



*En los tiempos de antes, nuestro
ancestro, Juan Chiles, cogía una
planta sagrada y se comunicaba con
Juan Tama, en el Cauca. Le decía: “Aló,
Juan Tama, aló, ¿me escuchas?”
José Hernando Cuesta Muepaz.*

LA MODERNIZACIÓN DEL OTRO MUNDO **La administración del paradigma religioso entre los pastos**

DUVÁN ÁVALOS



Miguel Ángel Paguay estaba abriendo unos guachos en el huerto de su rancho a fin de sembrar papas, cuando uno de los ingenieros de la Compañía Hernández llegó a darle una buena noticia: le dijo que mañana ya podía presentarse en la construcción de la nueva carretera para que empezara a trabajar como jornalero. Hoy, más de sesenta años después de aquel día, Miguel Ángel Paguay aún puede rememorar con nitidez las dos emociones contradictorias que de inmediato lo embargaron: felicidad y miedo.

Sintió felicidad porque a partir de ese día haría parte de un hito histórico en todo este sector de la frontera colombo-ecuatoriana: participaría en la apertura de una vía que permitiría el tránsito de vehículos desde las heladas cumbres de los Andes hasta las calurosas costas del Océano Pacífico; una vía que representaba el avance civilizatorio del progreso nacional, abierta con máquinas descomunales y aparatos sofisticados que nunca nadie en estos poblados rurales —el Resguardo Indígena de Chiles, en Nariño, Colombia, y la Comuna la Esperanza, en Carchi, Ecuador— había llegado a imaginar. Además, este trabajo le permitiría ganar un salario fijo y estable, no como las miserables ganancias que obtenía con sus labores agrícolas, unas ganancias que no le alcanzaban ni para alimentar a su familia.

Pero Miguel Ángel Paguay también sintió miedo. Toda esa maquinaria, esos aparatos, esa enorme cantidad de ingenieros, técnicos, maquinistas, operarios y jornaleros, todo ese ruidoso progreso nacional estaba metiéndose al páramo, a los bosques y a las selvas, a los territorios que eran habitados y protegidos celosamente por los seres del otro mundo. Desde su infancia, Miguel Ángel Paguay conocía los riesgos que ello implicaba: a sus siete años, regresando desde Cumbal hacia Tufiño, cayó en una zanja donde vio a una duenda risueña que lo tuvo enduendado durante más de un año, hasta que doña Cumba, la Negra, una mayor que vivía por donde el finado Leonardo Játiva, le devolvió la cordura a punta de sopladitas de tabaco y amarrándolo con un cabestro de cuero de borrego; en otra ocasión, en su juventud, al atravesar el páramo transportando canecas de diésel de contrabando,

fue meado por el Cueche Blanco, lo que le produjo un brote de chanda en su piel, dejándola como tela de huevo, al punto de que tuvieron que inyectarle poderosos antibióticos para evitar que la infección le tumbara un brazo.

De hecho, muy pocas veces él y los demás miembros de su comunidad, la comunidad de los indígenas pastos, ingresaban a ese territorio sagrado donde habitaban los seres del otro mundo; únicamente lo hacían cuando necesitaban intercambiar sus alimentos con las comunidades ubicadas en los pisos climáticos subtropicales o cuando debían visitar a familiares que residían en zonas remotas, como Chical, Maldonado y Tallambí. En esas ocasiones, siempre procuraban mantener unas condiciones de estricta ritualidad durante el viaje: caminaban en completo silencio por un estrecho chaquiñán, bajo la luz del día, llevando un ajo macho y una ají hembra en sus ponchos, repitiendo mentalmente los conjuros que los ancestros les habían enseñado, y amarrados unos a otros de la cintura con un cabestro de cuero de borrego, todo para impedir que alguno pudiera ser atraído por la Moledora, el Duende, la Viuda, el Cueche, los Cagones o por cualquier otro espíritu del páramo que se hubiese molestado por la profanación de su territorio sagrado.

De manera que, cuando Miguel Ángel Paguay recibió la noticia de que empezaría a trabajar como jornalero en la construcción de la nueva carretera, no supo si debía celebrar porque haría parte del progreso nacional o si debía lamentarse porque estaba a punto de violentar las más sagradas creencias de su comunidad.

