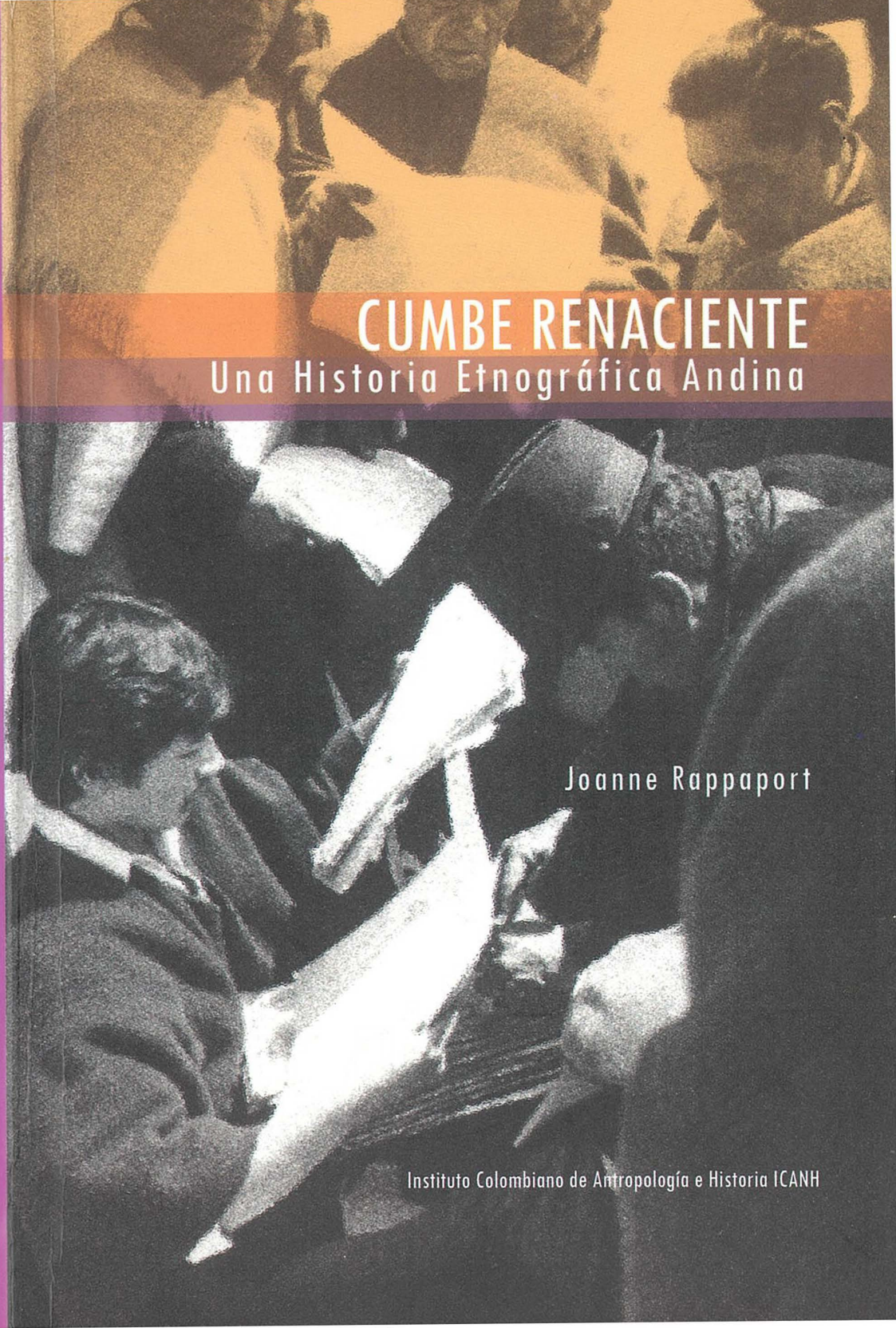


CUMBE RENACIENTE

Una Historia Etnográfica Andina

Joanne Rappaport

Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH

CUMBE RENACIENTE _ Una Historia Etnográfica Andina

Instituto Colombiano de Antropología e Historia
Con la colaboración de la Universidad del Cauca

CUMBE RENACIENTE _ Una Historia Etnográfica Andina

_ Joanne Rappaport
Georgetown University

Traducción de Cristóbal Landázuri Marko,
Instituto de Historia y Antropología Andina

Instituto Colombiano de Antropología e Historia

María Clemencia Ramírez
Directora

Patricia Tovar
Coordinadora Antropología Social (e)

Nicolás Morales
Jefe de Proyectos Editoriales

Título original:
Cumbe Reborn. An andean ethnography of history. The University of Chicago press. 1994.

Este libro contó con la colaboración de la Universidad del Cauca

Universidad
del Cauca

Daniel Manjarrés
Asistencia Editorial

Cristóbal Landázuri Marka
Traducción

Magdalena Monsalve
Diseño y diagramación

Imprenta Nacional
Impresión

ISBN 958-8181-35-6
Bogotá, Colombia.
Noviembre, 2005

_para Adela, Angélica y Helí

TABLA DE CONTENIDO

TABLA DE FIGURAS

TABLA DE FOTOGRAFÍAS

AGRADECIMIENTOS

Este libro es el resultado de la investigación realizada en colaboración con la comunidad indígena de Cumbal, Nariño, y contempló la recopilación de extensas grabaciones de historia oral con sus correspondientes transcripciones. Este material se entregó a la comunidad.

Por lo tanto es conveniente rendir mi primer tributo de gratitud a los indígenas del sur de la zona montañosa de Nariño. Quisiera agradecer a los cabildos de Cumbal, Panán, Mayasquer, Colimba y Muellamués que me dieron su acogida y recorrieron los campos para llevarme a sus reuniones y ceremonias y compartieron conmigo sus textos históricos, sus estrategias políticas y sus sueños para el futuro. Estoy en deuda especialmente con el cabildo de Cumbal y con sus líderes del período 1986-1989, entre los cuales están José Elipcio Chirán (Cuaical, 1986), Alonso Valenzuela Taramuel (Quilismal, 1987), Manuel Jesús Tarapués (Nazate, 1988) y Luis Arcesio Cuaspud (Cuaspud, 1989). Agradezco también a las familias de las seis *veredas* de Cumbal, y a mis amigos en Panán y Mayasquer, que me invitaron a entrar en sus hogares y en sus vidas y compartieron conmigo el calor del fogón, los cuyes asados y una larga amistad.

Llevo una gran deuda con doña Lastenia Alpala (Quilismal) y con don Benjamín Cuaical (Cuaical), que me introdujeron en la riqueza de la historia oral de Cumbal. Otros memoristas a quien debo

mi gratitud están en la lista de narradores. Enriquecieron mi comprensión de la historia nariñense, y espero que la suya. También agradezco las discusiones exegéticas con Mighel Taimal (Guan); José Abrahán Mimalchí y Julio Paguay (Tasmag); Maximiliana Alpala, Bernardita Chirán, Salomón Cuaical y Gilberto Valenzuela (Cuaical y Quilismal); Carmen Colimba, José Amador Peregüeza, Isabel Peregüeza y Moisés Tapie (Nazate); Luis Arcesio Cuaspud (Cuaspud); Raúl Fueltala (La Libertad, Panán), y el finado Ramiro Muñoz (Colimba). Estoy especialmente agradecida con mi colaborador, Helí Valenzuela Mites (Nazate), que recogió y meditó sobre las historias orales de Cumbal y Mayasquer y fue tanto un gran compañero como un magnífico interlocutor. Siempre apreciaré la hospitalidad de Aura Rodríguez, esposa de Helí, cuya casa en Puebloviejo fue "un hogar lejos del hogar".

Los miembros del Comité de Solidaridad con las Luchas Indígenas, de Pasto, especialmente Adela Bravo, Luz Angélica Mamián, Iván Villota y el difunto Glauco Villota, jugaron un papel decisivo en la recopilación de información y en las discusiones sobre la historia y la política de Cumbal. Me ofrecieron además un lugar donde tomar un descanso. Pero lo más importante es que Adela y Angélica me orientaron y me regalaron el tiempo y el esmero necesarios para que los lectores indígenas pudieran comenzar a utilizar la información recogida.

Mis numerosas estadías en Cumbal y las visitas a los archivos tuvieron el auspicio entre 1986-1987 del Council for the International Exchange of Scholars (American Republics Program), the National Science Foundation (Beca No. BNS-8602910) y el Social Science Research Council; de una beca posdoctoral del U. S. Department of Education Fulbright-Hays en 1988; de la Wenner-Green Foundation for Anthropological Research en 1989; y de la Universidad de Maryland, Baltimore County (Designated Research Initiative Fund) en 1990. La Universidad de Maryland también financió ayudantías de investigación a cargo de varios estudiantes graduados y de pregrado - Pamela Burkins, Diana Digges, Susan Huizar y Brenda

McMahon - que diligentemente catalogaron gran parte de la información. Debo un agradecimiento especial a Diana y a Susan por sus sugerencias y comentarios a varios capítulos.

La investigación en la que se basa este libro se realizó bajo la supervisión del Instituto Colombiano de Antropología y de los directores que estuvieron a su cargo entre 1986 y 1990, Roberto Pineda Giraldo, Ana María Groot de Mahecha y Myriam Jimeno. Durante el período de investigación me afilié al Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes (Bogotá), cuyos directores, Carlos Alberto Uribe y Roberto Pineda Camacho, me proporcionaron una oficina y, lo que es más importante, un foro para analizar el material recogido.

He listado en la bibliografía los diferentes archivos de los cuales recogí material documental. Vaya un agradecimiento a sus directores y personal, en particular a Grecia Vasco del Archivo Nacional del Ecuador (Quito) y a Jorge Isaac Cazorla del Archivo Histórico del Banco Central del Ecuador (Ibarra) que fueron de gran ayuda en la búsqueda y la reproducción de la documentación histórica. Luz Angélica Mamián Guzmán realizó el trabajo en unos pocos archivos colombianos. Cuando Cristóbal Landázuri y los miembros de MARKA - Instituto de Historia y Antropología Andinas - descubrieron que todos estábamos tras los mismos documentos sobre los Pastos, comenzamos una investigación conjunta en varios archivos ecuatorianos compartiendo nuestros materiales e iniciando la que confío será una larga y fructífera relación. Aprovecho también para agradecer a MARKA por la traducción al español de este libro, a la University of Maryland, Baltimore County, por haber financiado esta traducción, y a Lorenzo Helguero por su colaboración en la revisión de esta traducción.

La mayor parte de este libro fue preparada durante mi año sabático en la Universidad de Maryland, Baltimore County, entre 1990-91. La obra la escribí durante mi estadía en Roma, donde me brindaron acogida Marco Curatola y sus colegas del Museo Nazionale Preistorico ed Etnografico "Luigi Pigorini". La oportunidad de coordinar los

seminarios que se dictaron en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Quito, Ecuador), en la Universitetet i Oslo (Noruega) y en la Universidad de Nariño (Pasto, Colombia), me dieron la oportunidad de probar mis ideas en discusiones de grupo.

Un nutrido grupo de colegas me brindó sus comentarios sobre distintas partes del libro. Me gustaría agradecer especialmente a Catherine Allen, Ruth Behar, Deborah Caro, Thomas Cummins, Robert Dover, Andrés Guerrero, Catherine LeGrand, Dana Leibsohn, Enrique Mayer, la difunta Ann Osborn, Roberto Pineda Camacho, Deborah Poole, Frank Salomon, Linda Seligmann, Sarah Lund, Carlos Alberto Uribe, María Victoria Uribe y R. Tom Zuidema. Los revisores de la University of Chicago Press hicieron lúcidos comentarios a mi manuscrito y ayudaron de esa forma a que se convirtiera en libro. Ellen Feldman hábilmente retocó mi prosa haciendo mi redacción más accesible. Asimismo, vayan mis agradecimientos en especial a Jean-Paul Dumont por haber tomado el asunto de este libro tan seriamente y a T. David Brent, de la University of Chicago Press, que lo convirtió en realidad. Finalmente quiero agradecer a Nicolás Morales del Instituto Colombiano de Antropología e Historia y a Cristóbal Gnecco de la Editorial Universidad del Cauca por hacer posible la edición en español de este libro.

Los mapas y las ilustraciones fueron preparadas por Julie Perlmutter.

El Capítulo 4 apareció en una versión ligeramente distinta bajo el título "History and Everyday Life in the Colombian Andes" (Historia y vida cotidiana en los Andes colombianos) en *Man* (n.s.) 23 (1988): 718-39 y se lo reimprime aquí con el debido permiso. Una versión anterior del Capítulo 5, en coautoría con Diana Digges, apareció bajo el título de "Literacy, Orality and Ritual Practice in Highland Colombia" (Alfabetización, oralidad y práctica ritual en la Sierra colombiana) en *The Ethnography of Reading*, ed. Jonathan Boyarin (Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1993, 139-55); se han utilizado algunos extractos con la debida autorización de la University of California Press. Una traducción al español

del Capítulo 6 se publicó como "Toretes y bramaderos: visiones entrelazadas de la historia nariñense" en *Identidad,* ed. M. Jimeno, G. I. Ocampo y M. Roldán (Bogotá, ICFES, 1989), 221-43.

David Gow me acompañó en una corta visita a Cumbal y más tarde leyó y releyó con paciencia varios borradores del presente libro, escuchando mis divagaciones y especulaciones, ofreciendo sugerencias bien meditadas y comentarios, pero sobre todo manteniendo mis pies sobre la tierra. Lo más importante es que nuestras conversaciones sobre la forma de utilizar la Antropología en beneficio de la gente me motivaron a continuar buscando la manera de que mi investigación sea útil y pertinente para los indígenas del sur de Colombia.

INTRODUCCIÓN

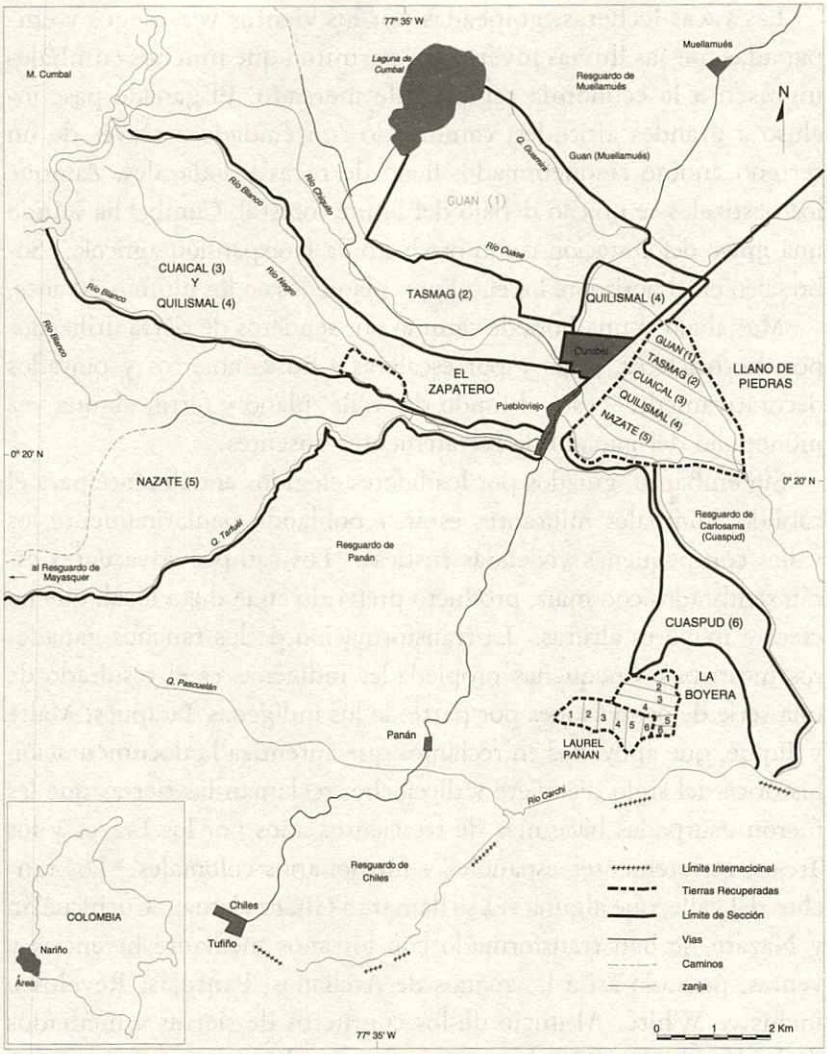
En un lugar de su diario, Joyce Carol Oates recoge la narración de su padre sobre un fallido intento de criar cerdos en una zona rural de Nueva York cuando ella era todavía una niña. Mientras tejía su historia en el cómodo ambiente de una sala, el padre de Oates deleitaba a su audiencia con una viva descripción de cómo los cerdos trataban de escaparse, cómo él los perseguía y atrapaba, cómo, finalmente, los mataba y preservaba su carne, y cómo ésta se pudría. Era, a fin de cuentas, una imagen cómica de lo que fue en su momento un desastroso esfuerzo por sacar a su familia de la pobreza. Para Oates la historia es significativa en dos niveles:

> Era una especie de tragedia doméstica, un golpe asestado al machismo. Por supuesto, ahora todo eso pasó ya, la vieja granja y el establo ya tenían su años incluso entonces; se ha olvidado cualquier humillación como si nunca hubiera ocurrido; Frederic Oates cuenta su historia en una forma tan encantadora como ningún otro podría hacerlo, ni siquiera un profesional podría contarla así y todos nos reímos y sentimos compasión; yo me siento a contemplar cómo, para nosotros, sí, para todos nosotros, lo que pasó se puede recuperar solamente por la vía de un lenguaje hábilmente seleccionado; el pasado, en realidad, es simplemente la consecuencia de una serie de presentes super-

> puestos en forma de palimpsesto; y el pasado, que alguna vez pareció tan inviolable en su realidad, en su concreción, aun en sus olores, se ha borrado ahora cuando la «Historia» se rinde a la «historia» (relato). Y ahora que la vida de mis padres - de los Oates - ha cambiado en forma tan rotunda, ahora tal vez estamos listos a rendir el pasado a la narración, a la anécdota; las penas del pasado a la risa del presente, Y de pronto entiendo la verdad de que si uno sobrevive, todas las cosas con el tiempo se convierten en narración, aquella hábil selección de palabras, palabras que atienden nuestros pedidos, y ya no es que «eso me pasó», sino que «yo hice eso». Si uno sobrevive. (Oates 1990, 134).

Este libro analiza otro conjunto de experiencias-convertidas-en-historias, aquellas contadas, cantadas, escritas y actuadas por la gente de Cumbal, una comunidad indígena en la sierra del sur de Colombia. Sin embargo, a diferencia del cuento relatado por el padre de Joyce Carl Oates, las historias de Cumbal no sólo están destinadas a deleitar: su misión es estimular a la gente a la acción. No son cuentos de antiguos y olvidados desastres, sino reflejo de eventos que todavía inciden en la vida diaria. En este sentido, son mucho más que relatos, aunque ciertamente han crecido y cambiado desde que sucedieron los acontecimientos originales que registran. Al igual que la historia de Oates, son palimpsestos, cuyos múltiples presentes se sobreponen a los pasados que buscan representar, transmitidos a través de una cuidadosa selección de palabras e imágenes que ayudan a los narradores a recordar por qué son importantes.

Estas historias narran la pérdida de las tierras aborígenes. Los cumbales viven en las estribaciones de dos volcanes: el Cumbal y el Chiles, al norte de la frontera entre Colombia y Ecuador, en el Departamento de Nariño (ver Figura l). Sus hogares, alguna vez chozas de bahareque con techos de paja, llenas de humo e iluminadas con luces mortecinas, ahora son casas de ladrillo y adobe, con dos o tres habitaciones, paredes blanqueadas, techos de teja roja y alumbrado eléctrico, en medio de sementeras de papas cubiertas de lila y cultivos dorados de cebada, a 3.000 m, o más, sobre el nivel del mar.



1. Las seis secciones de Cumbal, Nariño

Las vacas lecheras, golpeadas por los vientos veraniegos y empapadas por las lluvias invernales, permiten que muchos cumbales ingresen a la economía regional de mercado. El ganado pase incluso a grandes altitudes, caminando con cuidado a través de un terreno andino resquebrajado, lleno de rocas y lodazales. Aunque los pastizales se ubican debajo del límite forestal. Cumbal ha sufrido una grave deforestación como producto de la expansión agrícola. Sobresalen en el horizonte los eucaliptos plantados en los últimos 20 años.

Más abajo, a una hora de camino por senderos de tierra utilizados por motocicletas, jeeps y por escaleras - buses abiertos y pintados decorativamente - está el fondo del valle, plano y fértil, alguna vez monopolio del ganado de terratenientes ausentes.

Sin embargo, guiados por los líderes elegidos anualmente para el cabildo, cumbales militantes están repoblando paulatinamente los valles con pequeñas viviendas rústicas. Los campos adyacentes están sembrados con maíz, producto preferido en la dieta local, que no crece a mayores alturas. La transformación de los ranchos ganaderos mestizos en pequeñas propiedades indígenas es el resultado de una serie de ocupaciones por parte de los indígenas Tarapués, Malte y Tupue, que apoyados en reclamos que autentiza la documentación histórica del siglo diecisiete y dieciocho, reclaman las tierras que les fueron usurpadas hace más de trescientos años por los Erazos y los Trejos, terratenientes españoles y funcionarios coloniales. Los ranchos del valle, que alguna vez se llamaron Guamialamag, Cuchicuelán y Nazate, se han transformado con los años mediante herencias y ventas, pasando así a las manos de Arellanos, Pantojas, Revelos o inclusive White. Al inicio de los conflictos de tierras a mediados de la década de 1970, las principales familias terratenientes, que representaban el uno por ciento de la población, eran propietarias de casi el 50 por ciento de la tierra y ostentaban escrituras de propiedades cuya extensión superaba las 400 hectáreas, mientras los pequeños propietarios indígenas subsistían apenas con 1.2 hectáreas (Zúñiga 1986, 15).

Dada la magnitud del problema de la tierra, las casi 2.000 hectáreas reclamadas desde 1975 apenas podrían ampliar las parcelas de los 16.000 indígenas, pequeños propietarios, que viven en el Municipio de Cumbal. La lucha por restituir las tierras robadas a sus legítimos propietarios sigue preocupando a los líderes del cabildo y a sus seguidores. El proceso para reclamar las tierras es lento. Esta demora se debe a los extensos trámites burocráticos que exige el INCORA, Instituto Colombiano para la Reforma Agraria, quien indemniza a los terratenientes por la pérdida de sus tierras a un monto ligeramente menor al valor de mercado. Pero lo que constituye la propiedad en Cumbal difiere del significado que los hacendados mestizos atribuyen a la palabra.

El Municipio de Cumbal, conocido a menudo como Gran Cumbal, está compuesto de cuatro comunidades - Cumbal, Panán, Chiles y Mayasquer: las primeras tres ocupan las altas estribaciones que descienden al valle donde alguna vez estuvo Guamialamag.

Mayasquer está localizada al otro lado del monte Cumbal, frente al Océano Pacífico, a una altitud menor, entre 1.500 y 2.000 m, con un clima más abrigado. Es una región húmeda y con densa vegetación, donde una población dispersa de indígenas Mayasqueres, Cumbales, Pananes, Chilenos y colonos mestizos, cultivan maíz, caña de azúcar y frutas tropicales. Las cuatro comunidades de Gran Cumbal son *resguardos*, asociaciones de propiedad comunal, políticamente autónomas, que gozan de los títulos de tierras entregados por la Corona Real a sus caciques en el siglo XVIII (ver González 1979). Los miembros del resguardo, llamados comuneros, tienen sólo derecho de usufructo en sus lotes. Cuando el cabildo ocupa y reclama con éxito una hacienda, su antiguo propietario recibe el primer bono, firma un acuerdo con la comunidad indígena y desocupa la tierra, se reincorporan las nuevas tierras al resguardo y dejan de ser privadas para convertirse en propiedad colectiva.

No es nuevo en Cumbal el sueño de recuperar el territorio aborigen. Los registros documentales contienen miles de páginas de transcripciones de casos jurídicos de los últimos cuatro siglos, en los cuales los cabildos emprendieron una guerra legal con las autori-

dades españolas y el estado colombiano para restituir la propiedad indígena de la tierra. Los mismos cumbales han consultado algunos de estos expedientes y su contenido ha sido absorbido en la tradición oral. La memoria de otras batallas legales ha sido transmitida de boca en boca a lo largo de generaciones. Estas historias y las fuentes documentales que las sustentan se construyen, una sobre otra, en forma de palimpsesto, de tal manera que se puede rastrear cualquier narración de un conflicto de tierra a través de sus múltiples fuentes: relatos orales de varios intentos por recuperar un terreno a lo largo de los años, el papeleo que ha dejado atrás cada esfuerzo, los vestigios y marcas que persisten en la misma tierra. Finalmente, entretejiendo evidencias orales, escritas y tangibles de reclamos de tierras, los narradores atestiguan la trivialidad de soluciones legales a lo que es esencialmente un problema de distribución del poder económico y político. Lejos de ser una simple selección de palabras sobre el pasado, sus historias evidencian la necesidad de una militancia en el presente.

Con el fin de recuperar territorios que legítimamente es de ellos por título colonial, los cumbales han de ratificar una clara identidad indígena, ya que según la ley colombiana, sólo los indígenas están autorizados a gozar de la protección comunal del resguardo. Aunque muchos comuneros llevan con orgullo los apellidos de los caciques del siglo dieciocho. Cuaical o Alpala, ya no hablan la lengua pasto, en la que conversaron sus antepasados hasta el siglo XIX.[1]

Los mestizos de las inmediaciones, enfurecidos por las ocupaciones de tierra, acusan a los cumbales de haber «perdido» su cultura indígena. Es mediante la narración de historias, cuyos contenidos son de naturaleza local y cuya estructura es culturalmente distinta, que los cumbales encuentran un medio de expresar la relación con sus antepasados y al mismo tiempo comprometerse en la invención cultural que a menudo acompaña tales programas de resurgimiento étnico.

Quienes cuentan estas historias son los intelectuales locales, gente que goza de acceso a variadas formas de documentación histórica, oral y escrita, hábiles para interpretar las evidencias y buenos para

tejer historias. Muchos narradores, especialmente los más viejos, son conocidos por sus vecinos como historiadores, convención que mantendré en las siguientes páginas. Algunos ancianos como doña Lastenia Alpala y don Benjamín Cuaical, cuyas voces aparecerán en repetidas ocasiones, son hábiles contadores de historias que acarrean décadas de experiencia en los cabildos y horas de haber escuchado las historias de sus padres y abuelos que fueron políticos activos. Cargados de queso, carne, papas, leña y otros artículos para trocar o vender, ellos recorrieron kilómetros enteros a través de los senderos que unían los cuatro resguardos. Otros, como Valentín Cuaical, hijo de don Benjamín, alguna vez militante activo en una organización campesina de izquierda y más tarde en las filas de los principales partidos políticos, reelaboran su conocimiento histórico en canciones. Gente joven, como Miguel Angel Alpala, cuya carrera política apenas comienza en las filas de Acción Comunal, una junta de acción comunitaria, escribe obras de teatro de carácter histórico. Otros incorporan la historia en los sumarios legales, como Agustín Colimba, antiguo secretario del Cabildo, o en tratados, como José Delfín Canacuán, shamán de Panán, o Helí Valenzuela, cabildante. Algunos están dedicados incluso a la poesía, como Efrén Tarapués, uno de los pocos que en ese momento culminaron la educación secundaria, a quien fue senador de la República. Numerosos y flexibles son los distintos tipos de géneros históricos y amplia la gama de narradores.

A pesar de que los intelectuales indígenas son el centro principal de este libro, ocupan también nuestra atención las formas en que los demás miembros de la comunidad que recuerdan la historia principalmente a través de imágenes y clichés han absorbido su contribución. La naturaleza de la memoria histórica popular es, como espero demostrar, muy diferente de las narraciones de los historiadores. No está hecha de narraciones cuidadosamente entretejidas sino de una serie de imágenes breves e incompletas, que nunca se desarrollan en detalle. En su lugar, estas imágenes se alojan en los detalles de la vida cotidiana: en ceremonias mundanas, topónimos, objetos, en fin, en la organización misma del espacio.

La historia de Gran Cumbal la cuenta de manera diferente cada narrador: el viejo líder de la comunidad y el joven activista, el agricultor apolítico y el antiguo aparcero. La multiplicidad de voces que encontraremos en las siguientes páginas, sin embargo, se extiende más allá de las fronteras comunales contemporáneas. Los narradores de Cumbal están dispersos no sólo en el espacio, sino en el tiempo. El registro escrito del que dependen los intelectuales locales se remonta al siglo diecisiete. Los nombres y a veces las rúbricas de antiguos caciques como don Pedro Alpala o don Bernardo Tarapués, saltan de las páginas fragmentarias de los registros notariales. Estos mismos documentos fueron estudiados en el siglo diecinueve por gente como Manuel de Jesús Tarapués, que dejó su marca en ellos salpicando las copias cuidadosamente preservadas con notas y apéndices, guardando para la posteridad solo aquellos registros que le eran útiles en su esfuerzo por recuperar las haciendas en la Corte Suprema de Bogotá. Las lecturas del siglo diecinueve determinan, además, la forma en que los intelectuales contemporáneos comprenden los registros coloniales, precisamente porque personas como el gobernador del siglo diecinueve, Manuel de Jesús Tarapués, reconstruyen su contenido en forma oral. Cuando un historiador contemporáneo, como Néstor Tarapués -que no está emparentado con don Manuel de Jesús- examina un documento antiguo, ya sabe lo que va a encontrar por lo mucho que ha escuchado de sus abuelos. Su propio recuento de lo leído estará basado en las realidades de la vida cotidiana que son, para quienes lo escuchan, el material del que está hecha la historia. El relato de don Néstor acerca de cómo los caciques coloniales perdieron su tierra estará inserto en copiosos detalles que describen el pasado reciente de aquellos que fueron obligados a sobrevivir en los pequeños pedazos de tierra que quedaron. Adorna su narración con historias de la guerra civil, la hambruna, el trabajo asalariado, con listados de productos que sembraban sus antepasados, con los vestidos que sus abuelos usaban y los festivales católicos que patrocinaban. Las fuentes y el producto final de los historiadores de Cumbal se disponen como un palimpsesto en que el

pasado más remoto, el pasado reciente y el presente se colocan en capas donde se complementan las maniobras políticas de los antiguos caciques y el trabajo de los artesanos de hace apenas 30 años y donde se entretejen con la práctica los modos de comunicación escritos y orales.

Estas historias de antepasados heroicos y de agricultores de papas, brotan de la interfase entre la comunidad indígena y el Estado, porque la legislación nacional requiere que los indígenas presenten formas específicas de evidencia histórica para comprobar sus reclamos de tierras o autoridad política. Por esta razón muchas de las historias que escuché en Cumbal se expresan en lenguaje jurídico o se organizan como si fueran evidencia de sumarios legales. El puente que conecta la comunidad con el Estado está lleno de expedientes y sus interpretaciones. La propia organización comunal, que los cumbales perciben como aquello que los hace culturalmente distintos, es también producto de la política indígena tanto del estado español colonial como de la nación colombiana. El mismo hecho de que se llamen a sí mismos indígenas es una reacción frente a un Estado que se esfuerza por legislar como si ellos no existieran. Las tradiciones de la vida diaria donde se aloja la historia provienen de las costumbres introducidas por la administración española. Y las memorias recientes que proporcionan la base para interpretaciones históricas más lejanas se desentrañan de las experiencias de la economía regional del mercado y la vida política nacional.

Cumbal es una comunidad andina. De muchas maneras los cumbales viven como los campesinos quichuahablantes que viven al otro lado de la frontera con Ecuador o más al sur, en Perú o Bolivia. Los modelos que estructuran la organización del espacio topográfico y la memoria temporal son comunes a otros lugares andinos. Los cumbales cultivan los mismos productos, realizan las mismas ceremonias y la mayor parte de metáforas que usan para contar la experiencia histórica aparecen, una y otra vez, en otras narraciones andinas, como lo demostraré en los siguientes capítulos. Sin embargo, en otros aspectos los cumbales son diferentes de sus vecinos del sur. Sus antecesores precolombinos, los Pastos, resistieron los avances del imperio inca,

manteniendo sus cacicazgos descentralizados hasta la llegada de los invasores europeos en 1536. Sus antepasados de la época colonial fueron asignados a una jurisdicción política muy diferente de aquella de Quito, la capital norteña de los Incas. Ligados a la ciudad española de Pasto, nunca les movió el interés colonial por el pasado incaico o la imposición española de difundir el quichua. Una vez que Colombia consiguió la independencia política a comienzos del siglo diecinueve, los cumbales disfrutaron de una curiosa distinción de ser indígenas serranos en un país cuya mayoría pensaba que sólo los mestizos vivían en la Sierra. Las etnografías de lugares periféricos como Cumbal nos ayudan a ampliar nuestras definiciones de 'área cultural': en este caso, nos impulsan a ir más allá de la noción de cultura andina centrada en el Cusco.[2]

Sin embargo, este libro no se centra en la permanencia de los modos de vida andinos en Cumbal. Estudia más bien su aparición a lo largo del tiempo, concentrándose en las formas de resistencia, capitulación y adaptación al Estado de una comunidad específica y buscando especialmente los pasados comunales que construyeron sus habitantes y el contexto político en donde desplegaron este conocimiento. Las varias fuentes históricas, los varios géneros en que han sido escogidos los referentes históricos y las formas contradictorias en que se usa, han constituido el principal centro de mi exploración en el pasado de Cumbal. Lejos de ser un todo íntegro, sin "costuras", este ensayo etnográfico surge a partir de esos puntos donde la materia de la vida diaria ha sido rasgada por la dominación colonial y la confrontación, porque éste es el pasado que ha sido privilegiado y colocado en primer plano en el Cumbal de nuestros días. Antes de pasar al contexto político más amplio en donde se desenvuelve la militancia en Cumbal, sería útil examinar más detenidamente cómo se expresa esta ideología étnica.

Recuperación y políticas de la historia en Cumbal

Las políticas de la historia

El 1 de julio de 1987 el Cabildo de Cumbal se reúne con los directores del Instituto Colombiano para la Reforma Agraria (INCORA) y la División de Asuntos Indígenas. Ambos habían volado desde Bogotá, la ciudad capital, a la hacienda La Boyera. Desde la cima de una colina que corona la hacienda que reclama el cabildo se mira al valle que alguna vez se llamó Guamialamag. La batalla librada en el siglo dieciocho por esta enorme extensión de tierra culminó en la firma del título de resguardo.[3] Hoy en día partes de Guamialamag son nuevamente territorios de resguardo, recuperados a lo largo de quince años de reclamos: El Laurel, compartido por Cumbal, Panán y Chiles; La Boyera, ahora parte de Cumbal; y La Poma, recuperada por Panán, sólo para nombrar unos pocos. No obstante, precisamente debajo de la Boyera se encuentra el valle controlado aún por los terratenientes.

De pronto, una multitud de hombres, mujeres y niños, armados con implementos agrícolas, baja a Pueipiza, la hacienda de Laureano Alberto Arellano, senador nacional del Partido Liberal y miembro de la élite mestiza de Cumbal. Se han abierto surcos en el pasto mientras la tierra de Arellano se reclama por el sudor de la frente. Quince minutos después el grupo se traslada a la vecina Las Playas, donde se repite un escena idéntica. En los meses siguientes Las Playas será devuelta al Cabildo pese a que la influencia política del senador Arellano bloqueará la transformación de Pueipiza de propiedad privada en resguardo.

La recuperación pacífica de Las Playas tomó apenas quince minutos, a diferencia de los meses y años de conflictos y derramamientos de sangre que culminaron con la reincorporación de El Laurel y la Boyera. Impulsados por influencias políticas del Cabildo y la adopción reciente por parte del gobierno nacional de una política proindígena contra la expansión de los movimientos guerrilleros en

las áreas nativas tradicionales, los reclamos de tierras se han convertido en un asunto de negociaciones a veces interminables con los funcionarios del gobierno. En la reunión del Cabildo el domingo siguiente, el triunfante gobernador Alonso Valenzuela estableció una relación entre el evento y las gloriosas hazañas de los héroes nacionales.

> El 12 de octubre de 1981 entramos a Boyera. Si el 12 de octubre vino el invasor, el 12 de octubre de 1981 el Gran Cumbal se puso frente a esta invasión. El 1 de julio de 1987 entramos en batalla, como lo hizo el 20 de julio Simón Bolívar en la Batalla de Boyacá. Pudimos todos los colombianos decir que estábamos fuera de los españoles. Pero ese 20 de julio de 1987, le vamos a decir a Colombia que volveremos a decirles a los terratenientes, frente a la agresión de los terratenientes, el Gran Cumbal responde, «¡Fuera los terratenientes!» (Alonso Valenzuela, Vereda Tasmag).[4]

Recurriendo a su autoridad como gobernador en 1981 y 1985, Valenzuela se compara con Simón Bolívar, el padre de la independencia colombiana, y compara la recuperación de las dos haciendas con el final de la dominación española en América, que él asemeja como la Batalla de Boyacá. Recapitula la historia mediante la manipulación de fechas significativas asociadas con frases claves. Valenzuela proporciona la fecha de la entrada del cabildo en La Boyera -12 de octubre de 1981- y la asocia en la mente de su auditorio con la llegada de Colón el 12 de Octubre 1492. Esto es irónico a todas luces, dado que la ocupación de la hacienda por parte del cabildo el 12 de octubre de 1981 fue, en su opinión, una liberación y no una «invasión», tal como prefirieron llamarla los patrones y mestizos de la vecindad. Su segunda referencia al calendario es una asociación entre la ocupación de Pueipiza el 1 de julio de 1987 y la celebración de la independencia colombiana el 20 de julio, aniversario de la Batalla de Boyacá. Esta incongruencia y la ironía del tiempo se dejan de lado con la celebración de una doble independencia: la

ruptura de Bolívar con España y la emancipación política de Cumbal de la facción del partido Liberal liderado por Arellano, propietario de Pueipiza.[5] La historia se introduce incluso en la oratoria política, articulándola con la ideología de la «recuperación» que ha encendido la militancia indígena durante los últimos quince años.

Recuperación

«Recuperación» es el término utilizado para describir el acto de reclamar territorios mediante la ocupación de tierras usurpadas. Al llamar el cabildo «recuperación» a las actividades que desarrolla, diferencia su discurso del discurso estatal y terrateniente, que suelen denominar a estas acciones «invasiones».

La ideología de la recuperación gira alrededor de las recuperaciones colectivas de tierra, de la transformación de la propiedad privada en territorio comunal de resguardo. Esto contrasta con otros conceptos de la reforma agraria colombiana, según los cuales en las antiguas haciendas se crean cooperativas independientes de propietarios campesinos. El significado de la «recuperación» en Gran Cumbal tiene un buen ejemplo en la recuperación de El Laurel. El INCORA transformó El Laurel, ocupada previamente por un terrateniente, en una cooperativa agrícola para los campesinos sin tierras de las comunidades vecinas. Algunos de estos campesinos eran parientes cercanos de los miembros del resguardo. Sin embargo, pese a los esfuerzos del instituto de reforma agraria, El Laurel permaneció fuera de la autoridad del cabildo pese a que el título del resguardo incluía la hacienda dentro de sus límites coloniales. Esta fue la razón para que los cabildos de Cumbal, Panán y Chiles, cuyos territorios se encuentran en aquel documento, unieran fuerzas para reincorporar El Laurel a sus bienes comunales. Recuperación significa, por lo tanto, reincorporación colectiva de la tierra a fin de enmendar la historia, poniendo énfasis en la acción indígena validada por los sentimientos colectivos apoyados en un ancestro común y en la documentación escrita.

Recuperación también es sinónimo del proceso de fortalecimiento de la autoridad del cabildo. En el Gran Cumbal esto ha incluido la consolidación del poder por parte de los sectores de la población que favorecen la recuperación y son llamados "recuperadores». La revitalización de la autoridad del cabildo equivale a la restauración de las condiciones históricas que permitían a los caciques coloniales tener mayor poder que los cabildos del siglo veinte. Este sentimiento puede ser explorado de forma más fructífera en la metáfora. Por ejemplo, en su oratoria política Alonso Valenzuela llama al mítico cacique Cumbe «el primer organizador», comparando al cacique colonial con los recuperadores actuales. En una ceremonia de posesión en 1987, cuando los derechos de usufructo de un pequeño pedazo de tierra fueron transferidos de un comunero al cabildo como preparación para la construcción de un tanque colector de agua en Llano de Piedras -la primera extensión importante de tierra recuperada por el cabildo- se hizo una declaración semejante comparando el cabildo contemporáneo con su antepasado colonial. Se pidió a todos los observadores que se revolcaran en el suelo y fueran azotados con látigo por el teniente del gobernador -que mantiene el orden en las reuniones- como se acostumbra en esas ceremonias, mientras el presidente del Cabildo, Gilberto Valenzuela, evocaba la fórmula colonial registrada en el título del resguardo que transfirió la extensión de tierra a todos «los indios, indias, chinos, y chinas» del Gran Cumbal.

