puede hacer todo lo que quiera porque los seres del otro mundo, independientemente de lo que revele el Logos, seguirán apareciendo en las narraciones

de los mayores que cuentan cómo, durante las noches, los han visto en las cavernas, en los cucachos, debajo de los puentes, en las esquinas oscuras, en las casas abandonadas, en los soberados, en los recodos de los chaquiñanes, en las lagunas, en los ríos, tras las cascadas y en lo profundo de las zanjas.

El mitólogo Bauzá (2012), al igual que los mayores de la comunidad, también se inclina por la opción de propiciar el encuentro entre el Mitos y el Logos, porque, si bien es cierto que se trata de dos planos del pensamiento que operan en oposición, ambos interactúan de forma permanente y simultánea en la existencia del hombre, hacen parte integral de la condición humana:

El *mythos* da cuenta del mundo a través de una explicación dramática; el *logos*, en cambio, lo hace de un modo abstracto. El relato mítico capta la realidad sin someterla a proceso de análisis, ya que la aprehende de manera viviente; el *logos*, al racionalizarla, la anatomiza en sus elementos constitutivos. Para la teoría del *imaginaire*, el *mythos* parece priorizar la esfera afectiva, en tanto que el *logos*, la que compete al intelecto; empero, no hay que olvidar que ambas aproximaciones se interconectan y complementan, de la misma manera como también en la psiquis se interconectan y complementan ambas esferas (hay que evitar la esquizofrenia de considerarlas en forma aislada). (Bauzá 2012, 110-111)

#### 4. El don narrativo

Hay un tipo de narraciones de la tradición oral que ilustra el propósito que persiguen los seres del otro mundo cuando le entregan un don a alguien de este mundo. Esas narraciones, por lo regular, hablan de cómo una persona, casi siempre de forma accidental, descubre un aviso, un camino, un animal, en fin, un signo que le muestra de qué manera puede acceder a una riqueza económica que se encuentra oculta y que proviene del otro mundo, una riqueza consistente en mucho oro o plata. Sin embargo, antes de que la persona pueda acceder al camino que le permitirá encontrar esa riqueza para apropiársela, algo inesperado sucede y el signo que le indicaba cómo acceder a la riqueza desaparece para siempre, dejando a la persona con la frustración de no haber recibido ese don que le ofrecieron los seres del otro mundo.

En noviembre del 2012, la mayor Pastora Paguay, a sus 69 años, en la Comuna la Esperanza, narró una situación de ese tipo que le ocurrió años atrás, cuando era una joven recién casada que estaba embarazada. Ella había salido de su casa junto con su hermana para resguardar la integridad de su esposo, porque le preocupaba que en cualquier momento se desatara una batalla campal entre los dos bandos de hombres que, desde

diferentes extremos de la plaza principal, gritaban a viva voz consignas en favor del partido liberal y del partido conservador. Al regresar a su casa por las desoladas calles empedradas, cuando ya la noche empezaba a caer, un perro se le acercó a ella y a su hermana de manera amistosa; ambas creyeron que se trataba de Vencedor, el perro de la casa, que salía a darles la bienvenida:

[...] pero ingenuas nosotras tontas / pues qué de más ingenuas / cuando un perrito se sube a las manos así / era el perrito era carbunco era la / el cuello blanco la manito blanca y la frente blanca / y yo caminaba el perrito adelante adelante adelante adelante caminaba / caminaba con las patas / y las manos puesto así yo así / ¿de cuál sería que estuve en cinta? / al caer aquí a la esquina había unos saucos / de la esquina de la escuela de de ahí / había ese tiempo vivía el finado Manuel Tatamués / cayó el perro / cayó el perro / y se escondió debajo de los saucos / entonces cuando dice mi hermana / teníamos un perrito y nosotros le llamaba Vencedor / dice mi hermana “eh qué” dice “no ha sido el perro ¿qué será?” dice / se adelantó y se vino adelante / y dicen que ha sido el carbunco / y yo qué sabía que lo hubiera cogido / no estuviera con dolor de la pierna aquí / sino rica [...]. (Paguay 2013, entrevista personal; para escuchar la grabación, revisar Anexos 1 y 2)

En junio del 2013, el mayor Aurelio Chiles, a sus 70 años, en la Comuna la Esperanza, también narró otra historia del mismo tipo que le sucedió años atrás, un día en que viajó con toda su familia a pernoctar en un rancho que tenían en el sector del Artesón, allá donde sus reses permanecían pastando. Después de realizar las labores de mantenimiento e inventario del ganado, él y su cuñado se dedicaron a arrancar algunas hojas de los frailejones con el objetivo de llevarlas al rancho y acomodarlas a manera de colchón, para que así los niños y las mujeres pudieran abrigarse de mejor manera y también para que pudieran aislarse de la humedad del suelo. Sin embargo, cuando estaban arrancando esas hojas, el mayor Aurelio Chiles descubrió tres matas de achupalla entre los frailejones:

[...] le digo al cuñado / “véala” le digo / “una dos tres / achupallas pues” le digo “yo las voy a cortar / las voy a picar por lo menos” / “pero qué bruto” dice “ve / si ya es de noche / nos coge la noche pues si te pones a sacar / nos coge la noche” / “eh” / le digo / “quizás no nos ca coge la noche” / “mmm yo sí ya me voy / si querís quédate / y si no / pues vos verás” / “bueno”, le digo, “entonces pues” / y como ya era de noche / yo también dije “pues / entonces vamos vamos” / eh solo las vide las tres / maticas de achupalla / ¿y? / al otro día pues / ellos ya se vinieron / y / y como tenía unos dos peladitos como dositos que ya se fueron para acá / y / entonces dijimos / “pobrecitos están solos” y la señora “vamos a a verlos ¿sí?” / y como en ese entonces / no teníamos tal vez los puercos todavía / no no no teníamos / entonces les digo yo al otro día / “voyme a sacar esas achupallas estaban tres achupallitas / ahí en ese filo / y ya vengo” / me fui / cuando haiga / ¿qué le parece? / no pues eso ha sido / plata de corte compañero / si yo le sobaba a todas tres / carajo no estuviera aquí / eso pasa vea / eso me pasó [...]. (Chiles 2013, entrevista personal; para escuchar la grabación, revisar Anexos 1 y 2)

En la narración de la mayor Pastora Paguay, el perro carbunco que pudo haberle dado mucho oro se metió en el follaje de las matas de sauco y, antes de que ella pudiera percatarse de lo que estaba sucediendo, desapareció para siempre. En el caso del mayor Aurelio Chiles, las tres achupallas que pudieron haberle dado mucha plata ya no se dejaron ver al día siguiente, cuando fue a cortarlas. Ambos mayores estuvieron a punto de recibir ese don que los seres del otro mundo les ofrecieron, ambos tuvieron la posibilidad de encontrar accidentalmente el signo que les indicaba el camino hacia el don, en un caso el perro carbunco y, en el otro, las tres achupallas; pero, así mismo, ambos mayores vieron cómo ese signo se esfumaba sin dejar rastro, desaparecía sin cumplir la promesa de su evidencia, dejando únicamente la frustrante ilusión de una riqueza que pudo haber sido dada.