*

Eliade (2000; 2015) leyó cuidadosamente las etnografías que durante la primera mitad del siglo XX publicaron reconocidos antropólogos europeos y norteamericanos sobre las costumbres de diferentes grupos tribales alrededor del mundo. Su principal objetivo de lectura, entre otras búsquedas relevantes, fue identificar los paradigmas religiosos que, pese a las diferencias culturales, operaban sistemáticamente en aquellos grupos tribales. Uno de esos paradigmas religiosos identificado por Eliade fue el siguiente: estos grupos tribales, independientemente de su contexto geográfico, siempre dividían su territorio en dos partes, una correspondiente al cosmos, un espacio habitado por los humanos,

y otra parte correspondiente al caos, un espacio habitado por los seres del otro mundo.

Ese paradigma religioso puede ser empleado para entender la concepción territorial que poseían los indígenas pastos hasta antes del siglo XX. Sus centros poblados, ubicados en la actual frontera colombo-ecuatoriana, entre el departamento de Nariño y la provincia de Carchi, podían concebirse como un cosmos donde se desarrollaba la vida, es decir, el espacio correspondiente a este mundo. Pero lo que estaba más allá de esos poblados, el páramo, los cerros nevados, los bosques, los cañones, las cavernas y las profundas selvas, podían ser entendidos como el caos, el territorio habitado por los seres del otro mundo.

Sin embargo, a inicios del siglo XX, la modernización impulsada por la nación empezó a ingresar a estas comunidades, provocando un cambio en ese paradigma religioso. Por una parte, las instituciones ideológicas promovieron en los habitantes el olvido de su identidad indígena para afiliarlos a la nueva identidad colombiana o ecuatoriana, lo que equivalía, entre otras cosas, a que el otro mundo fuera considerado como un fetichismo y que la racionalidad fuera promulgada como única episteme válida. Por otra parte, la apertura de carreteras, el crecimiento demográfico, la industrialización agrícola, la deforestación acelerada, el uso del suelo para servicios turísticos y muchos otros fenómenos sociales provocaron que aquellos territorios pertenecientes a los seres del otro mundo empezaran a ser invadidos, profanando así su carácter sagrado.

Lo peor, sin embargo, es que este proceso de modernización, además de afectar aquel paradigma religioso, promovió un desprecio generalizado hacia la comunidad. La invención de los grandes hitos tecnológicos (energía eléctrica, electrodomésticos, medios de transporte y comunicación) convenció a la sociedad de que los ingenieros eran los paladines del progreso nacional; mientras los indígenas, afrodescendientes, campesinos, sectores rurales y suburbanos, es decir, las comunidades que creían en el otro mundo, empezaron a ser consideradas como el obstáculo que, supuestamente por cretinismo e insalubridad, frenaba ese ideal progresista (Loaiza, 2014; Kingman, 2008).

*

Miguel Ángel Paguay sintió una gran alegría cuando entre todos los obreros que participaban en la construcción de la nueva carretera reconoció a su mejor amigo, Pedro Paspuezán, con quien había compartido gran parte de su infancia y juventud. Sin embargo, en cada jornada de trabajo apenas alcanzaban a saludarse y a compartir unas cuantas palabras porque ambos estaban asignados a distintas labores en la carretera. Pedro Paspuezán trabajaba en el frente de la obra, en la canalización de las aguas que escurrían desde el páramo, con motobombas que rugían desesperadamente frente a la intensa presión ejercida por las quebradas que se negaban a ser dominadas. Miguel Ángel Paguay, por su parte, permanecía en la retaguardia, como ayudante de un operario que a bordo de una motoniveladora se encargaba de alfombrar con lastre la carretera.

Una vez, no obstante, ambos coincidieron para almorzar juntos en una de las covachas de pajonales y cañabrava levantadas por las mujeres indígenas a orillas de la carretera en construcción. Ahí, Pedro Paspuezán le contó a Miguel Ángel Paguay que allá, en la parte delantera de la obra, donde estaban rompiendo el territorio perteneciente a los seres del otro mundo, los obreros más antiguos comentaban que a cada rato sucedían hechos muy extraños. A veces, por ejemplo, se escuchaban gritos desgarradores o lamentaciones funestas que helaban la sangre; otras veces se sentían presencias espeluznantes y fantasmagóricas que hacían aullar a los perros y provocaban que todos abandonaran sus puestos de trabajo, muertos de miedo.