Pero la recuperación significa más que el reclamo de tierras o la reconstitución de la autoridad política indígena. El término también ha sido utilizado como sinónimo de innovación económica, como en el caso de desarrollo de nuevas técnicas agrícolas que promueven el autoabastecimiento, sin importar si estos métodos realmente tienen o no sus raíces en el pasado. De esta manera, la recuperación es al mismo tiempo un retorno al pasado y un ropaje que toman las innovaciones con respecto a la historia (Hobsbawm 1972, Hobsbawm y Ranger 1983).[6] Un buen ejemplo constituye la introducción en Cumbal de la datura, planta alucinógena de la familia de las Solanáceas, utilizada contra la plaga de la papa (ver Lámina I). A pesar de que la utilización de la datura se reconoce como una recu-

peración, la planta nunca antes había sido empleada de esa forma.[7] Sin embargo, la utilización de la datura o guanto como fumigante es una suerte de regreso al pasado, un retorno al tiempo en que la plaga de la papa no existía y los comuneros no se endeudaban para obtener fumigantes químicos.

Finalmente, la recuperación abarca múltiples formas de revitalización cultural, incluyendo la readquisición de documentación histórica y su reinterpretación en folletos, canciones y presentaciones dramáticas descritas en los siguientes capítulos. Nuevamente, la «recuperación de la historia» no es tanto la recuperación de la letra del pasado histórico sino la reincorporación del espíritu de los antepasados en el contexto del presente. En 1982, bajo el liderazgo del gobernador Manuel Jesús Tarapués, bisnieto del héroe del siglo diecinueve, Manuel de Jesús Tarapués, cerca de treinta comuneros decidieron revivir su historia trazando nuevamente los linderos registrados en el título y reinventando así una tradición común en otras comunidades andinas.[8] El «recorrido», como se llamaba a esta expedición, también condujo a la creación de nuevas costumbres. Uno de los participantes me explicó por qué, por ejemplo, cuando llegaron al hito conocido como Piedra de los Siete Alhueros [Agujeros], la partida expedicionaria tomaba agua recogida en las grietas de la roca:

> M.T.: Porque de ver la belleza que estaban los agujeros, valía la pena tomar el agua de ahí. Tomaron agua los demás compañeros.
>
> J.R.: Entonces, ¿eso no era algo que los mayores les habían dicho, sino que ustedes mismos decidieron hacerlo?
>
> M.T.: Nosotros mismos decidimos hacerlo así, eso es. (Moisés Tapie, Vereda Nazate).[9]

Como sucede con muchas actividades contemporáneas, el ritual se grabó en audio y vídeo, nuevas formas de inscripción. El ritual militante de repasar los linderos del resguardo estuvo acompañado por la lectura del título. Para este grupo de comuneros, cuyo domi-

nio de la palabra escrita es imperfecto, el acto de experimentar los linderos mediante el movimiento y la vista les ofrecía medios más directos de revivir la historia y comprender la enormidad de su empresa:

> M.T.: Llevamos la escritura allí, la llevábamos, y mirando la escritura, de acuerdo a la escritura, íbamos viendo el punto, y mirábamos la escritura y vimos el punto donde era. Por lo menos, de ahí al otro día fuimos al Cerro de Doña Juana, que dice -hoy le han puesto otro nombre, que Doña Luisa- pero en todo caso, en la escritura así cita al cerro. Y tuvimos la oportunidad, casi lo íbamos haciendo eso con hechos.
> J.R.: ¿Cómo con hechos?
> M.T.: Con hechos. Que llegamos al punto, no mirábamos de acá no más, sino llegábamos, tuvimos la oportunidad de llegar al propio Cerro de Doña Juana. De allí se mira hacia otro lindero que se llamaba el Cerro del Rollo, y el Cerro del Rollo se miraba lejísimo. Estaba buen tiempo, se miraba por la mañana—a eso de las nueve de la mañana, no más, y después se tapa, eso tiene, tiene eso allá en las montañas que se tapa de niebla y no se mira nada. De allí pudimos, fuimos por los linderos: no fuimos por el camino de Miraflores, sino una cuchilla abajo por donde limita la Escritura 228. [El título]. (Moisés Tapie, Vereda Nazate).

La recuperación es evaluada en la retórica del Cabildo como un proyecto exitoso, un simple asunto de distribución de tierras y reclamo de autoridad en base a la documentación histórica. Sin embargo, es un proceso complejo atestado de contradicciones. De distinta manera han respondido los diversos grupos que han surgido en Colombia en los últimos veinte años en defensa de los derechos indígenas a la pregunta de cómo organizar un movimiento en favor de la recuperación: si debe funcionar paralelamente al Cabildo o dentro de él; si debe o no estar integrado dentro de una burocracia regional centralizada; si es preciso enfocar exclusivamente las demandas indígenas

o, a su vez, si es necesario aliarse con otros sectores oprimidos como el movimiento campesino. Los cabildos de Cumbal no han trabajado en el vacío; su lucha creció con un telón de fondo más amplio constituido por la militancia indígena de otras regiones de Colombia.

El estudio de la militancia étnica

Militancia indígena en Colombia

A diferencia de los países andinos vecinos - Ecuador, Perú y Bolivia - que tienen una importante población indígena, apenas el 2% de los colombianos son indígenas. En estas circunstancias, es interesante que se hayan elegido tres delegados indígenas a la Asamblea Constituyente que escribió la Constitución de Colombia en 1991 y ayudaron a redefinir a Colombia como una nación pluriétnica (Colombia 1991, 2[art.7]).[10] Como resultado del estatus constitucional recientemente acuñado, tres indígenas son ahora miembros del Senado Colombiano (Colombia 1991, 45 [art.171]) y se les ha confiado funciones claves en el bosquejo de una nueva legislación indígena. Uno de estos puestos es compartido por un senador guambiano de Silvia, en el departamento del Cauca, y por Helí Valenzuela de Cumbal, elegido como senador alterno.[11]

La apertura que permitió la participación de una minoría subalterna en el proceso político nacional estuvo motivada en parte por la coyuntura histórica en que se encontraba el gobierno colombiano. Cuatro décadas de violencia estaban por estallar durante los años 80, obligando al Estado a ampliar su control mediante intervenciones directas en zonas de conflicto. La intervención del Estado, que una vez fue completamente militar, ha venido tomando formas más positivas en los últimos años: el Estado está dispuesto a reconocer las demandas territoriales indígenas en aquellas áreas donde las fricciones se originan en el conflicto por la tierra, en gran medida porque no hay inversiones privadas significativas en estas áreas

marginales. En otras circunstancias, los intereses económicos habrían obligado al gobierno a asignar un mayor valor a estas tierras (Gros 1991, 322-25).[12]

Pero si el Estado ha identificado ciertas áreas de población indígena como zonas de conflicto, es también porque allí ha madurado un movimiento indígena, respondiendo a los retos que supone la pérdida de tierra, el desarrollo capitalista y el crecimiento de la población (ibid., 315-16; Jimeno y Triana 1985, 143). En efecto, las organizaciones indígenas han obligado al gobierno a que las busque como sus interlocutoras, como lo fueron diversos movimientos guerrilleros, entre ellos el M-19, convertido ahora en un partido político legalizado y aliado de los senadores indígenas

La militancia indígena de las últimas tres décadas surgió en aquellas partes de la Sierra colombiana donde las comunidades indígenas han vivido por siglos en conflictos con los terratenientes locales, regiones que han resultado suelo fértil para el crecimiento de distintas **estrategias militantes** desde inicios del siglo veinte. Los departamentos de Nariño, Cauca y Tolima, que juntos contienen la mayor parte de la población indígena de la Sierra colombiana, fueron el foco, a comienzos de siglo, de un movimiento indigenista dirigido por el líder nasa Manuel Quintín Lame, cuyos objetivos principales eran la expansión de los resguardos, la consolidación política de los cabildos, la abolición de la aparcería y la reafirmación de los valores culturales indígenas (Bonilla 1979; Castillo-Cárdenas 1971, 1987; Castrillón Arboleda 1973; Fajardo 1981; Lame 1971 [1939]; Rappaport 2000). El movimiento Lamista encontró una severa represión.13 La estrategia integracionista de la organización campesina seguida por José Gonzalo Sánchez, un lamista que se convirtió en comunista y militó en las mismas zonas en las décadas de 1930 y 1940, también encontró una violenta oposición por parte del gobierno (Bonilla 1979; Findji y Rojas 1985; Sánchez 1977). Desde la década de 1930 a la de 1950 se perfeccionó la aptitud organizativa del Cabildo por la resistencia a la privatización de las tierras de resguardo auspiciada por el gobierno.[14]

La década de 1970 fue testigo del desarrollo del movimiento indígena contemporáneo, sobre todo en Cauca y Nariño. Los conflictos de tierras de los aparceros guambianos y nasas y los conflictos laborales de los trabajadores de la caña en los alrededores de Corinto proporcionaron el contexto político para la fundación del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), cuyo programa de siete puntos se construyó sobre las demandas indigenistas de Manuel Quintín Lame: (1) recuperación de las tierras de resguardo; (2) ampliación de la base territorial del resguardo; (3) fortalecimiento de los cabildos; (4) el no pago del terraje; (5) educación popular de la legislación indígena y promoción de su debida aplicación; (6) defensa de la historia, lengua y costumbres indígenas; y (7) formación de profesores indígenas.[15]

De acuerdo a Christian Gros, desde el comienzo el CRIC exhibió una forma innovadora de organización indigenista.

> Y en efecto, la originalidad y la eficacia del movimiento proviene en una gran medida del hecho de haber sido capaz de reapropiarse de esta institución "indígena" [el cabildo] Cuyo origen es colonial como es bien sabido... En lugar de innovar a como diera lugar, con la creación en el seno de los resguardos de una organización alternativa, la consigna es a partir de ahora reconstruir los cabildos (si habían desaparecido), reconquistarlos, (si aún existen pero están bajo la tutela de blancos, o de intereses minoritarios y hostiles al movimiento), otorgarles en todos los casos nuevas atribuciones, y ponerlos al servicio de la organización y de la lucha por la tierra. El propio CRIC se va a presentar como una federación de cabildos y su asamblea general como su expresión directa (Gros 1991, 216).

El CRIC promovió numerosas ocupaciones de haciendas. Para 1974 había logrado la recuperación efectiva de unas 10.000 hectáreas (ibid, 189), y a mediados de la década de 1970 organizó cooperativas en las tierras recuperadas (ibid, 190) y promocionó la educa-

ción bilingüe y el desarrollo de proyectos desde los años 80 hasta la actualidad.

Mientras el CRIC seguía las que creía eran estrategias indigenistas dentro de las comunidades indígenas del Cauca, se alió al movimiento campesino más amplio. En 1972 estableció un Secretariado Indígena dentro de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC). Originalmente creada a finales de la década de 1960 como una organización auspiciada por el Estado para promover la participación campesina en las actividades de la reforma agraria, hacia comienzos de la década de 1970 la ANUC se había convertido en un movimiento campesino independiente organizado alrededor de las demandas por la tierra y la protección de colonos y pequeños propietarios (Zamosc 1986). Los esfuerzos del CRIC por lograr una organización pan-indígena, que incluía reuniones periódicas, asesoramiento a las nuevas organizaciones indígenas y la creación del periódico indígena nacional *Unidad Indígena*, les puso en contacto con las nuevas organizaciones indígenas de Tolima y Nariño, pero también con grupos más distantes de las tierras bajas tropicales y la costa norte, igualmente dentro del marco de la ANUC. Sin embargo, para 1977 la dirección del CRIC sintió que la ANUC estaba ignorando las preocupaciones indígenas y estaba ligada al conflicto indígena por razones puramente propagandísticas (Morales 1979). En Nariño, donde cabildos independientes como el de Cumbal se habían organizado para reclamar tierras bajo el auspicio de la ANUC, muchos líderes indígenas se quejaron por las tendencias oportunistas de la organización campesina nacional que, para fines de la década de 1970, había adoptado una orientación maoista.[16]

Durante este período el estado colombiano se inclinó a un mayor reconocimiento de necesidades indígenas específicas y sus demandas reales, encarnadas en la creación de un número de instituciones dedicadas a los problemas indígenas, incluyendo la División de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno y una división específica del INCORA que compró tierras para la formación de empresas comunitarias que se mantuvieron independientes de los

cabildos (Jimeno y Triana 1985). Pero el gobierno represivo del Presidente Julio César Turbay Ayala (1978-82), alarmado por el conflicto guerrillero cada vez más profundo y sus presuntos lazos con el movimiento indígena, quiso aumentar el control del Estado en los resguardos mediante la introducción de un estatuto indígena ampliamente impopular que suplantaría todas las legislaciones previas (Gros 1991, 226-28). El vacío creado por la desaparición del Secretariado Indígena de la ANUC fue llenado rápidamente con alianzas dedicadas a echar por el suelo el proyecto de Turbay. Las organizaciones que participaron en la resistencia se reunieron en 1980 para formar un Comité Coordinadora Nacional Indígena que, para 1982, se había convertido en la Organización Nacional de Indígenas de Colombia (ONIC).

Cuando Turbay fue reemplazado por el populista Belisario Betancur en 1982, la política de estado nuevamente cambió a favor de los indígenas, reconociendo a la ONIC como la representante de las comunidades indígenas colombianas. Bajo la presidencia de Betancur se establecieron setenta y ocho nuevos resguardos, devolviendo millones de hectáreas a los indígenas (ibid, 279-81). Como resultado de esta política, el movimiento indígena nacional se volvió marcadamente heterogéneo, incorporando tanto a las organizaciones regionales de la Sierra que se habían forjado en décadas de conflictos agrarios, como a las asociaciones de las tierras bajas, algunas de ellas fundadas bajo la supervisión de la Iglesia Católica (Jackson 1991). A diferencia de los centenarios resguardos andinos, las organizaciones de las tierras bajas representaban resguardos y reservas recientemente creados por impulso del Estado (Gros 1991, 293-94).

El éxito del CRIC en sus reclamos de tierras y en la organización pan-indígena fue recompensado por el creciente apoyo de donantes internacionales que, en última instancia, condujeron a una organización grande y centralizada con un cuerpo de funcionarios a tiempo completo y una oficina en la capital departamental de Popayán. Hacia finales de la década de 1970 varias comunidades nasas del Cauca y los guambianos de las cercanías eran más críticos de la floreciente

burocracia del CRIC, acusando a la ya por entonces famosa organización indígena de crear una fuerza paralela a los cabildos. A pesar de que estos grupos originalmente se veían a sí mismos como una facción de oposición dentro del CRIC, para comienzos de la década de 1980 estas fuerzas crearon una organización tradicionalista paralela conocida como Autoridades Indígenas del Sur Occidente (AISO) —ahora Autoridades Indígenas de Colombia (AICO)— a la cual se aliaron los cabildos de Cumbal y otras comunidades nariñenses.[17] La AISO, a diferencia del CRIC, abogó porque las tierras recuperadas fueran reincorporadas a los resguardos antes que reconstituidas como empresas comunitarias auspiciadas por el INCORA e independientes de los cabildos (estrategia que el CRIC había abandonado hacía tiempo). También rechazó lo que se percibía como una orientación burocrática del CRIC, limitando su organización a nivel de cabildos individuales; los cabildos se reunirían periódicamente, se comunicarían y colaborarían con sus contrapartes bajo la tutela de la organización mayor. Finalmente evitaron el aparato organizativo del CRIC, que alegaban había sobrevivido gracias a donaciones de fundaciones caritativas y agencias de ayuda, prefiriendo en su lugar dirigir los fondos venidos de fuera a proyectos específicos. En efecto, la AISO ratificaba la intención de permanecer arraigada a las instituciones tradicionales indígenas del resguardo y el cabildo.

En realidad es curioso que Cumbal y sus vecinos, tan fuertemente integrados como eran a la cultura dominante, hayan escogido como aliada a una organización tradicionalista como la AISO en vez de la ONIC, que servía de paraguas para otras comunidades incluso más aculturadas como las de Coconuco, Cauca (Jimeno y Triana 1985) y el Tolima (Fajardo 1981). Sospecho que los indígenas de Nariño optaron en favor de la AISO precisamente por su énfasis en el cabildo, institución que había asegurado la continuidad de su autonomía territorial y su identidad étnica a lo largo de siglos.

Etnografía de la militancia en Cumbal

Las celebraciones por los quinientos años— o mejor dicho, la conmemoración de los quinientos años de resistencia— y la crecida importancia dada por los movimientos a los derechos étnicos han logrado que muchos antropólogos vuelvan la mirada a la resistencia indígena, incluyendo el fenómeno de la organización política indígena. En muchos casos las investigaciones toman la forma de estudios históricos sobre el desarrollo de ideologías étnicas dentro de un marco comparativo (Barre 1983; Gros 1991; Mejía Piñeros y Sarmiento Silva 1987; Schroder 1991) o se concentran en la cambiante política estatal frente a las comunidades indígenas (Fundación para las Comunidades Colombianas 1987; Jimeno y Triana 1985; Triana 1980). Cuando las reivindicaciones indígenas pasan al primer plano de la conciencia nacional, como fue el caso del Levantamiento Indígena del Ecuador en 1990 (Cornejo Menacho 1992; Field 1991; Rosero 1990) o de la participación de los indígenas peruanos en Sendero Luminoso (Degregori 1989, 1990; Mayer 1991), los antropólogos se ven obligados a reconsiderar su enfoque tradicional de comunidades ancladas a un presente etnográfico imaginario y vuelven sus ojos hacia la interacción entre las comunidades indígenas y la sociedad nacional (Urban y Sherzer 1991).

Una vía alterna para el estudio antropológico es el análisis detallado del movimiento de resistencia a nivel local. Un análisis de este tipo podría estudiar la dimensión simbólica de la organización étnica, el crecimiento de una ideología en las bases y la forma de inserción de la militancia en el tejido de la vida cotidiana. Por ejemplo, en un estudio sobre la ocupación de Ganienkeh por los Mohawk en la frontera entre los Estados Unidos de América y Canadá, en el estado de Nueva York, Gail Landsman (1988) se concentra en los símbolos del conflicto que manejan los iroqueses y la población no indígena en una disputa que duró un año entero en torno a la soberanía indígena. Kay Warren (1978) investiga la naturaleza cambiante de la identidad indígena en la forma como los revolucionarios mayas católicos enfrentaron

a sus compatriotas tradicionalistas en Guatemala. Martin Diskin (1991) y Jean Jackson (1989) hacen un acercamiento a la difícil pregunta sobre la invención cultural en su análisis de la retórica de la política étnica de los Miskito y Tukano en Nicaragua y las tierras bajas de Colombia; Alcida Ramos (1988) emprende una similar, aunque más general, evaluación del discurso político indígena en Brasil.

En los Andes los estudios a nivel micro se han concentrado tanto en los conflictos de tierras de los campesinos como en la organización proletaria, generalmente desde una perspectiva histórica. A pesar de que estos estudiosos escogieron interpretar los hechos en el campo de lo local, siguen muy atentos a la forma como la economía nacional y las tendencias políticas afectan a las comunidades por separado. Gavin Smith (1989) logra convertir el uso de las actividades económicas diarias de la gente como punto de partida para una historia de la recuperación de una hacienda por parte de los quechuahablantes del Valle del Mantaro en Perú. June Nash (1979), trabajando con los proletarios bolivianos en las minas de estaño, y Mary Crain (1989), estudiando los conflictos de tierras de los quichuas en la Sierra norte del Ecuador, resaltan el significado de la relación entre conciencia histórica y formas de resistencia en los Andes.

Es este último tema — la generación de estrategias políticas mediante el recurso del conocimiento histórico— el que desarrollaré en este libro. Al examinar cómo la conciencia histórica nutre el conflicto de tierras en Cumbal, estudio el renacimiento de la identidad indígena y la constante reinvención de la cultura en el tiempo. Me interesa sobre todo saber cómo la historia política de Cumbal, especialmente la historia de las disputas de tierra del lejano período colonial que culminaron en el otorgamiento del título de resguardo, proporciona un marco para que un conocimiento experimental del pasado, transmitido mediante la recolección /recuperación personal, sea utilizado en el contexto de la acción política. El pasado lejano está encarnado en el nombre del cacique Cumbe, que gobernó Cumbal al momento de la invasión española. El registro documen-

tal no proporciona ningún rastro suyo; comprenderemos mejor a Cumbe si decimos que representa la multiplicidad de líderes políticos a lo largo del tiempo, cuya existencia está legitimada por documentación legal. El cacique de Cumbal renace cada vez que se teje una historia local sobre él, con cada canción que evocan los vivos, cada vez que llaman con su nombre a una organización comunal.

Este libro estudia la forma en que ocurre el renacimiento, para lo cual se concentra en tres temas claves examinados etnográfica e históricamente en los siguientes capítulos y en la conclusión dentro de una discusión teórica más amplia. Viendo la resistencia indígena a través del lente de estas tres áreas de investigación, espero contribuir no sólo a nuestra comprensión de la mecánica de la militancia étnica en las Américas, sino también a una discusión teórica más amplia con respecto a la naturaleza de la conciencia histórica bajo el dominio colonial.

1. *La construcción de una identidad indígena*: El hecho de que los cumbales se vean a sí mismos como indígenas es producto de un momento histórico específico en que el activismo étnico y la política gubernamental han imbuido a la identidad indígena de un contenido positivo. Precisamente, la forma que tienen los Cumbales de definir la indianidad está determinada por factores que incluyen la profundidad de su conciencia histórica, que registra lo que significa ser indígena en una coyuntura específica en el pasado. A lo largo del tiempo los conceptos que tiene Cumbal de sí mismo han sido influidos por las formas utilizadas por la sociedad dominante para definir la identidad indígena y aplicadas en contextos micro específicos donde se afirma la identidad indígena.

2. *La división oralidad-escritura*: Aunque es usual que los antropólogos que estudian la conciencia histórica y la militancia étnica restrinjan sus indagaciones sobre la memoria popular a su manifestación oral, la realidad del colonialismo requiere una investigación detenida sobre cómo la superposición de sistemas discursivos está ligada al proceso de cambio y lo genera. Los canales de comunicación oral y escrita al

igual que otras formas no-verbales como el desciframiento de la cultura material no son estructuras distintas sino que se influyen recíprocamente. Se expresan en múltiples géneros superpuestos, cada uno caracterizado por su propio criterio de selección de los referentes históricos. En Cumbal, donde los procesos de reclamo de tierras requieren un conocimiento de la legislación y las reglas para presentar la evidencia, la legalidad es un factor determinante importante en la mezcla de los distintos géneros de comunicación oral, escrita y no verbal.

3. *Métodos para estudiar la conciencia histórica*: El hecho de que la legalidad ocupa el centro de la conciencia histórica de Cumbal y de la militancia indígena tiene varias implicaciones metodológicas. La historiografía nativa no puede ser entendida como una serie de textos inmutables y atemporales sino que debe ser vista como un proceso enraizado en el tiempo. Así, se la estudiará de forma más eficaz como el producto de un proceso histórico que requiere del análisis tanto de las fuentes orales como documentales. Hay, sin embargo, muchas formas de restituir la interpretación de la historiografía de Cumbal al flujo del tiempo. Las fuentes históricas, sean orales o escritas, son más que minas de donde extraer los hechos: han de ser estudiadas etnográficamente porque los actores políticos de Cumbal las interpretan dentro de marcos culturales específicos. Tales estudios etnográficos se pueden lograr sólo mediante la ruptura de aquella ilusoria envoltura de la oralidad, que limita tantas investigaciones antropológicas ocupándose de la maraña inconmensurable de documentos legales que es tan fundamental para las ideas que tiene el subalterno de la historia en todo el mundo.

Consideraciones metodológicas

Los tres temas que he esbozado presuponen una revaloración radical de los tipos de información que deben ser recogidos para el estudio de la conciencia histórica así como de la forma de análisis a la cual dicha información ha de sujetarse. No sólo debemos consultar una gama más amplia de documentos con los que no estamos familiarizados; también debemos tratarlos como información etnográfica. Sin embargo la información etnográfica no es producto de una sola comunidad cultural. Debemos aproximarnos a ella como si se tratara de los vestigios de la comunicación entre culturas, una conversación hostil en la que cada grupo se apropia, manipula, malinterpreta y vuelve a aplicar las reglas discursivas del otro.

No es fácil llegar a este tipo de información. Los historiadores de la comunidad no siempre están dispuestos a compartir sus fuentes o puede que no estén conscientes del origen de la información que interpretan. La mayor parte de etnógrafos no tiene la necesaria pericia para localizar tales evidencias en los archivos. La contribución metodológica de este libro radica en la yuxtaposición de una amplia gama de información en procura de comprender cómo una comunidad indígena que vive bajo coerciones sociales y condiciones históricas específicas, aprende a interpretar su propio pasado. La red que he elaborado incluye mucho más que narrativa oral y ritual; lo captado varía desde los rasgos del paisaje hechos por el hombre hasta los afiches de publicidad, pasando por documentos legales de los últimos tres siglos e inventarios de los archivos de la comunidad de mediados del siglo XX. En otras palabras, al tratar el material histórico como fuente para los intelectuales locales, en vez de usarlo como evidencia para mi reconstrucción histórica, he tratado de poner la elaboración de la historia contemporánea de Cumbal en el primer plano de mi análisis, en un tiempo histórico que le es propio.

Mi aproximación es, en gran medida, producto de la relación que establecí con la comunidad de Cumbal como un todo corporativo y

con muchos de sus miembros en forma individual. Su afán por colaborar conmigo nace del hecho de que la militancia étnica allí ha engendrado un fuerte deseo de conocer su pasado. Siguiendo mi propia valoración de la ética de la situación de campo así como las sugerencias del Cabildo, accedí a compartir los frutos de mi investigación con la comunidad, a pesar de que la forma en que se daría esta colaboración no fue especificada en la reunión pública en la cual me presentaron al consejo. Las grabaciones y transcripciones de las trescientas y pico de horas de entrevistas de historia oral que realicé fueron entregadas a las autoridades de la comunidad, a los historiadores particulares, y a los partidarios no-indígenas de la lucha por la tierra, como también las anotaciones que tomé en el transcurso de mi investigación de archivo en Quito, Bogotá, Popayán y otras ciudades. Esto y la decisión de dejar copias de mis artículos escritos en español y traducciones grabadas de mis publicaciones escritas en inglés fue —sospecho — lo que los cumbales esperaban que yo hiciera, a pesar de que parecían gratamente sorprendidos por la cantidad y seriedad del material que puse a su disposición.

Probablemente los cumbales no esperaban que compartiera rutinariamente mis interpretaciones y las cintas grabadas o que leyera las transcripciones de las reuniones de cabildo o de las reuniones locales que arreglé en casas particulares. Esta estrategia me permitió compartir los resultados de mis investigaciones con quienes no eran activistas, especialmente mujeres y jóvenes, pero también con quienes estaban fuera de la dirección del cabildo en un momento determinado. Además me dio la oportunidad de escuchar y grabar sus voces.

Entrené a mucha gente en la metodología de la historia oral. Algunos de ellos, como Helí Valenzuela, son de Cumbal; otros, entre ellos Angélica Mamián e Ivan Villota, pertenecen al Comité de Solidaridad con las Luchas Indígenas que tenía su sede en Pasto. Una estrecha colaboración con los activistas de Cumbal me permitió comprometerme en una exégesis más profunda, proceso que fue satisfactorio para ambas partes. Sentí que entrenar a los

investigadores podría ser la contribución más útil que pudiera hacer a la comunidad, porque entonces ya no serán receptores pasivos de mi información sino participantes activos en la revitalización del conocimiento histórico local.

Como consecuencia de mi política de devolver los resultados a los cumbales, se me otorgaron algunos privilegios importantes. Primero, casi no encontré dificultad en recoger historias orales porque los narradores sabían que las copias de las cintas o las transcripciones permanecerían en Cumbal. Segundo, me abrieron los archivos del Cabildo y de otros particulares, dándome pistas sobre la interpretación de la evidencia documental y la forma de desplegarla en el campo de la política. Tercero, fui bien recibida en algunas reuniones donde pude observar la formulación de estrategias desarrolladas históricamente. Finalmente, pude involucrarme en innumerables discusiones de interpretación con las autoridades de la comunidad, los intelectuales y los colaboradores indígenas, y desarrollar un lenguaje analítico que pudieran comprender. Pero lo más importante fue que, al reconocer el valor de la información histórica tanto para los cumbales como para mí misma, pudimos situarnos en un momento histórico común donde podíamos compartir evidencia común del pasado, evidencia a la que nos aproximábamos de formas similares pero también diferentes.

Desgraciadamente recibí más de lo que pude dar. Pronto se evidenció que mucha de la información que devolví no era absorbida con facilidad por Cumbal en general ni por un sector significativo de los líderes políticos. Muchos ni siquiera tuvieron el tiempo ni la intención de estudiar el cúmulo de información que les entregué. Las cintas que di al archivo del cabildo desaparecieron pocos días después o fueron escondidas para beneficio de unos pocos. Aunque esto aumentó mi comprensión de cómo se construye y transmite la historia, también me dejó un sentimiento de impotencia y la sospecha de que muchas de mis intenciones habían sido presuntuosas en el mejor de los casos.

No obstante, he tenido ciertos indicios de que lo contribuido ha sido de interés para algunos. Helí Valenzuela grabó una reunión del

cabildo en junio de 1988 en la cual se hacía referencia a algunos documentos históricos que yo había recogido. A veces algunos jóvenes me escriben pidiéndome copias de mis artículos. El gobernador de la vecina Colimba, Ramiro Muñoz, consultó parte de mi investigación documental para preparar una reunión regional a fin de arreglar disputas de linderos entre las comunidades. Ramiro y yo planeábamos realizar una investigación conjunta de archivo cuando un escuadrón de la muerte le quitó la vida en abril de 1990. Un grupo de solidaridad que tiene su base en Pasto ha incorporado parte de mi información en el curriculum que está desarrollando para un colegio agropecuario que Ramiro fundó en Colimba.

Evidentemente este proceso tomará mucho más tiempo del que ingenuamente supuse cuando accedí a compartir mi información con el cabildo. Además, seguirá indudablemente cauces que no puedo prever. Sin embargo, el uso que en última instancia los cumbales hagan de estos materiales es una interrogante que habrá de ser explorada en el futuro y podría ser tema de otro libro.

---

1. Poco se sabe acerca de la lengua *pasto*. No se ha encontrado todavía un vocabulario o una gramática del pasto en los registros documentales. La organización sociopolítica y económica de los Pastos precolombinos ha sido estudiada por algunos académicos, entre ellos Landázuri (1990), Rappaport (1988), Salomon (1986), Uribe (1977-78, 1985-86) y Uribe y Cabrera (1988). El destino de los Pastos bajo el dominio español ha sido estudiado por Calero (1987, 1991) y por Moreno Ruiz (1970).

2. Los estudiosos del mundo andino a menudo critican una visión tan estática y simplista de la cultura andina. Véase, por ejemplo, Urton (1900), sobre la construcción colonial del origen mítico de los Incas; Flores Galindo (1988), sobre alternativas históricas frente a la concepción monolítica de lo andino; Poole (1992), sobre las redefiniciones modernas de la cultura andina a través de la fotografía; Nash (1979) y Seligmann (1989), cuyas etnografías de los mineros y las mujeres del mercado nos llevan a las fronteras del mundo indígena, empañando los límites culturales. Los colombianistas Dover, Seibold y McDowell (1992), Findji y Rojas (1985), Langebaek (1992), McDowell (1989) y Rappaport (1990b) y los ecuatorianistas Guerrero (1991), Harrison (1989), Ramón Valarezo (1987), Salomon (1986) y Weismantel (1988), entre otros, han abierto nuevas perspectivas a la investigación en el norte de los Andes.

3. Notaría Primera de Pasto [NP/P], 1908 [1758], «Expediente sobre los linderos del Resguardo del Gran Cumbal», Escritura 228 de 1908.

4. Las palabras de los narradores orales se distinguen de otras citas por sus márgenes desiguales a la derecha y breves párrafos que muchas veces comienzan con marcadores discursivos como «entonces». No

estoy tratando de captar la complejidad de la etnopoética al estilo de Basso (1985) o Tedlock (1983); tan detallada interpretación de la oralidad en los escritos no es relevante para los argumentos de este libro. En cambio, he escogido un término medio adaptado de la transcripción que Salomon y Urioste hacen del manuscrito de Huarochirí (Salomon y Urioste 1991, 34-35) y en base a lo que recuerdo de los modelos discursivos de los narradores.

5. Por supuesto hay más sobre esta metáfora de lo que aparece a simple vista. Si bien Alonso Valenzuela estaba ansioso por desligarse de la facción política de Arellano, no planificó ruptura alguna con el Partido Liberal. En ese tiempo era el líder local de un grupo político diferente, asociado con otro senador liberal de Nariño.

6. Bebbington (1992), en un estudio de la recuperación de tecnologías agrícolas tradicionales por parte de organizaciones indígenas en los Andes ecuatorianos, propone que las innovaciones agrícolas sirven como una forma de mantenimiento cultural en tanto proporcionan una alternativa a la migración.

7. La datura, conocida en Cumbal como guanto, no es valorada por sus propiedades alucinógenas. Se acostumbraba sembrar las vainas del guanto junto con las semillas de la papa para asegurar una cosecha tan abundante como los frutos del guanto. Mis interlocutores me aseguraron que esta práctica, que ahora ellos la encuentran cuestionable, no tiene relación con el uso del guanto como fumigante.

8. Ver Radcliffe (1990) acerca de la tradición de caminar por los linderos de las comunidades. No tengo evidencia de que este ritual haya sido realizado por los cumbales en el pasado, excepto en aquellos casos en que la tierra estaba en disputa y las autoridades coloniales necesitaban una inspección para determinar los linderos de los terrenos.

9. Véase también el Archivo del Comité de Solidaridad con las Luchas Indígenas, Pasto [ACSLI/P], 1982, «Informe del Primer Recorrido en Reconocimiento de los Linderos del Gran Cumbal», 3-5.

10. Véase, por ejemplo, el «Informe-ponencia sobre los pueblos indígenas y grupos étnicos», *Gaceta Constitucional*, 8 de abril de 1992, 2-8, de Orlando Fals Borda y Lorenzo Muelas Hurtado, delegados a la Asamblea.

11. Véase AICO (1992), entre panfletos y ponencias del movimiento indígena colombiano listados en la bibliografía, para un resumen de la plataforma política de estos senadores.

12. Escribí este libro a principios de la década de los noventa. Hoy, en 2003, el Gobierno de Alvaro Uribe Vélez, con el apoyo de Estados Unidos, ha optado más bien por la intervención militar en el campo colombiano, incluyendo los territorios indígenas.

13. La influencia de Manuel Quintín Lame en Cumbal se considera con mayor detalle en el capítulo 7.

14. El primer capítulo documenta este proceso en Nariño.

15. El CRIC produjo su propia serie de panfletos que proporcionaron una visión interna sobre la historia de la organización (CRIC 1973, 1974) y su propio periódico, que al comienzo se llamaba Unidad Indígena y ahora Unidad Alvaro Ulcué. Unidad Indígena se ha convertido en el periódico del movimiento nacional indígena. Véase también una historia del CRIC elaborada por sus líderes (CRIC 1981; Morales 1979).

16. La reacción del Cabildo de Cumbal al predomino que tuvieron los activistas indígenas de la ANUC en 1977 y 1978 en las luchas por la tierra está documentada en un manuscrito no publicado de Diómedes Paguay, *De como recuperamos nuestro Llano de Piedras.*

17. La posición de la AISO con respecto al CRIC se discute en algunos panfletos (Gobernadores Indígenas en Marcha 1980, 1981, 1985; AISO 1985). La historia de la AISO ha sido documentada por Findji (1992).

UNO _La ley y la identidad indígena

Cuando la campaña para recuperar la hacienda La Boyera estaba en su apogeo, Miguel Taimal, gobernador de Cumbal en 1984, me contó cómo llegó la ley a América, a bordo de los barcos de Colón:

> En el principio la gente española en España, en Europa, por allá, fundaron las guerras y por allá vivía la gente estrecha; allá ya no tenían tierra a donde trabajar. Entonces, Cristóbal Colón dijo y pensó, y entre compañeros se fueron a navegar y dijeron que sí había tierras. Entonces, ellos navegaron seis meses. Entonces, los otros compañeros le iban a matar a Cristóbal Colón, pero ¿a dónde es que lo van a matar, que no hay nada de tierra? Entonces, como ya habían ido cerca, vio a lo lejos, vio una luz aclarar y le aclaró la luz, y entonces vieron que sí había tierra. Entonces, bajando en la orilla del mar, bajaron los [sic] tres hojas de papel de la Ley 89 de 1890, y entonces vio y dijeron que sí había tierra. Entonces, en Colombia no existía gente blanca. En Colombia era pura gente india. (Miguel Taimal, Vereda Guan)

Para don Miguel el advenimiento de la ley está ligado inexorablemente a la conquista española y al colonialismo europeo, imposición de la sociedad dominante a los indígenas.

No obstante es a través del recurso de la legislación que los Cumbales y sus vecinos justifican su estrategia de reclamo de tierras frente al gobierno nacional. La ley constituye un idioma común empleado por la comunidad y el Estado para formular demandas, construir e implementar políticas. En otras palabras, la recuperación del Llano de Piedras, El Laurel y La Boyera fue una necesidad enmarcada en un cuerpo de legislación según el cual la División de Asuntos Indígenas y el INCORA podían transferir títulos de propiedad al Cabildo. Si la ocupación de las haciendas proporciona el empuje necesario para impulsar a un gobierno recalcitrante a tomar acciones, apelar a la legislación nacional proporciona una importante justificación para implementar políticas.

En el núcleo del idioma jurídico que comparten los indígenas y el Estado se acepta la definición legal de la identidad indígena, que se originó en Bogotá pero que ha sido asimilada por los miembros del resguardo (Gros 1991; Rappaport 1990). En efecto, la construcción europea del otro, tal como es interpretada en la ley, es fundamental para la autodefinición indígena.

La ley 89 y la identidad indígena

Historia y ley

Hasta 1991, cuando la nueva constitución colombiana (Colombia 1991) reemplazó toda la legislación indígena anterior, la Ley 89 de 1890 constituía la pieza central de la ley de resguardos. Originalmente promulgada para salvaguardar el resguardo como soporte institucional durante el período de transición en que los indígenas colombianos serían integrados a la sociedad dominante, la Ley 89 delineó el perfil administrativo de la propiedad comunal. Si bien la Ley 89 sirvió como soporte a lo largo de los años, para los intentos de numerosas comunidades indígenas por preservar su autonomía territorial, esta parte de la legislación surgió de un escenario de prio-

ridades políticas muy diferente del escenario que comparten los militantes étnicos contemporáneos: nació de los conflictos políticos en el núcleo de la sociedad dominante del siglo diecinueve.

Después de la independencia, Colombia fue gobernada en su mayor parte por el partido liberal, cuya filosofía económica de *laissez-faire* hizo que los legisladores implementaran leyes para desmantelar el sistema de resguardo con el fin de liberar la tierra para ponerla en manos privadas. Durante las primeras seis décadas de gobierno independiente, Colombia fue gobernada por un sistema federal. Pero la devastación que sufrió el país por la guerra civil y una política económica que dejaba mucho que desear condujo a que algunos liberales se aliaran con miembros del partido conservador y, en la década de 1880, establecieran un gobierno más fuerte de carácter paternalista y centralizado. En cuanto a los asuntos indígenas, esto significó la puesta en vigor de leyes proteccionistas como la Ley 89, legislación que aseguró la supervivencia temporal del resguardo pero también viabilizó legalmente su desaparición.[1]

Dada la importancia vital de la Ley 89 para mantener una identidad comunitaria, no ha de sorprendernos que muchos cumbales a menudo la confundan con la Escritura 228: el título de tierras que desde la colonia codifica los linderos del resguardo, confirma la existencia del cabildo y legitima la misma identidad indígena que abrazan los Cumbales.[2] La Escritura 228 también constituye una fuente importante de evidencia histórica para los historiadores nativos. Para todos aquellos que no están familiarizados con los procedimientos del cabildo y la legislación indígena, la Ley 89 al igual que la Escritura 228 se cree que demarcan la autonomía indígena en virtud de su historicidad y no de su fuerza jurídica. En otras palabras, historia y ley son sinónimos para la mayoría de cumbales.