Pero ¿qué habría sucedido si ambos mayores hubiesen descifrado a tiempo el signo que se les presentó de manera imprevista? La mayor Pastora Paguay, en ese caso, habría recibido las riquezas que siempre, en las historias de la tradición oral (Sánchez 1985), oculta el perro carbunco: el oro que lleva en su panza y la gema que luce en su frente. Y el mayor Aurelio Chiles, después de reventar a machetazos las tres achupallas, habría encontrado la veta de plata ocultaba en su interior. Los dos mayores, al recibir esos dones de parte de los seres del otro mundo, según lo manifiestan explícitamente en sus narraciones, se habrían enriquecido.

La mayor Pastora Paguay afirma en su narración que “no estuviera con dolor de la pierna aquí / sino rica”; y el mayor Aurelio Chiles afirma que “si yo le sobaba [el machete] a todas tres / carajo no estuviera aquí”. En caso de haber recibido ese don que los seres del otro mundo les ofrecieron, en caso de haber encontrado el oro del perro carbunco o la plata de las tres achupallas, ambos mayores se habrían enriquecido apropiándose del don, invirtiéndolo exclusivamente en su beneficio personal, convirtiéndolo en una propiedad, negándole toda posibilidad de continuidad, de circulación entre los demás, de endeudamiento del otro. En caso de haber recibido esos dones que les fueron ofrecidos pero no concedidos, los mayores Pastora Paguay y Aurelio Chiles, al igual que lo hizo Rosendo Paspuel, se habrían compactado con los seres del otro mundo.

Sin embargo, en esa respuesta que dan los mayores está latente una consecuencia de mayor gravedad. Se trata de que ambos, frente a la hipotética posibilidad de haber recibido el don que les fue ofrecido, además de haberse compactado con los seres del otro mundo, habrían decidido, según sus propias palabras, dejar de habitar en el lugar donde

ahora viven, en esta realidad que ahora comparten, y se habrían ido a otro lugar, a disfrutar de sus riquezas, sin darle su sí mismo a nadie y sin recibir el sí mismo de nadie, sin contagiar ni ser contagiados. La recepción de ese don, por lo tanto, habría implicado el fin de la pertenencia de ellos a la comunidad, su inmunización frente a ese contagio compartido, su desafiliación permanente de la deuda que cohesiona a los habitantes de la Comuna la Esperanza.

Es posible interpretar esas consecuencias de la hipotética recepción del don como las causas por las cuales los seres del otro mundo se negaron a entregar esas riquezas que les ofrecieron a los mayores. Los seres del otro mundo, al adivinar las intenciones que tenían los mayores Pastora Paguay y Aurelio Chiles, decidieron desaparecer los signos que les habían presentado para que llegaran hasta los dones, borraron el camino que habían mostrado con el perro carbunco y con las tres achupallas. Es como si hubiesen querido evitar que se repitiera la historia de Rosendo Paspuel, o, peor aún, que surgiera un nuevo relato de la tradición oral donde un don entregado por ellos a un mayor generara el resquebrajamiento de ese individuo y su posterior desafiliación de la comunidad.

Si los seres del otro mundo se negaron a entregar esos dones a los dos mayores por las intenciones que descubrieron en ellos, entonces, de acuerdo con esa lógica, se podría afirmar que la intención de los seres del otro mundo al ofrecer esos dones a los mayores era generar unas actitudes y unos comportamientos opuestos. Lo que los seres del otro mundo pretendían no era compactar a los mayores Pastora Paguay y Aurelio Chiles, esclavizarlos bajo su dominio fantasmagórico, ni tampoco provocar su desprendimiento o inmunización frente a la comunidad, sino que, por el contrario, lo que buscaban era que ambos mayores pudieran invertir, ejecutar, emplear o distribuir esos dones entre los demás miembros de la comunidad a través de la reciprocidad vectorial, todo para que, por medio de la generación de la deuda y del esparcimiento de un contagio generalizado, pudieran fortalecer las relaciones de cohesión entre los individuos en la comunidad. Lo que deseaban los seres del otro mundo era entregarles a los mayores Pastora Paguay y Aurelio Chiles un don para que fortalecieran la comunidad, no para que la desintegraran.

Eliade (2015, 2016), Mauss (2012) y Frazer (1998), en sus estudios interpretativos sobre las narraciones míticas de las comunidades que denominaban como *primitivas*, *arcaicas* o *salvajes*, encontraron una idea similar a la que ha sido dilucidada aquí en las narraciones realizadas por los mayores Pastora Paguay y Aurelio Chiles en la Comuna la Esperanza. En dichas comunidades, los seres del otro mundo le entregaban un don mágico

consistente en un talismán, una gema preciosa, una vara de madera o una argolla de metal a aquella persona que habían elegido y designado, desde su sabiduría cósmica, para que asumiera la tarea de conformar y estructurar la comunidad que debía congrega a los hombres en este mundo. El origen de la comunidad se remonta a una dimensión sagrada, su ley deviene de un mandato divino, es un deseo que proviene del otro mundo, pero su administración o liderazgo la ejecutan aquellos seres de este mundo que poseen un poder especial, que cuentan con una capacidad mágica que les ha sido donada por los seres del otro mundo.

En el caso del Resguardo Indígena de Chiles y de la Comuna la Esperanza, los hombres que recibieron ese poder especial de parte de los seres del otro mundo para que crearan la comunidad, los designados para ejecutar esa tarea trascendental fueron Juan Chiles y Rosendo Paspuel. Los seres del otro mundo les entregaron a ambos esa capacidad de convertirse en animales, de transformarse en un enorme toro, en un veloz quinde o en un feroz tigre, todo para que emplearan ese don mágico en favor de los demás, para que endeudaran al otro y sometieran su voluntad en un mismo contagio, en una misma herencia, bajo una misma ley.

Por supuesto, Juan Chiles cumplió a cabalidad la tarea que le fue encomendada; Rosendo Paspuel, no. Pero es precisamente esa ambivalencia o el producto de esa diferencia lo que les permitió a ambos conformar una única comunidad integrada por la Comuna la Esperanza y el Resguardo Indígena de Chiles. Caso contrario, si Juan Chiles y Rosendo Paspuel hubiesen cumplido cada uno a cabalidad con la tarea que les fue encomendada por los seres del otro mundo, si cada uno hubiese empleado el don mágico para dejar una herencia a sus descendientes, para crear una tradición propia y conformar una ley independiente, ambos poblados hubiesen quedado conformados como dos unidades independientes, autónomas y separadas en su propio ser. La fractura binacional no hubiese sido sanada sino profundizada.

Juan Chiles y Rosendo Paspuel emplearon su don mágico para fundar una misma comunidad compartida por ambos, pero vale la pena preguntarse quiénes son los que administran actualmente esa comunidad, aquellos que hoy día poseen un poder especial para seguir endeudando a los demás, aquellos que han recibido un don proveniente del otro mundo con el objetivo de emplearlo para mantener a todos los habitantes adheridos en el mismo contagio, en la misma ley de la comunidad. Todo parece indicar que quienes cumplen actualmente ese papel en la comunidad son los narradores de la tradición oral, aquellos mayores que narran las historias sobre los seres del otro mundo.

Aquello que habilita a un mayor para ser narrador de la tradición oral no es su edad; ese factor, en efecto, otorga prestigio, admiración y respeto a su palabra hablada, pero, en sí mismo, no le suministra las habilidades discursivas que requiere para componer una historia sobre los seres del otro mundo; de hecho, en la comunidad no todos los mayores son narradores de la tradición oral, aunque todos los narradores de la tradición oral sí son mayores. El reconocimiento social tampoco es aquello que habilita a un mayor para ser narrador de la tradición oral; por el contrario, ese factor, en vez de ser la causa que da origen a su capacidad de contar historias sobre los seres del otro mundo, es, realmente, una consecuencia directa de ese ejercicio que él realiza permanentemente al interior de su hogar con sus hijos y nietos, o que realiza eventualmente por fuera de su hogar con sus vecinos y amigos.