Pero, según le contó Pedro Paspuezán a Miguel Ángel Paguay, lo más aterrador había sucedido hacía un par de meses. Resulta que varios obreros subieron hasta la cima de una montaña virgen, en el sector del páramo conocido como el Artesón, y abrieron un canal que bajaba hasta el borde de la carretera. Su propósito era desviar por ahí las aguas de una quebrada para encauzarlas por los tubos de concreto que iban enterrados a cada lado de la carretera. Sin embargo, cuando los obreros procedieron a desviar la quebrada por el canal que habían construido, observaron algo que los dejó atónitos: las aguas, en efecto, bajaban unos pocos metros por el canal, pero luego, como si estuvieran dominadas por una fuerza mágica que desvirtuaba

cualquier ley gravitacional, se devolvían subiendo por el mismo canal que acababan de bajar.

Miguel Ángel Paguay recuerda que su primera reacción frente a semejante historia fue pedirle a su mejor amigo que lo llevara a conocer ese lugar, para ver con sus propios ojos aquel prodigio de la naturaleza. Pero Pedro Paspuezán le respondió que ya no había nada qué ver. Los ingenieros, después de confirmar lo que estaba sucediendo en la cima de aquella montaña virgen, habían hecho un pacto con los seres del otro mundo: habían sacrificado a un indígena puendo de Otavalo, para que, a cambio de la vida de él, los seres del otro mundo les permitieran continuar con su trabajo y dejaran canalizar las aguas de la quebrada del Artesón. Por supuesto, la muerte del indígena había sido presentada como consecuencia de un accidente laboral.

Hoy, muchos años después de ocurridos estos hechos, cuentan los mayores que a veces, por el sector del Artesón, las personas que transitan en sus carros o en los autobuses públicos pueden observar a lo lejos la figura lánguida de un hombre que camina lentamente hacia la cima de la montaña llevando en cada mano un pesado balde lleno de agua. Ese hombre es un ser del otro mundo conocido en la comunidad como el Aguador; es el alma en pena de aquel indígena puendo que fue sacrificado por los ingenieros para poder construir la carretera (Pablo Arturo Paspuel Paspuezán, comunicación personal, 13 de agosto de 2013).

*

La modernidad, en efecto, alteró el paradigma religioso de la comunidad de los indígenas pastos, bien fuera profanando el territorio de los seres del otro mundo con su avasallante impulso progresista, o bien fuera deslegitimando ese otro mundo al situarlo como una falsa creencia. Esa alteración, sin embargo, no implicó de ninguna manera que ese paradigma religioso fuera destruido. En realidad, lo que hizo la comunidad fue absorber esos referentes impuestos por la modernidad, pero no para que se convirtieran en generadores de un nuevo paradigma cultural, sino para resignificarlos y ponerlos a operar en el orden de sus propios intereses; es decir, la comunidad no sacralizó la modernidad, sino que modernizó su sacralidad.

Ahí están, por ejemplo, las historias que cuentan los mayores acerca del carro de la otra vida, una furgoneta que eventualmente, a la media noche, aparece por la carretera, con llantas que son cráneos humanos y con una palanca de cambio que es un hueso fémur, conducida por un espíritu que busca a personas que estén merodeando por la vía para llevárselas al otro mundo (Carmela Pérez López, comunicación personal, 2 de agosto de 2013). Ahí están también las historias que cuentan los mayores acerca de cómo Astarón anda por la selva armado con un fusil y vistiendo uniforme camuflado, o de los Guaguas Aucas que fueron enterrados por sus madres prostitutas atrás del *night club*, o de los Cagones que salieron rodando desde un motel donde los compadres se hallaban en pecado, o de los Duendes que emiten tonalidades musicales cuyos acordes corresponden a una guitarra eléctrica (María Etelvina Chiles Paguay, comunicación personal, 22 de junio de 2013; Pastora Amelia Paguay Chiles, comunicación personal, 30 de julio de 2013). Ahí están, en definitiva, los seres del otro mundo que han habitado la memoria de la comunidad, pero ambientados en unos referentes introducidos propiamente por la modernidad.

Para algunos estudiosos de la comunidad, como Colombres (2006), esta alteración del paradigma religioso es el resultado de un proceso de colonización, o sea, es una modelización que se impone desde un orden dominante a fin de deshumanizar y explotar a los sujetos. Para otros estudiosos, como Carvalho-Neto (1965), lo que puede evidenciarse allí es un proceso de hibridación con culturas campesinas, urbanas o extranjeras, lo que ocasiona una destrucción o empobrecimiento de la verdadera identidad indígena. Y hay otros teóricos, como Halbwachs (2004), que consideran que esta alteración es ocasionada realmente por la corrosión de la memoria colectiva, como si la tradición empezara a desgastarse y no lograra pasar desde la palabra de los mayores hacia el recuerdo de las nuevas generaciones.