Myriam Jimeno y Adolfo Triana han mostrado que la fetichización que hacen los indígenas de la ley radica en las realidades del período colonial. Sostienen que el gobierno central se ha visto obligado —primero por un sistema federalista y más tarde por la guerra civil, la violencia y el marcado regionalismo— a entregar el poder a las au-

toridades locales con el fin de preservar la unidad nacional. La aceptación casi unánime de la Ley 89 por parte de las comunidades indígenas es una forma de olvidar la ausencia de un gobierno nacional efectivo a nivel regional y local (Jimeno y Triana 1985, 272).[3]

La ley 89

La ley 89 de 1890 especifica "la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada" (Colombia 1983, 57). Sitúa a las comunidades indígenas más allá de los límites de la ley colombiana, dentro de la jurisdicción de un corpus legal especial. Codifica la estructura y la organización del resguardo, estipulando la elección anual y las obligaciones del cabildo, la distribución entre los miembros del resguardo de los derechos de usufructo de tierras comunales, las limitaciones a la jurisdicción legal del cabildo en la solución de disputas, y el estatus minoritario de los comuneros, que son puestos bajo el control y supervisión del Estado. El primer propósito que persigue la Ley 89 es la integración de los indígenas en la sociedad dominante; prevé además la privatización final y venta de las tierras de resguardo en el espacio de cincuenta años.

De especial interés en este punto es cómo la Ley 89 sirve para determinar quién puede reclamar identidad indígenas y la base sobre la cual se basa dicha identidad. En la época de su concepción, la Ley 89, al igual que otras legislaciones indígenas posteriores, se nutría de una filosofía evolucionista según la cual se pensaba que los indígenas ascendían paulatinamente por la escalera cultural hasta alcanzar la civilización occidental (Correa 1989). Aunque la intención original de la Ley 89 era la integración cultural de los pueblos indígenas, sin embargo, define al indígena como un individuo *legal* más que cultural. La construcción legal de la identidad indígena influye en la forma en que se recuerda la historia local, ya que restringe los tipos de evidencia histórica que pueden ser ofrecidos para substanciar la afiliación a una comunidad o su misma existencia. En esencia, entonces, se

proporciona un formato legal europeo y una lista de características para determinar quién puede ser clasificado como indígena y qué fuentes históricas pueden utilizarse como evidencia de identidad.

¿Cómo ha definido la ley la indianidad en el pasado reciente? Los estudios de caso de otras comunidades nariñenses al norte de Cumbal nos dan la respuesta.

Estudios de caso

La batalla por Ancuya

Recostada en las laderas occidentales de la Cordillera que miran hacia la cuenca del Pacífico, Ancuya siempre fue cruce de caminos y lugar de mercado para los múltiples grupos étnicos que habitaban Nariño en el período precolombino. Visitadores de los primeros años de la Colonia como Tomás López (1558) y García de Valverde (1570-71) clasificaron a Ancuya como un cacicazgo pasto, pero se entendía que era un lugar de encuentro multiétnico sujeto a requerimientos tributarios muy diferentes a los de otras comunidades pastos.[4] Su misma naturaleza multiétnica sería aprovechada por los mestizos del siglo diecinueve para usurpar las tierras de resguardo. La Ancuya colonial se fundó en el que sería más tarde un lugar de convergencia económicamente significativo en la era posindependentista.

A comienzos de siglo XX, Nariño estuvo virtualmente aislada del resto del mundo hispanoamericano: separada de Quito al sur y de Popayán y Bogotá al norte por extensos valles desérticos como el Chota y el Patía respectivamente. Todo el comercio se canalizó hacia la costa del Pacífico por el camino de Barbacoas, donde muchos cumbales, guachucales y colimbas trabajaban como arrieros (ver capítulo 3). El camino constituía un asunto central para el gobierno; se hicieron repetidos intentos por mejorarlo y utilizarlo con cuadrillas de mulas, pero no se tuvo éxito hasta 1893 (Gutiérrez 1897). Con el logro de este vínculo vital entre la Sierra y el mundo exterior, se

sintió con toda urgencia la necesidad de desarrollar la región montañosa que quedaba hacia atrás, sobre todo a través de la comercialización de sus pequeñas fincas. La ciudad de Túquerres, importante sitio de descanso en el camino, está localizada cerca de Ancuya, cuyas abrigadas y productivas tierras eran codiciadas por mestizos y afuereños.

Los problemas de los indígenas de Ancuya tenían dos caras. Como ocurría en las localidades vecinas, las tierras indígenas de valor habían sido usurpadas por los vecinos del pueblo y las autoridades indígenas debían defenderlas. Pero el único medio de defensa disponible para los indígenas, su cabildo, no ha sido reconocido por las autoridades municipales. Lo que comenzó como una disputa por la tierra, rápidamente se fue transformado en una batalla por la identificación étnica. La controversia, como se desprende de las palabras de sus protagonistas, se desenvolvió de la siguiente manera.

Así se manifestó el alcalde de Ancuya, Modesto Portilla, un mestizo que desconocía la legitimidad del Cabildo:

> En atención al artículo tercero de la Ley 89 de 1890, por él se ve que se puede formar cabildo en donde se haya establecido parcialidad de indíjenas más como en él espresamente dice que eso se cumplirá siempre que estuviera establecida; mas como en este lugar no ha existido ni existe hasta la presente tal parcialidad que usted se refiere en su nota, por consiguiente no pueden practicar ninguna instalación por no ser reconocidos por ninguna autoridad de este Distrito i por lo mismo, este funcionario no puede atender a su exitación que me hace por ser ilegal la posesión en que pretende.[5]

Frente al ataque directo del alcalde y deseoso de reclamar sus tierras, el cabildo recurrió al gobierno provincial de Popayán. Pidió que un representante gubernamental asistiera a la ceremonia de investidura del cabildo de 1895 para demostrar el reconocimiento oficial del resguardo.

El alcalde Portilla, bajo la presión del gobierno provincial por reconocer al cabildo, se esforzó por tratar de justificar sus reclamos. Estaban en juego importantes intereses económicos, como lo supimos por un breve escrito del Cabildo: el propio alcalde municipal era culpable del robo de tierras de resguardo. En mayo de 1895 Portilla envió un comunicado al gobierno provincial indicando que no había indígenas en Ancuya. Demandaba que quienes se llamaban a sí mismos indígenas lo probaran:

> En atención en no haber antes existido parcialidad de indíjenas en este Distrito por no haber constancia en esta oficina, los que se presentaron con el carácter de indíjenas de Ancuya comprobarán el hecho de serlo para ser atendidos conforme a la ley.

La misma oficina del alcalde debía emprender la tarea de la definición étnica:

> Respecto a los individuos hoy presentados a este despacho con el carácter de indíjenas de Ancuya, el señor secretario sentará una diligencia en que se individualice cada uno para que designe el lugar en donde ha existido i desde qué fecha tiene conocimiento que ha dejado de haber parcialidad en este Distrito.

El Alcalde elaboró entonces una lista de aquellos que aseguraban ser indígenas y requerían que se testifique su identidad. Los atemorizados testigos, amenazados por procedimientos criminales, juraron que no eran nativos de Ancuya y que no podían recordar la existencia de cabildo en ese lugar.

Las acusaciones levantadas por el alcalde Portilla así como el testimonio forzado que las respaldaba contrastaban con la consciencia histórica del cabildo. El consejo trazó una obvia conexión entre la taxonomía étnica de los políticos y la realidad de la pérdida de tierras comunales.

> 10.000 indios vivimos en estas dos provincias, desde Ipiales, Túquerres i Ancuya, que somos perseguidos i inquietados i engastados por los enviciosos de nuestros terrenos de resguardos, que a pretexto de compras i ventas se han llevado la mayor parte de nuestros terrenos de resguardos que el Rey de España nos dejó amparados.

El cabildo reconoció que los reclamos del Alcalde se basaban en una serie de argumentos débiles. Desde el punto de vista de Portilla, los miembros del cabildo no eran indígenas porque no vivían en su tierra, porque testificaron pertenecer a otras comunidades y porque juraron que no recordaban la existencia del cabildo. Pero la razón por la que muchos comuneros no residían en sus tierras era porque el alcalde las había usurpado. Los indígenas declararon que su derecho a la tierra era de mucha mayor duración y que se remontaba a las donaciones hechas por la Corona Española.

En noviembre de 1895 el cabildo escribió al gobernador del Cauca denunciando al alcalde, que había enviado a la policía contra los indígenas como si fueran criminales. La carta también indicaba que los mestizos buscaron el apoyo del partido Liberal para sus reclamos.

Las autoridades indígenas enviaron documentación a Popayán probando que eran en realidad indígenas de Ancuya. Incluyeron una declaración indicando que el cabildo se reunía regularmente cada año a pesar de que el alcalde permanentemente se rehusaba a reconocer su existencia. El cabildo también contradecía el alegato del Alcalde con respecto al origen de varios indígenas que, según decía, habían llegado de fuera de Ancuya. Por su parte el Cabildo recalcó que se trataba de personas que se habían casado con comuneros. Como evidencia de la continua existencia del resguardo se presentaron diez documentos de usufructo. El cabildo también proporcionó lo que consideraba la máxima certificación de su indianidad: como lo estipulaba la legislación, ellos proporcionaron documentación colonial atestiguando su estatus de resguardo. Esto significa que pensaban que su derecho a la tierra y al poder político surgía de sus

antepasados, los fundadores originales del resguardo: "Pero todos somos descendientes de nuestros antiguos tributarios de quienes tenemos nuestros títulos que aseguran nuestros terrenos".

Aquí acaba la documentación de Ancuya. Ya no es un resguardo y pocos habitantes, si los hay todavía, se consideran indígenas. El "tira y afloja" entre el gobierno local y el provincial y la no resolución del caso de 1895 dieron sin duda el golpe final a la identidad indígena en esta comunidad Pasto.

En el material de Ancuya se evidencian las distintas dimensiones que entraña la definición legal de 'indígena'. Los dos bandos en disputa, utilizando la misma fuente jurídica, construyeron definiciones de etnicidad radicalmente diferentes. Los indígenas construyeron su identidad basándose en su descendencia de los tributarios coloniales con quienes estaban vinculados a través del título colonial. La viabilidad política de la comunidad se mantuvo a través de la emisión de documentos de usufructo. Tales formas de evidencia de la identidad indígena se fundan en la Ley 89 de 1890.

El alcalde también se basó en la Ley 89, aunque fundamentó sus argumentos en diferentes aspectos. Modesto Portilla recurrió a una parte de la Ley 89 que exigía que los cabildos se crearan en comunidades indígenas existentes, justificando así su reclamo de que los indígenas de Ancuya no tenían derecho a un cabildo. A los ojos de Portilla, si podía probar que Ancuya había dejado de funcionar como comunidad indígena desde hacía tiempo, entonces estaría en su derecho de negarle el reconocimiento del cabildo. Sólo con ese fundamento podía defender las escrituras de los propietarios no indígenas que ilícitamente habían comprado tierras de resguardo. La evidencia de una presunta falta de continuidad del sistema de resguardo en Ancuya provenía de los testimonios de los indígenas que vivían en los pueblos vecinos. Esto significa que Portilla combinaba "residencia" y "pertenencia" en la categoría étnica-legal de "indígena".

Lo significativo es que el alcalde recogió la evidencia a través de entrevistas individuales, no mediante una afirmación comunal por parte de la colectividad. Esto contrasta con la defensa del cabildo,

basada en documentos comunales (título colonial y documentos de usufructo del siglo diecinueve) y una historia colectiva (reconocimiento de descendencia de los tributarios coloniales). Finalmente, el alcalde utilizó una técnica de manipulación que todavía se practica en Nariño: como no encontró en su archivo documentación que probara la identidad de los indígenas, asumió que ésta no existía.[6]

La extinción de los resguardos Quillacinga

Alrededor de Pasto hay una serie de pueblos —Anganoy, Catambuco, Consacá, Chachagüí, La Cruz, La Laguna, Pandiaco y Tangua, entre otros— que fueron resguardos hasta la primera mitad del siglo veinte. Desde antes de la invasión española, los Quillacingas, grupo étnico al cual pertenecían sus habitantes, habitaron los valles que rodean la actual ciudad de Pasto. Los Pastos, con quienes se identifican los Cumbales, vivieron en las altas montañas de la meseta que se extiende entre Ipiales y Túquerres hacia el sur. En el siglo veinte los Quillacingas y los Pastos ya habían perdido su lengua nativa y gran parte de sus tierras; en el transcurso de tres siglos de dominación española, se volvieron culturalmente parecidos a sus vecinos pastos.[7]

Para la década de 1930, como se acercaban los cincuenta años de transición estipulados por la Ley 89 para la extinción de los resguardos, las autoridades del gobierno volvieron su atención al Departamento de Nariño. Para entonces la economía estaba en auge gracias a la construcción que se hizo en 1932 de una carretera que conectaba Pasto con el resto del país al norte. Pronto se identificó dónde se hallaba la tierra necesaria para abastecer de productos de exportación y pastizales para la actividad ganadera: los resguardos quillacingas, que fueron puestos inmediatamente a la venta. Para 1950 casi todas las tierras comunales de indígenas que rodeaban Pasto habían sido liberadas para la explotación comercial como resultado de la liquidación de su estatus comunal.[8]

La historia de la liquidación de los resguardos de Pasto nos interesa aquí porque ilustra cómo las definiciones legales de la identidad

indígena, aspecto que ya he examinado en Ancuya, influyeron junto con los cambios en los conceptos de identidad entre los propios indígenas. En otras palabras, la base legal para la identidad indígena que aportó la Ley 89 ya no era completamente ajena a la comunidad indígena; fue adoptada como una forma de autodefinición por los mismos indígenas. La noción de desindianización de Guillermo Bonfíl Batalla es útil para comprender el proceso de interiorización que los indígenas hicieron de la interpretación legal de la etnicidad por parte de la sociedad dominante. Bonfíl Batalla acuñó este término para caracterizar procesos de cambio ideológico en México, donde las comunidades se despojaron de su identidad indígena en respuesta a presiones externas (Bonfíl Batalla 1987). Desde su punto de vista, la desindianización es un fenómeno puramente ideológico; no necesariamente implica el consecuente rechazo a los elementos de la cultura indígena. En realidad, muchas comunidades desindianizadas que él observó en México continuaron manteniendo una cultura similar a la de los pueblos vecinos que todavía se consideraban indígenas.

El registro histórico ilustra muy bien el papel de la desindianización en la desaparición de los resguardos quillacingas. Los mismos factores económicos que llevaron a los mestizos locales a desear las tierras indígenas impulsaron a los indígenas a aprobar casi plenamente la extinción de sus resguardos. El gobierno persuadió a los comuneros que sus propiedades estarían más seguras en escrituras que en documentos de usufructo; los burócratas argumentaron que el cabildo era una fuente de disputas dentro de la comunidad debido a su forma poco ética de distribución de la tierra. En algunos casos tales argumentos se canalizaron a través de comuneros desindianizados o de mestizos locales cuya identidad indígena se había perdido recientemente. La extinción de Consacá, por ejemplo, fue provocada por un grupo pequeño del resguardo; algunas de estas personas no eran en realidad miembros del resguardo pero manipularon las listas censales para aparecer como comuneros.[9]

Los quillacingas desindianizados creían que su identidad indígena era transitoria y que se trataba de un fenómeno estrictamente legal. Así lo demuestran los términos que utilizan para describirse a sí mismos. Por ejemplo, en una carta de 1944 dirigida al Ministro de Economía, los miembros del cabildo de Consacá se llamaron a sí mismos "los hasta hoy llamados indígenas"—como si la identidad indígena pudiera ser borrada por decreto del gobierno.[10]

La perspectiva evolucionista que guió los valores de la mayor parte de autoridades gubernamentales alentó el uso de argumentos culturales para persuadir a los comuneros de que ya no eran indígenas. En un estudio sobre el resguardo de Chachagüí, por ejemplo, los observadores de Bogotá concluyeron que "sus miembros gozan de un nivel cultural semejante al del resto de la población campesina del país".[11] El estudio oficial de Males alega que el monolingüismo castellano reveló ausencia de cultura indígena, haciendo eco de los argumentos de comienzos del siglo XX que favorecían una política de aculturación a través de la enseñanza del lenguaje; debates similares alimentan la crítica actual sobre el mantenimiento del estatus de resguardo en Cumbal.[12] Los altos niveles de educación y los atributos culturales compartidos con otros campesinos llevaron al alcalde municipal de Consacá a sostener por todos los medios que los comuneros no eran indígenas: "el número de habitantes de ésta Parcialidad, es de ciento sesenta y ocho personas, gente ésta que toda se halla completamente civilizada, puesto que todos son blancos y medianamente educados".[13] Estaba claro que las autoridades pensaban que estos comuneros se hallaban bien ubicados en la escala evolucionista que, en su opinión, dividía a los colombianos en "salvajes" y "civilizados". Se creía que raza, cultura e identidad legal eran categorías equivalentes.

A partir del registro histórico se hace evidente que los indígenas desindianizados se basaron en las mismas teorías evolucionistas que nutrieron las expectativas de los funcionarios colombianos. El cabildo de Males, deseoso de liberarse de los controles de la Ley 89, recogió los sentimientos del gobierno con el siguiente alegato.

> La Ley 89 de 1890 fue expedida para indígenas incivilizados, casi salvajes, que apenas habían sido reducidos a la vida civilizada, cuando se los consideraba incapaces de administrar por si mismos sus bienes, y cuando los primeros indígenas de una tribu estaban en número reducido, y todo ha cambiado con los sistemas modernos de educación y sus facilidades, un indígena es un verdadero hombre suficientemente educado, capaz de administrar sus bienes por si mismo.[14]

De la misma manera, aquellos de Consacá percibieron su estatus legal y étnico como un nexo no vital y atrofiado con su pasado: "y por esta razón, no es justo seguir viviendo la vida incipiente de aborigen, aunque esto sólo se entiende ahora por tradición al origen de los pueblos de la América meridional".[15]

Sin embargo, sólo algunos comuneros aprobaron la liquidación de sus resguardos. Así lo demuestra una carta escrita por un grupo de pequeños propietarios combatientes de Consacá:

> Pero, desgraciadamente ahora con el cambio de gobierno, las autoridades de este lugar como Alcalde y Personero Municipal que patrocinan al Cabildo de indígenas a cuya administración dependimos, nos están haciendo una cruda campaña de persecución en nuestras actividades económicas paralizándonos en el trabajo y privándonos de que sea productores de los mencionados víveres, así: tratan de despojarnos de las parcelas a pretexto de que no somos indígenas según la bastarda ambición de los despojadores que se están apoderando de las parcelas que quitan a otros indígenas agricultores, de modo abusivo y arbitrario con todo el fruto del trabajo.[16]

Esta carta señala también que los más poderosos políticamente a menudo eran también los más desindianizados. En tales casos, las fronteras étnicas pueden ser comprendidas más claramente en términos de distribución de poder y no de repertorios culturales.[17]

Hoy en día los campesinos de los alrededores de Pasto han renunciado por completo a su identidad indígena a pesar de que su estilo de vida es esencialmente idéntico al de los que se autoidentifican como indígenas agricultores en la región de Ipiales. De hecho, en todas las discusiones que tuve con campesinos de mediana edad de Catambuco, Consacá y Tangua, ninguno, sea hombre o mujer, se identificó a sí mismo como indígena ni recuerda nada más allá del hecho de que en el difuso y remoto pasado existió un resguardo en la municipalidad.[18]

Identidad indígena en el Cumbal contemporáneo

Juan Bautista Cuaicual

Una de las historias más populares que se narran junto al fuego en las noches frías es la de Juan Bautista Cuaicual, que fuera reclutado en el ejército colombiano a comienzos del siglo pasado. Como Juan Bautista no tenía madera de soldado, fue relegado finalmente a los servicios de cocina. Después de seis meses en el cuartel, fue enviado de regreso a su hogar en Cumbal. El padre de Juan Bautista viajó a la ciudad de Pasto para encontrarse con su hijo, que estaba irreconocible. Ya no hablaba con el característico acento nariñense y había cambiado su apellido de "Cuaical" al de "Cuaicual":

> El, como se había ido al cuartel, y él casi, el lenguaje, el propio, ya lo ha perdido. El no declaraba bonito, sino es que decía Juan Bautista Cuaicual, no decía Cuaical. (Benjamín Cuaical, Vereda Cuaical)

Imitando el acento de los norteños, a quienes llaman "paisas" por el epíteto que les dieron los colonizadores de Antioquia, los narradores recuerdan una cantidad de episodios en los cuales Juan Bautista negaba su identidad.

Por ejemplo, mencionan el amargo recuerdo de cómo Cuaical no reconoció a su propio padre cuando llegó a recogerlo y llevarlo a casa después de dejar el cuartel:

> Cuando llegó el papá al cuartel, que entonces ya preguntó por Juan Bautista Cuaical, que entonces ya el portero ya le comunicó que "Acá lo busca un hombre, que dizque es de Cumbal, y que vaya Usted". Entonces decían el ay -claro, ¿sería cierto o no?- que entonces que él salió de esta manera, así se fijó para allá a la puerta y el viejecito que estaba así parado, así dizque vio para allá, dizque le dijo: y, "¿A quién ves hijito? Yo soy tu papá, Juan Ramón Cuaical"."¡Ah! Cuaical, ¿no?", que dizque dijo, "Vine a ver, a ver si ya nos vamos". "A ver, pues," es que dijo, ahí se hizo ya el cerrado, "Lo que diga pues, mi comandante," es que dijo, "Lo que diga, a ver, pues, ya me da el paz y salvo pues, nos iremos", que ha dicho, pero. Y entonces, "Tú, viejecito, ¿serás mi papá? Entonces, yo habrá necesidad de hincarme" (Benjamín Cuaical, Vereda Cuaical).

El padre de Juan Bautista había llevado habas tostadas para el largo viaje de regreso a casa pero su hijo las arrojó al suelo llamándolas "pepas bobas". Una vez que llegó a casa no reconoció nada:

> Que dentraba adentro a la cocina y como así tenemos los cuyes, que andaban por ahí, por la sala, dizque decía, "y ese animalito que anda por ahí, debajo del rincón, diciendo 'lui, lui,' ¿qué animalito es?". "Esos son los cuyes, hijito," dizque decía la mamá. Ahora qué, "Que ¿no te acordás? Esos son los cuyes." Y la mamá dizque le decía: "Ese es de cojerlo, de pelarlo". "¡Hum!" es que decía, "A ver, pues, ¡hum! A ver, cójalo uno, a ver, pues, pélalo" (Benjamín Cuaical, Vereda Cuaical).

Luego Juan Bautista trató de atacar a un animal que vio en las vigas; sólo se tranquilizó cuando le dijeron que no era un invasor sino un queso. Y cuando vio un mono en la cocina y le dijeron que se trataba de su hermana Melania, respondió "Mil años que no la he visto".

Lo que Juan Bautista había olvidado eran todas aquellas costumbres y modos de vida que los Cumbales saben que los diferencian culturalmente de los demás. En una representación en que los comuneros comprenden cómo funciona la identidad indígena a través de la vida diaria, Juan Bautista representaría el personaje prototípico que ha olvidado sus raíces. Sin embargo, en la realidad los campesinos no-indígenas de las comunidades vecinas —incluyendo los compañeros imaginarios de Juan Bautista en el cuartel— hablan con el mismo acento, comen cuyes y producen queso para el mercado.[19] Lo que constituye la identidad dentro de la comunidad es precisamente lo que identifica a los comuneros como no-indígenas fuera de la comunidad. Los mestizos de la vecindad utilizan estos mismos atributos culturales, incluyendo el monolingüismo castellano y la articulación en la economía de mercado, como ejemplo de la pérdida del modo de vida indígena de los Cumbales, en la esperanza de persuadir a las autoridades de gobierno de que extingan el resguardo y entreguen sus tierras a la privatización.

Las bases legales de la identidad

Los activistas políticos de Cumbal a menudo ofrecen definiciones alternativas de la identidad indígena para el consumo de los afuereños, porque comprenden que lo que une a la gente en la vida diaria no es necesariamente lo mismo que los une frente a la sociedad dominante. Cuando un burócrata que estaba de visita le preguntó a José Elipcio Chirán, gobernador en 1986, qué lo hacía ser un indígena, José dijo que la existencia de la Escritura 228, el recuerdo de los caciques de la Colonia y la continua ocupación de tierras por parte de familias con los mismos apellidos, generación tras generación; en otras palabras, la definición legal y comunal de los indígenas que exige la legisla-

ción. Esta identidad política da cuenta de todos los esfuerzos por recuperar la memoria histórica en Cumbal, sean narraciones de memoristas, expedientes legales compuestos por miembros del cabildo, historias locales escritas por activistas étnicos u obras de teatro presentadas por jóvenes militantes. El núcleo de todas estas representaciones históricas son las mismas imágenes: el título, los caciques, los apellidos.

No obstante, la identidad cotidiana tal como ha sido descrita en la historia de Juan Bautista Cuaicual se articula con la identidad política en la mayor parte de las representaciones históricas que encontré en el transcurso de mi investigación. Narradores, escritores y actores, todos contextualizan la evidencia de un remoto pasado político dentro de la imagen más familiar del pasado reciente e inclusive del presente. Como resultado, se mencionan a menudo los modos de vida de los vecinos mestizos como prueba de su diferenciación cultural. Esto significa que, si bien la identidad política de Cumbal se funda en los requerimientos de la ley, está afincada en la percepción de una especificidad cultural que marca a los comuneros como indígenas.

Así, vistas las cosas desde fuera, parece que los Cumbales objetivan su cultura al transformar la indianidad en una especie de listado de rasgos, cosa delimitable y diferenciable, compuesta de características abstractas y atemporales (ver Clifford 1988; Handler 1988; Jackson 1989). Tal vez la objetivación de la cultura de Cumbal es una herencia de las filosofías de la sociedad dominante y los requerimientos de la ley. Pero la identidad indígena también está afincada en una tradición específica de narraciones centradas en el cabildo y sus actividades. Esta tradición narrativa se ha desarrollado, como lo veremos en el siguiente capítulo, dentro de un modelo de organización espacial característico del sur de Nariño.

---

1. Sobre la liquidación de los resguardos en el siglo diecinueve, ver Friede (1972). Bergquist (1986) ha escrito extensamente sobre las transformaciones gubernamentales de la década de 1880 y su influencia en la política económica. Ver Bonilla (1979), Jimeno y Triana (1985) y Triana (1980) sobre los cambios de la política indígena colombiana durante el mismo período.

2. Notaría Primera de Pasto [NP/P], 1908 [1758], «Expediente sobre los linderos del Resguardo del Gran Cumbal», Escritura 228 de 1908. La Real Provisión, una versión más larga pero menos completa de la Escritura 228, también sirve como fuente de la historia en Cumbal: Notaría Primera de Ipiales [NP/I], 1906 [1712-58], «Expediente sobre los linderos del Resguardo del Gran Cumbal», Escritura 997 de 1906. Ambos documentos del siglo dieciocho fueron registrados con las autoridades municipales a comienzos del siglo veinte. En los Capítulos 3 y 5 ver reinterpretaciones contemporáneas de los títulos coloniales.
3. Daniel Pécault (1987) sugiere que la violencia, la democracia restringida y la ausencia del poder del Estado en el nivel regional son características esenciales del sistema político colombiano. La pérdida de El Zapatero a mediados del siglo diecinueve ejemplifica la ausencia del Estado en el nivel local: las autoridades municipales ignoraron las decisiones de la Corte Suprema y usurparon la hacienda del Cabildo por medio de la fuerza. En el Capítulo 6 se analiza el significado de la pérdida de El Zapatero y el uso que los narradores nativos hacían de las partes conflictivas de la ley nacional para interpretar la historia de esta lucha.
4. Por ejemplo, mientras otros caciques *pastos* controlaban las actividades de mercaderes llamados mindaláes, que pagaban su tributo en mercadería a diferencia de otros que lo hacían con productos alimenticios, en Ancuya no aparecen listados tales individuos (Archivo General de Indias, Sevilla [AGI/S], 1558, «Traslado del libro de tassaciones ...»; AGI/S, 1570-71, «Tassacion de los tributos de los naturales de las ciudades de San Joan de Pasto ... «). Ver Salomon (1986) para un análisis del carácter multiétnico de Ancuya en el período colonial temprano.
5. Archivo Central del Cauca, Popayán [ACC/P], 1895, «Expedientes relativos al resguardo de Ancuya « s.p. Las siguientes citas de esta sección se toman de este documento.
6. De manera similar, los resguardos pastos de Túquerres y San Juan y el resguardo quillacinga de *males* estuvieron a punto de desaparecer cuando sus títulos no pudieron ser encontrados. El archivo del cabildo de Túquerres, donde se conservaba el título del resguardo, fue saqueado en tres ocasiones entre 1920 y 1930, obligando al cabildo a buscar documentación de su existencia en otros archivos (Archivo de la División de Asuntos Indígenas, Bogotá [ADAI/B, 1939-52, "Expedientes relativos al Resguardo Indígena de Túquerres"). San Juan, creado en 1881 cuando se separó de Ipiales, tenía documentación sólo de aquellos conflictos de tierras registrados en la notaría de Ipiales en 1906; estos no se consideraban admisibles para mantener el estatus de resguardo (ADAI/B, 1940-60, "Expedientes relativos al Resguardo de Indígenas de San Juan, Nariño"). El título de Males había sido depositado en las oficinas del gobierno en Pasto en 1935, pero se perdió en 1938 cuando el edificio en donde se encontraba fue incendiado durante una huelga. En 1948 el Ministro de Agricultura declaró perdido el título , al no haberlo encontrado en las oficinas de la notaría de Pasto. Una nota marginal en los documentos de liquidación del resguardo indica, sin embargo, que el título reposaba en algún lugar en Ipiales y en los archivos del ministerio (ADAI/B, 1937-50, "Expedientes relativos a la extinción del Resguardo de Indígenas de Males, Nariño").
7. Para la historia colonial de los Quillacingas, ver Moreno Ruiz (1970) y Calero (1987, 1991). Guerrero (s/f) proporciona una historia económica general del área en el período colonial.
8. Sobre las condiciones económicas que anunciaron la liquidación de los resguardos, ver Zúñiga (s.f). La interpretación que sigue sobre la destrucción de los resguardos Quillacinga se recrea con más detalle en Rappaport (1990).
9. Sobre lo persuasivo de los argumentos del gobierno en favor de la propiedad privada, ver los procesos de la liquidación de Males (ADAI/B, 1937-50). Presiones similares continuaron operando en Cumbal,

donde algunos de los comuneros de Cuetial (Vereda Nazate) preservan escrituras de propiedad privada como garantías para obtener préstamos bancarios. Sobre la influencia de los indígenas desindianizados sobre sus vecinos indígenas, ver la documentación de Consacá (ADAI/B, 1939-50, "Expedientes relativos a la división del Resguardo Indígena de Consacá, Nariño"). Los documentos de la División de Asuntos Indígenas generalmente no tienen claros los números de las páginas.

10. ADAI/B, 1939-50.

11. ADAI/B, 1948-50, "Expedientes relativos a la división del Resguardo de Chachagüí, Nariño".

12. Algunas personas pensaron que el cambio lingüístico era la clave para la creación de una amplia capa de mestizos en las áreas de indígenas, una meta propuesta como solución a la crónica falta de mano de obra en el campo colombiano (Uribe Uribe 1907). Para el estudio oficial de Males, ver ADAI/B (1937-50).

13. ADAI/B, 1939-50.

14. ADAI/B, 1937-50

15. ADAI/B, 1939-50

16. *Ibid.*

17. Un ejemplo interesante es el análisis que hace Deborah Poole sobre los cuatreros en la provincia peruana de Chumbivilcas, en donde lo que distingue a los campesinos quechua de los detentores del poder local no es tanto la identidad étnica o cultural (los dos grupos son cultural y lingüísticamente similares), sino el poder que es inherente a cada sector (Poole 1988).

18. Se puede referir a todas estas personas, así como a los pobladores de Cumbal, como mestizos, implicando una identificación cultural con la sociedad dominante colombiana, no una pertenencia a un grupo racial.

19. En *Being Indian in Hueyapan*, Judith Friedlander (1975) observa que mucho de lo que los indígenas perciben como que los hace indígenas es, en realidad, de origen español colonial.

DOS _ El camino de los tres bastones de mando

Recién llegada a Cumbal, visité el Cabildo para solicitar permiso para realizar mi trabajo de campo. El cabildo de Cumbal se reúne todos los domingos en la tarde en una casa de bloques de cemento que está encaramada en una loma que mira al cementerio. Los domingos los caballos que pastan alrededor de la casa señalan el comienzo de la reunión. La primera vez que me acerqué a la casa del cabildo me recibieron pequeños grupos de hombres con sus mujeres sentadas pacientemente en las gradas del patio. Su hospitalidad fue contagiosa y, como más tarde lo descubriría, imperecedera: apretones de manos, saludos e incluso un trago de aguardiente me dieron la bienvenida en mis siguientes visitas.

Cuando entré me pidieron que me quitara el sombrero, so pena de multa o azotes por parte del teniente del cabildo, una de cuyas responsabilidades es mantener el orden durante las reuniones. Cuando me acerqué a la mesa en la que estaban sentados los ocho miembros del cabildo —sus bastones de mando reposaban delante de ellos— me dijeron que saludara a las autoridades una por una, comenzando con el Gobernador y acabando con un saludo general a los comuneros miembros del resguardo presentes en el salón. Me invitaron a sentarme y observar los procedimientos. Como era una huésped poco usual, me ofrecieron lugar en las bancas que están inmediatamente

dentro de la pequeña cerca que rodea la mesa del cabildo. Si hubiera sido comunera, habría tenido que buscar espacio en una de las numerosas bancas que llenan el cuarto o habría tenido que pararme con el resto de la gente en la parte de atrás.

El cabildo de Cumbal está compuesto por ocho funcionarios elegidos: seis regidores, un gobernador y su teniente. El gobernador nombra un secretario para que se encargue del papeleo. En la primera reunión del año todos los ocho miembros escogen al presidente, al vicepresidente y al fiscal de entre los seis regidores.[1]

El día de mi visita, como en todas las reuniones del Cabildo, los comuneros entregan sus pedidos de audiencia al secretario —un joven sentado en un pequeño escritorio junto a la mesa del cabildo— y los cabildantes deciden el orden del día; sólo entonces comienza la sesión pública. A la mesa se acercaban los diferentes bandos en disputas o transferencias de tierra; los representantes de las juntas de acción comunal e incluso los funcionarios gubernamentales que están de visita se acercan a presentar su caso o queja, su pedido o sugerencia. Algunos asuntos se discuten y resuelven en medio de gritos contrarios y por discursos, mientras se designan horas especiales de reunión para extender la discusión de otros problemas. Después de visitar algunas veces al cabildo, se me hizo evidente que la verdadera toma de decisiones no se realizaba aquí, aunque ciertamente las opiniones sí se ventilaban en estas asambleas. En mi caso, la decisión fue inmediata y unánime: se me permitiría llevar a cabo el trabajo de campo en tanto compartiera mi información con el cabildo. Nunca se discutió cómo lo haría, pero este asunto se desarrolló en el transcurso del año.

Ocasionalmente se pide a los cabildantes dirigirse al público sobre algún asunto. Los seis regidores, representantes de las seis veredas, la más amplia división territorial del resguardo, se colocan en sus sitios y uno por uno expresan elocuentemente sus puntos de vista sobre el asunto a tratarse. En mi primera visita al cabildo noté que los cabildantes hablaban en un orden determinado, comenzando con el representante de la vereda de Guan, seguido del

delegado de Tasmag y las autoridades de Cuaical, Quilismal y Nazate, y finalmente el regidor de Cuaspud. Descubrí que este orden de presentación reflejaba la organización del espacio topográfico en el resguardo, una serie de cinco franjas paralelas de territorio que parten desde el Monte Cumbal, comenzando con Guan al norte y terminando con Cuaspud al sudeste. Cuaical y Quilismal comparten un territorio común, definiéndose la pertenencia a la vereda según el lote donde está la casa (ver Figura l). Las siguientes visitas a la mesa del secretario repitieron este orden siempre presente de las secciones. Los documentos escritos a mano que preparaba el joven finalizaban con el espacio respectivo para las firmas de las autoridades, todas dispuestas bajo el mismo esquema.

Quien permanece un cierto tiempo en Cumbal notará que la jerarquía de las secciones invade la vida diaria. Hasta que los comuneros estuvieron seguros de que me había familiarizado con la comunidad, en todas las actividades en las que participé me repetían que había seis veredas en Cumbal y las mencionaban en orden: Guan, Tasmag, Cuaical, Quilismal, Nazate, Cuaspud. En todas las actividades oficiales, en las reuniones del cabildo o en las mingas, en la distribución de los patrocinadores de las fiestas o en los reclamos de tierras, las secciones están claramente ordenadas con Guan al principio y Cuaspud al final.

Incluso las conversaciones cotidianas sobre los eventos ocurridos en las seis veredas siguen este modelo, idealizando una realidad social: con frecuencia se refieren a Guan como "la mejor sección", la que tiene los comuneros más ricos y trabajadores, que son también "buenos recuperadores" porque participan activamente en los conflictos de tierras; se cree que los cuaspudes son incompetentes y "contrarios", es decir, enemigos de los conflictos de tierras, porque muchos de ellos son pobres y han trabajado como sirvientes para los terratenientes. Desde luego los cuaspudes se sienten constantemente menospreciados por los otros.

También las bromas obedecen a una jerarquía de secciones como lo descubrí cuando Alonso Imbago, presidente del Cabildo en 1986,

me preguntó sobre los numerosos extranjeros que se veía cruzar al Ecuador en el cercano puesto fronterizo de Rumichaca; los llamó "trotamundos", una raza especial de jóvenes de pelo largo, cargados con mochilas. Alonso decía que pensaba convertirse en uno de ellos. Pero no proponía seguir el itinerario usual de Colombia a Ecuador, Perú y finalmente Bolivia; sino comenzar el viaje en Guan, para pasar luego a Tasmag, Cuaical y Qilismal, atravesar Nazate y finalmente llegar a Cuaspud.

El sistema de secciones que organiza el espacio topográfico y social en Cumbal y varias comunidades vecinas también proporciona un "**patrón**" para estructurar el proceso temporal, tanto en la experiencia diaria a corto plazo como en el tiempo histórico de larga duración.[2] Por ejemplo, el tiempo aproximado de media hora dedicado a la discusión de un solo punto en las reuniones del cabildo se divide en seis partes, cada una de las cuales corresponde a un regidor en el orden acostumbrado. Largos períodos de tiempo que fluctúan de una semana a varios años, e incluso a los cuatro o cinco siglos desde la invasión española, se vuelven significativos con la aplicación del mismo modelo. Este modelo de organizar el pasado también proporciona a los Cumbales un patrón para estructurar los reclamos de tierras. En otras palabras, la jerarquía por secciones es algo más que un modelo de la realidad que da sentido al mundo y motiva procesos de rutina en su interior; también ofrece un modelo para iniciar cambios de gran alcance en el ambiente económico y político, en especial la reincorporación de las tierras usurpadas al resguardo.

Perspectivas andinas sobre el tiempo y el espacio

En todos los Andes se pueden encontrar modelos parecidos para organizar el espacio topográfico y el tiempo histórico. El trabajo pionero de R. Tom Zuidema sobre el sistema de los ceques en el Cuzco revela cómo los Incas organizaron conceptualmente su capital en una serie de unidades políticas y rituales unidas por líneas imaginarias marcadas por wakas (sitios sagrados), que llevaban de la capital

del Cuzco al horizonte. Este modelo espacial, que cuando se plasma en un mapa divide a la capital inca en subunidades que parecen tajadas de una torta, fueron utilizadas para codificar la historia dinástica y estructurar el conocimiento del calendario adquirido a través de la observación astronómica junto a las líneas visuales de los ceques (Zuidema 1964, 1982a, 1982b, 1990; Sherbondy 1979; Wachtel 1982). La investigación etnográfica en las comunidades campesinas contemporáneas de los Andes del Sur resalta la persistencia de estos esquemas geográficos. En diferentes comunidades que se extienden del norte de Chile a Perú y Bolivia, y en variados grados, encontramos modelos territoriales organizados de acuerdo con el orden jerárquico de secciones que gobiernan la vida política, ritual y la actividad productiva (Albó 1972; Barthel 1986 [1959]; Urton 1984, 1988, 1990).