Lo que habilita a un mayor para ser narrador de la tradición oral es haber vivido alguna vez la experiencia de asomarse al otro mundo, tener ese contacto directo y frontal con alguno de los seres del otro mundo. Ahí, en ese momento en que la persona sale de este mundo e ingresa al otro mundo, vive una experiencia que desborda totalmente el orden canónico de la vida, que rompe los parámetros de normalidad establecidos en su paradigma cultural, una experiencia que, en términos de Bruner (2013, 34-37), solo puede ser entendida, asimilada y aprovechada a partir de la generación de una narración que dote de sentido a lo sucedido; caso contrario, esa experiencia se transformará en un trauma insuperable para el individuo. Cuando la persona retorna a este mundo, después de su encuentro con los seres del otro mundo, llega a la comunidad con una narración en potencia, con una historia que reclama incesantemente ser contada, retorna con un don narrativo que le fue concedido por los seres del otro mundo.

En marzo del 2018, el mayor Pablo Paspuel, a sus 57 años, contó lo que le había sucedido treinta años atrás, un día en que, mientras caminaba por el páramo, observó en el recodo de una cascada a un duende que saltaba de piedra en piedra al ritmo de su tambor. Asustado, el mayor Pablo Paspuel le lanzó una piedra y, acto seguido, arrancó a correr despavorido hasta llegar a su casa con la respiración entrecortada, donde, aún sin reponerse del susto, le narró lo sucedido a su esposa, días después les narró lo mismo a sus padres y posteriormente a sus amigos y a sus vecinos, y así durante toda su vida ha seguido contando su experiencia a muchas otras personas:

[...] yo un día salí de pesca / al Artesón / sitio de atrás de / del Hondón que llamamos / y ya por eso entre eso de las / doce del día o una de la tarde ha de haber sido que venía de pescar / y oí música en el río / y yo como ya ya siempre me han contado que cuando hay

música hay el duende ¿no? / entonces yo me percaté y me / me cogí un frailejón / arranqué un frailejón chiquito / y como era una chorrera altísima ahí adentro / estaba bien profundo ¿no? / cuando seguí pescando no había sino que a lo que bajé / oí la música entonces / cogí un frailejón dije “aquí está el duende pis” / me saqué la cabeza calladito así abajo / y ya lo vi a un chiquito sombrero / estaba brincando de piedra en piedra / yo cogí y le dejé tirando el frailejón y me vine corriendo para acá abajo / vine acá al / casi más acá de la Curva / que llamamos / ahí vine a parar / y de ahí yo / yo porque lo vi les he contado a algunas personas que me han preguntado al / que si es si en verdad lo he visto “sí” les digo “yo / lo vi porque bajaba pescando y andaba solito yo allá en el páramo” [...]. (Paspuel 2018, entrevista personal; para escuchar la grabación, revisar Anexos 1 y 2)

Así como Juan Chiles y Rosendo Paspuel recibieron un don mágico para fundar la comunidad, estas personas que se asoman al otro mundo, como le sucedió al mayor Pablo Paspuel, también reciben de parte de los seres del otro mundo un don narrativo para administrar esa misma comunidad, para continuar la tarea que dejaron empezada aquellos dos héroes fundadores. Estas personas, de tanto narrar su encuentro con los seres del otro mundo, de tanto repetir aquel suceso impresionante que les aconteció, empiezan a adquirir ciertas habilidades narrativas que cada vez les permiten actualizar su historia con nuevos elementos performáticos y lingüísticos que capturan la atención de aquellos que los escuchan con fascinación (Mato 1992; Mandoki 2006).

Así, poco a poco, van inscribiéndose en un discurso cultural que, a medida que pasa el tiempo, les permite narrar todo tipo de historias sobre los seres del otro mundo: la que vivieron ellos, la que les sucedió a otras personas de la comunidad, las que les ocurrieron a personas de otras latitudes, las que los mayores de antes contaban, y, muy especialmente, las historias que han escuchado sobre Juan Chiles, en el caso de los habitantes del Resguardo Indígena de Chiles, y las que han escuchado sobre Rosendo Paspuel, en el caso de los habitantes de la Comuna la Esperanza. “Es así que la experiencia discursiva de cada persona se forma y se desarrolla en una constante interacción con los enunciados individuales ajenos” (Bajtín 2011, 51).

Cuando estas personas se convierten en mayores, cuando llegan, más o menos, a la tercera edad, ese don narrativo que han estado ejecutando y perfeccionando durante muchos años de su vida empieza a gozar de una doble condición: por un lado, gana un reconocimiento social que les permite a los mayores ser identificados como narradores de la tradición oral, ser identificados socialmente como personas que tuvieron el privilegio o la desgracia de haberse asomado al otro mundo y regresar de allá sanos y salvos, aunque marcados para siempre por esa experiencia; por otro lado, ese don narrativo se hace merecedor del respeto y la admiración por parte de los demás integrantes de la comunidad, porque pertenece a alguien que, por la experiencia acumulada a lo largo

de su vida, es poseedor de un conocimiento elevado y espiritual que puede ser catalogado como sabiduría. Es entonces cuando el don narrativo otorgado por los seres del otro mundo empieza a cumplir, realmente, la función que le fue asignada dentro de la comunidad, la función de darle continuidad al proyecto iniciado por Juan Chiles y Rosendo Paspuel.

Cada vez que los mayores narran una historia sobre los seres del otro mundo, bien sea su experiencia o cualquier otra historia que les hayan contado, empiezan creando un nosotros que se refiere a todos aquellos que aparecen representados en la trama de su relato, aquella gente que integraba la comunidad en los tiempos de antes, cuando ellos recibieron su don narrativo. Ese nosotros, al ser pronunciado en voz alta durante la actualización de la narración, pasa a integrar también, en su conjugación, a todos aquellos que en ese momento se encuentran reunidos escuchando. Así, los mayores que son narradores de la tradición oral permiten darle una continuidad a la herencia recibida, vincular mediante una hilaridad de sentido a la generación de sus padres y abuelos con la generación de sus hijos y nietos, adherir como parte de la misma comunidad, parte del mismo nosotros, a los muertos del pasado y a los habitantes del futuro.

Por ejemplo, el mayor Aurelio Chiles, cuando narra la historia de la sombra negra que se le apareció, empieza recordando que en ese tiempo a nosotros nos robaban mucho el ganadito; y cuando cuenta cómo se le aparecieron los cagones explica que la Comuna la Esperanza nos dio a nosotros pedacitos de tierra por Machines; y cada vez que cuenta la historia sobre el susto que sintió al ver la calavera recuerda que nosotros, en ese tiempo, construíamos los ranchitos con hoja de capote para evitar el agüita de la lluvia. Así mismo, la mayor Pastora Paguay, cuando cuenta cómo escuchó, patente, el llanto funesto del guagua auca, recuerda que en aquellos tiempos el profesor que nos educó a nosotras en la comunidad era el finado don Luis Osejo; y cuando narra cómo se le apareció el caballo de Lucifer rememora las dificultades que pasábamos nosotras por aquellos caminos tapizados de lodo y cubiertos de ramas de guanto por los que subíamos a la montaña a arrancar las papas; y cuando narra la historia sobre cómo se le presentó el chutún recuerda que en aquellos tiempos nosotras íbamos al terreno del finado Manuel Tatamués a coger los cherches para alimentarnos.