Estas posiciones se fundamentan, entre otros principios, en una concepción purista de la realidad. Estos teóricos consideran que la comunidad, especialmente la indígena, nunca ha sido sometida a fuerzas externas, a contactos culturales, sino que se ha mantenido cerrada sobre sí misma, inmunizada, como si no hiciera parte de la historia ni del mundo. Por esa razón, abogan por preservar esa supuesta pureza presente en la comunidad, una pureza que, a decir verdad, no es más

que un invento de ellos mismos para satisfacer su necesidad de poseer un cuerpo primitivo (Díaz Viana, 1999).

Hay, sin embargo, estudiosos que plantean una explicación muy diferente. Certeau (1996), por ejemplo, considera que los “débiles” —la comunidad— aprenden a moverse en el campo trazado por el “fuerte” —la nación—, sacando provecho de esos sistemas de representación que les son impuestos —la modernidad—. De este modo, la alteración del paradigma religioso o la modernización de la sacralidad en los indígenas pastos no debe entenderse, entonces, como una contaminación que mancha la supuesta pureza presente en los seres del otro mundo, sino que debe interpretarse, más bien, como un acto subversivo mediante el cual la comunidad presenta una resistencia inteligente, burlesca y furtiva frente a esas fuerzas superiores que pretenden dominarla.

Benjamin (2010) se equivocó al afirmar que la modernidad, por disolver los encuentros entre las personas, por estimular la individualidad, por imponer el imperativo de la urgencia a cada acción y por privilegiar lo privado sobre lo público, acababa con esa práctica social y artesanal que eran las narraciones. En realidad, la comunidad de los indígenas pastos demuestra que las narraciones, esas historias que cuentan los mayores sobre los seres del otro mundo, no desaparecen frente a los efectos adversos de la modernidad, sino que, por el contrario, son capaces de absorberlos para convertirlos en nuevos contenidos que nutren sus propias temáticas. La tradición oral, en efecto, se alimenta de la modernidad, porque de esa manera la comunidad le da sentido y le saca provecho a las imposiciones con que los poderes superiores pretenden dominarla.

*

Miguel Ángel Paguay recuerda que aquel día, desde que se incorporó a sus labores en la construcción de la nueva carretera, un pájaro colorado empezó a cantar en la copa de un arrayán, con unos chirridos estridentes que más parecían una carcajada siniestra. Después de varias horas de estar soportando ese molesto sonido, cuando ya varios jornaleros estaban a punto de buscar piedras para espantar al pájaro, se escuchó una fuerte explosión que sacudió la tierra y alcanzó a ser percibida hasta en los pueblos más lejanos, Ipiales y Tulcán. El alcantarillado

que estaban instalando en la parte delantera de la carretera se había reventado ante la intensa presión de un riachuelo desbordado a causa del invierno reciente.

Después de recobrar el sentido, Miguel Ángel Paguay salió corriendo como pudo hacia el lugar donde se había presentado la explosión. Esperaba encontrar con vida a su mejor amigo, Pedro Paspuezán, pero lo que observó ahí lo dejó sin aliento: por todas partes, por las ramas de los árboles, por los pajonales del páramo, por los troncos de los frailejones, por las colinas de los alrededores, por todos lados había retazos de carne, pedazos de huesos y regueros de sangre. La explosión había destrozado completamente a todos los jornaleros que trabajaban en el frente de la carretera, incluyendo a Pedro Paspuezán.

Miguel Ángel Paguay no pudo soportar el impacto de perder tan atrozmente a su mejor amigo; tampoco pudo superar la culpa de no haber interpretado a tiempo la advertencia del pájaro colorado. Su única alternativa fue renunciar a su puesto como jornalero, a ese trabajo que le permitía una subsistencia digna y que le llenaba de orgullo por su contribución al progreso nacional. Resignado, pensó retomar las labores agrícolas; sin embargo, don Teófilo Flores, uno de sus vecinos, le ofreció un trabajo: le propuso que fuera su ayudante en el autobús que él conducía, un viejo *Chevrolet* de 1928 que cada día recorría con sus últimas fuerzas las principales poblaciones andinas de la frontera colombo-ecuatoriana. Miguel Ángel Paguay aceptó complacido.