Es imposible rastrear la persistencia del sistema de secciones entre los Pastos antes del período colonial, como se ha hecho para los quechua-hablantes. Los cacicazgos *pastos* de la Colonia fueron unidades políticas independientes distribuidas a lo largo del territorio de acuerdo con un patrón que de alguna manera se asemeja a las franjas paralelas de territorio que hoy en día comprende las veredas (Landázuri 1990; Rappaport 1988; Salomon 1986). En la Colonia, el territorio hoy llamado Gran Cumbal —formado por los resguardos de Cumbal, Panán, Chiles y Mayasquer— estuvo compuesto de un cierto número de cacicazgos independientes pero interconectados. En aquellos días, Cumbal era mucho más pequeño de lo que es ahora y contaba entre sus parcialidades o secciones sólo las modernas veredas de Guan, Tasmag, Cuaical, Quilismal, y algunas partes de Panán y Chiles. En esa época, Cuaical y Qilismal ocupaban diferentes franjas de territorio.[3] Lo que ahora es Nazate era entonces un cacicazgo independiente que también contenía porciones del actual Panán y albergó a los migrantes de Chiles. Cuaspud fue igualmente una entidad autónoma. En el siglo dieciséis Mayasquer perteneció al cacicazgo de Tulcán, en el actual Ecuador, pero doscientos años más tarde fue reclamado como parte de Cumbal.

Podemos encontrar las raíces del sistema de secciones en las descripciones coloniales de las parcialidades de Cumbal, que estuvieron débilmente asociadas dentro del cacicazgo descentralizado. Las parcialidades siempre se listan en estos documentos en un orden determinado, lo cual sugiere que cuando las autoridades nativas fueron llamadas a preparar listas de sus gobernados, cumplieron la tarea de mantener un modelo social y territorial ampliamente conocido. Igualmente, un censo de 1722 de la cercana ciudad de Ipiales cita las parcialidades que la componen en un orden sorprendentemente parecido al que aparece en un documento de 1940.[4]

El período colonial fue época de masivas pérdidas de tierra y de la consolidación política y territorial de los Pastos. Hacia 1810 Cumbal se había transformado en un cacicazgo más grande de ocho parcialidades, incluyendo parte de las cuatro secciones originales del Cumbal colonial, y también Nazate, Cuaspud, Panán y Chiles. Al final del período colonial las secciones que componían el cacicazgo extendido siguieron en buena medida el mismo orden que en la actualidad, con la diferencia de que en ese tiempo el último puesto de la jerarquía estaba ocupado por Panán y Chiles.[5]

A lo largo del siglo XIX Cumbal estuvo compuesto por ocho parcialidades, incluyendo Panán y Chiles. Estas dos se volvieron completamente independientes sólo a comienzos del siglo XX. Indudablemente ésta es la razón para que la jerarquía de secciones no exista en esta zona hoy en día. De los documentos del cabildo de la época republicana, que los regidores firmaban de acuerdo con la jerarquía de sus lugares, se desprende claramente que el orden de secciones funcionaba como un modelo consciente de gobierno para la organización política y territorial. Los Cumbales del siglo diecinueve percibían que su sistema de secciones era antiguo, como se desprende de la siguiente explicación dada al gobierno municipal:

> Los que inscribimos vesinos de la parcialidad "Tasmag", ante Usted atentamente desimos: que es evidente que todos los terrenos comunales de este distrito forman un sólo cuerpo,

> i deste terreno va distribuyendose a todo individuo que no tenga en donde mantenerse; pero hay que advertir, Señor Alcalde, que toda esta porción de terreno está dividida en pequeñas secciones, con la denominación de "parcialidades", y cada una de ellas está demarcada con sus respectivos linderos, i representada por un Rejidor, i este para su dominio doméstico i para observar sus costumbres antiguas, necesita conocer los linderos de cada parcialidad (NP/I, 1892 [1873], "Balerio Cuaycal, regidor de la parcialidad de Tasmag ...", f. 465r).

Aunque Cumbal siempre ha estado dividido en secciones, el orden y el número de ellas ha variado a lo largo de los siglos. Hacia el siglo XIX los Cumbales aceptaron que su modelo de organización territorial era muy antiguo e inalterable.

El tiempo y el espacio en la experiencia diaria

El tiempo de la experiencia y las seis secciones

El esquema de secciones organiza el tiempo práctico de los comuneros y su cabildo. Como lo anoté anteriormente, las intervenciones de los regidores en las reuniones del Cabildo obedecen fielmente a esta jerarquía. Igualmente, las elecciones del cabildo se organizan por secciones, por lo que en la práctica tiene lugar una serie de seis elecciones consecutivas para las seis veredas, comenzando con Guan. Cuando todos los regidores han sido elegidos, la comunidad entera vota para elegir gobernador:

> Llegado las doce del día pues, ya compadecía toda la comunidad, ya sus veredas y demás. Entonces, era allí en el convento: allá iba el alcalde con el secretario, allá formaba el acta para el nombramiento del cabildo. Entonces, allá se

> seguía, ya los regidores, ya los que pone la comunidad, por fulano, por fulano. Entonces, ya seguían ya por Guan, por fulano de tal, iban pasando ahí por delante del cura, del alcalde, ya diciendo, "Otro por fulano de tal". Y en eso, el que ya salía con mayor número de votos, ese ya quedaba fijo. Y así hasta la hora de llegar a gobernador. Cuando ya llegaba al gobernador, decían fulano de tal, entonces gritaba toda la comunidad. (Benjamín Cuaical, Vereda Cuaical). [6]

Los proyectos comunales se organizan de la misma manera que las elecciones del cabildo. El tiempo se divide en períodos que duran una semana, en los que Guan trabaja los lunes, Tasmag los martes y así en orden jerárquico.

La estructura de las secciones se refleja en la actividad práctica. El trabajo agrícola, por ejemplo, se organiza de acuerdo al esquema de rotación. Las papas se plantan en filas llamadas guachos. En la minga dos hombres toman a cargo un guacho: el uno abre el lomo de la tierra y deposita la semilla, mientras el otro la cubre. A cada pareja se le asigna sus propios guachos y no invade los de sus vecinos. Si hay cinco parejas de trabajadores, cada pareja trabajará un guacho en cinco. Además, no continuará al siguiente guacho hasta que todos los trabajadores hayan acabado sus filas:

> Sí, pero, todos van guacho, guacho, por supuesto en minga, pues.
> Entonces unos ya los dejan.
> Entonces a lo que, si ya acaban por allá, ya el canto, entonces ya los peones se sabían salir.
> Decían, "Me voy a descansar". Decían, "Yo ya acabé. Tiene que traerme el patrón, entonces la volteada para yo regresar". Decían, "a sacar a los más quedados." (José Abrahán Mimalchí y Mercedes Cuaical, Vereda Tasmag)

De forma similar, en las grandes mingas de comunidad, las distintas franjas de tierra se asignan a grupos de trabajo, reproduciendo la organización del resguardo. Esto lo observé en las pendientes del Cerro de Cumbal en una minga convocada para abrir canales de irrigación para el valle de abajo. Cuando un grupo acababa la tarea que le fue asignada, los participantes se rehusaban a unirse a los camaradas de otras secciones afirmando que sólo trabajarían la extensión de territorio que abastecía de agua para su propia vereda. Así se reproduce una y otra vez, en el proceso de trabajo, una configuración bien clara de secciones diferenciadas y autónomas.[7]

Jerarquías territoriales y estructura de autoridad

La forma del tiempo experiencial de largo plazo también está determinada por el sistema de secciones. Cada año se elige un gobernador escogido de una vereda diferente en el orden consabido. Así, en 1984 el gobernador fue de Guan, en 1985 de Tasmag, en 1986 de Cuaical, en 1987 de Quilismal, en 1988 de Nazate y en 1989 de Cuaspud. Cada año que la gobernación recaía en una vereda en particular, ésta tenía tres representantes al cabildo: el gobernador, un regidor y el teniente nombrado por el gobernador. Como cada miembro del cabildo lleva un bastón de mando, el sistema de rotación se interpreta metafóricamente en términos del movimiento de los tres bastones de mando alrededor del circuito de las seis veredas.

No se puede saber si el mismo sistema de rotación se dio en las sucesiones de los cacicazgos en el período precolombino o en el período colonial temprano, debido a la falta de evidencia histórica. Sin embargo, dentro del esquema administrativo derivado de los españoles, que se usaba para gobernar a las comunidades indígenas coloniales, la designación de gobernadores nombrados anualmente rotaba por parcialidades en una secuencia que seguía a grandes rasgos el orden de secciones existente en esa época. No sabemos si tal esquema de rotación era de tradición precolombina o se trataba de una introducción española. Con el fin de averiguar los orígenes del sistema se necesita

información referente a otras autoridades políticas fuera de aquellas comprendidas en el sistema gubernamental español. [8]

En todo caso, no es tan importante saber si el sistema de rotación política, que caracteriza al Cumbal moderno es de origen precolombino. Lo más significativo es cómo esta forma de escoger las autoridades políticas afecta la memoria contemporánea. En vez de ubicar los eventos por las fechas del calendario, es posible que los individuos sitúen las experiencias con referencia a la vereda que ocupaba la gobernación en ese tiempo. Tal esquema de datar sería de utilidad sólo para el período en que los interlocutores fueron testigos presenciales de la sucesión en el cabildo: un lapso de aproximadamente cuarenta años divididos en períodos de seis años. En realidad entre los comuneros que eran políticamente más activos, observé que se construían cronologías históricas de esta forma.

Flexibilidad en los modelos territoriales

Los diez meses que permanecí en Cumbal entre 1986 y 1987, los tres meses en 1988 y los años en que he visitado anualmente la región y he mantenido comunicación telefónica permanente con las autoridades del cabildo, se han caracterizado por un intenso faccionalismo y conflictos de poder.[9] Miembros de las varias corrientes del Partido Liberal han practicado un juego de poderes que en 1987-88 casi dividió al resguardo. Un grupo de familias, cada vez más pequeño, todavía se opone a la política de reclamos de tierras que sigue el cabildo desde 1975. Muchos comuneros de las familias menos ricas y políticamente menos poderosas nunca han tenido voz en las decisiones del cabildo y se han limitado a la estrategia pasiva de rehusarse a participar en las funciones del cabildo. Las mujeres nunca han ocupado posiciones de autoridad en el cabildo y a menudo las vocales de las reuniones son blanco de chismes.[10] En otras palabras, de ninguna manera Cumbal es una comunidad armónica u homogénea.

Más allá de la presunta igualdad del sistema de rotación, que asegura a todas las veredas el acceso a la gobernación y proporciona a cada sección parte de autonomía política a través de los oficios de regidor, existe un sentido de desigualdad más profundo. La jerarquía formal que coloca a Guan al inicio y a Cuaspud al final del recorrido de los tres bastones de mando y que valora de forma implícita las contribuciones de Guan por encima de las de Cuaspud, es una de la serie de desigualdades que caracterizan la vida del resguardo.

El sistema de rotación no es tan igualitario como aparenta: esconde más bien la desigualdad. Aunque cada vereda reclama la gobernación por el espacio de un año, esto no significa que todos los gobernadores disfrutan por igual del poder político. Como lo describiré en el siguiente capítulo, ciertas familias han ejercido mucho más influencia dentro de los círculos del Cabildo que otras. Hasta que la gobernación se convirtió en una función ambicionada, con el advenimiento de los conflictos de tierra en 1975, estas familias controlaban el funcionamiento diario del cabildo a través de la secretaría. Desde 1975 unos pocos grupos de militantes de derechos étnicos, de los cuales sólo unos pocos provenían de estas familias poderosas, dominaron el Cabildo y el proceso político en general.

Sorprende que, en un ambiente de faccionalismo, chisme y discordia general como éste, todos los adultos que conocí aceptaran que la jerarquía de rotación era un factor básico de la existencia y un esquema de organización general que da sentido a la experiencia. Esto podría deberse a que, hasta la ola de ocupaciones de tierra que comenzó en la década de 1970, la mayor parte de comuneros no participaba en las actividades del cabildo y, como las veredas eran básicamente endógamas hasta hace poco, solían percibir su mundo según las fronteras de las secciones. Las reuniones del cabildo se volvieron relevantes sólo desde 1975.

En un nivel más profundo, la aceptación generalizada de la jerarquía puede tener su origen en la naturaleza porosa del sistema. Dentro de los amplios límites que ofrece la estructura de rotación existe un margen considerable para la manipulación. A pesar de que

la pertenencia a la sección está determinada en gran medida por la residencia, es posible cambiar de afiliaciones o pertenecer a dos veredas simultáneamente, si es que uno posee tierras en varias partes. Esta flexibilidad en la afiliación ha aumentado en los últimos años con la creciente exogamia de las veredas, pero la larga tradición de venta de tierras entre ellas siempre ha servido como medio de establecer múltiples residencias. Por lo tanto, en algunos casos hay individuos que han asegurado la gobernación dos veces en un período de rotación de seis años aduciendo tener tierras en más de una vereda. Además, desde 1975 la naturaleza permeable de las fronteras ha facilitado la adquisición de poder político por parte de familias que tradicionalmente han esquivado el cabildo. Al reclamar residencia simultánea en algunas secciones y crear alianzas con parientes de otras veredas, estas familias han asegurado la continuidad administrativa necesaria para consolidar su autoridad en el cabildo.

Por otro lado la jerarquía de las veredas ha probado ser un arma efectiva contra reclamos de poder marcadamente abiertos. Por ejemplo, en 1989, cuando un antiguo y carismático gobernador de Tasmag intentó arrebatar el poder a Cuaspud, a donde habían pasado los tres bastones de mando, la comunidad se opuso casi unánimemente, recurriendo a la santidad del sistema de rotación, a pesar de que el gobernador siempre disfrutó de un amplio apoyo popular.

Geografía e Historia

Un modelo para la memoria

La organización de las seis veredas proporciona el modelo para una interpretación más amplia de la historia: el pasado es recordado, recontado, revivido y corregido siguiendo el orden de las secciones. Varios recuerdos, que van desde el patrocinio de las fiestas hasta la resistencia al gobierno colonial español, se interpretan como si hubiesen ocurrido en el orden de las seis veredas.

La misma historia se describe como si fuera cíclica, literalmente, desplazándose de una sección a otra. En el pasado, antes de que se construyera la oficina del cabildo, los archivos que guardan años de documentación política y administrativa tenían que ser trasladados de vereda a vereda cada año conforme se cambiaba la gobernación. Pero si el movimiento de la gobernación y de los archivos se describe como cíclico, no significa que el tiempo literalmente sea percibido como tal, sólo que las seis secciones son un modelo que sirve para organizar una experiencia temporal más abierta. Los archivos están en constante flujo con la incorporación de nuevos documentos y la eliminación —o el robo— de los antiguos. Así, en los días anteriores a la construcción de la oficina del cabildo, el archivo que concluía la rotación de Guan a Cuaspud no era el mismo que comenzó el circuito.

Un buen ejemplo de la influencia que ejerce la jerarquía de secciones en la memoria histórica puede encontrarse en las cuentas de la administración de fiestas al comienzo del siglo XX, cuando los regidores también eran responsables de seleccionar a los "fiesteros" o patrocinadores festivos, individuos que gastaban considerables sumas de dinero en fiestas suntuosas y procesiones en sus veredas. Los narradores contemporáneos sostienen que la selección del fiestero obedecía al orden de las veredas. En el archivo del cabildo hay algunos cuadernos llamados "libros de devoción" que registran los padrinos de las fiestas de cada sección desde 1919 hasta 1951. Muchas de las fiestas, incluyendo las de la Inmaculada Concepción, la Presentación y la Virgen de las Mercedes, tenían seis padrinos cada año, uno de cada sección, que se nombraban siguiendo un orden. Con frecuencia en las anotaciones aparecen los nombramientos como si pasaran cada año a una nueva vereda, afirmando que el patrocino recae en una sección dada.[11]

El nombramiento de fiesteros para ciertas celebraciones especiales como Natividad y Corpus Christi también obedecía al parecer al esquema de las seis secciones, reforzando la división del tiempo en períodos de seis años. Pero la información contenida en los Libros de Devoción no respalda completamente esta versión estilizada del pa-

sado. Los listados de los auspiciantes de las fiestas de Natividad y Corpus Christi para 1921-35, que constituyen la información con mayor continuidad sobre los nombramientos de fiesteros, demuestran que a pesar de que estas obligaciones rotaban de vereda en vereda, no necesariamente se movían en un orden estricto.[12] La conciencia histórica contemporánea recrea así un ideal que no siempre se basa en la realidad.

La historia del patrocinio de las fiestas es clave para tomar consciencia del pasado. Cuando le pedí a Benjamín Cuaical, uno de los principales historiadores de Cumbal, que me comentara el borrador de mi análisis sobre la jerarquía de secciones, me sugirió que aumentara detalles sobre la interacción del orden de dichas secciones con los nombramientos de los padrinos de fiestas. La reconstrucción contemporánea de los nombramientos de fiesteros es significativa en tanto proporciona información sobre el funcionamiento del cabildo y abarca una serie de campos de la vida comunal, extendiéndose más allá de la esfera estrictamente política. Durante el siglo pasado el impacto del cabildo en la vida cotidiana de la comunidad disminuyó, y muchos creen que era toda una tarea encontrar candidatos para las funciones del cabildo. Sin embargo, en la actualidad esta autoridad de amplio espectro se está recuperando a través del movimiento que promueve los reclamos de tierras. La memoria sobre la rotación de las fiestas históricas constituye así un elemento de la revitalización de la antigua autoridad del cabildo, un intento de reclamar terreno simbólico y territorio físico.

Geografía y recapitulación de la Historia

La jerarquía de las secciones rige la memoria de los eventos particulares y organiza la memoria histórica general yuxtaponiendo imágenes claves del pasado comunal en una configuración jerárquica que por si misma se deriva de lo histórico. El recorrido de los tres bastones de mando recapitula el orden en que los tres cacicazgos precolombinos de Cumbal se integraron en una sola entidad a finales del

período colonial. Las cuatro secciones originales del cacicazgo colonial de Cumbal son ahora las primeras cuatro del resguardo moderno. Nazate, que se unió a Cumbal en el siglo diecisiete, es la quinta sección. Integrada a Cumbal en algún momento del siglo dieciocho, Cuaspud se convirtió por su parte en la sexta sección. Tanto Nazate como Cuaspud perdieron sus jerarquías internas de sección al ser incorporadas a Cumbal, a pesar de que las subdivisiones veredales más pequeñas dentro de las cuales operaban juntas de acción comunal algunas veces retenían los nombres de las parcialidades coloniales, como Adgán en Cuaspud. A pesar de que la memoria del proceso de consolidación no es un elemento consciente en el repertorio histórico de Cumbal, dictamina de forma efectiva la configuración contemporánea de la narrativa histórica.

Los protagonistas más importantes de las disputas de mediados del siglo XVIII registrados en los títulos del resguardo fueron los caciques de Quilismal, en especial Pedro Alpala y la familia Mites, y un grupo de hermanos de apellido Tarapués provenientes de Nazate.[13] Los narradores contemporáneos representan a estos líderes políticos temporal y espacialmente en formas diferentes a los documentos históricos. Por ejemplo, Moisés Tapie de Nazate identifica en los títulos originales a los caciques de Quilismal de apellido Mites, padre e hijo, como hermanos residiendo en Guan, donde muchas familias todavía llevan este apellido. El mismo narrador ubica a Pedro Alpala en Cuaical en vez de Quilismal, probablemente porque la franja de territorio en donde se localizaban las dos veredas por lo general se considera Cuaical. Apegándose al documento original, Moisés describe a Alpala como un cacique posterior al período de los Mites. Sin embargo, este mismo narrador trasladó a los hermanos Tarapués de Nazate del período colonial al siglo diecinueve, a pesar de que el registro documental los describe como contemporáneos de Alpala. ¡Algunos ancianos de Nazate incluso aseguran que sus padres lo conocían! Los narradores modernos han transformado así la cronología para adaptarla a la jerarquía de rotación.

La forma del tiempo

En los últimos días de mi estadía en Cumbal comencé a hablar sobre la posibilidad de compartir finalmente los resultados de mi investigación con la comunidad a través de una serie de materiales culturalmente sensibles siguiendo el orden de las secciones. En las sesiones con Helí Valenzuela, Moisés Tapie y otros surgieron algunas ideas que iban desde una publicación hasta la pintura de murales históricos en la oficina del cabildo. A pesar de que la publicación en español dirigida al público de Cumbal —en la cual estoy actualmente trabajando— finalmente resultó ser más factible que el mural, las conversaciones sobre este último me proporcionaron material para pensar. Planificamos una serie de cinco pinturas murales (ya que Cuaical y Quilismal comparten un territorio y una historia común, podían ocupar un solo espacio visual). Cuando trabajé con algunos miembros del cabildo y antiguos cabildantes sobre los temas que serían ilustrados en estos murales, comenzó a surgir un modelo claro según el cual la cronología histórica recapitulaba la jerarquía geográfica. Los temas también reproducían los tópicos históricos específicos que había podido recoger en cada vereda.

Como resultado de estas discusiones se produjo un grupo de imágenes históricas centrales conectadas en forma difusa con los hechos que las respaldaban, en una serie de conjuntos asociados con las veredas y organizados en el orden de las secciones. Todos los referentes centrales estuvieron asociados con períodos de conflicto, representando la historia del resguardo como una trayectoria cada vez más exitosa de reclamos de tierras. Pero mientras los eventos claves fueron colocados en orden cronológico, el más temprano en Guan y el más reciente en Cuaspud, las imágenes que los respaldaban no fueron dispuestas cronológicamente. En otras palabras, a pesar de que el tiempo avanzaba de vereda en vereda, los eventos asignados a cada sección no necesariamente estaban incluidos dentro de un sólo período histórico. Estos conjuntos de conocimiento del pasado se estructuraron de la siguiente manera:

1. *Guan*: Guan está enmarcada por el personaje de Cumbe, cacique colonial de quien se deriva el nombre de Cumbal. En la tradición oral se asocia con Guan porque el apellido Cumbal predomina allí; algunos creen que quienes llevan el apellido son descendientes de Cumbe. Los Cumbales dicen que Cumbe fue el fundador de su resguardo, basando así su reclamo a las tierras tradicionales frente a la invasión española. Se puede asociar a Cumbe con el período colonial temprano, en algún momento antes de mediados del siglo XVIII, cuando se escribieron los títulos del resguardo.[14]

2. *Tasmag*: el siguiente acontecimiento escogido fue la recuperación de Las Tolas, la parte alta de Tasmag, decisión tomada por la Corte Suprema en 1869.[15] Las Tolas siempre fue tierra de resguardo pero fueron cedidas temporalmente a la Iglesia para fundar una cofradía. En el siglo XIX, cuando las tierras de la Iglesia pasaron a manos del Estado, Las Tolas automáticamente se convirtió en terreno público que fue puesto a subasta. El cabildo luchó con éxito por conseguir la expropiación, demostrando en forma efectiva que Las Tolas sólo había sido entregada en préstamo a la Iglesia y todavía era parte del resguardo. Luego de una prolongada batalla legal, la Corte Suprema declaró a Las Tolas propiedad de resguardo. A pesar de que la restitución de Las Tolas al Cabildo sigue cronológica y geográficamente a la fundación del resguardo —referente que es el marco de Guan— el hecho está rodeado de una serie de eventos tempranos, incluyendo el recuerdo de algunos decretos del siglo XVI y XVII que delimitaban las fronteras del resguardo y fueron mencionados en la decisión original de la Corte Suprema.[16] A pesar de que estos decretos anteceden a la recuperación de Las Tolas, su recuerdo está asociado con este último evento porque es gracias a la lucha del cabildo por reclamar el territorio que los documentos fueron incorporados a la memoria histórica.

3. *Cuaical y Quilismal*: la sentencia de 1869 sobre Las Tolas también estipulaba la devolución de una hacienda localizada en Cuaical y Quilismal, conocida como El Zapatero. El Zapatero, también arrendada a una cofradía, cayó después en manos de un mestizo local, un

político que se rehusó a dejarlo después de que la Corte Suprema fallara a favor del Cabildo. Fue sólo en 1975 que El Zapatero fue devuelto a los indígenas, cuando los habitantes de Cuaical y Quilismal ocuparon la hacienda en lo que iba a convertirse en el inicio de una serie de recuperaciones. Este evento constitutivo para Cuaical y Quilismal ocurrió mucho más tarde que el evento de Tasmag. Sin embargo, no está aislado sino que tiene el respaldo de una serie de eventos más tempranos que se remontan a mediados del siglo XIX, incluyendo la historia de cómo se perdió la hacienda en manos de los mestizos, como mostraré detalladamente en el capítulo sexto.

4. *Nazate:* la imagen relacionada con Nazate es aun más reciente. La parte más occidental de Nazate, llamada Cuetial, fue comprada en el siglo XVIII por los caciques de Nazate, que, venidos de Chiles, habían sido obligados a reubicarse allí. La reincorporación de Cuetial a los bienes comunales en el siglo XVIII se registró en la Real Provisión. Como resultado de la compra, la propiedad de la tierra en Cuetial tomó la forma de propiedad privada y se registró en las escrituras de la Notaría Municipal. Al contrario de lo que sucedió aquí, muchos otros derechos de propiedad en Cumbal tienen el carácter comunal; los comuneros sólo pueden reclamar derechos de usufructo establecidos en informes legales emitidos por el cabildo y conocidos como "documentos". En 1981 un cabildo militante, en acuerdo con Chiles y Panán, recuperó El Laurel, una enorme hacienda al este, reconstituyendo así la antigua unidad colonial de Gran Cumbal. Inspirado por su victoria el cabildo hizo gala de su poder en Cuetial y declaró las escrituras de propiedad privada nulas, reincorporando Cuetial a la estructura del resguardo. Mis interlocutores escogieron al año de 1981 como fecha de partida para la historia de Nazate, respaldados por el recuerdo de la compra de Cuetial en el siglo XVIII.

5. *Cuaspud*: la referencia final está relacionada con la historia de Cuaspud, la sexta vereda. Aquí la fecha clave es 1985, cuando la hacienda La Boyera fue redistribuida entre los comuneros después de un prolongado conflicto. Muchos narradores asocian

conceptualmente la hacienda recuperada con la guerra colombo-ecuatoriana de 1863, cuando La Boyera se convirtió en un gran campo de batalla. En las mentes de los Cumbales las guerras civiles del siglo XIX a menudo se asocian con la pérdida de tierra y son, por lo tanto, un respaldo apropiado para la relación que menciona la reincorporación del territorio mediante la acción política.

Cada una de estas imágenes centrales describe un paso en el continuo proceso de reconstitución de la autoridad política tradicional de Cumbal y su base territorial, comenzando con la fundación del resguardo y finalizando con las recientes recuperaciones de tierra. Los detalles de respaldo que anteceden a las imágenes son, generalmente, eventos que crearon las condiciones para hacer necesaria la estrategia de recuperación; todos están relacionados implícita o explícitamente con la pérdida de la tierra. Así, la cronología histórica es a la vez una representación del pasado y una apropiación política del modelo organizativo utilizado para corregirlo.

Haciendo la Historia

En este punto aparece una especie de cronología histórico-geográfica en donde el tiempo no está dispuesto en forma estrictamente lineal sino en una serie de constelaciones de imágenes cuyos motivos centrales son estructurados tanto cronológica como jerárquicamente según las secciones. En otras palabras, el modelo de seis secciones provee un esquema para representar el pasado (un modelo *del* pasado) pero el sistema de secciones también es un medio político para corregir los abusos de la historia (un modelo *para* el futuro).

En quechua, cuando se usan los signos diacríticos apropiados, el término *ñaupa* significa al mismo tiempo "pasado" y "frente al observador". En otras palabras, en la visión andina del pasado, la historia está *frente al* observador y se mueve *hacia atrás*, hacia el observador (Earls y Silverblatt 1978; Urbano 1978).[17] Esta visión espacio-temporal de la historia contrasta con la nuestra, donde el pasado se localiza *detrás* del

observador y el proceso histórico se mueve *hacia adelante*, permaneciendo siempre detrás nuestro.

Los cumbales son monolingües en castellano pero han retenido lo que probablemente fue una característica de su idioma ancestral, el pasto, y han traducido la misma distinción a la lengua de Castilla. Así, por ejemplo, en Cumbal, cuando uno quiere referirse a una acción pasada, dice "adelante" (en el tiempo o en el espacio): "el Rey le confirmó [la Real Provisión] el 25 de enero de 1758, pero *más adelante* había otros títulos ... por los años de 1746 y de 1630" (Benjamín Cuaical, Vereda Cuaical).

Esta característica del castellano de Cumbal es relevante para cualquier comprensión del significado de la historia: cuando el pasado se localiza frente al observador, confiere un aura histórica a las actividades del presente. Pero con el fin de que un rasgo lingüístico adquiera significado, la gente misma, de alguna manera, debe expresar el concepto. No quiero decir que estas estructuras lingüísticas determinen formas de pensamiento; más bien quiero estudiar la interpretación *consciente* de la gente y cómo ella da luces sobre los modos de pensar el pasado. La explicación de este marco espacio-temporal que proporcionó Manuel Fueltala, comunero de Panán, se centra en la práctica en tanto opuesta al hecho: a pesar de que los hechos ocurrieron en el pasado, nosotros vivimos sus consecuencias hoy en día y debemos actuar sobre ellas ahora. Por esta razón, lo que ya ocurrió está frente al observador, porque allí es donde puede ser corregido. La historia, por lo tanto, no es tanto *del* presente cuanto es *relevante al* presente.

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 basa 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.[18]

La estructura territorial de Cumbal se reproduce una y otra vez mientras el cabildo reincorpora tierras reclamadas al régimen comunal de resguardo, "corrigiendo" así la historia. El proceso comenzó en 1975, cuando una gran extensión de tierra conocida como Llano de Piedras fue arrebatada a los mestizos. El Llano de Piedras había sido ocupado por gente no-indígena en 1923, cuando Cumbal fue destruido por un terremoto. Todavía se pueden ver en Puebloviejo actualmente ocupado por comuneros —las ruinas de Cumbal antes del terremoto. Antes de 1923 el Llano proporcionaba pastizales comunales al resguardo, como lo había hecho desde 1711, a pesar de que estuvo en continua disputa a lo largo de todo el siglo XIX porque era tierra de primera en el valle. Inspirados por Hilarión Alpala, uno de los más renombrados historiadores de Cumbal y gobernador del resguardo en 1975, los comuneros ocuparon el Llano y vivieron bajo asedio de la policía hasta el año siguiente. Cuando el Llano fue formalmente devuelto al cabildo, se dividió en veredas y fue distribuido a los seis regidores, quienes a su vez distribuyeron lotes a sus miembros (ver Figura 1). El presidente del cabildo en 1975 me describió el proceso de redistribución de tierra con estas palabras:

> Bueno, eso sería por veredas, trayendo pues, el ingeniero
> Repartió primeramente, se hizo los lotes por veredas y se hizo caminos, entradas, salidas, ¿no? Para que haiga por donde andar.
> Y cada vereda se hizo un acta en primer lugar, un acta que cada regidor maneje un acta con los afiliados de cada vereda, ¿no?
> Y pues, sí se hizo ya el reparto ya, a metros, a lo que les alcanzó. Después ya repartió el cabildo lo que les alcance a cada persona, a metros. (Efraín Chirán, Vereda Cuaical)

El Llano reproducía la estructura del resguardo, creando una imagen a modo de espejo en la que cada vereda limita con su contraparte en el territorio reclamado. Pero la configuración del Llano de

Piedras es una mejor representación que el esquema organizativo del resguardo porque el ingeniero -por órdenes del cabildo- dividió y trazó seis y no cinco franjas de tierra en el valle, dando a Cuaical y Quilismal un lote diferente. Una estrategia similar se empleó en 1981 cuando El Laurel fue recuperado y distribuido. La redistribución de 1985 de la hacienda La Boyera produjo resultados similares. Esta particular estrategia de distribución de tierra no parece ser una opción en otras comunidades militantes fuera de Nariño.[19]

El cabildo seguía reglas precisas para confeccionar los mapas de las veredas en las tierras reclamadas. De acuerdo con el antiguo gobernador, Alonso Valenzuela, que presidió la redistribución de El Laurel en 1981 y La Boyera en 1985, idealmente todas las haciendas recuperadas debían orientarse hacia el Cerro de Cumbal, con Guan al lado derecho, reproduciendo así la orientación de las secciones originales. Un vistazo a la Figura 1 indica que no ocurrió siempre así; en realidad en El Laurel sucedió lo contrario. En El Laurel, Guan está en el lado izquierdo del volcán, como resultado de las disputas que siguieron a la redistribución original en las veredas. Quienes conversaron conmigo sobre el asunto afirmaron enfáticamente que el orden de las secciones de El Laurel estaba "equivocado" y "al revés".

La lógica de la distribución de tierra en las haciendas recuperadas retoma la imagen que la gente tiene de cómo se organiza el espacio habitado. Sin embargo, no pude encontrar a nadie que afirmara que el Llano de Piedras fue dividido en veredas antes de su expropiación por parte de los mestizos; todo el mundo aseguraba que había sido un pastizal abierto. Es probable que en el Llano no hubiera cercas, el tipo de recordatorio físico que los narradores contemporáneos recuerdan de su infancia. Pero de acuerdo con las fuentes del siglo XIX las veredas siempre han generado reclamos individuales en el valle.[20]

La creación de imágenes especulares reproduce una faceta importante de las relaciones territoriales de Cumbal con sus vecinos. Guan, la primera vereda, bordea con el resguardo de Muellamués, organi-

zado a su vez en secciones, siendo la primera de ellas Guan, localizada inmediatamente al norte de Guan/Cumbal. De igual manera, la sexta y última sección, Cuaspud, bordea el resguardo de Carlosama, cuyo nombre alternativo es también Cuaspud. Un par semejante divide Chiles y Mayasquer, donde ambas veredas colindantes alguna vez fueron conocidas como Gritadero.[21]

La recuperación de tierras y la consiguiente corrección de la historia a través de la incorporación de territorios usurpados al resguardo finaliza cuando el esquema de las seis secciones se reintroduce en estas tierras. En Llano de Piedras, El Laurel, La Boyera y otras haciendas recuperadas desde entonces, se reconstituyen como propiedad de resguardo sólo gracias a la reincorporación del pasado en los territorios reclamados.

---

1. En otras comunidades pasto, como Muellamués y Panán, el cabildo está compuesto por un gobernador, un suplente, uno o varios alcaldes y alguaciles, y un fiscal. Sospecho que el cabildo de Cumbal está organizado en forma diferente porque es una comunidad compuesta, creada a partir de la unión de una serie de cacicazgos coloniales, proceso histórico que delinearé en las siguientes páginas. Los narradores cuentan la existencia de un "cabildo de obras" paralelo organizado en todos los cabildos vecinos, que vigilaba el comportamiento moral de los comuneros, pidiéndoles que asistieran a misa y se casaran con sus parejas, entre otras cosas.

2. Muellamués, al norte de Cumbal, está organizada en dos mitades: la de arriba y la de abajo, cada una con una jerarquía seccional distinta (ver Gómez del Corral, 1985).

3. Las series de cuatro parcialidades originalmente comenzaron con Cuaical, pasando a Quilismal, Guan y Tasmag, mientras que hoy en día la rotación comienza con Guan seguido de Tasmag. Reminiscencias del orden de las secciones originales todavía se pueden encontrar en el terreno: al sur de Guan hay un pequeño pedazo de tierra que todavía pertenece a Quilismal. Esto sugiere que los cuaicales del período colonial ocuparon el territorio que ahora es Guan, porque Cuaical precedía a Quilismal en la jerarquía colonial. No tengo explicación para estos cambios en la jerarquía de secciones y sólo podría conjeturar que, al haber adquirido gente no-indígena terrenos de mediano tamaño en el valle, las familias indígenas se vieron obligadas a migrar a tierras ubicadas a mayores altitudes, invirtiendo así el orden.

4. Los numeraciones coloniales que nos dieron una idea de la organización de estos cacicazgos se encuentran en el Archivo Central del Cauca, Popayán (ACC/P, 1722-1810, "Numeraciones de la Provincia de los Pastos"). El documento de 1940 para Ipiales se encuentra en el Archivo de la División de Asuntos Indígenas en Bogotá (ADAI/B, 1940-43, "Expedientes relativos al Resguardo Indígena de Ipiales"). A pesar de que no existe evidencia directa de la presencia de una jerarquía de secciones en el período precolombino en el área de Pasto, podemos especular sobre dicha existencia en base a la iconografía cerámica. Los

cuencos de Tuza, elaborados por los pastos precolombinos, a menudo reproducen una serie de personas, casas o animales dispuestos en círculo alrededor de un motivo central; y a veces el centro toma la forma de una estrella de ocho puntas. Tanto las representaciones que lo rodean como la estrella central podrían interpretarse como la unidad descentralizada pero jerarquizada del cacicazgo. Francisco (1969) y Uribe (1977-78) reproducen y analizan la iconografía de Tuza. Rappaport (1988) interpreta su posible relación con la jerarquía territorial.

5. ACC/P, 1722-1810. Los archivos colombianos y ecuatorianos contienen innumerables documentos que proporcionan información sobre la pérdida de tierra entre los *pasto*. La versión más amplia del título de Cumbal, llamada la Real Provisión, es una excelente fuente para el estudio de la relación entre la pérdida de tierra, la migración forzada y la constitución del moderno sistema de secciones (Notaría Primera de Ipiales [NP/I], 1906 [1712-58], "Expediente sobre los linderos del resguardo del Gran Cumbal").

6. Don Benjamín describe las elecciones del cabildo antes de los conflictos de tierra; hoy en día se disputa el cargo de gobernador y se decide el ganador por votación en papeletas y no por votación a viva voz. El cabildo saliente siempre suele nombrar una lista de candidatos que compiten con otra de candidatos independientes llamada "lista de la comunidad", como dice don Benjamín.

7. Urton (1984) documenta la misma forma de división territorial del trabajo comunal en una comunidad quechua del Perú, basándose en el trabajo agrícola familiar y en las mingas convocadas para barrer la plaza del pueblo. Urton observa que la determinación de los espacios de trabajo en las mingas es profundamente contextual, razón por la cual cambia de una ocasión a otra. La disposición de los espacios está determinada por líneas visuales [*sight lines*].

8. Se han encontrado las listas de gobernadores de finales del siglo XVII y comienzos del XVIII en el ACC/P, 1671-1747, "Cartas cuentas de la Provincia de los Pastos". Información referente a las sucesiones de jefaturas y pertenencia a parcialidades se registra en la Real Provisión (NP/I, 1906 [1712-58]). Véase también el análisis de Rappaport (1988). También se documenta sistemas de rotación entre los Mayas de la época colonial (Farriss 1987) y entre los Nahua (Lockhart 1985).

9. Desde finales de la década del 90 no he podido viajar a Cumbal debido a la presencia constante de la guerrilla.

10. Los que se oponen a los reclamos de tierras tienen distintos antecedentes. Unos son campesinos ricos con miedo de que el cabildo distribuya sus tierras entre quienes no la tienen. Otros son trabajadores sin tierra ligados a las haciendas o empleados por las autoridades municipales. Aquí, como en muchos casos, los más desposeídos son los más conservadores. Pero, descubrí que casi siempre aquellos que se denominan "contrarios" no eran tales. La mayor parte simplemente optó por no participar en los movimientos a favor de los reclamos de tierras por varias razones: porque tenían suficiente tierra y poco tiempo para dedicar a la actividad comunal; porque tenían alguna disputa con el cabildo en funciones por alguna razón no relacionada con los reclamos de tierra; o simplemente porque eran pobres, viejos o débiles y no tenían el dinero necesario para inscribirse como participantes en las acciones de reclamos de tierras. Incluso aquellos que apoyaban la estrategia del cabildo frecuentemente callaban cuando se trataba de criticar a las autoridades comunales. A pesar de que las mujeres virtualmente no tienen voz en el cabildo actualmente, en la Colonia había algunas cacicas en las comunidades Pasto. Sin embargo, no está claro si estas mujeres ejercieron poder político o simplemente se citan en la documentación como miembros de familias nobles. La cacica más conocida en la tradición oral es María Panana de Panán.

11. Archivo del Cabildo Indígena del Gran Cumbal, Nariño [ACIGC/N], 1919-25, "Libro copiador de actas de devociones de la iglesia ...," y 1961, "Libros copiadores de devociones ...". El patrocinio del cabildo para las fiestas terminó en la década de 1950, cuando ya no se pudo encontrar un adecuado número de auspiciantes. Un director local proindígena de la División de Asuntos Indígenas también jugó un papel importante en la terminación de los patrocinios festivos al condenar esta práctica que en ocasiones llevaba a los comuneros a vender sus tierras para compensar los enormes gastos que acarreaban los auspicios de las fiestas. El patrocinio de las fiestas en la comunidad aymara de Jesús de Machaca seguía un orden rotativo (Albó 1972).

12. ACIGC/N, 1919-25.

13. NP/I, 1906 [1712-58].

14. María Panana fue la cacica mítica de Panán, aunque no aparece en el registro documental. En los papeles legales de la Colonia se cita a Juan Chiles, cacique de Chiles, pero también es una figura mítica (Mamián 1992: 29). Para la mitificación de los caciques históricos entre los Nasas del Cauca, véase Rappaport (1985, 2000).

15. Diario Oficial, 5 de julio de 1869.

16. Estos decretos también están referidos en la escritura 228, título del resguardo, y están enumerados en el capítulo 5.