Esa memoria del nosotros que diseminan los mayores al narrar las historias sobre los seres del otro mundo no solo cohesiona a los integrantes de la comunidad en una misma herencia recibida, en una misma tradición construida, sino que, además, institucionaliza un saber político, económico y mágico, un saber que les muestra a todos

los presentes durante la narración la geografía de nuestro territorio, los montes más peligrosos para caminar, los sitios por donde salen los seres del otro mundo, los trabajos que realizamos para ganarnos la vida, los rituales con que curamos las enfermedades del espíritu, las plantas que usamos para sanar los males del cuerpo, los santos en que creemos, los alimentos que cultivamos y la forma de prepararlos, el significado de la frontera para nosotros, las relaciones que mantenemos con la gente del otro lado y el modo en que debemos tratarlos. “El mito comunica lo común, el *ser-común*, [...] revela también la comunidad a sí misma, y la funda. El mito es siempre mito de la comunidad, vale decir, es siempre mito de la comunión” (Nancy 2000, 64).

Eso es precisamente lo que hacen los mayores cada vez que ejecutan en favor de los demás el don narrativo que les fue concedido por los seres del otro mundo, cada vez que narran a sus familiares y amigos las historias sobre Juan Chiles y Rosendo Paspuel: diseminan entre todos los habitantes de la comunidad un saber político, económico y mágico, un saber que puede ser entendido como la carta de navegación que orienta a todas las personas, una semiótica que regula los signos empleados por cada individuo, una matriz que determina la producción de significados en los sujetos, en fin, un código cultural que une a las personas del mismo modo en que el hilo de un collar atraviesa las semillas o los mullos que lo componen, entrando y saliendo de su ser, contagiándolos a todos con unos mismos dones que provienen del otro mundo, que buscan endeudar a los hombres y que se endeuden entre ellos, todo para que logren así conformar su comunidad.

—¿Y por qué se te pone la piel de gallina? —dijo Mascarita—. ¿Qué es lo que tanto te llama la atención? ¿Qué tienen de particular los habladores?

En efecto, ¿por qué no podía quitármelos de la cabeza, desde esa noche?

—Son una prueba palpable de que contar historias puede ser algo más que una mera diversión —se me ocurrió decirle—. Algo primordial, algo de lo que depende la existencia misma de un pueblo. Quizás sea eso lo que me ha impresionado tanto. Uno no siempre sabe por qué lo conmueven las cosas, Mascarita. Te tocan una fibra secreta y ya está. (Vargas Llosa 2015, 108)

## 5. Colofón

A continuación, una síntesis de las conclusiones establecidas:

- La nación fracturó en dos partes el territorio de la frontera colombo-ecuatoriana. El Resguardo Indígena de Chiles y la Comuna la Esperanza sufrieron un cambio dramático a nivel social, especialmente en lo administrativo. Su tradición oral también

se vio afectada: los mayores empezaron a contar de diferente modo y con distintos contenidos las historias sobre los seres del otro mundo. Sin embargo, ese cambio que operó sobre la tradición oral no se rigió por el orden nacional, no fue un cambio que ahondó la fracturación del territorio a través de la *línea blanca*. Al contrario, ese cambio produjo una sanación de la fractura binacional, porque no contrapuso en oposición dicotómica las historias de ambos costados de la frontera, sino que las integró conformando una sola y única historia que le devolvió al territorio su unidad primigenia.

- La nación instauró límites impersonales que se guiaron por los accidentes geográficos y las cuencas hidrográficas. Esos límites nacionales cortaron identidades culturales, amputaron pueblos, dividieron sistemas de significación territorial. Las historias que los mayores cuentan sobre Juan Chiles y Rosendo Paspuel surgieron como una contranarrativa mediante la cual las comunidades intentaron oponerse a esa delimitación nacional. Su propósito no era negar los límites asumiendo una postura romántica o idealista, sino que más bien pretendía replantear los criterios mediante los cuales debían ser trazados. Desde esa contranarrativa, los límites eran válidos siempre y cuando no se levantaran para resguardar purezas ni para inmunizarse frente al otro, sino que debían servir para demarcar identidades, señalar sistemas de prácticas y saberes, mostrar la circulación de historias, tradiciones y políticas en común. Esos límites propuestos por la contranarrativa de la tradición oral debían ser movibles, adaptables, variables, siempre abiertos al contagio.
- Los límites impuestos por la nación, bajo el discurso de la conservación de la pureza, resultaban muy peligrosos para la comunidad. Esos límites, al impedir el contagio con otras comunidades, cercaban los sistemas de relaciones políticas, los intercambios económicos y los mecanismos de reciprocidad. Sin ese contacto con el mundo exterior, la comunidad quedaba encerrada en sí misma, inmunizada, sometida a un proceso de deterioro interno. La contranarrativa de la tradición oral surge como una alternativa que intenta paliar esas consecuencias. Los nuevos límites que propone tienen como propósito fomentar el contagio, incentivar al intercambio, generar una economía del don que promueva el contagio entre todos los habitantes como mecanismo de adherencia o cohesión social.

- Cuando los mayores reflexionan sobre el don, cuando lo sacan del terreno narrativo y lo llevan al ámbito reflexivo, no lo destruyen ni lo contaminan como piensan algunos teóricos que observan al narrador de la tradición oral desde la concepción del buen salvaje. Al reflexionar sobre el don, lo que hacen los mayores es sacarlo de lo sagrado, el Mitos, para ubicarlo en lo político, el Logos. El don deja de pertenecer al otro mundo, y se transforma en un criterio que regula las relaciones sociales de este mundo.
- Los mayores, como representantes del saber que produce su comunidad, permanecen en contacto con otros discursos que operan preferiblemente desde el Logos. Ese contacto les impulsa a generar una reflexión sobre sus prácticas y creencias, es decir, a generar una politización del don, a sacar sus narraciones del Mitos para insertarlas en el Logos. Eso, sin embargo, no constituye una amenaza para los saberes de la comunidad, porque los seres del otro mundo no son el resultado de una operación racional que pueda ser cuestionada o desmontada, sino que son el resultado de una experiencia mágica que es vivida y narrada por los mayores.
- Cuando un ser del otro mundo le entrega un don a una persona, su propósito no es compactarlo. Al contrario, lo que desea es que esa persona se incorpore a una economía del don, para que así ponga a circular, distribuya o ejecute en favor de los demás aquello que recibió. Los seres del otro mundo, al entregar un don, lo que pretenden es generar un contagio generalizado que cohesione la comunidad, que adhiera a sus integrantes en una misma deuda.
- Cuando alguien de la comunidad ve o percibe a un ser del otro mundo, retorna a la comunidad con una narración en potencia. Es como si, al asomarse al otro mundo, hubiese recibido un don narrativo que ahora le permitirá adquirir las capacidades lingüísticas y performáticas para convertirse en un narrador de la tradición oral. Esa persona, al narrar su experiencia con los seres del otro mundo, está diseminando en la comunidad el don que recibió del más allá, está impregnándolos a todos de un contagio que los vinculará como pertenecientes a la misma comunidad.