Unas semanas después de estar en ese trabajo, al atravesar el río Bobo, el motor del autobús empezó a toser de cansancio, hasta que se apagó por completo. Agotadas todas las maniobras que en estos casos aplicaban, don Teófilo Flores tomó la siguiente decisión: él caminaría hasta la población más cercana, para retornar al día siguiente con un mecánico, mientras Miguel Ángel Paguay se quedaría en el autobús, cuidando las encomiendas que transportaban de un país a otro.

A la media noche, Miguel Ángel Paguay se acostó en los asientos traseros del autobús. En sus sueños apareció su mejor amigo, Pedro Paspuezán, quien venía desde el otro mundo para avisarle que tenía mucho frío, que su pierna izquierda estaba helada y que ya no soportaba la intensa corriente que la atravesaba. Al despertar, Miguel Ángel Paguay pudo interpretar con certeza el mensaje, a diferencia de lo sucedido con el pájaro colorado. Por eso, después de que el

autobús fuera reparado por el mecánico que trajo don Teófilo Flores, retornó a su pueblo y se fue a visitar el lugar donde había sucedido la explosión del alcantarillado. Ahí se dedicó a recorrer una quebrada cercana cuyas aguas heladas y cristalinas descendían desde las nieves del Chiles; después de varias horas encontró, cubierta por un lecho de algas musgosas, la pierna izquierda de su mejor amigo.

La familia de Pedro Paspuezán organizó una misa para darle cristiana sepultura a la pierna. Miguel Ángel Paguay y don Teófilo Flores, que se encontraban en un viaje de corto alcance, pensaban regresar pronto al poblado para participar de la ceremonia religiosa. Sin embargo, el motor del autobús tenía otros planes: nuevamente empezó a toser hasta apagarse totalmente, ahora por el sector de Machines. Miguel Ángel Paguay y don Teófilo Flores no tuvieron más remedio que aplicar la misma estrategia: el uno se fue caminando en busca de un mecánico, y el otro se quedó a dormir en el bus.

Durante la noche, Miguel Ángel Paguay volvió a soñar con Pedro Paspuezán. Pero esta vez su mejor amigo no le dijo nada, solo se le acercó lentamente con la mirada enfurecida, y luego le asestó una fuerte patada en el pecho con su pierna izquierda. Fue tal el dolor experimentado por Miguel Ángel Paguay que despertó de inmediato sin poder respirar, sintiendo que sus costillas se habían fracturado y que sus pulmones se habían magullado. Poco a poco, con las primeras luces del alba, fue recobrando el aliento, mientras un hematoma violáceo se expandía por su pecho.

Al amanecer, varias mayores cargadas de habas, cuyes, gallinas y truchas se acercaron al autobús para averiguar si alguien necesitaba ayuda. Eran las vendedoras de la feria agrícola, quienes, ante la ausencia del transporte público, habían realizado su trayecto semanal a pie. Al verlas, Miguel Ángel Paguay les contó el sueño que había tenido. Ellas, con las hierbas que llevaban, aliviaron el dolor de su hematoma, y le recomendaron que le diera una misa a su mejor amigo, para que así se disculpara por haber faltado al velorio de la pierna. Ese mismo día, en la tarde, Miguel Ángel Paguay cumplió dicha recomendación. Su mejor amigo, en efecto, nunca más volvió a aparecerse en sueños.

*

Según Eliade (2016), en los grupos tribales, el chamán era el único que tenía la capacidad de mediar entre este y el otro mundo, orientando las almas de los muertos, pactando con los espíritus, limpiando el aura de los cuerpos enfermos y, especialmente, actualizando con su palabra el mito que cohesionaba a la comunidad. Entre los indígenas pastos, sin embargo, esa figura del chamán ha desaparecido. La modernidad, al cambiar los paradigmas imperantes, provocó el debilitamiento de este tipo de figuras centralizadoras, las cuales encarnaban esos grandes metarelatos que sostenían la sociedad (Lyotard, 1991). El resultado es una comunidad fragmentada, donde los núcleos discursivos se dispersaron en minúsculas partículas enunciativas (Hall, 2013).

Actualmente, en la comunidad de los pastos, esa función mediadora entre este y el otro mundo, esa actualización del relato mítico, esa tarea de velar por la cohesión de la comunidad es encarnada por personas de avanzada edad, reconocidos socialmente como los o las mayores. Ellos, a diferencia del chamán, no pueden viajar voluntariamente hacia el otro mundo; pero sí han logrado estar allá de manera involuntaria, y han tenido contacto con los espíritus del páramo y las almas de los muertos.