17. Esta es también una característica común de las lenguas macrochibchas como el guambiano y el nasa yuwe (páez) (Jon Landaburu, comunicación personal).

18. Los conceptos del tiempo en Cumbal no son en realidad tan extraordinarios si admitimos que nuestra propia noción del proceso temporal es una construcción cultural. Más aún, es el producto de un período histórico particular. La noción de la acción humana en la historia es relativamente reciente en el pensamiento europeo. Las nociones lineales del tiempo representadas en el espacio horizontal, con el ser humano en el eje del proceso temporal, sólo adquirieron importancia durante el Renacimiento. En los siglos anteriores el cosmos estaba dispuesto en una jerarquía vertical y no se consideraba que la humanidad estaba localizada en el centro del tiempo (Bakhtin 1984, 363-64).

19. El Llano de Piedras fue expropiado a gente no-indígena del pueblo, que no fueron remunerados por esta pérdida ya que nunca compraron la tierra legalmente. Por el contrario, los propietarios de la hacienda suelen tener títulos de sus haciendas, aunque fueron ilegalmente usurpadas al resguardo hace mucho tiempo y es posible realizar un rastreo adecuado de papeles, escrituras y contratos. La devolución de las haciendas al cabildo fue administrada por el INCORA, institución que compra las tierras de los hacendados a tarifas más bajas que las del mercado y luego transfiere su título a la comunidad indígena, sin que ésta pague al gobierno por el territorio reclamado. Tal política es relativamente reciente en Colombia. En los años treinta, sólo una década después de que Llano de Piedras fuera usurpado por los mestizos, el cabildo de Cumbal intentó reclamarlo mediante ceremonias nocturnas en las que se daba derecho de usufructo en el valle a los comuneros. Sin embargo, estos fueron derechos de vida corta porque siempre los mestizos volvían a ocupar el Llano al amanecer. Este intento fracasado de reconstituir el resguardo en el Llano de Piedras fue precedido por un intento similar a las recientes recuperaciones, en donde la distribución de tierra se coordinó a nivel de la vereda. Los funcionarios del gobierno no siempre comprenden la necesidad de dividir las tierras reclamadas en veredas. De hecho, cuando pedí una copia del mapa de Llano de Piedras en la oficina estatal de cartografía no sólo me dijeron que no existía un mapa que

divida el Llano en veredas, sino que era imposible porque dos veredas no podían llevar el mismo nombre en un mismo municipio.

20. NP/I, 1892, "El Cabildo de Cumbal pide la protocolización ...," y 1892 [1883], "Protocolización de los títulos ..."

21. Es evidente que siempre ha ocurrido así, por una serie de escrituras del siglo XIX, donde consta que en esa época las primeras secciones de Muellamués y Cumbal se llamaban Guan (NP/I, 1889b, "Venta del terreno Guan en el distrito de Guachucal ...," y 1898, "Escritura de venta de acción y derecho que tiene en los terrenos comunales pertenecientes a la parcialidad de Guan en el distrito de Cumbal ..."). Las imágenes especulares también son un motivo común en la iconografía de Tuza, sugiriendo que las estructuras toponímicas contemporáneas probablemente tengan raíces precolombinas (ver Rappaport 1988).

TRES _ Los que hacen la historia

En una ventosa tarde un anciano cruza el patio apoyado en su bastón y se dirige a un campo situado detrás de su casa en Cuaical. Va acompañado del cabildo y de sus hijos, uno de ellos cabildante. Con sus setenta años, don Benjamín Cuaical está a punto de transferir sus derechos de usufructo de Rionegro a uno de sus hijos. Antes de comenzar la ceremonia de posesión, de pie y erguido con la manos sobre el bastón, don Benjamín da un discurso a los asistentes sobre las obligaciones de su hijo de mantenerlo ahora que es ya un viejo sin tierras, del mismo modo que don Benjamín mantuvo a su hijo con los frutos de ese campo.

Don Benjamín conoce la historia de la propiedad de Rionegro desde 1860, cuando un cierto Braulio Quilismal la utilizó en los días en que se llamaba Santísimo. Braulio Quilismal era un arriero del camino de Barbacoas que unía las montañas nariñenses con el puerto fluvial de Barbacoas y el puerto de Tumaco en el Pacífico y de ahí al resto del mundo. El camino de Barbacoas era tan traicionero que hasta finales del siglo diecinueve sólo admitía tráfico a pie. Los pasajeros y los bienes se transportaban por la cordillera sobre la espalda de los indígenas (ver Taussig 1987, 295-303). Braulio Quilismal cayó derrotado en el camino al mar:

> Entonces este señor Braulio Quilismal, entonces era muy tomador.
> Y por allá por Piedra Ancha [Mallama] y por esos lugares ya pues, habiendo ya la carretera ya del tráfico para Barbacoas, que entonces por allí ponían siempre mucho guarapo, y él por ahí pues, claro, se tomaba sus guarapos, se emborrachaba, y con esa carga llegaba a Barbacoas cuando ya estaba terminando el mercado.
> Entonces, claro de vender, vendía. Pero ya vendía perdiendo el precio.
> Entonces, venía a dar cuenta al patrón.
> Entonces el patrón le iba anotando no más - don Ramón Revelo - la pérdida que iba sufriendo.
> Entonces, en tanto viaje y así, don Braulio Quilismal, contaban que se fue alcanzado ya en dinero.
> Entonces cuando ya no tuvo de donde pagar ese dinero, entonces como aquí tuvo el potrero, que entonces lo entregó esto a don Ramón Revelo y a Dolores Revelo (Benjamín Cuaical, Vereda Cuaical).

Revelo vendió el campo a un tal Nicolás Ruiz, que lo pasó a su hijo José Felix. Este último fue amigo de Valentín Cuaical, padre de don Benjamín, y, en algún momento de los años veinte, le vendió la tierra a don Valentín. En 1980 don Benjamín convirtió su escritura de Rionegro en documento, transformando la tierra privada en propiedad comunal.

Benjamín Cuaical no habría conocido la historia detallada de esta parcela si no hubiera sido porque leyó con gran interés la escritura respectiva:

> Así contaba en la escritura. Sí, yo la conocí la escritura de esos tiempos. Eso habían vivido por allí, lo habían tenido. Yo la leí la escritura y, hasta el documento de Braulio Quilismal, que le habían dado el cabildo. Había sido hecho por un Valerio Quilismal, había sido secretario en el 1860,

> y el presidente había sido don Manuel María Alpala en ese tiempo en 1860.
> Yo, por ahí los habían tenido los papeles. Yo los leí y la escritura también. (Benjamín Cuaical, Vereda Cuaical)

Aquí tenemos un ejemplo perfecto de quien es un "memorista" o historiador de la comunidad. Mientras otros hubieran guardado la escritura original y el documento en un lugar seguro, como entre las hojas de la Biblia familiar o en la bolsa plástica que contiene papeles importantes, refundida en el fondo de un baúl, sin haberlos leído, don Benjamín incorporó esta evidencia histórica a su propio repertorio histórico, yuxtaponiendo una historia del camino de Barbacoas con otra de los trabajos del cabildo a mediados del siglo diecinueve, y fundamentando ambas, en última instancia, en el marco histórico de la pérdida de territorios frente a los terratenientes mestizos.

Historias y cuentos en el Gran Cumbal

A los memoristas se los conoce por su manejo de la tradición local, pero las líneas que dividen la historia de la ficción, la experiencia personal de la historia, son imprecisas. Gran parte de lo que es la historia depende del contexto social en donde se cuenta, la vereda donde vive el narrador, su experiencia personal y el talento para contar.

Al comienzo, guiado por el modelo siempre presente de la jerarquía de secciones, el cabildo me pidió que me quedara un tiempo en cada una de las seis veredas, pedido que cumplí siguiendo un orden inverso, comenzando por Nazate, donde ya tenía algunos amigos. Pronto descubrí que, con excepción de temas ampliamente conocidos como el terremoto de 1923, los cambios en las semillas y las técnicas agrícolas, el camino de Barbacoas, las relaciones de intercambio con regiones cálidas y la historia de los precios, la mayor parte de asuntos de interés histórico, estaban confinados a una o dos veredas.

Los Guaneños y Cuaspudes son quienes mejor relatan el proceso de pérdida de tierras en el valle, porque la mayoría de las haciendas de la parte baja se formaron a partir de sus territorios y ambos grupos proporcionaron la mayor parte de mano de obra para las haciendas lecheras que se desarrollaron allí. Guan y Tasmag *siguen* la orilla de la Laguna de Cumbal, que está junto al volcán, donde cuenta la tradición que el diablo robó una paila enorme con diseños tallados que era utilizada para hervir jugo de caña en Consacá, pueblo cañicultor. Las historias sobre el diablo son más frecuentes en estas dos secciones. Las dos primeras veredas también constituyen la principal fuente de información sobre los bailes festivos al haber dado danzantes a las otras veredas para las fiestas de Corpus Christi hasta la década de 1950.

Cuaical y Quilismal son, sin duda, el sitio principal para conocer la historia de la explotación de azufre y hielo en el Cerro de Cumbal, porque son las veredas más cercanas al volcán. Pero son también las secciones más apropiadas para revelar la historia del cabildo, que abarca desde la aparición de los primeros títulos de tierra en el período colonial hasta las obligaciones y deberes de los cabildos del siglo XX. Más adelante discutiremos las razones del monopolio de Cuaical en la historia oficial del cabildo.

Los Nazates conocen los peligros del largo viaje por las montañas hasta Mayasquer, especialmente la historia de la Moledora, una piedra grande que trituraba los huesos de los viajeros desprevenidos. Los viajeros se protegían de Mama Graviela, la bruja caníbal que vivía en las montañas, amarrándose todos juntos en largas líneas para evitar que los secuestre. Pero Mama Graviela se salía con la suya porque escogía a sus víctimas de entre aquellos que estaban en la mitad de la línea. A pesar de que Mama Graviela murió en una emboscada y sus cenizas se convirtieron en moscas, la mayoría de la gente todavía teme a la Moledora y nadie se atreve a pisar la piedra. La historia de la compra de la hacienda Cuetial por parte de los caciques de Nazate es otro cuento popular que se relata en la quinta vereda.

Finalmente, el que quiere conocer sobre las guerras civiles del siglo XIX que asolaron el campo nariñense, debe visitar Cuaspud, donde se libró una importante batalla de la guerra civil que todavía se recuerda. Y para un entretenido cuento sobre los problemas y las tribulaciones de los contrabandistas que trabajan en la frontera colombo-ecuatoriana, se debe buscar algún narrador de Cuaspud, porque esta vereda se localiza en la frontera internacional.

En esta amplia gama de relatos encontré que los que describen la actividad del cabildo generalmente son los más valorados. Entre ellos está la historia sobre la creación del resguardo, la información sobre los caciques coloniales y la naturaleza del cabildo en los tiempos antiguos. El proceso de pérdida de tierras y los subsiguientes esfuerzos del Cabildo por recuperarlas -sea mediante ocupación, apelaciones a la corte o compra- son parte de este pasado comunal cuyos fragmentos se conocen en todas las veredas.

Se cree que la historia del cabildo, salida principalmente de relatos sobre reclamos de tierras en el pasado, proporciona un modelo para la actividad futura:

> Esta es una historia muy bonita, de que deja, pues, en qué acordar.
> Y esto es pues, un ejemplo para los demás, los jóvenes que vienen, pues, enseguida, y para que se den cuenta lo que precisamente los mayores han luchado en la recuperación, y ya con pensamiento claro, con ideas, pues, nuevas. (Efraín Chirán, Vereda Cuaical)

Es importante recordar que, a pesar de que el narrador en este caso es un ex cabildante de mediana edad, gente de muy diversa índole, desde jóvenes hasta ancianas, también considera la historia del cabildo como una fuente básica de inspiración. Esto no significa que en Cumbal se subestimen las voces históricas alternativas. La historia del vestido, las costumbres del matrimonio, los precios y los sufrimientos de los aparceros, proporcionan antecedentes y bases para la

historia del cabildo, y la historia política es más efectiva cuando se coloca la vida diaria como telón de fondo.[1] Los mejores memoristas son los más diestros en articular evidencia de diversas fuentes en un sólo relato integrado. Esto es precisamente lo que don Benjamín Cuaical hizo en su relato sobre la pérdida de Rionegro por Braulio Quilismal: integrar el reconocimiento de los cabildantes de antaño en un marco proporcionado por anécdotas que detallan la pérdida de la tierra y la experiencia del camino de Barbacoas.

De esta manera, los narradores de Cumbal no distinguen claramente entre la historia comunal y las narraciones de experiencias personales. Sin embargo, hay un contraste entre las historias fabulosas, o sea los cuentos, y los relatos de las experiencias de la vida real, es decir las historias.

> Pues, la diferencia de la historia y un cuento, pues, bueno: que un cuento se lo inventa, pues. Casi muchas veces es mentira, ¿no? Yo creo que, claro que alguno que piense le voy a decir un cuento pues, se saca de la cabeza, pues, se la hace una mentira al otro para que se ría un rato, o estar contento con el otro.
>
> Pero esta historia es una cosa de que es cierta, y lo que ha pasado con nuestros mayores, y lo que se ha hecho en la recuperación, porque estamos de presentes. (Efraín Chirán, Vereda Cuaical)

Es este preciso acto de estar presentes, de la experiencia directa y la exposición a la evidencia histórica, lo que distingue la historia del cuento.[2] Para Efraín Chirán, por ejemplo, el asunto de la Moledora es un simple cuento porque él nunca ha visto la siniestra piedra:

> Porque yo pues, también iba para allá, pero yo no vía nada. Decían: "La Moledora, la Moledora", pero ¿dónde está la Moledora?
>
> Los que íbamos para allá, que por allá es una piedra que está en el monte. Pero yo quiero verla, pues.

> Nadie, "Hacerse acá, camine, acá esta. Yo le amuestro, aquí está".
> Porque uno hay que ver y creer. Porque de otra manera, mientras no vea, pues, eso es como un cuento. (Efraín Chirán, Vereda Cuaical)

El énfasis que pone Efraín Chirán en la experiencia es compartido por otros de mis interlocutores. Sin embargo, es posible que dos personas no necesariamente estén de acuerdo sobre si una narración determinada es historia o cuento. Moisés Tapie, a diferencia de don Efraín que es más resuelto, no se decide sobre la veracidad de la historia de la Moledora, porque nunca ha visitado el sitio; no obstante, está de acuerdo en que la experiencia personal o la vivencia de otros da valor de verdad a un cuento. La primacía que se da al contacto directo con la evidencia histórica al momento de evaluar la historicidad de un relato sugiere que para los Cumbales la historia está ligada inexorablemente a las experiencias de la vida diaria. Siendo más exactos, las narraciones históricas se construyen de aquellos temas que no parecen estar directamente relacionados con el pasado oficial del cabildo, como la producción de elementos de la cultura material, aventuras de viajes o el vasto espacio de la historia natural.

La veracidad de la evidencia histórica también está determinada por las cadenas de transmisión de tal información. Esto ocurre sin duda en una comunidad que rutinariamente cita los documentos escritos en sus relatos orales, como lo analizaremos con detalle más adelante, pero es igualmente verdadero para la comprensión del testimonio oral por parte de los Cumbales. Si gente confiable de avanzada edad hace alguna narración, entonces es probable que se trate de una historia y no de un cuento:

> Los mayores conversan una cosa que ha sido verdaderamente cierto, porque si fuera cuento, los cuentos han contado de otro modo y muy pronto se olvidan, pues.

> Y todo lo que se cree, como cuento no se puede olvidar, entonces se lo considera que es historia. Sí pues.
> Porque viven contando, viven contando, y uno se pregunta, "¿Y esto no será cuento?"
> Entonces dicen, "Esto es una historia que me conversó tal mayor", dicen, y vuelta si el otro mayor vive, dice, "Usted lo conversó tal esto," dice, "Si ese mayor me contó así, que antes fue así." (Segundo Nazate, Vereda Panán Centro, Panán)

Lo interesante de esta cita, extraída de una conversación que tuve con un joven que había decidido aprender de los ancianos la historia de su resguardo, es la atención que brinda al género, distinguiendo el cuento de la historia.[3] De acuerdo con Segundo Nazate, los cuentos se narran en "forma diferente", de manera nebulosa y no especificada, a diferencia de las historias (de las que, desgraciadamente, descuidé su seguimiento), y también se olvidan más rápidamente. Esto me recuerda el comentario de Efraín Chirán sobre la belleza de una narración ("esta es una historia muy bonita ... "), que sugiere que también hay un componente estético involucrado en la evaluación de los relatos históricos. A pesar de que los buenos historiadores no necesariamente requieren de técnicas narrativas desarrolladas, los mejores memoristas suelen ser narradores talentosos que pueden tejer una buena historia.

La formación de un memorista

Mi intención original cuando salí para el sur de Nariño era grabar a los historiadores en las seis veredas de Cumbal y en otros tres resguardos de Gran Cumbal como Panán, Chiles y Mayasquer. Sin embargo, pronto se hizo evidente que la mayor parte de la gente creía que los mejores historiadores eran de Cumbal, y en Cumbal aceptaban todos que los memoristas más importantes vivían en Cuaical y Quilismal. Esto se basa en las entrevistas que mis colabo-

radores -Angélica Mamián, Helí Valenzuela e Iván Villota- y yo grabamos en diferentes resguardos y veredas. Las narraciones más completas y variadas se recogieron en Cuaical y Quilismal, especialmente de dos memoristas, Benjamín Cuaical Alpala y Lastenia Alpala Tarapués. Un vistazo a las características de estos dos intelectuales locales nos aclara qué los distingue como memoristas altamente reputados.[4]

Lastenia Alpala: las cadenas de la transmisión oral

Cierta noche entré a la cocina de la casa en que vivía en Cuaical y encontré que estaba desarrollándose un acalorado debate: Lastenia Alpala, sentada junto al fogón, discutía con sus nietos acerca de qué lengua hablaba Cristo. Con casi cien años y sus manos retorcidas por el reumatismo, Lastenia vivía alternadamente en las casas de sus tres hijas y nietas en Cuaical, Quilismal y Tasmag. Esta diminuta pero carismática mujer nunca aprendió a leer ni a escribir, pero tenía una gran memoria, habilidades excepcionales para contar historias y una capacidad analítica que la convertía en una de las mejores memoristas de Cumbal (Lámina 2). De ella escuché las más conmovedoras interpretaciones de la historia de los conflictos de tierra en la Colonia y el siglo XIX, del comercio en el camino de Barbacoas y de las varias disputas del cabildo en el siglo XX. Sentada junto al fogón con doña Lastenia y su familia, escuché cómo un vecino descubrió la tumba del cacique Cumbe, sobre Mama Graviela y la Moledora. Escuché también las innumerables descripciones de su propia experiencia personal, desde la primera vez que un avión aterrizó en Cumbal hasta la emoción de acompañar a un hermano a escalar el Cerro de Cumbal para recoger azufre.

Doña Lastenia estaba fuertemente influida por su abuelo materno, Manuel de Jesús Tarapués de la vereda Nazate, que en el siglo XIX dirigió al cabildo en la recuperación de algunas haciendas mediante la vía judicial y a través de adquisiciones. La mayor parte de la historia oficial del cabildo que ella conocía, la aprendió sentada en

las faldas de su abuelo: las primeras disputas por el Llano de Piedras en el siglo XIX, la pérdida de la hacienda El Zapatero en manos de políticos mestizos, la compra de la hacienda Cuetial y, más tarde, de Cimarrones en Nazate. Manuel de Jesús Tarapués aparece constantemente en estos cuentos, casi siempre asumiendo el papel de narrador, como en su relato del viaje del cabildo a Quito en búsqueda del título del resguardo:

> Van a caminar.
> "Cuando en ese tiempo," decía mi abuelo, "de Tulcán para arriba, de esas estancias, esos páramos, había unos chaparros, ¿no? Y entonces de unos caminos muy estrechos."
> Entonces claro, ya iban con conocimiento de que los caminos eran así, pero bien, como a pie iban,
> "Pues, como quiera hemos de llegar de Tulcán para arriba." decía, "ya nos fuimos," decía, "preguntando por donde podemos llegar más breve a Quito."
> Entonces es que decía, "Por eso," sabía decir mi papá señor, entonces decía él, "yo diré que la gente puenda [ecuatorianos] es," decía, "una gente sana y de caridad." (Lastenia Alpala, Vereda Quilismal)

Ese énfasis en la fuente del cuento es una característica de las narraciones de las mujeres. Los hombres generalmente mencionan las cadenas de transmisión por las que conocieron la historia, aunque no insisten en su origen. Pero lo más significativo para efectos de este capítulo es que los narradores citan su fuente oral y el acceso a ella determina quién se convierte en memorista.

Lastenia Alpala también incorpora la información oral que ha obtenido de parientes que sabían leer y escribir, tratando las descripciones de los títulos coloniales del resguardo como si fueran relatos hablados. La mayor parte de su conocimiento acerca de los caciques antiguos, por ejemplo, proviene de su hermano, Hilarión Alpala, que había leído expedientes legales del siglo dieciocho.[5]

Está claro que un narrador con acceso directo a una persona poderosa que figuró en alguna coyuntura importante de la historia de Cumbal o que pudo obtener copias de documentos históricos relevantes, podría interpretar el pasado mejor que otros comuneros. Generalmente estos narradores son miembros de ciertas familias políticamente poderosas —los Cuaicales de Cuaical, los Alpalas de Quilismal, los Tarapueses de Nazate— descendientes de los caciques que aparecen en los títulos. En efecto, estas familias han producido los más importantes forjadores de la historia de Cumbal, tanto en el sentido de quienes hacen los acontecimientos históricos como en el de quienes los relatan. Gente de otras veredas me contó que, a pesar de que la gobernación circula de sección en sección, el poder, en última instancia, permanece en Cuaical y Quilismal. Sólo los poderosos tienen acceso a la evidencia, sea experiencial o documental, a partir de la cual se confecciona la historia del Cabildo:

> Bueno, los mayores pues, pongámoslo que haigan tenido - porque mucho más allá, pues, los mayores sí han sabido historia: ahí también, el finado Fernando Taimal, pues, ha sido un historiador buenazo, el finado José Domingo Paguay también, de los mayores de antes.
> Pero esas historias sería que los hijos las acabaron, o ¿cómo tan harían para vez que nosotros no tener más prelación de nada, pues?
> Y los que las han conservado, las tienen y saben.
> Nosotros, como no hemos llegado a tener esas historias, no ... Sabe lo mismo que dicen la Ley 89, no sé la Ley 89 pues. Ahí en que unos entramos a la mesa del cabildo, a unos nos prestan y a otros no nos prestan. Apenas el gobernador, el presidente, estaba a manos de ellos, y para que uno no se dé cuenta ni salga más adelante, no le prestan.
> Entonces, uno puede tener más experiencia, pasando -claro, como dicen algunos- dicen, "Pasó Usted por la mesa, sabe la ley."
> Pero ¿qué vamos a saber de leyes ni historia?

> Porque no ha llegado a nuestras manos, ni siquiera lo hemos repasado, así tuviéramos memoria para que nos quede. (Julio Paguay, Vereda Tasmag)

Según algunos es un verdadero círculo vicioso porque sólo aquellos que conocen el pasado pueden dirigir los conflictos en el presente y sólo los cabildantes importantes con acceso a los archivos pueden aprender historia.[6]

La posición privilegiada de Lastenia Alpala como miembro de las familias Alpala y Tarapués le da un acceso importante al tipo de información histórica que debe tener un memorista. Pero a pesar de algunos accidentes de nacimiento, los atributos individuales de doña Lastenia también influyeron para hacer de ella una gran memorista: es intuitiva y sabe cómo usar la habilidad analítica y la capacidad de narrar para interpretar la evidencia que ha tenido la suerte de recibir. No es por casualidad, entonces, que en una región donde las mujeres difícilmente asumen funciones públicas en la vida de la comunidad, doña Lastenia fuera quien, citando los títulos coloniales de los que había escuchado hablar tanto, convenciera a los cabildos de la década del cuarenta para no arrendar los derechos sobre los lechos de azufre del Cerro de Cumbal a las compañías extranjeras (ver el capítulo 5).

Me voy a detener un momento para estudiar las habilidades narrativas de doña Lastenia. Al igual que otros memoristas, es una excelente narradora que cautiva a su audiencia con las palabras, empleando convenciones utilizadas por contadores de historias que no son memoristas. Una muestra de su talento es el detalle tan rico de sus relatos. Nótese, por ejemplo, su descripción del sapo en la tumba del cacique Cumbe:

> De repente en una cueva así que estuvo, vio un barro adentro, así hondo, y la rama como choza, es que lo vio sentado un sapo, una rana, una rana sentada ahí.

> Entonces, ella es que dijo "Y ahora, ese sapo, acá se ha venido a estar. Acá ha venido a estar ese sapo."
> Lo vía. Entre más lo vía, porque la rana tiene unas puntas negras y unas amarillas, eso, sí.
> Entonces, las amarillas, es que los vía amarillando, disque lo vía.
> Vuelta se fijaba más, vuelta en otro rato ya recogía la leña.
> Lo miraba vuelta, vuelta lo vía más es que brillaba.
> Entonces de repente es que se fijó bien.
> "Y Ahora", es que dijo: "esas pintas, ¡qué amarillas!
> Y ahora, ¿por qué será el modo que ha sido ese sapo?"
> Entonces, es que lo vio con corona.
> Entonces, ella lo que disque pensó es, "¡Ah!" es que dijo, "Razón yo he oído decir que los moscos y los animales tienen su rey: los sapos han sabido tener también su rey," disque ha dicho. (Lastenia Alpala, Vereda Quilismal)

Pocos narradores podrían revivir con tal precisión los atributos del sapo o el proceso mental por el cual el narrador se da cuenta de la importancia de su descubrimiento. El tejido de la narración de doña Lastenia se transmite mediante citas directas que invitan a su audiencia a compartir los pensamientos de la observadora cuando el sapo comienza a brillar y aparece la corona. A pesar de que el diálogo fue compuesto por la misma doña Lastenia, da la impresión de una precisión histórica, como si estuviera citando evidencia del pasado.

Pero no es sólo la riqueza del detalle y el diálogo lo que hace que las historias de doña Lastenia nos atrapen. También es la emoción que intercala en sus relatos. Concluyamos con la historia de cómo su hermano divisó el mar desde lo alto del Cerro de Cumbal mientras recogía azufre:

> "Una vez, no me acuerdo con quien, nos fuimos," decía, "a divisar. Un día que no había una nube en el cielo."
> Y se pusieron a divisar.

"Por eso no está lejos," decía mi hermano, "el Pacífico, pues se veía."

Pero él decía que vio así.

Después ya había sabido cuando, decía, "nosotros divisamos una porción de cerros pequeños, no más, y todos nevados la punta. Y ahora, ¿dónde será ese poco de cerros? Yo siempre he leído," disque dijo, porque sabía leer,

"Pero como no me han contado ni he visto en las historias y en la geografía yo he leído, ¿dónde será ese poco de cerros tan tupidos, como pueblo, así cordillera entera? Pero voy a preguntar."

Amigos, los padres en ese tiempo.

Disque preguntó a un padre Benjamín Arteaga, se llamaba, yendo a dejar la primicia que se acostumbraba.

Disque le dice mi hermano, "Padre, dígnese decirme una pregunta que le voy a hacer. Diga ¿qué lugar es que ha habido un poco de cerros pero tupidísimo?"

"Y ¿de dónde vistes?"

"De aquí, del cerro de Cumbal, en un día despejado."

Ya disque le contó como fue, "Y vimos una isla con cerros todos nevados. Eso es lo que me llama la atención. ¿Dónde es ese lugar?"

Y el padre dijo, "Tonto, esos no son cerros: eso es el mar, eso es el Pacífico." (Lastenia Alpala, Vereda Quilismal)

Doña Lastenia crea suspenso en la historia contando poco a poco cómo su hermano finalmente se da cuenta de que el lejano mar realmente era visible desde Cumbal.

Benjamín Cuaical: lectura y liderazgo

Cuando todavía era pequeño, el padre de Benjamín Cuaical le compró una copia de la Constitución de Colombia y de la Ley 89 de 1890:

> Cuando yo todavía estaba en la escuela, yo ya era ya muchacho, ya de unos 14, casi 15 años, fue el último año que estuve en la escuela; yo tuve siete años de escuela, me dio mi padre.
> Entonces, mi padre tenía un amigo allá en Carlosama, llamaba Manuel Cuaical. Y entonces él había sido cabildante, gobernador. Y entonces, él había ganado un pleito y era como ser, abogadillo. Y entonces, él como era muy amigo de mi papá; mi papá hasta le sabía alquilar una yunta de bueyes para que vaya a trabajar a Carlosama.
> Y entonces, viendo que yo así leía, estudiaba, entonces le dice a mi papá, "¿Y por qué no le compra una ley? Yo le vendo," dijo, "una ley. Yo tengo," dijo, "del cabildo," le dijo. "Yo tengo," dijo, "la Constitución Colombiana."
> Entonces, yo hasta la Constitución estudié. La constitución hasta la copié. Esa, la Constitución Política de Colombia era, había sido dada en 1886, la primera Constitución y entonces fue reformada en 1910.
> Entonces, la del '86 hasta yo la copié la Constitución, porque no era mucho largo. Era pequeña no más la Constitución, o sea la madre de las leyes. ¡Elay!
> Entonces, ese hombre le vendió un cuadernillo de la Ley 89 indígena a mi papá, y entonces, yo estudié esa. Yo por eso, desde ese tiempo sabía la Ley 89, las facultades del cabildo y las tierras, y que ese era la protectora de la raza indígena.
> De esos modos yo aprendí, supe la Ley 89, y supe lo que era respetar la gente indígena, como dice, para el repartimiento de las tierras. (Benjamín Cuaical, Vereda Cuaical)

Como sabía escribir bien y había aprendido la ley, el Cabildo invitó a don Benjamín, cuando tenía diecisiete años, para que les ayudara a preparar los expedientes legales destinados a Bogotá. Los cabildantes más viejos entrenaban al flamante secretario, instruyéndole para que tomara anotaciones y llevara un diario. A pesar de que estos diarios se han perdido, me mostró copias de poesía que había escrito a lo largo de los años. En 1929, cuando don Benjamín tenía diecinueve años, fue nombrado secretario del cabildo, cargo que ocupó cinco veces entre 1929 y 1975 intercalando un año como regidor y presidente del Cabildo (Lámina 3).

Otros comuneros hicieron eco del valor que don Benjamín daba a la capacidad de leer y escribir, sobre todo la utilidad de la alfabetización para transmitir el conocimiento histórico. Con excepción de Lastenia Alpala, todos los otros memoristas, de los que escuché hablar o con quienes hablé, no sólo sabían leer y escribir sino que además utilizaban esta habilidades a menudo en su vida diaria. Néstor Tarapués, de la vereda Nazate, que fue diez veces secretario del cabildo, por ejemplo, dirigió durante algunos años una escuela privada para niños de la vereda.

Fernando Mimalchí, de la vereda Tasmag, me ofreció una bella descripción sobre lo que hizo en el terremoto de 1923, que demuestra elocuentemente que en Cumbal es común que los hombres lleven anotaciones de lo que ocurre a su alrededor. El diario de don Fernando registra la destrucción de la iglesia y la muerte de la esposa de Floresmiro Guerrero, vecino del pueblo, que ocurrió cuando la torre se le vino encima. Don Fernando escribe sobre los movimientos de tierra que continuaron durante once meses; veintitrés temblores azotaron al pueblo el día del terremoto, el 14 de diciembre de 1923. Inclusive registra los nombres de los curas que consolaron a la gente que quedó sin hogar. Don Fernando escribe que la asistencia para el terremoto no fue dirigida a todos: "y venían otros militares. Y también venían para caridades de víveres y ropa y plata de las demás poblaciones que no se habían destruido. Pero todo venía para los blancos." [7]

En su cuaderno don Fernando dejó anotado que los mestizos se trasladaron de las ruinas de su pueblo hasta Llano de Piedras, construyendo un nuevo centro poblado en tierras de indígenas.

Los que no son historiadores valoran la capacidad de leer y escribir tanto como los memoristas. La difunta Alvina Chalparizán de la vereda Cuetial, prima de doña Lastenia, se acuerda que su padre prestaba copias del título de resguardo a los grupos interesados:

> A.C.: Por eso, mi papacito sabía tener esos papeles que quedan.
> J.R.: ¿Papeles de qué?
> A.C.: Diciendo las demarcaciones que han sido los primeros títulos de este Cuetial. Sabían ver, o los prestaba que los estudie otras personas que podrían. (Alvina Chalparizán, Vereda Nazate)

Con el fin de mantener viva la memoria de los momentos cruciales en la experiencia de la comunidad, Diómedes Paguay, de la vereda Guan, preparó una extensa historia escrita acerca de la recuperación del Llano de Piedras, vista desde su perspectiva.[8]

Los memoristas obtienen buena parte de sus conocimientos a través de la lectura o escuchando las explicaciones de otras personas que han leído bastante. Muchos memoristas tienen bibliotecas personales en casa: colecciones de viejos textos de colegio, uno o dos números viejos de revistas literarias, tal vez una copia de algún libro popular de historia, la Historia Sagrada (antología de relatos bíblicos) y unos cuantos libros de leyes. Don Benjamín, basándose en gran medida en su lectura del texto clásico de historia de Jesús María Henao y Gerardo Arrubla (1938 [1910]), compartió conmigo su visión personal de la "historia patria".[9]

A pesar de que los memoristas pueden estar familiarizados con los trabajos editados, a menudo extraen sus ejemplos históricos de la documentación que tienen a mano en el archivo del cabildo. En realidad, casi todo de lo que podría llamarse historia del cabildo se

deriva de estos documentos escritos (como se hará evidente en los capítulos posteriores; sin embargo, las interpretaciones orales con frecuencia muestran poca similitud con las fuentes escritas). Benjamín Cuaical alterna sus narraciones con referencias a estos expedientes legales, de los cuales sólo unos cuantos permanecen todavía en el archivo del cabildo. Muchos han sido retenidos por las cortes como evidencia legal en los numerosos juicios que el cabildo ha levantado contra los hacendados; otros se han prestado a lectores interesados y nunca han sido devueltos.

El archivo se guarda en un aparador de madera que está en la casa del cabildo (Lámina 4) y su contenido se consulta ocasionalmente en el transcurso de alguna disputa por derechos de usufructo de algún lote. Está organizado en siete secciones, seis de ellas contienen documentos de usufructo de las veredas que todavía son válidos y una sección con papeles históricos del cabildo ("Asuntos Varios").

Cada año los cabildantes salientes hacen un inventario del archivo (Lámina 5):

El archivo pues, también hacen inventario.
Era el regidor de cada vereda que tenía que hacer un inventario de los documentos que han existido, los documentos antiguos, los documentos fenecidos que ya no tienen ya valor; esos eran un volumen aparte. Pero ahí constaba tantos documentos fenecidos, ahora sí, tantos documentos que están girando en la actualidad, elay.
Eso iban ahí, leyendo, año por año, que en qué año, cuáles documentos, de quiénes, y de quiénes fulanos: iban nombrando el nombre del individuo, el nombre del terreno, de la vereda, e iban ahí pasando el número de documentos en, allí en unos libros que hay hasta ahora, elay.
Eso.
Y entonces, cada regidor, por medio de un inventario, el inventario o sea volumen de piezas, ese lo entrega el presiden-

> te con el secretario, al presidente del cabildo nuevo y al secretario del cabildo nuevo.
> También ese es el volumen que dicen de piezas, ahí son tanta cuestión de sumarios, de pleitos, de resoluciones, de circulares, de así del gobierno, de uno cualesquiera asuntos civiles. Ese es un volumen grande: ahí van algunos documentos así de los tiempos pasados, como la Escritura 228. (Benjamín Cuaical, Vereda Cuaical)

Don Benjamín muestra las cosas más fáciles de lo que son en realidad. El día del inventario hay grupos de hombres sentados en cuclillas en los corredores, turnándose para vocear los nombres y los lotes listados en los documentos, mientras uno de ellos, muy lentamente, garabatea con dificultad un registro con una escritura a veces ilegible. Las personas que toman nota no son memoristas, quienes por el contrario tienen una escritura fluida y elegante.

Estos inventarios preparados tan cuidadosamente se utilizan sólo una vez. El día en que el archivo se transfiere al cabildo entrante, los dos regidores de cada vereda, acompañados de sus seguidores, verifican el archivo de la vereda según el inventario. También se revisa el inventario preparado para "Asuntos Varios".

El inventario de 1935 de "Asuntos Varios" preparado por don Benjamín Cuaical todavía está disponible para consultas.[10] El inventario escrito con letra clara, en cuatro hojas de papel tamaño legal sin líneas, incluye cincuenta ítems. Estos están dispuestos en tres columnas que incorporan (de izquierda a derecha) el número del ítem a ser listado, una descripción del ítem inventariado y la extensión del número de páginas. Un vistazo a los documentos que todavía existen en el archivo muestra que generalmente están escritos en papeles muy largos que se doblan como si fueran un cuaderno cosido en cuarto, el cual recibe el nombre de "cuadernillo" en el inventario.

Don Benjamín comienza con algunos de los documentos más significativos para el cabildo, aquellos que son consultados con más frecuencia o tienen gran importancia simbólica. De entre estos son

de suma importancia la Ley 89 de 1890, varios cuadernillos con transcripciones legales del siglo XIX, los títulos de tierras del Llano de Piedras, una copia de la Real Provisión, copias de documentos coloniales que provienen de la Corona y han sido encontrados en archivos judiciales de Ipiales y un cuadernillo que documenta la expansión de los mestizos en el sitio del moderno pueblo de Cumbal en el Llano de Piedras: la creación de la "zona de población", un área abierta de residencia para no-indígenas. Ninguno de estos documentos es especialmente antiguo; los originales de la Colonia, que alguna vez tuvieron los caciques de Cumbal, fueron utilizados como evidencia legal durante las batallas judiciales de los últimos tres siglos, perdiéndose de esta manera para el cabildo.[11]

Siguen en la lista de ítems más significativos del archivo unos treinta documentos del gobierno: copias de leyes y resoluciones enviadas al cabildo así como algunos censos y otros papeles escritos por el cabildo para la administración municipal o nacional. El inventario acaba con materiales documentales producidos por el cabildo para uso interno: los libros de devoción que listan a los padrinos de las fiestas, listas de miembros de la comunidad que han cumplido su semana de trabajo obligatorio para las autoridades municipales (la historia de la abolición del detestado trabajo personal y vecinal es un tema importante en la historia oficial del cabildo) y cuadernos con resoluciones y copias de comunicaciones escritas por el cabildo. La gran mayoría de estos ítems se elaboraron en las décadas de 1920 y 1930, cuando la primera generación de jóvenes educados en colegio, como Benjamín Cuaical, estuvo disponible para servir en el cabildo y comenzó a escribir los papeles que todavía reposan en el aparador del archivo, aunque rara vez se consulten.

El orden en que don Benjamín listó el contenido del archivo en su inventario nos proporciona mayor información sobre cómo veía la historia de su comunidad. De mayor importancia son las voces del pasado lejano, sean indígenas o europeas, porque los documentos coloniales legitiman el reclamo de Cumbal de estatus de resguardo. No son de tanta importancia los decretos y leyes de comienzos del

siglo XX que abren las puertas a la relación del resguardo con la sociedad dominante pero no son válidos como evidencia en un juicio. De menor importancia todavía son las voces relativamente recientes de los indígenas, fuente de evidencia para una historia del proceso político local como en las disputas internas por las tierras o en los patrocinios de las fiestas. Pero la historia ideal de don Benjamin no concuerda con la dimensión cognoscitiva de los memoristas. La utilidad y novedad de las historias de Benjamín Cuaical nacen precisamente de su dominio de los tipos de información contenida en las dos categorías menos favorecidas.

El estante del archivo está cerrado para la mayor parte de comuneros. El archivo viajó de vereda en vereda, donde se guardaba en las casas del presidente o del secretario hasta la construcción de la oficina del cabildo en los años sesenta. Podía reposar en un baúl de madera o amontonarse en una mesa desordenada junto con objetos cotidianos como tazas de café y platos de comida, o simplemente acabar en las pegajosas manos de algún niño curioso. En realidad es una maravilla que el archivo haya sobrevivido a estas peregrinaciones.

El cabildo empleó a muchos de sus secretarios por cinco o diez años y con frecuencia entrenó a sus hijos para que continuaran en el puesto. Dos de los hijos de don Benjamín Cuaical, Valentín y Salomón, sirvieron como secretarios en varias ocasiones. Sólo un limitado grupo de hombres tuvo tiempo suficiente en el cabildo para estudiar sus archivos debido a los extensos períodos y las prácticas de sucesión. Los más viejos de ellos, como Benjamín Cuaical o Néstor Tarapués, son los actuales historiadores. Otros, como Salomón Cuaical, de cincuenta años, serán los memoristas del futuro.