## Trabajos citados

- Abadía, Guillermo. *Abc del folklore colombiano*. Bogotá: Panamericana, 1997.
- . *Compendio general del folklore colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1977.
- . «Prólogo.» En *Canciones y coplas populares*, de Jorge Isaacs. Bogotá: Procultura, 1985.
- Afanassiev, Alexander. *Cuentos populares rusos*. Barcelona: Pomaire, 1985.
- Agamben, Giorgio. *Profanaciones*. Editado por Fabián Lebenglik. gTraducido por Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005.
- . *Qué es un dispositivo*. Traducido por Mercedes Ruvituso. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2016.
- Alaix, Hortensia. *Literatura popular: tradición oral en la localidad de El Patía (Cauca)*. Bogotá: Colcultura, 1995.
- Alberdi, Juan Bautista. «Las bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina.» En *Proyecto y construcción de una nación*, de Tulio Halpering. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980.
- Althusser, Louis. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2003.
- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Traducido por Eduardo Suárez. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Andrade, Gustavo. *Las comunas ancestrales de Quito. Retos y desafíos en la planificación urbanística*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2016.
- Archila, Mauricio. «La tradición oral como fuente de la historia.» En *Las voces del tiempo. Oralidad y cultura popular*, de Fabio Silva, 59-71. Bogotá: Arango, 1999.
- Ávalos, Édison. «El habla en los territorios inhóspitos de Michel de Certeau y Jerome Bruner.» En *Cuerpos y fisuras. Miradas a la literatura latinoamericana*, de Adlin Prieto, Alexis Uscátegui y Edison Lasso, 67-78. Pasto: UNIMAR, 2017.
- Ávalos, Édison, Elisa Levy, y Luis Vásquez. *El jardín botánico del taita Juan Chiles: los mayores de la Comuna la Esperanza hablan de sus plantas medicinales*. Quito: Sociedad Ecuatoriana de Etnobiología, 2018.
- Ávalos, Édison, y Luis Vásquez. *La Moledora, el último mito de los Pastos*. Quito: Abya-Yala, 2017.

- . *Los Pastos y sus historias del Nor-ande*. Quito: Killari, 2014.
- . *Maldonado contado por los de adelante*. Quito: Killari, 2013.
- Bachelard, Gaston. *El agua y los sueños: ensayo sobre la imaginación de la materia*. Traducido por Ida Vitale. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- Bajtín, Mijail. *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*. Traducido por Tatiana Bubnova. Barcelona: Anthropos, 1997.
- . *Las fronteras del discurso: el problema de los géneros discursivos: el hablante en la novela*. Traducido por Luisa Borovsky. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2011.
- Bartolomé, Miguel. «Fronteras estatales y fronteras étnicas en América Latina.» En *Migración, fronteras e identidades étnicas transnacionales*, de Laura Velasco, 40-65. México: Porrúa, 2008.
- Baud, Michiel, y Willem Van Schendel. «Towards a comparative history of borderlands.» *Journal of World History*, n° 8 (1997): 211-242.
- Bauzá, Hugo. *Qué es un mito: una aproximación a la mitología clásica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Beller, Delly. «Acerca de las herencias.» En *Trece variaciones sobre clínica psicoanalítica*, de Ana Berenzin, 45-59. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2003.
- Benavides, Fabián, Andrés Escobar, y Rosa Zarama. «Ipiales y Tulcán: entre la cotidianidad y la construcción de la identidad en la frontera, 1886 - 1916. Una aproximación a las fuentes documentales.» *Historia y sociedad*, n° 31 (Julio-diciembre 2016): 135-169.
- Benjamin, Walter. *El narrador*. Traducido por Pablo Oyarzun. Santiago de Chile: Metales pesados, 2010.
- . *La obra de arte en la época de su reproducción mecánica*. Traducido por Wolfgang Iser. Madrid: Casimiro, 2016.
- Betzanos, Juan de. *Suma y narración de los incas*. Editado por Carmén Martín Rubio. Madrid, 1987.
- Bhabha, Homi. «DisemiNación. Tiempo, narrativa y los márgenes de la nación moderna.» En *Nación y narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*, de Homi Bhabha, traducido por María Ubaldini, 385-424. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, CLACSO, 2010.
- Biblia de Jerusalén. Bilbao: Desclée De Bruwer, 2009
- Borchart, Christiana. *La Audiencia de Quito. Aspectos económicos y sociales (Siglos XVI-XVIII)*. Quito: Banco Central y Abya-Yala, 1998.
- Borja, Jaime, y Pablo Rodríguez. *Historia de la vida privada en Colombia. Las fronteras difusas. Del siglo XVI a 1880*. Bogotá: Taurus, 2011.

- Bourdieu, Pierre. «L'identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région.» *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 35 (1980): 63-72.
- Bourdieu, Pierre, y Jean-Claude Passeron. *Mitosociología*. Traducido por R. Gual. Barcelona: Fontanella, 1975.
- Bright, Olson. «Location of customs control in the Colombian-Ecuadorian border in the XX Century.» *Journal of foreign trade for Latin America* 14, n° 2 (julio 2011): 245-289.
- Bruner, Jerome. *Acción, pensamiento y lenguaje*. Editado por J. L. Linaza. Madrid: Alianza, 1989.
- . *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*. Traducido por J. C. Gómez Crespo y J. L. Linaza. Madrid: Alianza, 1991.
- . *La fábrica de historias. Derecho, literatura, vida*. Traducido por Luciano Padilla. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Campbell, Joseph. *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. Traducido por Luisa Hernández. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Cárdenas, Uriel. «Narrativas e imaginarios.» En *Historia oral y memorias. Un aporte al estado de la cuestión*, de Fabio Castro y Uriel Cárdenas, 233-273. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, Universidad del Rosario, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2019.
- Carrión, Claudia. «Integración regional y la reconstrucción de lazos de interculturalidad. Resistencia del pueblo indígena colombo-ecuatoriano Pasto.» En *Integración geoestratégica, seguridad, fronteras y migración en América Latina*, de Raquel Álvarez, Luis Saavedra y Juan Sandoval, 237-264. Quito: Universidad de los Andes, FLACSO - Ecuador, INREDH, 2011.
- Carvalho-Neto, Paulo de. *Concepto de folklore*. México: Pormaca, 1965.
- Castaneda, Carlos. *Las enseñanzas de don Juan. Una forma yaqui de conocimiento*. Traducido por Juan Tovar. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Certeau, Michel de. *Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción*. Traducido por A. Mendiola. México: Universidad Iberoamericana, 1995.
- . *La cultura en plural*. Traducido por R. Paredes. Buenos Aires: Nueva visión, 2004.
- . *La invención de lo cotidiano*. Vol. 1. México: Universidad Iberoamericana, 1996.
- Chamorro, Doramaría, y Myriam Erazo. *Elementos para la interpretación de la historia de Nariño, provincia de Los Pastos, finales del periodo colonial*. Pasto: Fundación para la Investigación Científica y del Desarrollo de Nariño, 1982.