Una de las formas en que estos mayores han ido al otro mundo es ingresando accidentalmente o por desobediencia a espacios sagrados. Anteriormente, estos espacios pertenecientes al otro mundo ocupaban todo el territorio desconocido que se extendía más allá de la aldea; actualmente, como consecuencia de la expansión progresista, no hay una división tajante entre este y el otro mundo, sino que se trata más bien de un espacio ajedrezado, donde este y el otro mundo se alternan e incluso se fusionan. Algunos mayores, por ejemplo, tuvieron contacto con los seres del otro mundo al pasar debajo de un puente, al llegar a la media noche a casa, al caer en una zanja, o al salir a pescar en las quebradas cercanas (Ávalos Flórez, 2020b).

Otro espacio donde los mayores también han tenido contacto con los seres del otro mundo es en sus sueños. En este caso, los mayores no parecieran estar profanando un territorio sagrado, sino que actúan como si se encontraran en un espacio neutral, que no pertenece a los unos ni a los otros. El sueño, por lo tanto, se presenta como un tercer mundo, un mundo donde los mayores y los seres del otro mundo se han

puesto de acuerdo para coincidir. Quizás es por eso, por esa ausencia de sacralidad profanada, que estos encuentros están atravesados por una comunicación mucho más intensa y significativa, incluso con conversaciones entre los mayores y los seres del otro mundo.

Hace unos años, Segundo Briceño Benavides, indígena pasto, y Margarita Acero, de descendencia awá, despertaron asustados a la media noche porque un ser del otro mundo llamado la Calavera llegó a raspar las paredes de su rancho, buscando el modo de ingresar para llevarse a su hijo recién nacido. Segundo Briceño Benavides se levantó de la cama, cargó su carabina, salió del rancho y le disparó a la cara. Después de un rato, él y su esposa pudieron seguir durmiendo. En sus sueños, Segundo Briceño Benavides se encontró nuevamente con la Calavera; esta vez llevaba su horripilante rostro bañado en sangre a causa de los disparos recibidos, y, mientras se limpiaba con el agua de una quebrada, le hizo la siguiente advertencia: “Volveré, ya no por tu hijo, sino a matarte a ti” (Segundo Briceño Benavides y Margarita Acero, comunicación personal, 29 de septiembre de 2010).

Los mayores, al narrar sus encuentros con los seres del otro mundo, cumplen dos funciones. Por un lado, logran darle sentido a una experiencia que para ellos fue traumática porque dislocó el orden canónico de lo culturalmente establecido como normal. Pero, por otro lado, logran diseminar en los demás una enseñanza acerca de los principios éticos, religiosos, económicos y políticos que deben regir las relaciones entre los individuos de la comunidad, es decir, los mayores ofrecen en esas historias la matriz cultural de la comunidad (Ávalos Flórez, 2020a).

Por ejemplo, una de las muchas enseñanzas que ahí aparece configurada es la necesidad de que todos seamos recíprocos, que demos cuando hemos recibido, y que recibamos cuando hemos dado. Esa reciprocidad, que se fundamenta en una obligación teleológica, tiene como propósito generar gratitud en cada individuo, convencerlo de que no es autosuficiente, de que no se ha hecho a sí mismo, sino que de alguna manera está endeudado con quienes le han ayudado a construirse. Para Esposito (2007; 2008), esa deuda, esa gratitud hacia el otro, es lo que mantiene cohesionada a una comunidad; el riesgo es que la modernidad, al imponer el dinero como materia de intercambio, exonera a los sujetos de toda deuda con los demás, les hace sentir

que ya han pagado lo que deben y que, por ende, nada los ata a la comunidad.

Pero, así como estas historias enseñan a las personas a ser recíprocas, del mismo modo les advierten que deben estar liberadas de toda deuda con los seres del otro mundo, específicamente con las almas de los muertos. No hay que tener ningún pendiente con ellos, no hay que deberles absolutamente nada, porque solo de esa manera se les permitirá que dejen de hacer parte de la comunidad, solo así podrán desafiliarse de este mundo para entrar a formar parte del otro mundo. El duelo, bajo esta concepción planteada por las historias de la tradición oral, sería el pago de toda deuda que se tenga con el muerto, el corte del cordón umbilical que lo une a la comunidad.