Al calor de los conflictos actuales por la tierra y en respuesta al apoyo que los Cumbales han recibido de organizaciones no indígenas, ha aflorado una nueva generación de memoristas, gente cuyas narraciones históricas toman forma artística. Más adelante consideraremos con mayor detalle sus interpretaciones musicales o teatrales del pasado. Ahora sólo es importante mencionar que dos de ellos —Valentín Cuaical y Gilberto Valenzuela— también sirvieron un tiempo como secretarios del cabildo.

Mientras el acceso a la documentación y las cadenas de transmisión oral constituyen la principal fuente de evidencia histórica para los memoristas, para otros comuneros las bases del conocimiento histórico están dadas por fórmulas de expresión e imágenes impactantes.[12] Su repertorio, aunque imperfecto y muy reducido en comparación con aquel de los memoristas, utiliza las interpretaciones de estos últimos. En lo que queda de este capítulo y a lo largo del siguiente estudiaremos las formas cómo el público de Cumbal en general interpreta la historia de los memoristas.

Conocimiento histórico popular

En las últimas dos décadas se han introducido en Cumbal nuevas especies de papas que se pueden plantar y cosechar prácticamente a lo largo de todo el año. Antiguamente había sólo dos épocas para sembrar: en mayo o junio y en diciembre o enero. Marzo y noviembre generalmente tienen noches de intenso frío que castigan con heladas los cultivos de papas y casi siempre echan a perder las cosechas. Los períodos de hambruna obligaban a la gente a viajar a los valles más calientes o *guaicos* en busca de comida y escalar el Cerro de Cumbal para extraer hielo y azufre. Eran los hombres quienes generalmente viajaban; las mujeres permanecían en los hogares tratando de sobrevivir como podían con los pocos productos que podían cosechar. El nabo era una de las cosechas en tiempos de hambruna.[13] Pero a veces hasta los nabos eran tan escasos que debían ser vigilados en la noche para evitar que fueran robados. El cuidador del ganado dormía en una pequeña choza que lo protegía del frío y donde podía dormitar hasta que le alertaba el ladrido de los perros. Las variadas experiencias que evocan la miseria y la hambruna se expresan de forma metafórica en el discurso diario, recordado no tanto en la narración cuanto en el *cliché:* "hasta teníamos que vigilar los nabos en choza", dice un estribillo que escuché insistentemente en todas las veredas.

Aquellos que no tenían talento para contar cuentos y el oído privilegiado de una Lastenia Alpala o el acceso a la documentación escrita de un Benjamín Cuaical -que son la mayoría de los Cumbales- recuerdan la historia a través de imágenes similares que se repiten una y otra vez. Estas imágenes sirven, por un lado, como un recurso mnemotécnico para recordar relatos más extensos y, por otro lado, evocan el pasado mediante la metáfora, en contraste con la declaración de la experiencia. Probablemente no se vigilaba a los nabos en las chozas con la frecuencia que se dice, pero la imagen expresa en forma elocuente la desesperación de la gente frente a la hambruna, cuando se vieron obligados a consumir un alimento considerado tan bajo, como el nabo, y guardarlo como si tuviera el valor del ganado.[14]

Retomaré estas imágenes recurrentes a lo largo de este libro. Ya he mostrado, por ejemplo, cómo el orden de las secciones se convierte en una interpretación de la historia política. Los capítulos siguientes mostrarán cómo los bastones de mando que llevan los cabildantes cumplían una función parecida, cómo la imagen del cacique Cumbe es una interpretación de la autonomía precolombina y cómo los símbolos del toro y el atadero recuerdan historias bien conocidas de tierras arrebatadas. Esta imagen de la escritura se encuentra en la intersección de la transmisión oral de la historia y la propia de quienes saben leer y escribir; de la historia local y la del cabildo; entre la historia de los memoristas y la de la gran mayoría de Cumbales.

Los tres troncos de los Tarapueses

Tal vez el recurso mnemotécnico más común encontrado en Cumbal es el apodo. No me refiero a los nombres que se dan a los individuos en recuerdo de alguna coyuntura significativa de su historia personal, sino a los nombres dados a familias enteras, a los descendientes de individuos notables que comparten un apellido en común. Tales apodos recuerdan el pasado o dan cuenta de él y, frecuentemente, son motivo de discusión o de bromas. "Chima", por ejemplo, es el

nombre que se da a la familia de don Benjamín Cuaical; el término recuerda el topónimo Chimag, un extenso pedazo de tierra, dividido y subdividido, que perteneció a los antecesores de don Benjamín. Los Chimas descienden del bisabuelo de don Benjamín, don Agustín Cuaical, el primer propietario de Chimag y el primero en ser llamado "don Agustín Chima". Otro apodo, cuya documentación ha escapado al conocimiento de sus propietarios, es "Chuca", utilizado para un rama de la familia Chinguad, de la vereda Tasmag. Chinguad-Chuca fue el título de los caciques de Cuaspud[15], conocimiento que ha pasado inadvertido a los Chucas del siglo XX. Finalmente, a la rama "Chulde" de la familia de los Valenzuela se llamó así porque hace cuatro generaciones una mujer ecuatoriana, donde Chulde es un apellido común entre los descendientes de los Pastos, se casó con un Valenzuela, que a continuación le dio su apellido a los hijos que dio al matrimonio. Los Chulde me proporcionaron una detallada genealogía de los descendientes de esta mujer.

Los diferentes epítetos que tienen los miembros de la familia Tarapués, de la vereda Nazate, nos da un ejemplo complejo de la historicidad de los apodos. Los Tarapueses, divididos en "Eugenios", "Ursulos" y "Alcántares" (estos últimos son familia del abuelo de doña Lastenia), vivieron la mayor parte en Cuetial, hacienda que fue comprada en el período colonial por sus antecesores, los caciques de Nazate. Escuchemos al memorista Néstor Tarapués sobre el origen de estos nombres:

> Esta hacienda la compraron los señores Miguel Tarapués, Bernardo Tarapués y Manuel Tarapués, los dos hermanos y el otro particular, pero todos fueron Tarapueses. Los dos hermanos fueron Miguel y Bernardo, el otro fue Tarapués, pero particular, como le estoy contando, que somos particulares, pero Tarapués.
>
> Por ejemplo, como le dije yo, yo soy Tarapués con todos los Ursulos, como le han dicho, Tarapués Ursulo, porque de Bernardo Tarapués hubo una hija que ha llamado Ursulina,

> y de esa descendencia venimos hasta aquí: por eso a nosotros nos dicen Tarapueses Ursulos, porque nuestra madre bisabuela ha llamado Ursulina, hija de Bernardo.
> Y de Miguel son los otros Tarapueses; los Eugenios son de Manuel [sic].
> De esa descendencia había un cuaderno grande que habían hecho como árboles. Que habían hecho tres árboles de los tres Tarapueses, y estos iban descendiendo, ¿no?, del uno, del otro, y del otro, la descendencia, iban los hijos, los nietos y las generaciones ...
> Yo dependo del primer árbol, que es don Bernardo y de él es doña Ursulina, y de Miguel son los Eugenios, de Manuel son los Alcántares, pero son tres Tarapués. (Néstor Tarapués, Vereda Nazate)

Para muchos la mención de los tres apodos trae a la memoria rivalidades familiares olvidadas: simbolizan una familia dividida. La mayor parte de aquellos que no saben cómo explicar los tres "troncos", como se llama comúnmente a los linajes, expresan sus preferencias por uno u otro, generalmente los Alcántares o los Eugenios. Algunos no conocían nada sobre el origen de los apodos pero se enfurecían cuando mis colaboradores o yo misma les hacíamos mención, lo que nos recuerda que las memorias "suprimidas" pueden ser tan poderosas como las oficiales. (Cohen 1986; Lapierre 1989). En una entrevista incluso los hijos del memorista Pastor Colimba no permitieron que Angélica Mamián continuara con sus preguntas. Se dice que en el pasado remoto a los Colimbas de Cuetial se los trajo desde Guan para que trabajaran como peones, por lo que se les podía considerar intrusos en el territorio de los Tarapués.

Para los que decidieron recordar el árbol genealógico, los apodos se refieren a las tres líneas de la familia que entró en conflicto por las altas montañas de Cuetial, donde los Úrsulos construyeron una entrada manteniendo a los otros Tarapueses fuera de su territorio. María Isabel Tarapués sostiene que los Eugenios, grupo al cual ella perte-

nece, contribuyeron con la mayor parte de los fondos utilizados para la compra de tierras pero se les negó la entrada a ellas. Las imágenes recurrentes de los Úrsulos, Eugenios y Alcántares están enraizadas en un cuento transmitido oralmente en torno a lo que debe haber sido una disputa en el siglo XIX.

Se añade un estrato más a esta historia si consideramos el hecho de que los Tarapueses guardan genealogías escritas. Aunque se me habló repetidamente de estas fuentes escritas, ni yo ni Angélica Mamián las vimos. Lo importante es que nos dijeron que eran de propiedad de Pastor Colimba, precisamente el hombre cuyos hijos prefirieron no hablar. Los cuadernos escondidos dan una aura de veracidad a los apodos pero al mismo tiempo los privan de legitimidad como fuentes orales. No es difícil imaginar cómo serían estas genealogías. Los documentos de la época colonial frecuentemente contienen genealogías de los caciques escritas en prosa, comenzando con una figura contemporánea y retrocediendo en el tiempo hacia sus antecesores. Un buen ejemplo es la genealogía de don Nicolás García Paspuel Tusa, cacique del siglo dieciocho de Tusa, en el Ecuador:

> Don Nicolas Garcia Paspuel Tusa casique principal de los pueblos de Tusa, Puntal, y Angel, jurisdiccion de la Villa de San Miguel de Ybarra, hijo legitimo y heredero de don Thomas Garcia Paspuel Tusa casique principal que fue de dichos pueblos y nieto legitimo de don Sebastian Garcia Paspuel Tusa y viznieto legitimo de don Xptobal Garcia Paspuel Tusa y de doña Francisca Tusa, casiquez principales que fueron de dichos pueblos, ya difuntos.[16]

Los cuadernillos de Cuetial podrían ser registros de disputas por cacicazgos en el siglo dieciocho, que fueron guardados como "archivos de cocina" (Behar 1986) por los descendientes de los caciques.

Los Cumbales describen estos cuadernos en un lenguaje metafórico, al igual que los apodos de sus familias. En una discusión, que no fue grabada, con María Isabel Tarapués, estas fórmulas de expre-

sión se desarrollaron con especial detalle. Ella habló de las genealogías como "árboles". Los Eugenios, Úrsulos y Alcántares fueron las "raíces" que "renacieron" del "tronco" Tarapués original. Doña Isabel utilizó el verbo reformar para describir las huellas escritas de los lazos genealógicos. Como veremos en los siguientes capítulos, la noción de "los renacientes" es una metáfora común para establecer vínculos con el pasado histórico. Así mismo, el concepto de historia como proceso que puede ser reformado o corregido es fundamental para la visión práctica del pasado que impulsa el movimiento indígena contemporáneo. Estas fórmulas de expresión cargadas de simbolismo son una alternativa oral para las citas que hacen los memoristas del registro documental, no tanto por la información que transmiten sino por las asociaciones que evocan.

Volvamos un momento al memorista Néstor Tarapués, uno de los pocos que relaciona a los Alcántares, Eugenios y Úrsulos con los tres grandes caciques que en el siglo XVIII compraron Cuetial: Bernardo, Miguel y Manuel. La memoria de los tres caciques está viva en la tradición oral de Nazate a pesar de que la mayor parte de la gente me advirtió que los tres "troncos" surgieron en un período muy posterior al de los tres caciques. Sin embargo, contadores de historias como María Isabel Tarapués no olvidaron darme el nombre de la terrateniente española a quien se compró Cuetial. La hacendada Gertrudes de Erazo no es una figura histórica, pero la familia Erazo fue en realidad propietaria de Cuetial en el siglo XVIII.

Sólo unos pocos memoristas discrepan sobre la cronología truncada que utiliza la mayor parte de narradores orales. Cuando Néstor Tarapués, diez veces secretario del cabildo y profesor de muchos narradores que me contaron la tradición oral de los hermanos Tarapués, hace referencia a la compra de Cuetial, no utiliza la tradición oral porque cita el documento del archivo del cual se extrajo en un comienzo la historia, la Real Provisión. La historia oral sobre la integración de Cuetial al resguardo puede ser rastreada, en última instancia, hasta esta fuente escrita: un extenso documento, leído por muy pocos aparte del puñado de diligentes secretarios del cabildo. El relato oral proporciona poca información adicional a la que contiene la eviden-

cia escrita: los nombres de los caciques, las partes españolas involucradas en la transacción y el precio que se pagó por la hacienda.

Elaboradas narraciones orales, insultos, cuadernos escondidos y documentación colonial: todo debería ser considerado en conjunto para comprender el significado de los tres sobrenombres que llevan los Tarapués. Cada uno proporciona un punto de vista sobre su significado, una serie de perfiles de la realidad, cada uno originado en una forma diferente de transmisión del conocimiento, usando a los otros para legitimarse pero negándoles su veracidad al mismo tiempo. Como el novelista Salman Rushdie explica con respecto a la relación entre ficción y realidad, estos mundos distintos existen en ángulos uno frente al otro:

> El país en esta historia no es Paquistán, o no del todo. Hay dos países, de realidad y de ficción, que ocupan el mismo espacio, o casi el mismo espacio. Mi historia, mi país de ficción existe, al igual que yo, en ángulo agudo con la realidad (Rushdie 1983: 29).

En los siguientes capítulos veremos cómo mundos expresivos de tan variada índole se construyen recíprocamente formando conjuntos narrativos que continuamente se transforman con el fluir del tiempo.

---

1. Sobre la importancia de recoger la historia de temas mundanos como el cambio de precios, tan popular para muchos narradores, véase Salomon (1999). La inclusión de este tipo de temas en el discurso histórico es un artefacto cultural. Sólo necesitamos ver la aceptación relativamente reciente de la historia social en Europa y América del Norte para concluir que la historia de la vida cotidiana fue por mucho tiempo desestimada como tema de interpretación histórica en los círculos académicos de Occidente. Los cánones de la historia académica también influyen en el campo de la interpretación histórica de otros medios sociales. Passerini (1987, 41), por ejemplo observa que los hombres con un compromiso político izquierdista, en su muestra de autobiografías de la clase obrera de Turín, generalmente optaban por suprimir sus vidas privadas individuales de sus relatos; los narradores de Cumbal, por el contrario, tejen sus vidas privadas en sus historias del cabildo.

2. La gramática quechua da cuenta de la diferencia entre la información recabada de la experiencia del hablante y aquella de segunda mano a través del uso de sufijos. Como sucede en la siguiente cita de Cumbal, los modos testimoniales del quechua de la Sierra Central peruana están íntimamente ligados a

la topografía, proporcionando una conexión evidencial directa entre el evento del pasado y la experiencia del presente (Howard-Malverde 1990).

3. En el Andoke, lengua que se habla en las tierras bajas tropicales de Colombia, la posición social y el conocimiento del que habla determina el género en que se clasifica una declaración (Jon Landaburu, comunicación personal). El género es también importante para distinguir entre relatos míticos y de otro tipo en quechua (Allen **s.f.b**; Howard-Malverde 1990) y en Aymara (Arnold y Yapita 1991).

4. En *First-Time*, Richard Price (1983) proporciona al lector fotografías y breves reseñas biográficas de los historiadores de Saramakas, cuyos relatos él compila. La atención que brinda a los individuos en forma específica nos ayuda a apreciar a los intelectuales de Saramakas como individuos creativos en vez de informantes anónimos (ver también R. Price 1990; S. Price 1990).

5. Nunca pude grabar una entrevista con Hilarión Alpala porque se rehusó a hablar conmigo. Sin embargo, Helí Valenzuela, en quien confiaba don Hilarión, tuvo la suerte de poder grabarle una entrevista.

6. Mucha gente cree que el monopolio de Cuaical/Quilismal en el conocimiento histórico se ha roto sólo recientemente con la pérdida de control de estas dos veredas sobre el poder político en el resguardo. Esta pérdida se dio en parte por la democratización del conflicto de tierras y la creciente influencia del clientelismo de los partidos políticos colombianos en el proceso político del cabildo. Es interesante anotar que cuando pregunté a la gente quién iba a ser la siguiente generación de historiadores, siempre me dieron el nombre de Alonso Valenzuela, de Tasmag, tres veces gobernador. El, sin embargo, de todos los que conocí en Cumbal, era el menos interesado en la historia.

7. Don Fernando llama "blancos" a la gente del pueblo, para referirse a su identificación cultural, no racial. Los cumbales más jóvenes, sin embargo, usan una forma irónica de pronunciar, cuando insisten que la gente del pueblo es en realidad "mestiza" por el color bronceado de su piel.

8. *De como recuperamos nuestro Llano de Piedras* es un escrito a máquina que no ha circulado en la comunidad.

9. Para conocer acerca de la lectura en la clase obrera inglesa del siglo XIX, véase Vincent (1981). El estudio de Vincent sobre las autobiografías de la clase obrera me llevó a preguntar a los memoristas acera de los libros que tienen o que leen. La "historia patria" de don Benjamín, igual que sucede con otros memoristas, está coloreada por la teoría de la historia de los grandes hombres y por la orientación cronológica de libros como los de Henao y Arrubla.

10. Archivo del Cabildo Indígena del Gran Cumbal, Nariño [ACIGC/N], 1935, "Inventario de las piezas y más diligencias ... del mismo año 1935". Ver también ACIGC/N, 1940, "Inventario de las piezas y más diligencias ... del año de 1940".

11. Nótese que la Escritura 228 fue recuperada en los años setenta y por lo tanto no aparece en el inventario de don Benjamín. Un buen ejemplo de la incorporación de documentación temprana en las transcripciones judiciales es el corpus de evidencia presentado por los caciques de Tuza en su disputa con los jefes hereditarios de Puntal (actual Bolívar, Prov. Del Carchi, Ecuador) por la propiedad de maizales: Archivo Nacional del Ecuador, Quito [ANE/Q], 1792, "Títulos y ynstrumentos de los yndios y casiques..."

12. Lord (1964) y Yates (1966) han estudiado la forma como las fórmulas de expresión y las imágenes impactantes han servido como apoyos para la memoria oral. Aunque he encontrado de utilidad sus trabajos para formular mis ideas, he empleado estos conceptos en una forma completamente diferente. Primero, hay distintas relaciones en Cumbal con los registros históricos escritos. La mayor parte de

hombres menores de cuarenta años son, por lo menos, alfabetos incipientes y utilizan la escritura como fuente de información. A pesar de que en el pasado la capacidad de leer y escribir fue limitada, siempre hubo algunos individuos que pudieron descifrar la palabra escrita e interpretarla para sus coterráneos. Hay indicios que los escribanos indígenas actuaban autónomamente en las comunidades Pasto ya para mediados del siglo XVII (Archivo Histórico del Banco Central del Ecuador, Ibarra [AHBC/I], 1654, "Protocolos y testamentos a cargo de Juan Francisco Guapastal ..."). Segundo, los narradores contemporáneos no utilizan *clichés* e imágenes como apoyo para memorizar sus cuentos sino como breves recordatorios de los referentes históricos. Mientras los memoristas pueden formular estas imágenes al detalle, otros comuneros pueden dejarlas en su estado natural de íconos. Para el caso de Cumbal es más apropiado usar las nociones de Walter Benjamin que las de Lord y Yates sobre las imágenes históricas como memorias prácticas empleadas para afrontar circunstancias amenazadoras (Benjamin 1969). Taussig (1987) sugiere que tales imágenes se emplean más metafórica que literalmente en la resistencia a la dominación, situación que estudia en una zona de tierras bajas que no está lejos de Pasto.

13. Mary Weismantel (1988, 144-45) sugiere que la planta comúnmente llamada *nabus* es un alimento silvestre recogido en tiempos de hambruna y no debe ser traducido como nabo ya que los nabos aparecen en las listas de tributos del siglo XVI (Archivo General de Indias, Sevilla [AGI/S], 1558, "Traslado del libro de tassaciones .."). Tengo mis dudas en identificar el alimento que los Cumbales llaman nabo con lo que Weismantel denomina *nabus*.

14. Los *clichés* y los arquetipos también proporcionan modelos para estructurar la memoria histórica en otras regiones. Passerini (1987, 20-24) estudia imágenes similares en narradoras pertenecientes a la clase trabajadora de Turín que recuerdan sus experiencias bajo el Fascismo.

15. Archivo Central del Cauca, Popayán [ACC/P], 1722-1810, "Numeraciones de la Provincia de los Pastos,", signatura 3041 (1722).

16. ANE/Q, 1771, "Autos de proclama de don Matheo García Paspuel Tusa ...", f. 2r.

CUATRO _ Historia y vida cotidiana

El acto del análisis histórico, de acuerdo con Marc Bloch, toma su color del presente y da vida al pasado:

> En último análisis, conscientemente o no, obtenemos los elementos que nos ayudan a restaurar el pasado siempre tomando prestado de nuestras experiencias diarias y matizándolas, de ser necesario, con nuevos tonos. (Bloch 1953, 44)

En Cumbal descubrí que las palabras de Bloch se podían tomar casi literalmente: el pasado se experimenta más plenamente a través de la vida cotidiana en el presente. A lo largo de mi estadía me sorprendió cómo la gente percibía muchas prácticas corrientes, agrícolas y políticas, rituales e interpersonales, como si fueran la materia de la cual se hacía la historia. Cuando construyen las narraciones históricas y componen obras de teatro y canciones sobre el pasado, recurren a menudo a las actividades del presente llegando casi a excluir las referencias a los eventos históricos. Como ya lo hemos visto, en Cumbal hay hombres y mujeres con buena memoria y profundas experiencias de vida, a quienes se considera historiadores o memoristas. Pero a pesar de su considerable influencia, la historia, en su mayor parte, se expresa a través de actividades del presente. Las representaciones del presen-

te-como-pasado se centran alrededor de aquellos aspectos de la vida que parecen más indígenas a los ojos de los comuneros y se perciben, por lo tanto, como constitutivos de la evidencia histórica.

En Cumbal, el presente-como-pasado se representa de manera más efectiva a través de géneros no narrativos de expresión, como rituales y elementos de la cultura material que recuerdan el pasado sin nombrarlo. En estos géneros la interpretación histórica funciona a varios niveles. En algunos casos, simplemente establece un nexo con el pasado, a pesar de que la naturaleza de esa relación no es importante. En otros, los nombres claves y los eventos se asocian con estas expresiones cotidianas de la historia. Y en unos pocos la exégesis desentierra el detalle histórico inserto en estas prácticas. Este es un poder enorme inherente a los géneros no-narrativos de expresión histórica [1] Esto es evidente cuando consideramos que los memoristas, que a menudo despliegan su evidencia de acuerdo con las imágenes que quiere oír su audiencia, deben incorporar el marco dado por los géneros no narrativos en sus propias narraciones.

La historicidad de las posesiones y el trabajo

Nuestro examen comienza con lo más cercano a la vida de los residentes de Cumbal: la evidencia tangible del pasado que los Cumbales ven, tocan o recorren día a día. Sin lugar a dudas, muchos elementos de la cultura material —desde las casas y los campos hasta los telares y los trastos de cocina— proporcionan evidencia histórica para los pasados individuales en Cumbal. En este punto quisiera abordar un grupo muy específico dentro de este amplio despliegue de evidencia histórica, aquellos elementos que contienen símbolos fuertemente cargados que tienen que ver con el pasado comunal. Dentro de este grupo exclusivo, lo más importante son los bastones de mando del cabildo y las zanjas limítrofes.

Bastones de mando

Todos los miembros del cabildo llevan bastones de mando a las funciones oficiales (Lámina 6). Los bastones, herencia de los cabildos coloniales españoles, funcionan como símbolos de la autoridad autónoma indígena (Resnake 1988). Sin embargo, a comienzos del período colonial otros objetos sirvieron como insignias del gobierno cacical. Los caciques pastos de finales del siglo XVI y comienzos del XVII incluían en sus testamentos *keros* (vasos ceremoniales de plata o barnizados) como símbolos de poder político. A los primeros caciques coloniales se les obsequiaba textiles cuando asumían el cargo, según lo podemos ver en la siguiente cita sobre la investidura del cacique de Cumbal en 1693:

> Y en birtud del decreto de esta otra parte y titulo de cazique con que rrequerio al dicho justicia mayor don Ambrosio de Prado y Sayalpud cazique de la parcialidad de Cumbal, cojio por la mano al dicho don Ambrosio de Prado y lo sento en una silleta pequeña de madera en prezencia de los yndios e yndias de la dicha parsialidad de Cumbal y a los yndios mas principales de dicha parcialidad les quito las mantas y las echo en el suelo y se las mando lebantar y le huuieron cada uno una reberencia y los abraso a estos todos que hizo en señal de posesion y verdadera posesion la cual se la dio real agtual corporal del quazi sin contradizion de persona alguna y zin perjuicio de otro terzero que mejor derecho tenga.[2]

No es sino hasta mediados del siglo dieciocho que los bastones de mando aparecen en el registro documental de los Pastos.[3] En la actualidad constituyen el símbolo principal de autoridad política en los resguardos de Nariño. A pesar de que en otras parte de Colombia los cabildos mantienen un juego completo de bastones que se entregan a quienes ejercen una función anual, la mayor parte de cabildos de Nariño no controlan la insignia que llevan. En lugar de

eso, son propiedad de individuos de la comunidad que los prestan a funcionarios del Cabildo para sus períodos anuales.

Cada uno de estos bastones tiene su propia historia. Don Benjamín Cuaical tiene el bastón original que perteneció a don Agustín Cuaical, gobernador de comienzos del siglo XIX:

> B.C.: El bastón que se conserva donde el señor Benjamín Cuaical tiene más de 200 años. Fue el primer dueño Juan Agustín Cuaical. Siendo joven bailó de danzante 12 años consecutivos.
> Enseguida pasó a poder de Fidel Cuaical.
> Después de Fidel Cuaical, pasó el bastón a poder de Valentín Cuaical, que fue mi padre.
> Después lo conservo yo hasta la actualidad, Benjamín Cuaical, y con este bastón, acabó Juan Agustín Cuaical un año en Túquerres de gobernador.
>
> J.R.: Y esta vara también salvó la vida de don Agustín ...
>
> B.C.: Sí señora. Esta le salvó la vida. Cuando lo iban a fusilar en tiempos de la Revolución—pero eso ya no sé en cuál año fue, el tiempo de la Revolución, como que fue en tiempo de la guerra de Tomás Cipriano de Mosquera. No, en la de Mosquera no fue. Ahí yo no le doy ese dato, porque yo no sé en qué Revolución sería, como en ese tiempo había tanta revolución, que se revolucionaban por ganar el poder.
> Pero se supo que en ese tiempo en algunas de esas guerras, lo iban a fusilar a don Agustín Cuaical. El todavía, como dije ya que él fue ya abuelo, ya abuelo que más que sea, que lo sacaron ya para fusilarlo.
> Y entonces, cuando ya han estado para fusilarlo, entonces apareció un comandante ya de la Fuerza Armada. Entonces es que gritó: "¡Alto ahí!" es que había dicho, "Ese indio acabó gobernador en Túquerres, déjenlo"

> Así, ¡elay!
> Entonces, acabado con ese bordón, gobernador en Túquerres (Benjamín Cuaical, Vereda Cuaical).

La conversación ilustra cómo el bastón de mando, que representa al cabildo, estimula la memoria histórica: tanto la memoria genealógica como la memoria comunal más amplia de las relaciones entre el resguardo y la sociedad dominante; en este caso en particular, la historia de las guerras civiles del siglo diecinueve.[4]

Las reminiscencias históricas que carga el bastón de mando de don Benjamín, son similares a los recuerdos de innumerables dueños de bastones que pueden repetir fácilmente la historia de su insignia rastreando a sus antecesores ilustres del siglo XIX. Y en realidad los cabildantes suelen compartir información sobre la historia de sus insignias con sus colegas. Los bastones no sólo representan genealogías individuales sino también comunales, porque los bastones más famosos pertenecieron alguna vez a gobernadores célebres.

La "Corona Real", símbolo utilizado para referirse a objetos contemporáneos como el bastón de mando así como la evidencia histórica, relaciona a la historia como actividad con la historia narrativa formal de los memoristas de Cumbal. A una cantidad de lugares, documentos y objetos se les da el nombre de "Corona Real", incluyendo a la Escritura 228. El teatro contemporáneo representa la historia, refiriéndose al título del resguardo y sin necesidad de narrar eventos pasados. Así queda claro en un extracto de la *Historia de los grandes curanderos y desencantadores que existieron en nuestras tierras indígenas, que a hoy se encuentran descansando*, obra de teatro producida en 1986 por un grupo de jóvenes de Cuaical y Tasmag:

> Hermanos indígenas: yo salí un día muy por la mañana a conseguir fortuna para mi casa. Pero cierto día, me encumbré a esas grandes riberas del Gran Cumbal y, por los malos entendimientos, me pusieron cautiverio. En primer lugar, les quiero contar lo siguiente: Que entre sueños pedía auxi-

> lio. Cuando yo encontré el auxilio, me tropecé con un cordón amarrado de un frailejón, y fui a caer junto a un cajón. Cuando yo estaba muy cerca, estaba un tigre ladrón, sentado en ese cajón. Y al verme yo asustado, quise salir corriendo y este gran ladrón me quiso alcanzar del garrón. Y de verme tan asustado que yo no tuve qué decirle, que me vuelva esas cosas que nuestras son. Entonces, me dijo: indio, tus cosas, tuyas son. La cogí en la mano y me puse a verlas: encontré las cosas y maravillas más bellas. Cuando de pronto, al estar viendo eso, escuché una voz que decía: cuenta las doscientos veintiocho garras del tigre, porque de allí saldrá la Real Escritura 228 de 1906. Porque de allí tendrás tu salvación para todas tus funciones, que es la Ley 89 (Grupo Artístico "Los Cumbes", Vereda Cuaical).[5]

El discurso, escrito por Miguel Angel Alpala, condensa el pasado en algunos símbolos claves: el número 228, el bello contenido de la caja, el frailejón, que se refieren todos a la historia de la demarcación de los límites de Cumbal. Las fronteras del resguardo quedan en los páramos andinos septentrionales que abundan en frailejones (*Espeletia sp.*), una planta propia de las zonas muy altas que parece un hombre con plumas en la cabeza. De ahí la referencia a la planta del páramo: el narrador está en el páramo, en los límites, y está reactualizando las fronteras conforme su experiencia. Sus acciones incluyen el examen minucioso del bello contenido de la caja, probablemente el contenido del archivo del cabildo, donde se guarda la Escritura 228. A ésta se le representa como un número: las garras en las patas del tigre. Mediante el conteo de las garras el narrador encontrará su salvación, recreando la Escritura 228 y la Ley 89 que abarca la primera. Finalmente, el dramaturgo me enseñó que el tigre representaba a los terratenientes blancos; al reclamar la caja al gato, el narrador recupera las tierras robadas.[6] Esto significa que el pasaje relaciona el pasado y el futuro y demuestra que la historia es algo que puede transformarse o rectificarse.

La Escritura 228 es uno de varios referentes para la Corona Real. En una canción del movimiento indígena compuesta por Valentín Cuaical, se dice que la Corona fue dejada por el cacique Cumbe, de quien Cumbal tomó su nombre:

> Largo tiempo estuvieron tus tierras
> En las manos de un hombre tirano.
> Hoy tu raza reclama esa tierra.
>
> Porque escrito dejaste un papel.
> ¡El cacique Cumbe tendrá que venir!
>
> Porque es de San Pedro,
> De nuestro Cumbal,
> Donde dejó escrito
> La Corona Real.

Gilberto Valenzuela, uno de los cantantes más conocidos de Cumbal, me explicó así la canción:

> El disco titula el "Cacique Cumbe". El cacique Cumbe quiere decir que él fue el viejo de aquí, él que luchó y manejaba aquí este territorio o esta parcialidad del Gran Cumbal, como hay Real Provisión o la Escritura 228.
> El disco reza, por lo menos: "¡El cacique Cumbe tendrá que venir! Porque es de San Pedro, de nuestro Cumbal". Anteriormente habían llamado San Pedro aquí al municipio de Cumbal.
> Entonces pues, dice el disco "Porque es de San Pedro, de nuestro Cumbal, donde dejó escrito la Corona Real". O sea que la Corona Real es la Escritura 228, que esa fue expedida en la Real Audiencia en los Virreinados de Fernando VI en Quito (Gilberto Valenzuela, Vereda Cuaical).

La canción asocia la Escritura 288 con el cacique Cumbe, a pesar de que su nombre no aparece en el documento. Otras historias comparan al mismo Cumbe con la corona, describiendo su tumba como si hubiera estado habitada por un sapo con una corona, como en el relato de Lastenia Alpala en el capítulo anterior.

Pero la Corona Real no es solo la Escritura 228 y el cacique Cumbe; también es un nombre alternativo para llamar al Llano de Piedras, la primera propiedad grande que fue recuperada por el Cabildo en 1975. Los cabildantes que recuperaron el Llano llevaban en sus manos los bastones de mando que tenían corona (ver figura 2), como bien me explicaron cuando yo reflexionaba sobre la repetición del símbolo de la Corona Real en tantos campos:

> G.V.: De lo que existe dentro de las comunidades indígenas, por lo menos en los bastones, hay coronas.
> O sea que es la corona sagrada donde el virreinado desde allá. Y sacándose la corona y besó, y le mandaba Mauricio Muñoz de Ayala, para que en vista de la Real Corona o de la Real Audiencia de Quito, así mismo lo hiciera y cumpliera el deber a él mandado como autoridad o como Alcalde Mayor de los Pastos, o sea que nosotros pertenecemos al Cacique de los Pastos.
> J.R.: ¿Cuál es la corona del bastón?
> G.V.: Hay una corona, un anillo, digamos que parece. Nosotros decimos anillo, no es anillo, sino es significando ya las cosas: es corona.
> M.J.T.: Que son picaditos como corona.
> G.V.: Si. Entonces esa es la corona. O sea que significa la Corona Real de Fernando VI. Entonces yo significo de que no es anillo, sino es una corona, y eso da más credibilidad a nosotros como indígenas de aquí del Gran Cumbal, de que está escrito, como dice la Real Provisión o la Real Corona.
> Entonces es que nuestros abuelos, nuestros caciques, ellos también creían en eso, y por eso es el bastón. Pusieron la

2. Bastón de mando

corona, y existe (Gilberto Valenzuela, Vereda Cuaical, y Manuel Jesús Tarapués, Vereda Nazate).

Así, cada vez que el miembro del Cabildo lleva el bastón o lo entrega a su sucesor, está llevando consigo la Corona Real: la memoria condensada del cacique Cumbe, la creación del resguardo, el inicio de la Escritura 228 y la historia del Llano de Piedras. La historicidad del lugar, del objeto y del documento se reactiva realmente en una multiplicidad de formas, cada una articulando imágenes comunes y recurriendo a su potencialidad para producir historia.

Zanjas

A la luz de la anterior discusión sobre la historicidad del discurso que rodea a los bastones de mando es interesante considerar otro componente de la cultura material, las zanjas, cuya presencia también reafirma la historicidad de la tierra (de Certeau 1984; Halbwachs 1980) y cuya construcción le devuelve historia a un territorio cuyo pasado fue robado.

Una de las características más impactantes del paisaje nariñense es su compleja red de zanjas (Lámina 7). Estas zanjas delinean campos y caminos, obligando continuamente a la gente que va a pie a cruzar pequeños puentes. Las zanjas son de distinto tamaño: algunas tienen casi dos kilómetros de largo, tres metros de profundidad y dos metros de ancho, mientras que otras tienen seis o diez metros de largo, medio metro de profundidad y sólo treinta centímetros de ancho. Algunas son nuevas y están bien mantenidas; otras son antiguas, están llenas de maleza y agua. Son una gran molestia para funcionarios y técnicos, que se quejan de que los indígenas nariñenses utilizan mucho espacio cavando zanjas para rodear hasta el más pequeño lote de tierra. Sin embargo, los indígenas dicen que las zanjas son señalizaciones maravillosas y necesarias de los límites porque permanecen, mantienen a los animales de los vecinos fuera de sus terrenos, e impiden a los ladrones pasar el ganado de un pastizal a

otro. Añádase a estos beneficios, el hecho de que las zanjas sirven de caminos e incluso de letrinas.

Las zanjas y otros rasgos del paisaje que son producto de la mano del hombre como las gradas —remanentes de las terrazas precolombinas— también aparecen como linderos en los documentos de la Colonia. Los autores a menudo especifican que éstas son características "antiguas" del paisaje que están siendo reutilizadas para hacer nuevos límites:

> Yten declaro que a las faldas de dicha loma por arriba tengo otra quadra de tierras que compre de Ana Ytaman que linda por vna parte y otra con dos sanjas viejas por un lado la quebrada de Quesaca y por arriba con tierras de mi hermano don Juan...[7]

La arqueología de una zanja proporciona así abundante información sobre la historia de una familia típica, documentando de generación en generación la naturaleza de la tenencia de la tierra y el paso de grandes extensiones de tierra a las pequeñas parcelas de hoy. Las historias de las zanjas son especialmente fascinantes cuando las cuenta algún anciano que recuerda cuatro o cinco generaciones de sus antecesores y que, muchas veces, todavía tiene los documentos de adjudicación de algún abuelo o bisabuelo que sustentan sus reclamos verbales.

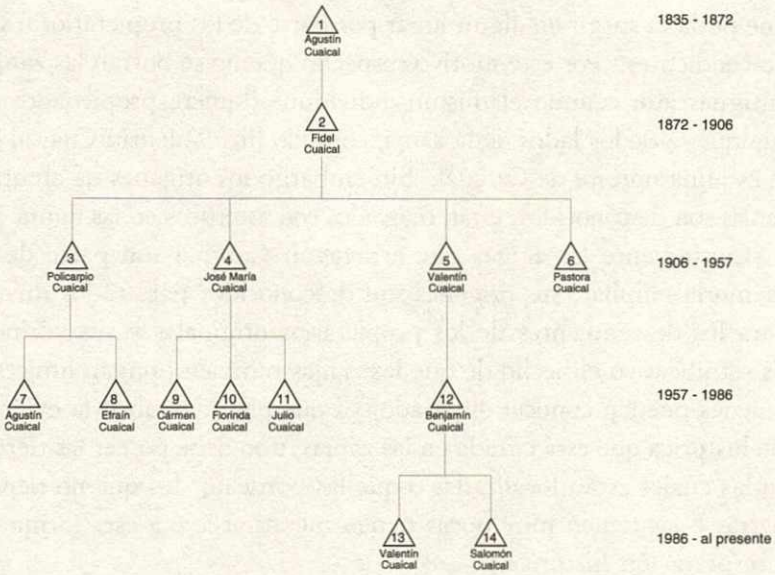
Tal es el caso de don Benjamín Cuaical, cuyo bisabuelo, Agustín Cuaical, adquirió los derechos de usufructo de las tierras del Totoral y Carcuel a comienzos del siglo XIX. Ya que una historia sobre la tenencia de la tierra en Totoral y Carcuel no cabe en este punto, señalaré más bien algunos de los aspectos destacados en la construcción de la zanja a lo largo de los años. Las Figuras 3, 3a y 3b ilustran cómo los derechos de estas tierras fueron transferidos y consolidados por los descendientes de don Agustín.

Aproximadamente en 1835 Agustín Cuaical (l en la Figura 3) adquirió los derechos de usufructo del cabildo para las tierras de

Carcuel y Totoral. Algunos de los propietarios actuales conocen la fecha de adquisición porque su tataranieto, Salomón Cuaical, tenía una copia del documento original que luego se perdió. Como se puede ver en las figuras, Carcuel estaba delimitado por el norte y el oeste con gradas (Figura 3a). Hacia el sur había un canal y un camino que iba del Cerro de Cumbal hasta el pueblo. Don Agustín cavó dos zanjas hacia el norte y el este para marcar su propiedad. Totoral, hacia el noroeste de Carcuel, limitaba al sur con el mismo canal (figura 3b). Don Agustín cavó zanjas hacia el este y el oeste para delimitar su propiedad.