- Chaves, Néstor. «Informes y mensajes que presenta el gobernador de Nariño a la Asamblea de 1912.» Gobernación de Nariño. *Imprenta departamental, Archivo Sección Justicia*. Pasto, 1912.
- Cieza de León, Pedro de. *Crónica del Perú. El señorío de los Incas*. Editado por Franklin Pease. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2005.
- Colombres, Adolfo. *Literatura oral y popular de nuestra América*. Quito: Instituto Iberoamericano de Patrimonio Natural y Cultural IPANC, 2006.
- Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Centro de Estudios Literarios "Antonio Cornejo Polar"; Latinoamericana Editores, 2003.
- . *La cultura nacional, problema y posibilidad*. Lima: Lluvia, 1981.
- Cortés, Gerardo. *Guía bibliográfica de la independencia de la Nueva Granada y el sur de Colombia*. Vol. 10, de *Manual de Historia*, de Academia Nariñense de Historia, 480-506. Pasto: Alcaldía Municipal de Pasto y Secretaría de Cultura, 2009.
- Cueva, Agustín. *Entra la ira y la esperanza y otros ensayos de crítica latinoamericana*. Editado por Alejandro Moreano. Bogotá: CLACSO, Siglo del Hombre, 2008.
- Deler, Jean Paul. «Tiempos y espacios de una horogénesis: los territorios fronterizos entre Colombia y Ecuador.» En *Frontera y poblamiento: estudios de historia y antropología de Colombia y Ecuador*, de Chantal Caillavet y Ximena Pachón, 23-40. Bogotá: Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Investigaciones Amazónicas, Universidad de los Andes, 1996.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Traducido por José Vásquez y Umbelina Larraceleta. Valencia: Pre-textos, 2012.
- Derrida, Jacques. *Dar (el) tiempo. I La moneda falsa*. Traducido por Cristina de Peretti. Barcelona: Paidós, 1995.
- . *De la gramatología*. Traducido por Óscar Del Barco, Conrado Ceretti y Ricardo Potschard. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1971.
- . *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo, la Nueva Internacional*. Madrid: Trotta, 1995.
- . «Incondicionalidad o soberanía: la Universidad a las fronteras de Europa.» En *Derrida desde el sur. La universidad del monte o el pensamiento sin claustro*, de Javier Tobar, 127-140. Popayán: Universidad del Cauca, 2017.
- Descartes, René. *Discurso del método*. Traducido por Juan García. Madrid: Sarpe, 1984.
- Díaz, Aníbal. *Historia de Nuestra Señora de Las Nieves de Tusa*. Tulcán: Papiro, s.f.

- Duchesne, Juan. *Invitación al baile del muñeco. Máscara, pensamiento y territorio en el Amazonas*. Bogotá: Aurora, 2017.
- Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. México: Ediciones Era, 1998.
- Eliade, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Traducido por Ernestina de Champourcín. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- . *Lo sagrado y lo profano*. Traducido por Luis Gil Fernandez y Ramón Alfonso Díez Aragón. Barcelona: Paidós, 2015.
- Espino, Gonzalo. *Literatura oral. Literatura de tradición oral*. Lima: Pakarina, 2015.
- Esposito, Roberto. *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Traducido por Carlo Rodolfo Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- . «Comunidad y violencia.» En *Vivir para pensar. Ensayos en homenaje a Manuel Cruz*, editado por Fina Birulés, Antonio Gómez y Concha Roldán, 227-239. Barcelona: Herder, 2012.
- . *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Traducido por Alicia García. Madrid: Herder, 2008.
- Estermann, Josef. *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Quito: Abya-Yala, 2015.
- Fals Borda, Orlando. *La insurgencia de las provincias: hacia un nuevo ordenamiento territorial para Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional, 1988.
- Felman, Shoshana. *El escándalo del cuerpo hablante*. Traducido por Emma Rodríguez Camacho. Cali: Ediciones Universidad del Valle, 1993.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Traducido por Ulises Guiñazú. México: Siglo XXI, 1977.
- . *La arqueología del saber*. Traducido por Aurelio Garzón. México: Siglo XXI, 1970.
- . *Vigilar y castigar*. Traducido por A. Garzón. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2003.
- Frazer, James. *La rama dorada. Magia y religión*. Traducido por Elizabeth Campuzano y Tadeo Campuzano. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Freja, Adrián Farid. *La literatura oral en Colombia. Romances, coplas y décimas en el Pacífico y el Caribe colombianos*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2015.
- García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo, 1989.
- García, Juan. *Cuentos y décimas afroesmeraldeñas*. Quito: Abya-Yala, 1988.
- García, Juan, y Catherine Walsh. *Pensar sembrando / sembrar pensando con el abuelo Zenón*. Quito: Abya-Yala y Universidad Andina Simón Bolívar, 2017.

- Gilbert, Paul. «El don.» En *Problemas de la filosofía de la religión desde América Latina. De la experiencia a la reflexión*, de Vicente Durán, Juan Sacannone y Eduardo Silva, 265-298. Bogotá: Siglo del Hombre, 2003.
- Godelier, Maurice. *El enigma del don*. Traducido por Alberto López. Barcelona: Paidós, 1998.
- Gómez, Fabio. «Encuentros y desencuentros en los espacios de la interculturalidad. El caso de Esperanza Aguablanca-Berichá.» *La manzana de la discordia* 7, n° 1 (Enero-junio 2012): 61-70.
- González, Federico. *Historia general de la República del Ecuador, volumen II La colonia o el Ecuador durante el gobierno de los reyes de España*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1970.
- Grimson, Alejandro. «Disputas sobre las fronteras.» En *Teoría de la frontera. Los límites de la política cultural*, de Scott Michaelsen y David Johnson, traducido por Gabriela Ventureira, 13-24. Barcelona: Gedisa, 2003.
- . *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro*. Buenos Aires: CICCUS, 2000.
- Groot, Ana María, y Eva María Hooykaas. *Intento de delimitación del territorio de los grupos étnicos Pastos y Quillacingas en el altiplano nariñense*. Bogotá: Presencia, 1991.
- Halbwachs, Maurice. *La memoria colectiva*. Traducido por Inés Sancho-Arroyo. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.
- . *Los marcos sociales de la memoria*. Traducido por Manuel Antonio Baeza y Michel Mujica. Caracas: Anthropos, 2004.
- Hall, Stuart. *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Instituto de Estudios Peruanos, Corporación Editora Nacional, 2013.
- Havelock, Erick. *Prefacio a Platón*. Madrid: Fuenlabrada, 1994.
- Hidalgo, Laura. *Coplas del carnaval de Guaranda*. Quito: El Conejo, 1994.
- . *Décimas esmeraldeñas. Recopilación y análisis socio-literario*. Quito: Centro de Investigación y Cultura Banco Central del Ecuador, 1982.
- . *Mariangula y otros aparecidos*. Quito: Eskéletra, 2007.
- Hirsch, Silvia. «Misión, región y nación entre los guaraníes de Argentina. Procesos de integración y de re-etnización en zonas de frontera.» En *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro*, de Alejandro Grimson, 278-298. Buenos Aires: CICCUS, 2000.