*

Durante las tardes en que se reúnen en el pórtico de su rancho, bajo la sombra de un guanto, en la población de Chilmá Alto, Miguel Ángel Paguay acostumbra a contarles a sus nietos diferentes historias sobre los seres del otro mundo, aparte de aquella que habla sobre la trágica muerte de su mejor amigo. Por ejemplo, les cuenta cómo, en una ocasión, se le apareció la Viuda a la media noche cuando fue a comprar trago donde doña Matilde, por los lados del coliseo de Tufiño; otras veces, incluso, les cuenta historias que no le han sucedido propiamente a él, sino a otros mayores de la comunidad, como la vez en que don Pablo Tupe, esposo de la finada Leonor, se encontró con una ánima que lo inmovilizó y lo arrastró hasta la iglesia del Señor del Río, dejándolo sin ganas de volver a visitar las enamoradas que tenía en Cumbal, Panam y Chiles (Miguel Ángel Paguay, comunicación personal, 12 al 17 de junio de 2013).

A veces, entre una y otra historia, los nietos de Miguel Ángel Paguay toman la palabra para aportar alguna anécdota en ese espacio de construcción colectiva que se formaliza mediante la conversación. Entonces, los niños cuentan que ellos también han visto o sentido a algunos seres del otro mundo; en unos casos, los han sentido en las inmediaciones de su ranchos, como cuando escucharon chillar en las colinas del páramo a la Llorona de Xochimilco, o como cuando uno de ellos fue llamado por un Duende que se parecía a Chucky; en otros casos, los niños han visto esos seres del otro mundo a través de

programas televisivos tipo caza fantasmas, como *Ellos están aquí*, del canal RCN en Colombia, o *Mitos y verdades*, del canal Teleamazonas en Ecuador.

Cuando los niños cuentan sus historias sobre los seres del otro mundo, Miguel Ángel Paguay siempre queda pensativo, como queriendo localizar en la geografía de sus recuerdos cuáles son esos lugares, esas personas y esos seres del otro mundo que los niños mencionan. ¿A qué familia pertenecerá ese señor Rafa Taibo, por dónde quedará el pueblo de Xochimilco, cuál es ese espíritu llamado Chucky, de qué convento serían esas monjas decapitadas? Además, se pregunta por qué ese afán, esa necesidad de sus nietos por registrar a los seres del otro mundo mediante sus dispositivos tecnológicos; ¿acaso la sola palabra, el testimonio o la narración de los mayores no constituye ya por sí misma suficiente evidencia para demostrar aquí y ahora la plena existencia de los espíritus? Pero nunca, a pesar de sus esfuerzos, Miguel Ángel Paguay logra encontrar respuestas a sus interrogantes.

Seguramente, los mayores que lo criaron a él —a los dos años quedó huérfano de madre, y nunca conoció a su padre— también se hacían las mismas preguntas y sentían las mismas incertidumbres cuando empezaron a escucharlo contar sus primeras historias sobre los seres del otro mundo: ¿de dónde habrá salido ese espíritu del páramo llamado el Aguador, cómo habrán aprendido a manejar un carro los seres del otro mundo, con qué hierbas los sebundoys preparan ese menjurje llamado antibiótico que cura la meada del Cueche? Y ¿por qué Miguel Ángel Paguay nos cuenta estas historias de ese modo tan diferente a como lo hacemos nosotros, con esos intereses tan distintos, con esas maneras tan especiales que no se parecen en nada a las nuestras?

Es como si las historias sobre los seres del otro mundo que empezaran a contar las nuevas generaciones ya no pertenecieran a la misma comunidad donde los mayores han pasado toda su vida, sino que más bien esas historias parecieran pertenecer a otra comunidad, una comunidad que posee una geografía espacial mucho más amplia, con unos registros discursivos cuyos enunciados producen otros sentidos, y con un espectro del otro mundo que ofrece un bestiario de distinta índole. Esos cambios son el resultado de los sistemas de referencia que, desde afuera, desde un orden jerárquico superior, se han impuesto

sobre la vida de la comunidad, tal como lo hizo la nación cuando desde inicios del siglo XX empezó a imponer la modernidad con su avasallante impulso progresista.