Después de la muerte de Agustín Cuaical, sus tierras pasaron a su hijo Fidel (2) en 1872. Salomón Cuaical guardó el documento de 1872 de adjudicación de las tierras de Chendé, que también habían pertenecido a don Agustín. El documento indica que las propiedades fueron adjudicadas a don Fidel pero que debían ser usadas por su madre, Anselma Tarapués, hasta su muerte. Al leer el documento notamos que los límites constituían una serie compleja de señales, algunas permanentes como las zanjas, y otras temporales como plantas y árboles:

> Por la cabesera divida con tierras de Mateo Taramule, sanja por medio a topar haciendo semicirculo con tierras de Julio Guadir por el un costado haciendo esquina en tierras del espresado Guadir sigue deslindando para abajo con tierras de Agustin Poso, hasta encontrar con un mojón de piedra sembrada y una mata de guamuco questá al labio de la sanja que se divide con dicho Poso por el pie cogiendo de dicha piedra ó guamuco en esto mojones por medio, deslinda con terrenos de Crisanto Acpala á topar a otra piedra sembrada y mata de "chilco" que se halla alabio de la sanja y entrada de Balentin Cuaycal, y por el ultimo costado, sigue lindando por arriba con la misma entrada y sanja, hasta dar al primer lindero que al principio se dijo [8] .



3. Genealogía de una zanja, 1835-1986

A pesar de que la señalización de linderos incluía referencias a los vecinos propietarios de tierras así como a las plantas y zanjas que hacían de linderos, sólo sobrevivieron las más permanentes, es decir, las zanjas.

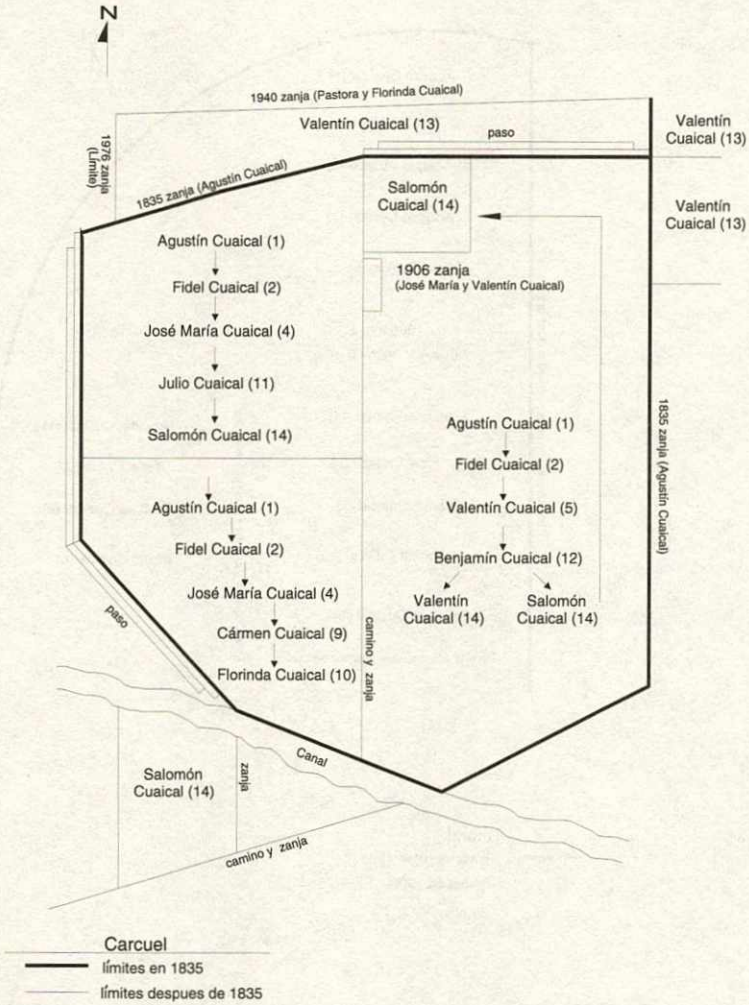
Cuando Fidel Cuaical entregó sus tierras a sus herederos en 1906, se hicieron algunas zanjas en reconocimiento de las nuevas propiedades. En la década de 1940 los mismos propietarios cavaron una zanja hacia el norte de Carcuel para delimitar otras tierras; como Carcuel fue dividida y vendida entre los descendientes de Fidel Cuaical, las tierras vecinas también fueron compradas, convirtiendo esta zanja en el lindero exterior del terreno. Es significativo que los caminos desaparecieran en el transcurso de 150 años, pero las zanjas quedaron como testimonios del pasado familiar.

La memoria de las zanjas es fundamental para cualquier reclamo que pudiera surgir en algún lugar por parte de los propietarios o sus descendientes. Por este motivo sospecho que no se borran las zanjas antiguas aun cuando el mismo individuo adquiera propiedades en cualquiera de los lados de la zanja, como lo hizo Valentín Cuaical en la esquina noreste de Carcuel. Sin embargo los orígenes de algunas zanjas son desconocidos; están marcados con asteriscos en las figura 3a.

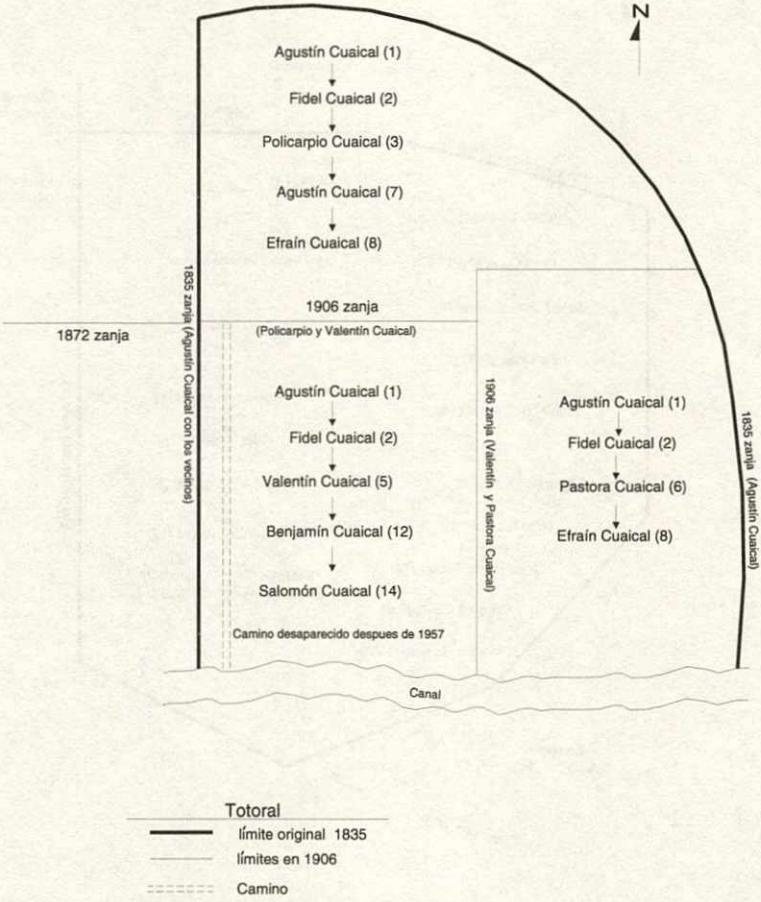
Ciertamente las zanjas que atraviesan Cumbal son parte de la memoria familiar; sus orígenes son desconocidos para todos menos para los descendientes de los propietarios originales y sus vecinos. Es significativo el hecho de que las zanjas también pongan límites a quienes pueden conocer el pasado, ya que para descubrir la evidencia histórica que está cifrada en las zanjas, uno debe poseer las tierras en las cuales están localizadas o que las bordean; los que no tienen tierras o las tienen muy pocas tienen menos acceso a esta forma de interpretación histórica.

No obstante, las zanjas son, de muchas maneras, parte de la memoria comunal. Las múltiples divisiones de tierra que señalan, todas registradas en el archivo del cabildo, son evidencia de que Cumbal es un resguardo y que los no-indígenas no tienen derechos legales dentro de su territorio. Cuando se distribuye cada uno de los lotes señalados por una zanja, el cabildo reconoce los derechos de su propietario a través de una ceremonia formal llena de referentes históricos como describiré más adelante. Las zanjas se abren mediante una forma andina de trabajo comunal llamada minga. Actualmente la minga está siendo reemplazada por el trabajo asalariado. Aunque antes fue fundamental para el trabajo agrícola, la minga se utiliza ahora sólo para hacer zanjas y construir casas. Inclusive el acto de cavar una zanja es hoy en día una reafirmación comunal de la historia colectiva de los derechos de usufructo.

Es evidente que en Cumbal está desarrollándose un proceso complejo: la historia se registra tanto en los documentos escritos como en la memoria oral del terreno, y los comuneros consideran ambas formas como evidencia legal válida. El conocimiento histórico está



3a. Genealogía de una zanja, 1835-1986—Carcuel



3b. Genealogía de una zanja, 1835-1986—Totoral

inmerso en una compleja trama que relaciona, por un lado, la ley consuetudinaria actual con sus contrapartes de la Colonia y el siglo diecinueve, y por otro, las formas coloniales de delimitar el territorio con la ley del siglo XX.[9] En parte, esta mezcla de lo oral y lo escrito y de los estratos legales es producto de la particularidad de la legislación indígena colombiana. De acuerdo con la Ley 89 de 1890 el cabildo es una unidad jurídica autónoma con respecto al arreglo de disputas internas de tierra; su existencia está legitimada por el título colonial. Las cortes colombianas no están llamadas a resolver los problemas internos del resguardo con respecto a la tenencia de tierras. En realidad, el Departamento de Asuntos Indígenas sólo puede hacer sugerencias al cabildo, que funciona como autoridad de última instancia en estos asuntos. Esto ha dado la posibilidad a los miembros del resguardo para que combinen tanto las formas nacionales como locales de documentación en la construcción de su historia local. En la vida diaria normalmente no se consulta la evidencia escrita y la tradición oral es campo fértil para elaboraciones sobre el contenido del registro histórico escrito, permitiendo que formas materiales de evidencia histórica como las zanjas estructuren el modelo del pasado que tienen los comuneros. Pero la historia, en última instancia, es validada en el cabildo por los documentos escritos y una elaborada ceremonia que rodea el inventario y la transferencia de archivos del cabildo, cuyo contenido es consultado cuando surgen dudas. En este caso, la evidencia de la zanja proporciona, enmarca y guía la selección de los registros escritos a presentarse en respaldo de un reclamo particular.

A pesar de que la mayor parte de zanjas se recuerdan sólo por las tierras que delimitan, muchas zanjas más grandes señalan eventos históricos importantes. Por ejemplo muchas zanjas en la recuperada hacienda de La Boyera y en el resguardo de Panán se recuerdan como cementerios de los soldados de las guerras civiles del siglo XIX. Una enorme zanja que se extiende desde la frontera sur de Cumbal y Panán hasta el Cerro de Cumbal se cavó en la década de los años 1940 con mano de obra indígena contratada por un hacendado blanco

que había usurpado toda la tierra en una porción del extremo oeste de Cumbal.[10]

Evidentemente en otros casos también las zanjas sirven como señales históricas. Néstor Alpala me contó que había zanjas precolombinas en Güel, al noroeste del Cerro de Cumbal. Pero cuando fui a Güel no encontré zanjas sino una gran cantidad de sitios habitacionales precolombinos, un acueducto y un sistema de canales y varias terrazas agrícolas de la época precolombina. La interpretación que me dieron me hace creer que cualquier cosa antigua, cualquier cosa considerada histórica de alguna manera se representa como si contuviera zanjas, porque éstas son ejemplos por excelencia de la historia material vivida día a día.

La historia de la zanja trasciende a la historia de la familia de otra manera, adquiriendo un significado comunal mediante la acción política. Como lo mencionamos en el capítulo 2, en 1975 el Cabildo recuperó el Llano de Piedras que había estado en continua disputa con los mestizos del pueblo desde la década de 1830. Después del terremoto de 1923 que destruyó el pueblo de Cumbal, los mestizos se establecieron en el lugar. En el ingreso y toma del Llano de Piedras en 1975, el cabildo reincorporó estas tierras dentro de la estructura del resguardo tradicional cavando las zanjas que delimitarían los linderos de la vereda. Al dividir las tierras recuperadas en secciones señalizadas con zanjas, el cabildo devolvió los referentes históricos a un terreno cuya historia había sido robada por los invasores no-indígenas. Este es un claro ejemplo de cómo la historia puede ser rectificada: no aumentando eventos a un corpus de conocimientos, sino actuando sobre las consecuencias del pasado, en este caso colocando zanjas donde deberían haber estado si las tierras hubieran seguido en posesión de los indígenas.

Nótese que la construcción de zanjas no simplemente *reafirma* la historia sino que *re-establece* los procesos históricos en tierras que han estado fuera del flujo temporal del resguardo, por decirlo así, al haber sido usurpadas por gente que no era indígena. Como demostramos en el capítulo 1, la legislación del resguardo que da al cabildo autoridad en asuntos de tenencia de tierras también se llama "histo-

ria". Cuando el cabildo redistribuye la tierra reclamada está reintroduciendo, en cierto sentido, la historia en el valle –por historia nos referimos aquí tanto a un corpus de leyes que legitima las relaciones históricas con la tierra como a la memoria de las formas pasadas de tenencia de tierra. Las zanjas son evidencia histórica reconstituida que respalda los reclamos históricos de los Cumbales según lo confirman los documentos escritos. La zanja, entonces, no simplemente contiene la historia; el proceso de cavar una zanja es en sí mismo una actividad histórica.

Historia y ceremonia

Las zanjas y los bastones de mando son productos tangibles de otras actividades cotidianas, principalmente rituales y prácticas relacionadas con la herencia de la tierra. La historicidad de objetos con carga simbólica se reafirma, además, en actividades diarias —incluyendo el ritual familiar que reproduce la ceremonia del cabildo con respeto a la herencia— en la medida en que despliegan elementos simbólicos comunes. El ritual de la familia es, en esencia, un índice que remite al observador hacia otra señal histórica comunal y llama la atención de la gente hacia la ceremonia del cabildo, que la gente asume como evidencia histórica. De esta manera, la ceremonia familiar es histórica sólo en la medida en que está ligada a través de imágenes con otros referentes que son por naturaleza más históricos.

Los renacientes

Los cumbales trazan un vínculo entre ellos y sus antepasados en base a la continuidad moral que se origina en la familia, vehículo fundamental para la expresión histórica. Como ya lo he demostrado, se recuerda la historia del Cabildo, por ejemplo, a través de la genealogía de los propietarios de un bastón de mando, mientras

que la historia local se evoca rastreando el origen de los propietarios de un lote de terreno o de los cavadores de una zanja fronteriza; la identidad indígena se valida a través de la comparación de los apellidos contemporáneos con los nombres de los caciques que aparecen en los documentos coloniales.

En las presentaciones teatrales del Carnaval de la Epifanía en Panán, que se realizan el 5 y 6 de enero, pude entender el poder de la familia como símbolo del pasado. Pequeños grupos de comparsas se juntaron para preparar una representación teatral de su propio pasado o de alguna historia bíblica. En 1987 la comparsa ganadora se llamó "Los Caciques y sus Descendientes". Vestidos con túnicas decoradas con motivos iconográficos pastos y bailando música de flautas, un hombre representaba a Cumbe, el cacique colonial de Cumbal, y una mujer a María Panana, mujer gobernante de Panan. Con ellos bailaban dos niños, vestidos como indígenas guambianos y otavaleños, tal vez para denotar "verdadera indianidad" ya que estas comunidades tienen indumentarias diferentes. Aunque ni los documentos escritos ni la tradición oral afirman que Cumbe y María Panana estuvieron casados o tuvieron hijos, la comparsa representa una familia de cuatro miembros, con lo cual recalca la idea de que la familia es un símbolo fundamental del pasado. En realidad había poco de "histórico" en esta presentación además del nombre de los caciques. Lo que forjaba un nexo con el pasado comunal era su *imagen,* un baile con los descendientes —que podían ser cualesquiera de los espectadores.

Esta presentación tenía un doble significado. El conocimiento histórico en Gran Cumbal se transmite dentro de la familia, de una generación a otra. Las referencias documentales se obtienen del archivo del cabildo, siendo éste una familia más amplia. Pero las familias no sólo transmiten historia sino que la crean. En el español nariñense los descendientes reciben el nombre de "renacientes", en referencia directa a la relación entre los Cumbales contemporáneos y sus antepasados: los comuneros contemporáneos son la manifestación de Cumbe y de María Panana en el siglo XX. El alto valor que

se da a la continuidad genealógica se representa en el escudo de armas adoptado por el cabildo, con el lema "Cumbe vive en los renacientes" (ver Figura 4; también Rappaport 1992). El renacimiento sucede dentro de la familia, sea la familia biológica o la familia política del cabildo.

4. Escudo cumbe

La noción de renaciente gira alrededor de la regeneración de un tronco o linaje. El nacimiento de los niños aumenta el número de miembros de los grandes conjuntos de personas que no siempre pueden rastrear la relación que existe entre ellos, pero que se reconocen como "familia" en base a apellidos comunes y residencia en una misma vereda (ver Allen 1988). Obviamente la endogamia en las veredas juega un papel central en el mantenimiento de estos grupos, cuyos miembros mantienen múltiples lazos de afinidad y consanguinidad con sus vecinos. Escuché varias historias de padres que se oponían al matrimonio de sus hijos con gente de otras veredas — especialmente con los que tienen el apellido Cuaical, de los que se dice son ladrones, o con los Valenzuelas, a quienes se califica de gente corrupta en que no se puede confiar — incluso dentro de la misma sección hay claras preferencias que se repiten generación tras generación. Las genealogías que recogí de los Alpalas y Cuaicales en

Cuaical y Tasmag, por ejemplo, indican que casi nadie se casa con vecinos que tengan apellidos Chinguad o Quilismal.

En ocasiones, como en el ejemplo de los cuadernos de Néstor Tarapués, las líneas de descendencia de las ramas familiares se registran por escrito, proporcionando el registro material de los renacientes. Los Alpalas y los Tapies de Cuetial conocen quién pertenece a su tronco porque tienen una Biblia familiar en la que a lo largo de tres generaciones han registrado de forma casual en sus páginas amarillentas las momentos vitales significativos.

El concepto de renaciente también se puede entender dentro del contexto territorial y político general. Los renacientes llevan apellidos distintivos que les diferencian, como Cumbales, de mestizos y comuneros de resguardos vecinos. Sin embargo, en varios momentos de la historia reciente los individuos no-indígenas han sido reconocidos como miembros del resguardo en virtud de una votación del cabildo y la toma de juramento en presencia de los miembros de la comunidad. Mientras en el caso de la gente mestiza sin lazos de afinidad con los comuneros, el estatus de renaciente es quizá discutible, es más aceptable en el caso de Aura Rodríguez, mestiza casada con Helí Valenzuela y cuya hija, Milena, pertenece con certeza al tronco de los "Chuldes". La forma cómo un individuo entra en la categoría de renaciente es especialmente ambigua en el caso de los hijos de los colonos de Cumbal, de Panán y de Chiles que residen en Mayasquer. Con lazos de parentesco y casas en ambos resguardos, podrían ser considerados dos veces renacientes. Pero en muchas partes de Mayasquer, los hijos de los colonos virtualmente han reemplazado a los nativos de Mayasquer, habiendo emigrado estos últimos al Putumayo. Los colonos de Cumbal a menudo mandan en los asuntos de la comunidad, con la débil protesta de los pocos mayasqueres que quedan. Sin embargo, en todos estos casos una especie de descendencia ficticia validada por la ceremonia del cabildo es la que permite el renacimiento.

El renacimiento a través de la bendición

Tanto el núcleo de familia como el cabildo reafirman periódicamente el estatus del renaciente mediante una ceremonia cargada de símbolos históricos. La bendición de la familia o de los miembros de la comunidad, esencialmente un ritual cristiano, confiere derechos sobre las tierras del resguardo, privilegios que, originados en el pasado están codificados en documentos escritos, leyes, bastones de mando y zanjas fronterizas. Las mismas imágenes que surgen en estas representaciones históricas aparecen en las bendiciones, reforzando el vínculo moral entre el pasado y el presente.[11]

Los habitantes del campo en todo Nariño mantienen la costumbre cristiana, que alguna vez estuvo ampliamente difundida, de bendecir a sus hijos en la mañana y la noche y cuando los encuentran en el camino. La mayoría de las veces los niños simplemente piden a sus padres la bendición y los padres responden diciendo "que Dios te bendiga" haciéndole la señal de la cruz en la cabeza. En algunas familias se establece la versión más larga y antigua de la bendición varias veces al día. En estos casos el niño se arrodilla ante sus padres diciendo: "bendecido y alabado sea el Señor, el Santo Sacramento del Altar. Buenos días/buenas tardes, madre/padre". Un buen hijo siempre se acordará de pedir la bendición porque, de olvidarse, se arriesga a recibir un castigo físico. Aunque a los niños de Cumbal se les castiga muy poco, el no pedir la bendición de los padres es una de las causas del castigo; a veces también se les azota para que tejan debidamente o hagan cualquier otro trabajo como se debe.

La ceremonia del cabildo reproduce los rituales familiares, colocándolos a un nivel comunal e histórico más alto. Los elementos de la ceremonia familiar que también están presentes en el ritual del cabildo se mencionan en los documentos que legitiman las fronteras del resguardo y la autoridad del cabildo. El ritual del cabildo que nos atañe aquí es el otorgamiento de derechos de usufructo a los nuevos propietarios, ceremonia de origen europeo.

El otorgamiento de los derechos de usufructo tiene lugar luego de cumplidos una serie de procedimientos legales que comienzan con un pedido en la reunión del cabildo. Si no hay oposición dentro de la familia a la transferencia de los derechos de la tierra, el cabildo en forma ceremoniosa llama al individuo al terreno transferido. El secretario del cabildo redacta un documento y la familia se prepara para la ceremonia de posesión y la comida ceremonial. Cuando llega el día, el cabildo y los miembros de la familia se reúnen en el terreno para el cual se otorga el usufructo. El cabildo abre la reunión, como lo hace en su oficina, colocando los bastones de mando en posición vertical y declarando abierta la sesión. El secretario lee el documento de adjudicación a los asistentes. Se trata de una lectura ceremonial en que el secretario recita las palabras tan rápidamente que nadie entiende lo que dice. Cuando el secretario acaba la lectura, los beneficiarios del usufructo se arrodillan ante el presidente del cabildo (Lámina 8), que pronuncia las siguientes palabras:

> Administrando justicia en nombre de la República de Colombia y por autoridad de la ley, os doy posesión real, formal, y material de este terreno para que lo labore, lo usufructúe durante el tiempo de su vida y después quedará a su legítima descendencia, por lo cual el cabildo les ordenamos que revuelquen por el suelo, arranquen yerbas, las esparzan por el aire en señal de verdadera posesión que el cabildo en méritos de justicia les da.

Los beneficiarios del usufructo se revuelcan en el suelo, arrancan hierbas y las tiran al aire mientras el teniente del gobernador los azota gritando: "¡trabajen duro!. ¡no vendan, arrienden ni hipotequen su tierra!". Los nuevos propietarios se arrodillan delante del presidente, le piden la bendición y besan su bastón de mando.

De muchas maneras la ceremonia de posesión es idéntica al ritual familiar, pues utiliza las mismas oraciones, recurre a la misma acción de arrodillarse y al mismo castigo preventivo. En otras pala-

bras, como Salomón Cuaical me comentó, los cabildantes obligan a los nuevos propietarios a tratarlos como si fueran padres. La imagen del cabildo como una familia comunal también se expresa en los términos utilizados para sus funcionarios, a quienes la gente se dirige como si fueran los padres de las veredas: Taita Guan, Taita Tasmag, etc.

Pero la ceremonia de posesión no es idéntica a la bendición de los hijos porque eleva el nivel de la integración social de la actividad, de las relaciones familiares diarias y la historia personal a la historia general del resguardo y sus fundadores, al igual que cavar zanjas en tierras reclamadas transforma los marcadores de la historia familiar en una reafirmación del pasado comunal. Esto se logra de varias maneras: (1) Los Cumbales sostienen que la ceremonia de posesión fue ordenada por la Ley 89, que ellos la interpretan como "historia". (2) Leen y firman un documento de adjudicación que será guardado en el archivo del cabildo y pasará a formar parte del *corpus* de la historia comunal. (3) Quienes tienen el derecho de usufructo piden la bendición con el bastón del presidente, repitiendo las ceremonias infantiles ante un símbolo que representa varias generaciones de mando político. (4) Las palabras del presidente reafirman el otorgamiento del título del resguardo que aparece en la Escritura 228, de la Real Provisión y de documentos similares.

De hecho, cuando se pregunta a los historiadores de la comunidad acerca del otorgamiento original del título del resguardo, siempre repiten en sus narraciones las palabras del presidente:

> Y vino [Mauricio Muñoz de Ayala, Alcalde Mayor de los Pastos] a una inspección de quince días en ese año mismo de 1758, el cual recorrieron los linderos con Juan Tapie, así la familia Tapie los de aquí nativos. Y dentro de los quince días dio la posesión que dice y significa que hasta ahora nuestro cabildo o mi persona como presidente que me ha tocado declarar abierto el acto para dar las posesiones a los indígenas como usufructuarios de sus tierras o de sus parcelas. Es que dijo Mauricio Muñoz de Ayala: En nombre de la República

> de Colombia y por autoridad de la ley os doy posesión real, formal y material a los indios e indias, chinas y chinos de aquí de la parcialidad del Gran Cumbal (Gilberto Valenzuela, Vereda Cuaical).

Es claro que el narrador estaba profundamente influido en su recuento del pasado por la práctica contemporánea. Aunque las palabras finales con las que especifica el sexo y la edad de los indios recuerdan los documentos coloniales, la mayor parte de su narración se deriva de la experiencia contemporánea. La narración sobre la creación del resguardo depende del reconocimiento por parte de la audiencia de la presencia permanente de la familia Tapie en el resguardo y en el cabildo. Además el narrador utiliza un ejemplo de las prácticas actuales del cabildo para construir el clímax de su historia, recurriendo a sus oyentes al citar al funcionario español Muñoz de Ayala como si hubiera dicho "en nombre de la República de Colombia ..." más de medio siglo antes de que Colombia obtuviera su independencia de España.

Estos rituales son los ejemplos más tangibles de la evidencia histórica que un residente de Cumbal experimenta durante el curso de su vida. Muchos miembros del resguardo raramente asisten a las reuniones políticas de toda la comunidad y mucho menos sirven como funcionarios del cabildo. Sólo los miembros de la familia o los líderes políticos buscan a los memoristas para que compartan su conocimiento. Por lo tanto, la bendición, que ocurre diariamente en la familia y varias veces al año, cuando los miembros de la familia o parientes cercanos transmiten los derechos de propiedad a otros, es un continuo recordatorio de los lazos con el pasado comunal. Aunque es posible que el comunero promedio no establezca conscientemente un lazo entre familia y ceremonia comunal o entre ceremonia e historia, ciertamente es una prioridad de los líderes políticos. En el transcurso de las ocupaciones de tierras y a través de canciones ampliamente difundidas y de obras de teatro que serán descritas más adelante, parte de esta interpretación se transmite al público en general.

Una historia del presente

Al parecer las nociones de Cumbal sobre la historia tal como se expresan en la vida diaria son contradictorias. Al inicio de este capítulo señalé que la historia está alojada en el presente y que se expresa primero a través de aquellos aspectos de la actividad diaria que los Cumbales consideran distintivos suyos. Pero con la excepción de las zanjas, la mayor parte de los elementos históricos que los Cumbales han incorporado a la actividad diaria son de origen europeo, a pesar de que ya no son de uso común entre los miembros de la sociedad colombiana dominante: los bastones de mando fueron primero llevados por miembros de los cabildos españoles; la Corona Real se refiere a la monarquía española; la ceremonia de posesión fue introducida por la administración española y su manifestación en Cumbal se parece a los rituales coloniales de entrega de tierras en otras áreas; la bendición de los niños es una práctica católica común en Colombia; las fuentes de la mayor parte de imágenes históricas son documentos coloniales de origen español. ¿Por qué los Cumbales miran hacia prácticas claramente europeas para reafirmas su indianidad?

La experiencia indígena por necesidad se interpreta dentro del marco de la sociedad colombiana dominante, en una clara afirmación de que aquellas instituciones españolas que han permitido el mantenimiento de una identidad autónoma son parte fundamental de la historia. Sin la protección territorial proporcionada por el resguardo y la autonomía política implícita en el cabildo, no habría Cumbales. Por esta razón son selectivos al escoger su evidencia histórica, mostrando una inclinación hacia fuentes que documentan su legitimidad como grupo y proporcionan una guía para la acción que asegure su supervivencia. Su evidencia principal es tomada de las instituciones europeas bajo las cuales han sido obligados a defender su diferencia. Con los años, la identidad cumbal se ha fundido completamente con las instituciones que aseguran su existencia (y esto en la Colonia puso en peligro la autonomía de los Cumbales) de modo que ahora estas instituciones y los rituales que las evocan en la

actividad diaria proporcionan a los Cumbales una idea sobre quiénes son y por qué continúan existiendo.

Pese al origen europeo de los elementos individuales de la identidad indígena de Cumbal, tales características contrastan fuertemente con los usos de los mestizos locales, en tanto se articula a las seis secciones dentro de la estructura del resguardo. Las estrategias que los Cumbales usan para referirse a la historia en la práctica diaria también fortalecen la unidad de las seis secciones, porque por un lado sustentan la autoridad del cabildo en tierras ya ocupadas y por el otro la estructura se replica a través de la organización, el ritual y la distribución de tierras cada vez que una nueva hacienda es recuperada. A pesar de que el bastón de mando, la bendición y la ceremonia de posesión fueron introducidos desde Europa, estimulan a los comuneros a trazar conexiones con su pasado y su futuro aludiendo, fortaleciendo y reconstruyendo continuamente el modo diferenciado de organización de su comunidad.[12]

La cultura material, el ritual y la organización territorial evocan una historia del presente. Ya se ha dicho que los memoristas más talentosos insertan en forma regular las escasas referencias que escogen de la época colonial y de la documentación del siglo XIX en un marco narrativo que recuerda experiencias del pasado reciente. Los objetos y las ceremonias en la vida diaria igualmente constituyen un intertexto no verbal en relación con las narraciones de los caciques coloniales, adelantando el pasado distante hacia la inmediatez de la experiencia contemporánea, donde puede ser recordado, interpretado y transformado de forma significativa.

---

1. La importancia de considerar la gama completa del conocimiento histórico, incluyendo lo contenido en géneros no-narrativos tales como refranes o nombres, se explica en el trabajo de Cohen (1980, 1989) en Uganda y Price (1983) en Surinam. Michel de Certeau (1984) resalta los peligros de abstraer la historia de la vida cotidiana, diciendo que tal abstracción le quita al conocimiento de su contexto de interacción y manipulación, colocándolo dentro de un marco científico nuevo y aislado que, en última instancia, le roba todo significado. El estudio de Blount sobre el contexto social de la elaboración de genealogías (Blount 1975) ofrece un buen ejemplo de la aseveración de Certeau.

2. Archivo Nacional del Ecuador, Quito [ANE/Q], 1694, "Materia seguida por don Ambrosio de Prado y Sayalpud ...", f. 4v. Los testamentos de los caciques de períodos anteriores incluyen *keros* y otros artefactos de mando cacical, como la concha *strombus*, el *qompi*, o textiles finos (Archivo Histórico del Banco Central del Ecuador, Ibarra [AHBC/I], 1592, "Testamento de don Cristóbal Cuatin ...", f. 1v; AHBC/I, 1605, "Testamento de doña Catalina Tuza ...", ff. 2r-v; ANE/Q, 1735, "Thomas Rodríguez de Herrera, con Fray Jose Pintado ...", ff. 87r-v, que incluye el testamento de 1624 de doña Luisa Actasen de Túquerres). Cardale de Schripmpff (1977-78) detalla la importancia de los textiles como indicadores de autoridad entre los Pastos, como lo hace Murra (1975) para los Andes meridionales.

3. La primera mención que he encontrado de caciques que llevan bastones de mando es de finales del período colonial (Archivo Histórico del Banco Central del Ecuador, Quito [AHBC/Q] 1748, "Autos seguidos por doña Estefania Pastas ..." f. 262.v, y ANE/Q, 1764, "Autos de don Marthin Cumbal Aza ...", ff. 1v-2v).

4. A diferencia de otras comunidades indígenas cuyos miembros participaron como soldados en las guerras civiles de la era republicana (ver Findji y Rojas 1985; Rappaport 2000), los Pastos fueron observadores pasivos y a menudo víctimas de los ejércitos beligerantes. Los narradores más viejos todavía tienen vivos recuerdos de las incursiones que se llevaron a cabo en la última de estas guerras a inicios del siglo XX, la Guerra de los Mil Días. Estos recuerdos a veces están relacionados con la historia de las haciendas reclamadas, donde tuvieron lugar una serie de atrocidades.

5. La Real Escritura se usa aquí como nombre alternativo para la Escritura 228. Está fechada en 1908 (el dramaturgo, sin darse cuenta, dijo 1906) porque en ese año el título original fue protocolizado por las autoridades colombianas.

6. En el vecino Valle de Sibundoy, al noreste de Cumbal, los Inganos asocian a los jaguares con el robo (McDowell 1989, 52-53). Tal vez el dramaturgo, que pasó varios años como jornalero en las tierras bajas del Putumayo, estaba al tanto de la importancia del símbolo del felino o al menos de lo que significa.

7. ANE/Q, 1746, "Autos en favor de Miguel Garcia Paspuel Tuza ...", f. 8r. Este testamento de 1709 de don Mathias Quatimpas, cacique de Tuza, está en un documento posterior de reclamo de tierras.

Las gradas son reutilizadas como límites en el testamento del cacique de Carlosama, don Sebastián Calisto, que no tiene fecha (ANE/Q, 1747, "Autos de don Visente Garcia Yaputa ..."); este testamento también contiene referencias a las zanjas con nombre. Véase también Caillavet (1989) sobre los usos de las zanjas precolombinas. Angel María Piarpuezán, de la vereda Nazate, me dijo que en Cumbal se usan cuatro tipos de linderos. Según él, dos de ellas son de origen antiguo: las zanjas, que delimitan terrenos planos, y las gradas, que dividen parcelas en las pendientes de montaña. Las tapias, de origen más moderno, son paredes de tierra apisonada que se encuentran sólo en los lugares más bajos del resguardo, y las cercas de alambres de púas que son menos populares.

8. Archivo Personal de Salomón Cuaical, Cumbal [APSC/C], 1872, "Documento de adjudicación del terreno Chendé".

9. Moore (1986, 1989) analiza la compleja estratigrafía de la ley consuetudinaria y la ley nacional en el contexto africano. Ver en Radcliffe (1990) un ejemplo sobre la relación entre la forma oral-comunal y la forma escrita-estatal para delimitar los territorios.

10. Me enteré de esta zanja a través de Moisés Tapie, quien me mandó a hablar con Segundo Colimba, su vecino, que había trabajado en la construcción de la misma. Este es un caso interesante de gente no-indígena que emplea señales limítrofes aborígenes para delimitar sus reclamos de tierra. En todo Nariño

las haciendas están señalizadas con zanjas pero sólo en contadas ocasiones están respaldadas por documentación escrita. Me atrevería a decir que la construcción de la zanja por parte de los hacendados representa la apropiación europea de un modelo indígena de historia para suplir la falta de evidencia europea que compruebe la legalidad de sus tierras. Los hacendados utilizan las zanjas de una manera distinta a los indígenas: los terratenientes construyen zanjas para delimitar la propiedad privada mientras que los indígenas las cavan para señalar los derechos de usufructo de las tierras comunales. En cierto sentido las zanjas que delimitan tierras comunales son mucho más permeables que las que aíslan la propiedad privada. El Cabildo rectifica el uso incorrecto que los hacendados dan a las zanjas cuando reafirma los derechos de usufructo sobre las tierras recuperadas a través de la ceremonia correspondiente. Un relato interesante sobre apropiaciones conflictivas de la historia por parte de los indígenas y los terratenientes mestizos se encuentra en Seligmann (1987), que trabajó en la Sierra peruana. El trabajo de Seligmann indica que no podemos estudiar las nociones indígenas de la historia aisladamente sino que debemos analizarlas dentro de sus marcos regionales y nacionales. En el capítulo 6 se desarrolla una discusión más amplia sobre la intersección de las formas mestizas e indígenas de hacer y leer la historia.

11. Connerton (1989) sugiere que las ceremonias conmemorativas constituyen el mejor vehículo para la recordación histórica en la mayor parte de sociedades. Discutiremos más ampliamente sus ideas en el capítulo 7, relacionándolas con las presentaciones teatrales de la historia de Cumbal y Muellamués.

12. Sólo recientemente los andinólogos han dejado de estudiar la persistencia de formas culturales precolombinas para examinar la dinámica del surgimiento de la cultura andina contemporánea dentro del contexto histórico de la invasión, dominación y resistencia (ver Stern 1987; Dover, Seibold, y McDowell 1992). Desde esta nueva perspectiva, no tiene sentido distinguir entre rasgos "aborígenes" y "europeos"; en su lugar, el centro de la interpretación debe ser la dinámica de la creación y re-creación de la identidad andina.

CINCO _ Escribiendo la historia

El Archivo Nacional del Ecuador ocupa el piso superior de un edificio del gobierno en el centro de Quito frente a una avenida y un parque. Sus oficinas comprenden una serie de habitaciones en el segundo piso del edificio. Incluyen una sala de espera para quienes necesitan copias de los registros notariales recientes y una sala para investigadores con nueve o diez escritorios pequeños donde los lectores examinan los documentos bajo la supervisión de una empleada del archivo. Sin embargo, de vez en cuando, los ocupantes de la sala - investigadores y asistentes contratados - dan paso a otro público lector. Guambianos con faldas tipo escocés y nasas con largos ponchos se reúnen en grupos, alrededor de los escritorios o en los pasillos llenos de cajas de cartón que guardan los documentos. Empiezan entonces a remover los archivos en busca de evidencias de su pasado.

El cabildo de Cumbal no ha visitado Quito en años. En 1944 tuvieron la suerte de encontrar la Real Provisión más cerca de su terruño, en los archivos notariales de Ipiales. En la década de 1970 descubrieron la Escritura 228 en las oficinas notariales de Pasto. La copia mecanografiada de la Real Provisión que tiene el cabildo reconoce, en su página introductoria, la adquisición del documento en 1944.

Estas descripciones son la regla más que la excepción en Colombia y así ha sido por siglos. Desde el período colonial los indígenas han consultado documentos legales para justificar sus reclamos de tierras y autoridad. Mientras los etnohistoriadores que estudian los Andes siempre han puesto mucha atención en la evidencia escrita, en especial en las fuentes coloniales de donde se puede extraer información etnográfica, y se han involucrado en el análisis textual de las crónicas del siglo XVII de autores indígenas, la mayor parte de los estudios etnográficos de la sociedad andina contemporánea curiosamente callan sobre la influencia de la palabra escrita en las comunidades indígenas.[1] Los académicos casi han ignorado por completo la palabra escrita, a pesar de que en los pasados 450 años los indígenas han participado en las convenciones letradas de la sociedad dominante, empleando la palabra escrita como puente entre la comunidad y el Estado, y han considerado los archivos como una ventana a los conflictos de sus antepasados.

La escritura como diálogo

Los escritos antropológicos recientes enfatizan la necesidad de que los etnógrafos exploren la multiplicidad de voces que se encuentra durante su trabajo de campo (Clifford 1988; Clifford y Marcus 1986; Price 1990, entre otros). En su búsqueda de un marco teórico, muchos utilizan en buena medida el trabajo del crítico literario Mikhail Bakhtin (1981), sobre todo su concepto de polifonía o proceso por el cual un autor reporta las palabras de otros. No obstante, este compromiso antropológico con la polifonía está confinado al campo de la oralidad. James Clifford insiste que a diferencia de los límites que se imponen a los historiadores por su confianza en el texto, la etnografía está enraizada de forma singular en la oralidad, la experiencia, la observación y el presente (Clifford 1988, 340). Sin embargo, si ignoramos el impacto de la palabra escrita en las comunidades estudiadas tradicionalmente por los antropólogos, muchas de las

voces alternativas que buscamos se desvanecen porque nos hablan exclusivamente a través del medio escrito (ver Boyarin 1989).

La multiplicidad de voces en Latinoamérica y la dinámica de la polifonía se manifiestan claramente en los diálogos escritos en el campo legal entre las comunidades indígenas y el Estado. Aquí hay más cosas en juego que el solo poder de escritura como técnica. Las formas en que se consolida el poder a través de la palabra escrita son infinitamente más significativas. De particular importancia es el grado en que se ejerce el control político y administrativo a través de un lenguaje legal excluyente y un conjunto de reglas que determinan la aceptabilidad de la evidencia. También debemos estar conscientes de las estrategias culturales específicas que los autores subalternos emplean para arrebatar el control de los canales escritos a sus adversarios. Finalmente, la comunicación escrita necesita ser interpretada dentro de su contexto histórico, que incluye algo más que el tiempo y el lugar en que se produce; debemos explorar cómo se leen los escritos a lo largo del tiempo y a través de las fronteras culturales. Además de la multiplicidad de voces que caracteriza la comunicación escrita contemporánea entre los grupos subordinados y el Estado, también debemos considerar la polifonía del registro histórico, de donde se extrae evidencia para el diálogo contemporáneo (Comaroff y Comaroff 1992, 35).