- Hobsbawn, Eric, y Terence Ranger. *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica, 2002.
- Iglesia, Alex de la. *La comunidad*. España: Lolafilms. DVD, 2000.
- Jara, Fausto, y Ruth Moya. *Taruca: La venada. Literatura oral quichua del Ecuador*. Quito: Consejo Provincial de Pichincha, Ministerio de Educación, 1982.
- Jelin, Elizabeth. «Epílogo II. Fronteras, naciones, género. Un comentario.» En *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro*, de Grimson Alejandro, 333-342. Buenos Aires: CICCUS, 2000.
- Johnson, David. «El tiempo de la traducción: la frontera de la literatura norteamericana.» En *Teoría de la frontera. Los límites de la política cultural*, de Scott Michaelsen y David Johnson, traducido por Gabriela Ventureira, 145-176. Barcelona: Gedisa, 2003.
- Kingman, Eduardo. *La ciudad y los otros Quito 1860 - 1940. Higienismo, ornato y policía*. Quito: FLACSO, 2008.
- Lauret, Sander. *La frontera norte ecuatoriana ante la influencia del conflicto colombiano. Las sorprendentes dimensiones de la dinámica transfronteriza entre la provincia de Carchi y el departamento de Nariño*. Quito: Abya-Yala, 2009.
- Lévi-Strauss, Claude. *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós, 1995.
- . *Tristes trópicos*. Traducido por Noelia Bastard. Barcelona: Paidós, 1998.
- Loaiza, Gilberto. *Poder letrado: ensayos sobre historia intelectual de Colombia, siglos XIX y XX*. Cali: Universidad del Valle, 2014.
- López de Gómara, Francisco. *Historia general de las Indias y vida de Hernán Cortés*. Editado por Jorge Gurría. Caracas: Ayacucho, 1979 [1552].
- López, Claudia. «Etnicidad y nacionalidad en la frontera entre Brasil, Colombia y Perú. Los Ticuna frente a los procesos de nacionalidad.» En *Fronteras: territorios y metáforas*, de Clara García, 147-160. Medellín: Universidad de Antioquia, 2003.
- López, Óscar. «Narrativas académicas e historia oral en el pueblo de los Pastos.» *Antipod. Revista de Antropología y Arqueología*, n° 25 (mayo-agosto 2016): 77-98.
- Manguashca, Juan. «El proceso de integración nacional en el Ecuador. El rol del poder central, 1830-1895.» En *Historia y región en el Ecuador 1830-1930*, de Juan Manguashca, 356-420. Quito: FLACSO, Corporación Editora Nacional y CERLAC, 1994.
- Mandoki, Katya. *Estética cotidiana y juegos de la cultura: Prosaica I*. México: Siglo XXI, 2006.

- Mariátegui, José Carlos. *La tarea americana*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO, 2010.
- Marion, Jean-Luc. *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Traducido por Javier Bassas Vila. Madrid: Síntesis, 2009.
- Martí, José. «Nuestra América.» En *Escenas norteamericanas y otros textos*, de Ariela Schnirmajer, 334-345. Buenos Aires: Corregidor, 2012.
- Mato, Daniel. *Narradores en acción. Problemas epistemológicos, consideraciones teóricas y observaciones de campo en Venezuela*. Caracas: Academia Nacional de la Historia, Fundación Latino, 1992.
- Mauss, Marcel. *Ensayo sobre el don*. Traducido por Julia Bucci. Buenos Aires: Katz, 2012.
- Michaelson, Scott, y David Johnson. *Teoría de la frontera. Los límites de la política cultural*. Traducido por Gabriela Ventureira. Barcelona: Gedisa, 2003.
- Ministerio de Relaciones Exteriores de Colombia. *Sinopsis de la frontera colombo-ecuatoriana*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1976.
- Ministerio de Relaciones Exteriores del Ecuador. *Arreglo de límites entre las repúblicas del Ecuador y Colombia. Documentos oficiales*. Quito: Imprenta y Encuadernación Nacionales, 1920.
- Moreno, Juan. *Narrativas de la oralidad cultural en el contexto colombiano. Una introducción*. Cali: Universidad del Valle, 2011.
- Muñoz, Alberto. *Exposición sobre el Tratado de Límites de 1916 entre el Ecuador y Colombia y análisis jurídico del Tratado de Límites de 1922 entre Colombia y el Perú*. Quito: El Comercio, 1928.
- . *Orígenes de la nacionalidad ecuatoriana y otros ensayos*. Quito: Corporación Editora Nacional, 1984.
- Nancy, Jean-Luc. *La comunidad inoperante*. Traducido por Juan Garrido. Santiago: Universidad ARCIS, 2000.
- Núñez, Jorge. «Capítulos de la historia de la vecindad colombo-ecuatoriana.» En *Una mirada al Ecuador. Cátedra Ecuador. Fronteras, vecindad e integración*, de Socorro Ramírez, 39-81. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2007.
- Ochoa, Antonio. «Las relaciones colombo-ecuatorianas durante las guerras civiles decimonónicas 1830-1884.» *Memoria y Sociedad* 4, n° 8 (2000): 25-42.
- Ong, Walter. *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Traducido por Angélica Scherp. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Ortiz, Patricio, y Luis Vásquez. *Tradición oral del cantón Tulcán*. Tulcán: Gobierno Municipal del Cantón Tulcán, s.f.

- Ospina, Jorge. *Lanota.com*. sábado 1 de septiembre de 2018.  
<https://lanota.com/index.php/CONFIDENCIAS/sintesis-de-un-programa-conservador-de-gobierno.html> (último acceso: domingo 21 de octubre de 2018).
- Pacheco, Carlos. *La comarca oral revisitada*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2016.
- Peralta, Jaime. *Memorias del agua: oralidad, naturaleza y cultura en el Pacífico colombiano*. Medellín: Universidad de Antioquia y La Carreta E.U., 2012.
- Platón. *El banquete. Fedón. Fedro*. Traducido por Luis Gil. Navarra: Folio, 2000.
- Propp, Vladimir. *Morfología del cuento*. Traducido por L. Ortiz. Madrid: Fundamentos, 1977.
- Quintanilla, Víctor. «Memoria e imaginario social: de la oralidad a la escritura.» En *Actas de JALLA99Cusco*, 193-198. Lima: Fondo Editorial Cronolibros, 2001.
- Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Nueva Jersey: Ediciones del norte, 1984.
- Rappaport, Joanne. *Cumbe renaciente. Una historia etnográfica andina*. Traducido por Cristóbal Landázuri. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2005.
- . «Investigación y pluralismo étnico: el encuentro académico-indígena.» En *Utopía para los excluidos. El multiculturalismo en África y América Latina*, de Jaime Arocha, comp., 261-286. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004.
- . «La organización socio-territorial de los Pastos.» *Revista de Antropología* (Universidad de los Andes) IV, n° 2 (1988): 74-99.
- . *La política de la memoria: interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos*. Traducido por José Juvé. Cali: Universidad del Cauca, 2000.
- . «La recuperación de la historia en el Gran Cumbal.» *Revista de Antropología* (Universidad de los Andes) III, n° 2 (1987): 7-30.
- . «Palacios de la memoria: la etnohistoria de la historia en el sur de Colombia.» En *Memorias. I Seminario internacional de etnohistoria del norte del Ecuador y sur de Colombia*, de Guido Barona y Francisco Zuluaga, comps., 83-102. Cali: Universidad del Valle y Universidad del Cauca, 1995.
- . «Relaciones de intercambio en el sur de Nariño.» *Boletín del Museo del Oro*, 1988: 33-53.
- Renan, Ernest. «¿Qué es una nación?» En *Nación y narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*, de Homi Bhabha, traducido por María Ubaldini, 21-38. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, CLACSO, 2010.
- . *Origen del lenguaje*. Traducido por Elias Matheu. Barcelona: Imprenta de Francisco Badía, 1905.