Sin embargo, pese a los cambios tan dramáticos que se han presentado, esas imposiciones provenientes de un orden superior no han logrado acabar con el paradigma religioso propio de la comunidad, con la creencia en ese territorio sagrado conocido como el otro mundo, con ese espacio poblado por espíritus del páramo y por las almas de los muertos. La razón es que la comunidad no se ha agotado enfrentado infructuosamente esos sistemas de referencia que le han sido impuestos, ni mucho menos se ha postrado ante ellos sacrificando su propio ethos; lo que ha hecho la comunidad es administrar en su beneficio dichos sistemas de referencia, incorporándolos a su propio mito, absorbiéndolos o fagocitándolos mediante su tradición oral, para así otorgarles un sentido que deviene de la misma comunidad y no de los intereses que convienen al orden superior. En conclusión: la comunidad no ha rechazado ni ha asumido la modernidad; la ha descolocado sacándola del plano racional para introducirla en el plano de la sacralidad.

De este modo, los mayores de la comunidad, al igual que lo hacía el chamán en los grupos tribales, pueden hoy seguir contando las historias sobre los seres del otro mundo, pueden seguir invocando los espíritus del páramo y las almas de los muertos, pueden seguir garantizando que, aún en medio de unas condiciones de vida propiamente modernas, los seres del otro mundo son quienes determinan la ley en la comunidad, quienes mantienen cohesionados a los individuos y quienes definen la matriz cultural que los gobierna a todos.

Nota: Los mayores en cuyas narraciones se fundamentaron los argumentos de este texto —Miguel Ángel Paguay (1947), Pablo Arturo Paspuel Paspuezán (1960), Carmela Pérez López (1929), María Etelvina Chiles Paguay (1932), Pastora Amelia Paguay Chiles (1943), José Hernando Cuesta Muepaz (1937), Segundo Briceño Benavides (1940) y Margarita Acero (1935)— fueron entrevistados entre el 2008 y el 2019, en el marco de un proyecto socioeducativo liderado por algunas universidades y gobiernos municipales de la frontera

colombo-ecuatoriana. Las entrevistas, que se efectuaron a manera de conversaciones cíclicas, contaron con la aprobación de los mayores, de sus familias y de los cabildos de sus comunidades, el Resguardo Indígena de Chiles, en Colombia, y la Comuna la Esperanza, en Ecuador. En este enlace, pueden ser consultadas las grabaciones en audio de las entrevistas aquí empleadas: https://youtu.be/Uc1ijYf_q-g

REFERENCIAS

- Ávalos Flórez, É. D. (2020a). *La sanación de la fractura binacional. Narrativas del otro mundo en la frontera colombo-ecuatoriana (Tesis doctoral)*. Universidad Andina Simón Bolívar .
- _____. (2020b). Los narradores de la tradición oral: el don impuesto por los seres del otro mundo. *Jangwa Pana*, 19(2), 297-312. doi:<https://doi.org/10.21676/16574923.3476>
- Benjamin, W. (2010). *El narrador*. (P. Oyarzun, Trad.) Metales Pesados.
- Carvalho-Neto, P. (1965). *Concepto de folklore*. Pormaca.
- Certeau, M. d. (1996). *La invención de lo cotidiano* (Vol. 1). Universidad Iberoamericana.
- Colombres, A. (2006). *Literatura oral y popular de nuestra América*. Instituto Iberoamericano de Patrimonio Natural y Cultural IPANC.
- Díaz Viana, L. (1999). *Los guardianes de la tradición. Ensayos sobre la «invención» de la cultura popular*. Sendoa.
- Eliade, M. (2000). *Aspectos del mito*. (L. G. Fernández, Trad.) Paidós Ibérica.
- _____. (2015). *Lo sagrado y lo profano*. (L. Gil Fernandez, & R. Díez Aragón, Trads.) Paidós.
- _____. (2016). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. (E. de Champourcín, Trad.) Fondo de Cultura Económica.
- Esposito, R. (2007). *Communitas: origen y destino de la comunidad*. (C. R. Marotto, Trad.) Amorrortu.
- _____. (2008). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. (A. García, Trad.) Herder.
- Halbwachs, M. (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. (M. A. Baeza, & M. Mujica, Trads.) Anthropos.
- Hall, S. (2013). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Universidad Andina Simón Bolívar, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Instituto de Estudios Peruanos, Corporación Editora Nacional.
- Kingman, E. (2008). *La ciudad y los otros. Quito 1860 - 1940. Higienismo, ornato y policía*. FLACSO.
- Loaiza, G. (2014). *Poder letrado: ensayos sobre historia intelectual de Colombia, siglos XIX y XX*. Universidad del Valle.
- Liotard, J.-F. (1991). *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. (M. Antolín, Trad.) Cátedra.