- . *Vida de Jesús*. Traducido por Agustín Tirado. Madrid: EDAF, 1968.
- Ricœur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Traducido por Agustín Neira. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- . *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI, 1996.
- Rousseau, Jean Jacques. *El contrato social*. Traducido por María José Villaverde. Barcelona: Altaya, 1993.
- Ruano, Aldemar. *La lengua Pasto - Kuastu. Toponimia y antroponimia*. Guachucal: Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia, 2015.
- Sáenz, Benjamín. «En las zonas fronterizas de la identidad chicana solo hay fragmentos.» En *Teoría de la frontera. Los límites de la política cultural*, de Scott Michaelsen y David Johnson, traducido por Gabriela Ventureira, 87-113. Barcelona: Gedisa, 2003.
- Salomon, Frank. *Los señores étnicos de Quito en la época de los Incas*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología, 1980.
- Sánchez, Pascual. *El carbuncllo y otros cuentos*. Lima: Red de Bibliotecas Rurales, 1985.
- Sandoval, Juan Manuel, Raquel Álvarez, y Luis Ángel Saavedra. *Integración geoestratégica, seguridad, fronteras y migración en América Latina*. Quito: INREDH, 2011.
- Sañudo, José. *Otro panamismo: el Tratado Colombo-Ecuatoriano*. Pasto: Imprenta de Jesús Rivera, 1917.
- Saraceni, Gina. *Escribir hacia atrás: herencia, lengua, memoria*. Buenos Aires: Beatriz Viterbo, 2008.
- Sarmiento, Pedro. *Historia de los Incas*. Editado por Ángel Rosenblatt. Buenos Aires: Emecé editores, 1943.
- Saussure, Ferdinand de. *Curso de lingüística general*. Traducido por A. Alonso. Buenos Aires: Losada, 1961.
- Shyamalan, Night. *The village*. Estados Unidos: Blinding Edge Pictures. DVD, 2004.
- Solarte, Josefina, y María Buchely. *Oralidad y medicina tradicional. Relatos de curar y relatos de curación*. Pasto: Fondo Mixto de Cultura, 1997.
- Sommer, Doris. *Ficciones fundacionales: las novelas nacionales de América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- . «Un romance irresistible: las ficciones fundacionales de América Latina.» En *Nación y narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*, de Homi Bhabha, traducido por María Ubaldini, 99-134. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, CLACSO, 2010.

- Sosa, Guillermo. «Guerra y caudillos en la delimitación de la frontera sur de Colombia (1809-1834).» *Procesos*, n° 17 (2001): 61-78.
- Suárez, Marco Fidel. *Sueños de Luciano Pulgar*. 6 vols. Bogotá: Minerva, 1926.
- Taboada, Hernán. «Ernest Renan entre nosotros: de anticristo a profeta.» *Anuario de filosofía argentina y americana* 32, n° 2 (2015): 37-58.
- Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Sarpe, 1984.
- Vansina, Jan. *La tradición oral*. Traducido por Miguel Llongueras. Barcelona: Labor, Vargas Llosa, Mario. *El hablador*. Bogotá: Contemporánea, 2015.
- Vásquez, Luis. *Taita Juan Chiles, guardián del pueblo Pasto*. Quito: Killari, 2012.
- Viana, Luis Díaz G. *Los guardianes de la tradición. Ensayos sobre la 'invención' de la cultura popular*. Madrid: Sendoa, 1999.
- Vich, Víctor. *El discurso de la calle. Los cómicos ambulantes y las tensiones de la modernidad en el Perú*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2001.
- Vich, Víctor, y Virginia Zabala. *Oralidad y poder. Herramientas metodológicas*. Bogotá: Anagrama, 2000.
- Villarreal, Carlos. *Estudio de títulos de los Resguardos de origen colonial del territorio indígena de los Pastos*. Pasto: INCORA, 1998.
- Xerez, Francisco de. «Verdadera relación de la conquista de la Nueva Castilla.» En *Los cronistas del Perú (1523-1650)*, de Raúl Porras, 89-125. Lima: Ministerio de Educación, 1962 [1534].
- Zárate, Agustín de. *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*. Editado por J.M. Kermenik. Lima: Miranda, s.f [1555].
- Zárate, Carlos. «Caucho, frontera y nación en la confluencia amazónica de Brasil, Perú y Colombia.» En *Fronteras: territorios y metáforas*, de Clara García, 291-305. Medellín: Universidad de Antioquia, 2003.



## Anexos

### Anexo 1: CD con grabaciones en audio

En el CD que se anexa están los fragmentos de las grabaciones que fueron citadas en esta tesis. El material se encuentra organizado de la siguiente manera: por cada capítulo de la tesis hay una carpeta; dentro de esa carpeta están los archivos de audio en formato Wav. Esos archivos están numerados de acuerdo con el orden en que las grabaciones aparecen citadas dentro de cada capítulo. El título del archivo corresponde a los nombres completos del narrador.

La información del CD está dispuesta así:

#### Capítulo primero

1. José Hernando Cuesta Muepaz

#### Capítulo segundo

1. José Emilio Malte Perengüeza
2. Segundo Porfirio Paspuezán Guzmán
3. Marcos Antonio Paspuezán Paspuel
4. Ángel María Ruano Paguay
5. María Etelvina Chiles Paguay
6. Oswaldo Hernán Chiles Tarapués
7. José Rosalino Yanascual
8. Rosalino Paguay
9. Segundo Porfirio Paspuezán Guzmán

#### Capítulo tercero

1. Pablo Arturo Paspuel Paspuezán
2. María Etelvina Chiles Paguay
3. Luis Alberto Paspuel Chiles
4. Libio Jaime Ruano Yanascual
5. Marcos Antonio Paspuezán Paspuel
6. Pablo Arturo Paspuel Paspuezán
7. Marcos Antonio Paspuezán Paspuel
8. Marcos Antonio Paspuezán Paspuel

#### Capítulo cuarto

1. Pastora Amelia Paguay Chiles
2. Marcos Antonio Paspuezán Paspuel
3. Pablo Arturo Paspuel Paspuezán
4. Marcos Antonio Paspuezán Paspuel
5. Marcos Antonio Paspuezán Paspuel
6. María Etelvina Chiles Paguay
7. Rosendo Paspuel Duque

#### Capítulo quinto

1. Libio Jaime Ruano Yanascual
2. José Hernando Cuesta Muepaz
3. José Hernando Cuesta Muepaz
4. José Hernando Cuesta Muepaz
5. José Hernando Cuesta Muepaz
6. José Hernando Cuesta Muepaz
7. José Hernando Cuesta Muepaz
8. José Hernando Cuesta Muepaz
9. José Hernando Cuesta Muepaz
10. Segundo Porfirio Paspuezán Guzmán

#### Conclusiones

1. Rosa Helena Escobar Rodríguez
2. Segundo Erasmo Paspuel Malte
3. Segundo Porfirio Paspuezán Guzmán
4. Pastora Amelia Paguay Chiles
5. Aurelio Chiles Ruano
6. Pablo Arturo Paspuel Paspuezán

## **Anexo 2: Grabaciones de audio en YouTube**

Las grabaciones citadas en esta tesis fueron subidas a YouTube, de la siguiente manera:

- Todas las grabaciones están incorporadas en un vídeo.
- En su audio, el vídeo reproduce las grabaciones, mientras en su imagen muestra los datos de la persona que interviene.
- El orden de las grabaciones es el mismo en que aparecen citadas en esta tesis. Ese orden puede consultarse en el Anexo 1.

El vídeo se encuentra disponible en la siguiente dirección:

<https://www.youtube.com/watch?v=Z1JVDp6RI3Y&feature=youtu.be>