En un análisis magistral de las percepciones antagónicas del "otro" entre indígenas y euroamericanos, que se expresan en el diálogo escrito entre los Mayas y los arqueólogos norteamericanos de la primera mitad del siglo XX, Paul Sullivan, adopta la metáfora de la conversación. En este ejemplo, sin embargo, la conversación no necesariamente implica el intercambio efectivo de ideas y es más bien una suerte de "doble monólogo":

> En mi larga conversación metafórica, debemos estar menos confiados de que *hay* respuestas. Cada encuentro entre los Maya y los extranjeros era un extraordinario experimento en la comunicación transcultural. Muchos de los Mayas y de los

> extranjeros nunca habían conocido individuos del otro tipo. No hablaban bien la lengua del otro, y eso si es que algo hablaban; se guiaban por motivos muy diferentes; tenían ideas diferentes sobre hablar y escribir y las clases de seres que pueden usar el idioma; tenían diferente sentido del lugar, tiempo y causalidad y diferente conocimiento de lo que había sucedido antes. No podían compartir un conjunto de respuestas a preguntas acerca de sus diálogos. Cada lado, en realidad, iba a tener preguntas diferentes sobre lo que había y lo que estaba sucediendo entre ellos (Sullivan 1989, xxvi).

Los términos en que se construye esta conversación han sido subvertidos debido a su larga duración, en la cual interlocutores, objetivos y contexto están todos en continuo estado de flujo.

> Además de eso, el tiempo puede corromper nuestra habilidad para hablar con precisión sobre lo que hemos hecho, a pesar de nuestra creencia de que el desvanecimiento de un momento de pasión e interés mejora la objetividad. Imagine una conversación que dura tanto, pero tanto tanto, que incluso mientras conversan los interlocutores, sin querer dejar pasar ningún tema interesante, van envejeciendo perceptiblemente. Algunos mueren y los espectadores más adecuados intervienen para seguir el hilo de la conversación. Conforme pasa el tiempo la pronunciación, la sintaxis y el vocabulario de las personas que hablan se alejan de aquellas de sus predecesores, cuyos actos de habla ahora parecen sutilmente fuera de actualidad, sus referencias al mundo se desvanecen. El lugar donde se encuentran las personas que conversan y el paisaje a su alrededor se ha modificado como efecto de la influencia humana o las fuerzas de la naturaleza, y a ellos se ligan nuevos sentimientos y significados de las cosas que han sucedido durante esta larga conversación... En realidad esta conversación dura tanto que cambian todos los rasgos significa-

> tivos de la identidad personal y colectiva, toda la experiencia corriente y las acciones de la vida cotidiana, todos los medios de comunicación que han compartido nuestros ávidos interlocutores y el contexto más amplio del mundo que delinea los motivos de su conversación y el significado y efecto de lo dicho (*ibid*).

La metáfora de Sullivan es pertinente para las comunidades indígenas en Latinoamérica y particularmente en Nariño, donde estos intercambios interculturales han continuado por más de cuatro siglos. Estas conversaciones eternas generalmente toman la forma de un doble monólogo que se desarrolla en los sumarios escritos de los juicios, en las cartas, en el testimonio oral y en el despliegue de evidencia escrita en los títulos de tierras y testamentos. Finalmente se interrumpen por el uso de la fuerza. A veces los interlocutores son administradores españoles y caciques. Más tarde los cabildos posindependentistas se apropian de las voces dieciochescas en sus propios diálogos con el Estado (Izko 1992). Las copias de los sumarios coloniales ahora mezcladas con papeles del siglo XIX y salpicadas con los nombres de los que solicitaron copias de la documentación a comienzos del siglo XX, sientan las bases de la comunicación contemporánea con la burocracia nacional y también del saqueo del mundo de la comunicación escrita entre los mismos indígenas. Como lo ha demostrado Michel de Certeau, el doble monólogo de la comunidad y el Estado alienta un intercambio similar entre vivos y muertos: las palabras de los que partieron constituyen un medio de conversación para los vivos, un discurso que se expresa en tercera persona (de Certeau 1988, 46).

Cada vez que se apropian de los intercambios documentales, se interpretan en conexión con los intertextos de tradición oral contemporánea, con el conocimiento histórico tal como se manifiesta en la cultura material y el ritual, con la retórica política que contiene información histórica y la acción militante. Así, las historias orales de los memoristas de Cumbal son producto de una larga y a veces

infructuosa conversación que ha tenido lugar a través del tiempo mediante una variedad de medios. Si bien superficialmente estas historias al parecer pertenecen a la esfera de la oralidad, en realidad surgen del entrecruzamiento de formas de comunicación escritas, no-escritas, e incluso no verbales.

Mientras la comunicación escrita sigue siendo el medio a través del cual Cumbal se relaciona con el Estado, la mayor parte de la gente no está lista para participar por entero en esta conversación escrita. El sistema educativo en el resguardo —que consiste en escuelas públicas mal dotadas de personal que se crearon en las últimas décadas y reemplazaron a las escuelas privadas en cada vereda— nunca ha sido particularmente afín a las necesidades de los indígenas. Muchos prefieren las escuelas del pueblo a las escuelas campo. Sin embargo, tanto Benjamín Cuaical como Néstor Tarapués estudiaron en escuelas mestizas de Puebloviejo hace ochenta años aproximadamente y todavía recuerdan cómo sus profesores, temerosos de que los indígenas sobresalieran de entre los alumnos mestizos, se negaban a promoverlos a cuarto grado. Actualmente la mayor parte de profesores son mestizos del pueblo que están totalmente opuestos a los movimientos de derechos étnicos y se rehusan a reconocer a los Cumbales como indígenas. En fin, son muchos los obstáculos que deben vencer los jóvenes estudiantes de Cumbal.

Pero además, la lectura de ningún modo es un pasatiempo favorecido. Algunos memoristas tienen bibliotecas personales en sus casas. Antes de que la vista empiece a faltarle, don Benjamín era un ávido lector de publicaciones periódicas, llegando al punto de memorizar ciertos poemas de los que disfrutaba en especial. Sin embargo, la mayor parte de la gente lee lentamente y con dificultad y prefiere pasar su tiempo libre en ocupaciones más agradables como en conversaciones con los miembros de la familia o mirando televisión.[2]

De esta manera la mayor parte de los cumbales participan sólo marginalmente en la comunicación escrita. En Cumbal no es tan importante saber leer y escribir como adquirir información guardada por escrito pero transmitida oralmente por los pocos buenos

lectores. Los documentos escritos que fueron guardados con sumo cuidado en los armarios de madera, cubiertos con el polvo de los años son más objeto de conversación que de lecturas, como ocurría también durante la Colonia:

> Con la solemnidad necesaria [Don Simon Mainbas, cacique de Tuza y Puntal] manifesta vnos ynstrumentos atiquados pertenecientes a vnas tierras que posee para que de ellas se cirba Vuestra Merced de mandar que el presente escribano le de vn tanto de todo lo que hallare legible porque con las hinjurias del tiempo se ban consumiendo por lo que se nesesita su refacsion.[3]

En estas condiciones, el memorista se convierte en un puente entre la comunidad y el Estado y también entre los registros orales y los escritos. Las normas de la escritura legal forman los contornos del discurso oral de los memoristas, mientras que las reglas de la historiografía oral determinan la forma indígena de la comunicación escrita, como lo veremos a continuación en un doble monólogo de mediados del siglo XX que descubrí en los archivos del cabildo.

Una lectura andina del registro documental

Discursos conflictivos

La siguiente carta fue escrita el 16 de junio de 1950 por el cabildo de Cumbal en defensa de sus depósitos de azufre en el Cerro de Cumbal, que estaban en peligro de ser arrendados por el Ministerio colombiano de Minas y Petróleo:

> REFERENCIA: Parcialidad de Cumbal por sus yacimientos de azufre cuya explotación-extracción y beneficio del mineral data desde la REAL AUDIENCIA DE SAN FRANCISCO

DE QUITO 9 de junio: 1758 52 años antes del grito de INDEPENDENCIA del 20 de julio: 1810.

- Los derechos adquiridos con observancia de las leyes del rey de España fueron declarados por la Primera Constitución de la República que serían reconocidos, protegidos y de ninguna manera vulnerados por las nuevas autoridades.

- Y por una y otra vez el Capitán de Infantería Española, y Alcalde de Justicia Mayor de los Pastos, Don Mauricio Muñoz de Ayala en comisión de la Real Audiencia de San Francisco de Quito refrendó la posesión, la hizo buena, y otro tanto hizo bueno el dominio a los cuatro caciques Tapies del globo de tierras en cuyo centro vino a destacarse como una pirámide el volcán de nombre El Cumbal. Durante ocho días el Capitán de Infantería tuvo que identificar uno por uno de los linderos naturales con los que quedó circunscrito el globo de las tierras concedidas a las indiadas en la cabeza de sus caciques. Hecho lo cual pacientemente de la linderación a que fueron llamados los demás pueblos, el Capitán de Infantería Española se puso de rodilla en la pampa, y luego ciñéndose la corona de oro de su rey, su señor natural, en alta voz hizo entrega de la tierra en su tenencia, en su posesión, en su mismo dominio a los caciques, representantes genuinos de sus pueblos de Cumbal. Y a la vez que daba el descrito globo de tierras limpio de negros, de españoles y de todo advenedizo.[4] Entonces como hoy sigue lo accesorio a lo principal: era la tierra de importancia máxima, sin igual, ya que ella le daba a la indiada de comer aunque con su trabajo, y a sus ganados los pastos de cada día les proporcionaba espontáneamente y en abundancia.

- Así es como se adquirió la tenencia, posesión y propiedad, frente a todas las gentes con ayuda del Rey, su Real Audiencia de San Francisco de Quito sus Capitanes de Infantería y sus Alcaldes Mayores de Justicia.

- Con gran seso la ley 35 de 1943 convino en que la nación por medio de sus ténicos [sic] habría los trabajos de exploración. Lo racional, lo primero es buscar, dar con los yacimientos que nada rinden, que nadie se los beneficia, que nadie les saca ni ha sacado provecho. (Art. 2o. De la memorada ley 35). De suerte que en el artículo 2o. se previno que había que explorar, buscar lo que aun ni vez alguna ha sido laboreado, beneficiado-rendido provecho merced al trabajo. Nuestros mayores, desde tiempos inmemoriales, en que no se sabe de fijo cual fue el primer día, han explotado, sacado, para tener con que vivir así la nieve, en bloques, como el azufre se han cargado a sus espaldas, por esas laderas abajo del Cumbal bloques de nieve y cantidades de azufre. Abajo en el punto del Liadero es donde ya echan la carga en sus bestias para irse a los mercados de Colombia y el Ecuador. No hay ni como negarlo que ello es una gracia, una dádiva del Rey. Y que hoy la República vaya pretender arrebatarnos con la fuerza, lo que primero es trabajo aun con peligro de la vida por esas pendientes, donde se quedó el cuero de muchos de nosotros, y lo que es después, todavía a costa de esfuerzos, comerciar en pueblos de Colombia y el Ecuador.
- En la Notaría Nro. 1° de Pasto, a 9 de junio de 1908 han sido protocolizados los títulos de que hacemos mérito, y valen para nosotros como la tabla de salvación. Somos de la raza que necesita a gritos un nuevo redentor, a la grandeza de Simón Bolívar.
-En la estafeta de Cumbal jamás nos entregan la correspondencia. Ojalá que la dirijan a Pasto, donde tenemos una persona a quien hemos facultado para que la retire a las Oficinas de la Avianca o del Correo Nacional.
El once (11) de mayo remitimos nuestro primer memorial, en defensa de lo que tenemos para trabajar y por consiguiente para vivir.

A los otros les quedan yacimientos inexplorados, y por lo tanto inexplotados, beneficiados nunca, de ellos nadie se ha ingeniado su negocio ni como pueda ni con mucha técnica. Por qué es que ha de ser siempre mas sabrosa la manzana del cercado ajeno???.[5]

El abogado del gobierno respondió con la siguiente nota:

Aviso a ustedes recibo de su memorial del 2 de junio en curso, para el señor Ministro de Minas y Petróleos.
En atención a que se trata de una comunidad de Indígenas que, acaso no conozcan las leyes y decretos sobre concesiones mineras, debo decirles que si ustedes estiman que con la concesión solicitada se menoscaban legítimos derechos de la parcialidad de Indígenas de cuyo Cabildo son ustedes miembros, deben presentar ante el Gobernador del Departamento su memorial de oposición a la celebración del referido contrato, junto con los documentos que comprueben sus derechos. El Gobernador remitirá la documentación a este Ministerio y aquí se estudiará esa oposición y, si se encontrare formalmente presentada, se ordenará pasar para su decisión al Tribunal Superior de Pasto.
Mientras no se formule la oposición legalmente, nada puede hacer este Despacho en relación con su memorial referido.
Soy de usted atento y seguro servidor (firmado, Gonzalo Pérez Castro, Secretario General)(ibid., f. 9).[6]

El filtro de la vida cotidiana

Encontramos aquí un intercambio escrito que involucra dos tipos de discurso completamente diferentes. El asunto es simple: el control indígena de los recursos minerales en las tierras del resguardo. Los autores de la petición pudieron simplemente hacer referencia a precedentes legales específicos que daban a los indígenas control sobre

el territorio, presentando evidencia de la legalidad de las fronteras del resguardo. En vez de ello, hicieron algo diferente.

Como a menudo ocurre en los discursos perspicaces de las minorías, la primera carta comienza con un reconocimiento implícito de la forma en que la mayoría codifica el poder, en este caso la ley. El primer párrafo se refiere a la legislación colonial que da a Cumbal el derecho de explotar sus estratos minerales; el segundo párrafo se refiere a la continuación de ese derecho bajo la ley republicana, un tema que se retoma en un párrafo posterior con referencia a Simón Bolívar, padre de la independencia colombiana. Los dos párrafos reconocen los códigos legales como el discurso dominante de la sociedad colombiana. En efecto, al abrir la carta con estos párrafos (y cerrarla con un pedido de respuesta a una carta previa que no había sido contestada y una queja de problemas de recepción de la correspondencia en la oficina de correos - que está administrada por mestizos), el cabildo implícitamente reconoce la relación subordinada en que ha entrado con el Estado al haber sido obligado a comunicarse de una manera escrita sobre la cual los autores tenían poco control.

Pero en el tercer párrafo la carta se desvía hacia un discurso diferente: una descripción aparentemente irrelevante, pero detallada, de una ceremonia que daba a la comunidad posesión de sus tierras, ceremonia que está vagamente anclada en el tiempo, de la cual son testigos los caciques de la localidad y de los alrededores y que se repite en intervalos desconocidos. ¿Por qué se incluye esta información en un sumario legal que solicita al gobierno le otorgue al cabildo autonomía para el control de los recursos naturales?

El documento al cual el cabildo —más exactamente el memorista/secretario Agustín Colimba— se refiere en este confuso párrafo es la Real Provisión que fue adquirida en forma mecanografiada de la Notaría Primera del Circuito de Pasto, en Ipiales, el año de 1944 y, en una versión más corta, llamada Escritura 228, de la Primera Notaría de Pasto.[7] La versión mecanografiada tiene más de doscientas páginas, siendo mucho más largo el manuscrito original de la época colonial. En una sesión con el cabildo de Panán descubrí que para los

memoristas que intentan leerlo es una tarea desalentadora. La gente mira el manuscrito original con un sentido casi místico de reverencia.

> En el cabildo ahora tiene tanta copia. Hay fotocopias; la propia está en el cabildo, la propia Real Provisión. Yo la conozco, la vi, la busqué: esa existe en la Notaría Primera del Circuito de Pasto, allá está la Real Provisión. Yo la vide. Lo único, que no pude leer. Ahí estaban los nombres de los caciques. Hasta tenía unos sellos. Esto está en papel pergamino, está la Real Provisión en Pasto. Y entonces, cuando se ofrece así las querellas, de los pleitos o así, el cabildo solicita por aparte. Solicitan allá y entonces, pero para copiar es muy trabajoso. Eso copian los escribientes, copian a la hora del sol, con lente: entonces, ha sabido parecer, entonces parece clarito. Porque a nosotros nos hicieron ver, en esas horas que estábamos allá en la consulta a que nos haga conocer la Real Provisión, la madre de las otras. Entonces, el secretario, estaba haciendo sol y nos sacó por allá a un patio, a una plazuela. Entonces dijo, "Vengan a ver, a ver si pueden leer". Entonces nosotros sí leímos. Ahí decía "De Mallorca, el Rey que ha sido de España, de Cursia [sic], de Corsica." Nosotros podíamos leer también allá en el sol (Benjamín Cuaical, Vereda Cuaical).

Se cree que el original, la "madre" de copias posteriores como el mecanografiado que reposa en el archivo del cabildo, es impenetrable excepto cuando se lee al sol, con instrumentos especiales y, lo más importante, cuando interviene en el desciframiento un notario no-indígena. La mejor descripción que encontré sobre la dificultad de leer los escritos coloniales es la siguiente: "me fui a conversar con fulano de tal, que se llamaba Fernando Cuesta, y él tiene una escritura que ha sabido hacer los caciques la letra alrevesada" (Rosario Malte, Chiles).

Pero no sólo la escritura colonial es indescifrable en estos documentos. Incluso el mecanografiado de la Escritura 228, un documento más corto, es intimidante por su aparente gama interminable de sumarios legales condensados en tan pocas páginas que marcan los varios pasos del proceso legal que siguieron los caciques de Cumbal y Nazate para reclamar sus derechos a la hacienda de Guamialamag, entonces en manos de los españoles. Leer un título colonial es entrar en un laberinto en donde sólo se ven unos pocos detalles: los nombres de los caciques y las autoridades españolas, los linderos de las propiedades del cacicazgo, la legitimación ritual de la tenencia de la tierra.

No fue un accidente que Agustín Colimba pusiera su atención en la ceremonia de posesión codificada en la Real Provisión, porque el ritual en la actualidad todavía se representa en repetidas ocasiones para legitimar la transferencia de derechos de usufructo a las tierras de resguardo. Como hemos visto, la ceremonia tiene todas las características de un medio de recordación histórica. Desde el punto de vista de un cabildante es obvio que esta ceremonia, aun más que la linderación abstracta, constituye la evidencia central de la propiedad indígena.

Pero es probable que el cabildo operase sobre la base de la experiencia previa con las autoridades mestizas locales. A pesar de que los derechos de usufructo se legitiman a través del registro de documentos en la oficina del alcalde, incluso los cumbaleños (como se llama a los mestizos para diferenciarlos de los cumbales indígenas) reconocen la ceremonia de posesión como el momento en que verdaderamente se transfieren los derechos de tierras. Me di cuenta de esto cuando presencié una disputa por un lote de terreno cuyo usufructo le entregó el cabildo de 1986 a un comunero, pero el alcalde municipal lo reclamó como su propiedad privada. Cuando el cabildo y la comunidad se reunieron par dar posesión ritual de la tierra, llegó el alcalde y desbarató violentamente la reunión enviando a algunos comuneros al hospital.[8] Si el ritual constituye el momento en que los mestizos locales reconocen la transferencia de los derechos

de tierra, el cabildo también percibe la recuperación de dicho contexto a partir del documento colonial como la evidencia necesaria apropiada para las autoridades en Bogotá. ¿Pero por qué hacen que Mauricio Muñoz de Ayala ejecute la ceremonia de posesión una y otra vez?

La polifonía de los documentos

Las decisiones judiciales en Cumbal en el siglo XVIII, como en cualquier juicio largo, se otorgaban, se retiraban y se otorgaban nuevamente después de un largo proceso de apelación; el resultado era que se daba a los caciques la posesión ritual de sus tierras repetidas veces. A pesar de que la administración colonial española estaba impulsada por una elaboración excesiva de la palabra escrita, sus leyes y estatutos fueron validados, ejecutados y experimentados por la mayor parte de la gente a través de la práctica ritual. Y a pesar de que estos rituales están codificados por escrito en los títulos legales y otros documentos, su descripción es propiamente un producto de la comunicación oral, más que de la comunicación escrita: no muestran, por ejemplo, la economía del lenguaje que caracteriza la palabra escrita sino que duplica repetidamente las palabras pronunciadas en estas ceremonias.[9] La relación ambigua entre las convenciones literarias del siglo dieciocho y la escritura moderna son manipuladas por los lectores del siglo XX, que perciben dicha repetición como significativa en sí misma, aun cuando inicialmente no tuvo la intención de ser comprendida de esta manera: "y por una y otra vez el Capitán de Infantería Española, ... refrendó la posesión, la hizo buena..."

La documentación colonial es polifónica en su misma construcción. Los papeles legales que nos atañen son amalgamas de una cantidad de documentos que provienen de distintos períodos:

> En el mundo colonial español, la idea de "título" iba más allá del concepto de una simple escritura. El título completo - sea de tierras, territorios o jurisdicciones - involucraba no

> sólo la entrega original o la venta, sino también una investigación del sitio para consultar a terceras personas y ver si la situación era como se había descrito, y finalmente las actas formales para dar y tomar posesión. Sólo entonces entra en vigencia la entrega o la venta, hasta ese momento simplemente virtual o hipotética. Un notario español lleva el registro de todo el proceso, en el cual firman repetidamente funcionarios y testigos; este registro adjunto a la entrega original, orden o cualquier cosa parecida, constituye el título (Lockhart 1982, 371)

Los títulos de Cumbal contienen una variedad de registros que abarcan cerca de cuarenta y seis años, de 1712 a 1758, incluyendo múltiples testimonios de los caciques locales y no-indígenas residentes en el área; registros escritos de ceremonias que otorgan los derechos de usufructo a alguna de las partes en disputa; documentación de los numerosos pedidos de testimonio, consideración judicial o investigaciones que mantienen el juicio en marcha por más de cuatro décadas; copias —y en ocasiones originales— de los documentos anteriores, en especial decretos reales que otorgan a los indígenas autonomía territorial en el siglo XVII. Un detenido examen de la Escritura 228, en la forma mecanografiada en que se guarda en los archivos del cabildo, aclara la naturaleza de la compleja estratigrafía del sumario legal.[10]

La Escritura 228 ha sido transcrita en papel sellado, papel oficial que lleva un sello en la esquina superior izquierda y sirve para los expedientes legales. La compra de papel sellado es una suerte de impuesto, requisito que fue suspendido sólo recientemente para el caso de litigantes indígenas. El documento transcrito está fechado el 9 de junio de 1908, día en que se protocolizó el título como lo requiere la Ley 89 de 1890. En la primera página se menciona que el cabildo presenta una copia del título comunal en veinte folios; se proporciona los linderos, seguidos de la referencia a una ordenanza provincial de 1871.

Las siguientes dos páginas son transcripciones de comunicados referentes a varios cabildos que piden copias autenticadas del título, en este caso, en 1908, 1869 y 1865. El pedido del siglo XIX se menciona en el texto y proporciona al cabildo evidencia legal para su reclamo del Llano de Piedras. En el original, estos documentos se destacan entre los expedientes más antiguos por la caligrafía y la calidad del papel.

Sólo en la parte posterior de la tercera página comienza el título original con una real provisión de proclama, un decreto real anunciando la iniciación de la investigación sobre la propiedad de las tierras. El registro de la investigación incluye el testimonio de doce testigos: seis nombrados por las autoridades y seis por el cacique don Pedro Alpala. A este documento le sigue una real provisión de amparo que da protección real a los indios; notas manuscritas al margen indican que las palabras "real provisión de amparo" son importantes para los lectores contemporáneos del cabildo. El documento se abre con una larga lista de los títulos del rey y contiene varios documentos escritos en apoyo a los reclamos de la comunidad:

1. Un reporte del 22 de enero de 1758 del fiscal protector general de los naturales del distrito, introduciendo la solicitud de don Pedro Alpala (ff. 3v-4r).

2. El pedido de don Pedro Alpala, que se inicia con información genealógica hasta sus bisabuelos. Se citan tres amparos, preparados en 1633, 1678 y 1692; una anotación manuscrita al margen dice "amparos". Alpala afirma que, de acuerdo con los amparos, ningún español, mestizo, negro o mulato puede vivir en la tierra; la frase está resaltada con lápiz (ff. 4r-5r).

3. Recepción oficial y emisión de la real provisión de amparo, fechada el 25 de julio de 1758 (ff. 5r-v).

4. Una copia del amparo de 1678 de don Diego de Inclán y Valdés. Junto a los nombres de los caciques se han marcado con lápiz pequeñas cruces (ff. 5v-6r).

5. El pedido formal de amparo hecho por Alpala, una vez remitida la evidencia (ff. 6r-v).

6. Documentación de la provisión de protección por Mauricio Muñoz de Ayala, subrayada toda con lápiz, y el anuncio de la llegada de "la vista de ojos", es decir la medición de la tierra (ff. 6v-7r).

7. Una copia de la citación a don José Cumbal, cacique y gobernador de Cumbal, hecha el 9 de junio de 1758, pidiéndole que se presente en la ceremonia de posesión (f. 7r).

8. Documentos que notifican del proceso a otros caciques del vecino Muellamués (f. 7v).

9. Un informe de la ceremonia de posesión del 12 de junio de 1758, incluyendo una lista de las fronteras de la comunidad y un relato detallado del ritual de posesión. Ambos han sido resaltados en lápiz por sus lectores contemporáneos (ff. 7v-8r).

Las últimas dos páginas de la transcripción acusan recibo de las copias del título en 1826 y 1957 y de la protocolización del título en 1908.

El título exhibe así un gran número de estratos documentales, una suerte de intertextualidad única y multivocalidad característica de la escritura local (Vining 1991). Una lectura correcta de estos sumarios supone una aptitud que incluye la comprensión de la forma en que están dispuestas las variadas formas de documentación dentro de un sólo archivo. Con frecuencia se oculta el hecho de que los títulos fueron producidos por múltiples autores a lo largo de varios siglos, porque estos documentos solían ser copiados en el registro por un reducido número de escribanos y, por lo tanto, están escritos sólo en un par de caligrafías que se pueden identificar.[11]

Un vistazo a las notas marginales escritas a lápiz nos muestra que los lectores contemporáneos escogieron sólo ciertos asuntos: los mojones, los nombres de los caciques y de Mauricio Muñoz de Ayala, la palabra "amparo", la ceremonia de posesión, la exclusión de los no indígenas de las tierras. Y en efecto, ésta es la información que ha sido recogida por los memoristas en sus relatos de la historia colonial de Cumbal.

Lecturas equivocadas de los documentos

Estos documentos resultan confusos para los lectores indígenas del siglo veinte, generalmente hombres con amplia experiencia política y un profundo conocimiento de la tradición oral de la comunidad, pero con apenas dos a cuatro años de instrucción escolar. Nótese, por ejemplo, la descripción de don Nazario Cuásquer, memorista de Panán, del título de su comunidad:

> Y entonces hicieron un quejatorio. Se vinieron las parcialidades que eran de Muellamués, de Cumbal, de Carlosama, Guachucal, Panán, Mayasquer, Chiles y se echaron el quejatorio a la Audiencia Real de Quito. Y la Audiencia Real de Quito entonces les dijo el informe. Principalmente fue el quejatorio a las Antillas, a Turman [sic], a Conde, y entonces al Rey Corona. Ordenó, dice, que pase una comisión de la Audiencia Real de Quito, hacerle respetar esas tierras. (Nazario Cuásquer, Vereda Panán Centro, Panán)

Don Nazario se confundió al leer los múltiples títulos del rey de España que aparecen al inicio de todos los decretos reales, entendiéndolos como que si se tratara de distintos individuos a los que se enviaba el reclamo. Esto está claro cuando se compara su relato con el siguiente extracto de uno de los decretos incluidos en el título de Cumbal:

> Don Felipe por la gracia de Dios, Rey de Castilla, de León, de Aragón, de las dos Sicilias, de Jerusalem, de Navarra, de Granada, de Toledo, de Valencia, de Galicia, de Mallorca, de Sevilla, de Sardeña, de Córdoba, de Murcia, de Jaén, de los Algares y Algeria, de Gibraltar, de las de Canarias, de las Indias Orientales y Occidentales y las de Tierra Firme del mar Océano, Archiduque de la Siria, Duque de Borgoña, Conde de Nápoles, de Flandes, Tirol, de Barcelona, Señor de Viscaya y de Molina, etc. Etc. [12]

Errores similares son comunes en las cartas del cabildo al Ministerio de Minas, demostrando así que los títulos no eran del todo claros para quienes escribían cartas en 1950. Por ejemplo, nótese la cronología mezclada del último párrafo de la carta:

> —En la oficina del Primer Notario de Pasto, a 9 de junio de 1908, los títulos que usamos para distinguirnos nosotros mismos fueron registrados, y valen tanto para nosotros como un salvavidas. Somos la raza que necesita un nuevo redentor, de la estatura de Simón Bolívar.

El cabildo fecha su título con el registro de 1908 de la copia colonial en vez de señalar su origen en el siglo XVIII que es, en última instancia, lo que valida el documento.

En otro caso, los autores crean su propio estrato documental al saltar del período colonial a comienzos del siglo XIX, quizá buscando validar su reclamo asociando el título con Simón Bolívar:

> REFERENCIA: La comunidad de Cumbal sobre sus depósitos de azufre cuya explotación-extracción y trabajo minero data de la Real Audiencia de San Francisco de Quito —junio 9 de 1758 —52 años antes del grito de INDEPENDENCIA del 20 de julio de 1810.

Se dice que Bolívar autorizó una versión del título de resguardo pero éste nunca fue encontrado.

Un segundo tipo de estratos aparece en la lectura indígena de los documentos coloniales. A pesar de que los títulos contienen múltiples referencias a las ceremonias aparentemente similares a las realizadas en la actualidad, los rituales han sufrido ligeras alteraciones en su contenido con el paso del tiempo, habiendo sido aplicados en contextos sociales muy distintos. Los indígenas del siglo XX reinterpretan las modernas transcripciones mecanografiadas de los títulos a través del filtro de estos rituales y transmiten su conoci-

miento en forma oral a otros miembros de la comunidad. La memoria de la existencia del documento colonial se ha mantenido por los medios orales y por referencia a símbolos como la "Corona Real", que une objetos tan disparejos como tierras, marcadores de autoridad política e incluso documentos escritos alrededor de una metáfora común. Al final, nos encontramos frente a una interpretación escrita, probablemente preparada por individuos que nunca leyeron el documento en cuestión.

Nuevamente la lectura que hace don Nazario Cuásquer del título de Panán constituye un buen ejemplo de este tipo de estratos:

> Entonces a donde el Capitán les cogió las manos a ellos, y los sometió a la posesión, a los cuatro caciques, al llegar, a Sebastián Tarapués, Hilario Nazate, Gabriel Nazate, Bernardo Tarapués, y los sometió a esa posesión en nombre de la República de Colombia, por la autoridad de la ley, rueden. Entonces rodaron, después pajearon pajas, terrones, en verdadera posesión. Terminó ese auto y les advirtió a los que estaban oyendo de los otros, les dijo que cuidado vayan a engañar a los indígenas en contra, que el que se someta a eso, con una multa de cien patacones. (Nazario Cuásquer, Vereda Panán Centro, Panán)

Las referencias de don Nazario a la República de Colombia son un producto del período posindependentista, a pesar de que se ocupa de los caciques coloniales. Aunque éstos comprendían español, también hablaban la lengua *pasto*, que desapareció en algún momento a comienzos del siglo diecinueve. De este modo, su comprensión lingüística de la ceremonia y la forma cómo compartían sus impresiones con sus súbditos, contrasta con la de los cabildos del período posterior a la independencia. Además, el ejemplo colonial involucra a los caciques, a los cuales reconocía como tales la administración española y les permitía ciertos privilegios de la nobleza, como llevar el título de "don". En la actualidad los cabildos se eligen por término de un año

y los individuos no tienen autoridad política permanente. Por último, durante la consolidación de la república colombiana en el siglo diecinueve, los cabildos perdieron mucha de su autoridad en tanto se transformaron de líderes políticos semiautónomos a intermediarios entre el Estado y los ciudadanos. En este marco, los textos de las dos ceremonias de posesión, aunque similares, conllevan significados muy diferentes.

Finalmente, hay un tercer tipo de estratos que caracteriza cualquier lectura contemporánea de estos documentos. La comprensión del cabildo del contenido de los títulos está condicionada por la naturaleza del sistema legal colombiano. La competencia necesaria para leer o producir estos documentos, aun en el período colonial, se basaba en la familiaridad con el discurso legal más que en la destreza en la palabra escrita. Quienes leen los títulos hoy en día operan simultáneamente bajo múltiples sistemas legales: el colonial, el republicano y los códigos legales contemporáneos, cada uno de los cuales se construye sobre los otros pero puede ser aprehendido sólo dentro de su propio contexto social e histórico (Moore 1986, 1989). Así, por ejemplo, los indígenas que escriben cartas con el fin de fundamentar su reclamo de los yacimientos de azufre del Cerro de Cumbal, deben referirse al mismo tiempo a la legislación de la Colonia, de la Independencia y de la época actual, creando una superposición muy confusa de fechas y códigos legales.

La historia de los memoristas y la historia escrita

La carta del cabildo de 1950 al Ministro de Minas finalmente salta del siglo XVIII al año de 1943, con una cita del contenido de la ley referente a la propiedad de los recursos naturales. Dicha citación es razonable desde el punto de vista legal de la sociedad dominante como lo es para el cabildo, pero por razones completamente diferentes. Mientras los burócratas comprenden la legislación como un reglamento que norma las acciones en el presente, los Cumbales la ven como evidencia histórica, la fusionan con documentos de la Colonia y la leen como "historia".

Pero el uso que hace el cabildo de la legislación y la evidencia histórica en este párrafo es más complejo porque en respaldo a la mencionada Ley 35 de 1943, los autores indígenas ofrecen evidencia mediante la descripción de la explotación de azufre y hielo en el Cerro de Cumbal. Hacen hincapié en las dificultades que ofrecía el transporte de estos minerales, la carga de los animales en el Liadero (el final del camino de herradura) y el comercio de hielo y de azufre en las ciudades de los alrededores. En otro borrador que descubrí en el mismo archivo, tal vez la primera carta que el cabildo envió al ministro, los autores agregan que el hielo se extraía con hachas y el azufre se usaba en la fabricación de sombreros de paja.[13]

Durante el curso de mi estadía en Cumbal recogí innumerables relatos personales sobre la explotación de los recursos del Cerro de Cumbal, especialmente de los comuneros pobres y sin tierra de Cuaical y Quilismal. Don Alejandro Chirán, por ejemplo, me narró su experiencia de cargar azufre hasta el Liadero:

> El azufre tocaba llevar pues un canasto, largo y bien acomodado. Ya que está lleno el canasto, la cabeza, la frente, una manta que llamamos. Entonces, de allí llevábamos a la espalda con un buen bordón para afirmarnos, para no caernos. Y eso bajábamos al Liadero, donde entran las recuas de las yeguas. Y ahí echábamos la bestia y a entregar al pueblo. (Alejandro Chirán, Vereda Cuaical)

De acuerdo con Alonso Tarapués de Mayasquer, las cargas de azufre, extraído con pico, disminuyeron con el tiempo:

> Las primeras se cargaba es un bulto. Después, se mermó las cargas, que a las primeras que yo iba eran cargas pesadas de cuatro arrobas, un bulto. O sea apenas con un bulto, cada persona. Después mermaban las cargas. Acostumbrábamos a cargar carga entera [250 libras], pero las cargas no pesaban, cuando eso ya, cuando más pesarían es cinco, seis arrobas. (Alonso Tarapués, Vereda Tiúquer, Mayasquer)

Don Alejandro también recuerda el intenso trabajo necesario para la extracción de hielo del glaciar:

La nieve se la saca con hacha haciéndole acequiecitas, cuadrándolo, por cuatro lados, oiga. Entonces, ya que están bien hondas las acequias en la nieve en el cerro, entonces se le da dos hachazos duros de cada lado. Entonces, se hace la acequia por la mitad y eche guasca con un cabestro y vamos halando y arrastrando, oiga. Hasta que llega al plano y cargarlo a la espalda. Y en el plano eso sigue adelante, oiga. Eso toca irlo teniendo de atrás, y antes tiene fuerza, y a veces se escapa de ganarle, oiga. Hasta llegar a una parte que llamamos el Liadero. Ahí teníamos paja cortada y frailejón y unas lías de cabuya para con eso envolverlo y enseguida la paja, después el frailejón, y ahí empacarlo bien bonito. Y de ahí sí, cargar las bestias y entregarse a Tulcán, Ipiales, a Túquerres. Mandar para Sandoná, Cumbitara, Tumaco, a todas partes. (Alejandro Chirán Vereda Cuaical)

Ninguna de estas narraciones trasciende las reminiscencias personales y considera las raíces históricas de la explotación del azufre y el hielo, excepto por la breve mención de Benjamín Cuaical sobre el nombre del primer hombre que extrajo hielo de la montaña. Aunque los que buscan hielo (nieveros) y los que cavaban azufre (azufreros) generalmente eran individuos diferentes, siempre se los agrupa en sus actividades. A pesar de que sólo los depósitos de azufre era el tema de la carta del cabildo, la misiva también incluye una referencia a la explotación del hielo, una aprobación al género narrativo en donde se origina la evidencia.

El hecho de que se utiliza la experiencia personal para justificar la mención de la legislación contemporánea y de que se halla superpuesta a la evidencia histórica de la época colonial indica que Colimba, secretario del cabildo, escribió su carta desde el punto de vista de un memorista. Como hemos visto en las narraciones de Benjamín Cuaical, el análisis histórico en Cumbal involucra la superposición de información histórica y la descripción de la vida diaria y de la cultura material en el presente o en el pasado reciente. El pasado es

significativo sólo en la medida en que está enmarcado por el presente. Esto se explica mejor con la mención que hace el cabildo del Liadero que, como los demás topónimos[14] de la montaña, sirve como recurso mnemotécnico para recordar la historia reciente de la explotación del Cerro de Cumbal. Las narraciones autobiográficas siempre contienen listas toponímicas a fin de que la historia adquiera el aspecto de un itinerario de operaciones físicas necesarias para moverse de un lugar a otro (de Certeau 1984).

Escritos históricos hechos por los militantes indígenas

Con el surgimiento del movimiento indígena, los activistas étnicos de Cumbal comenzaron a entregar con sus propios relatos escritos sobre su lucha al periódico indígena nacional *Unidad Indígena*, siguiendo el ejemplo de sus aliados guambianos y nasas de las Autoridades Indígenas del Sur Occidente (AISO) que producen panfletos mimeografiados que contienen un esbozo de su filosofía política (AISO 1985). Esto marca una nueva etapa en la influencia de la palabra escrita en las zonas rurales de Nariño: la palabra escrita ahora es un vehículo de intercambio entre los indígenas y no sólo un canal de comunicación con la sociedad dominante. No obstante, la siguiente evaluación de varios intentos por escribir historia en Cumbal y Panán demuestra que la naturaleza de la descripción histórica y el uso de evidencia del pasado sigue siendo similar a las prácticas observadas por los escritores de cartas del cabildo y a las narraciones orales de los memoristas.

Delfín Canacuán: historia y escritura legal

El día de Navidad de 1986 José Delfín Canacuán me invitó a su casa ubicada en El Placer, vereda que está frente al pueblo de Panán. Ya había estado con don Delfín en varias ocasiones; como antiguo presidente del cabildo y secretario, impulsaba apasionadamente a los cabildantes de Panán. Ahora con más de cincuenta años y miembro

influyente de la comunidad, la pasión de don Delfín es revitalizar la ciencia de las hierbas, que él aprendió hace algunos años de un shamán del Putumayo. Ahora comparte este conocimiento con sus compatriotas a través de la creación de un herbario que abrió con ayuda del cabildo en las tierras recuperadas de La Libertad (Laurel). Sentado en la cama de una habitación que sirve de dormitorio y taller, con decenas de cuyes escabulléndose entre los pies, aquella tarde de Navidad don Delfín me mostró una copia manuscrita de una historia de Panán que contribuiría —así confiaba este autor memorista y curandero— a la revitalización del conocimiento histórico.

La historia de don Delfín sigue el modelo del expediente legal, salpicando demandas políticas con citas de documentos históricos. Pero a diferencia de los expedientes que se dirigen a las autoridades legales colombianas, me dijo que su manuscrito fue preparado para la propia comunidad:

> Se escribió con la idea de aportar a la medicina, la historia, la educación, la cultura.
> Pues para mí, todo, todo nos hace falta, todos los que estamos, buscar de todo, no sólo para el grupo no más entender, sino que de todas las cosas sepamos todos, y hagamos una cartilla de todas las cosas, una cartilla o un cuaderno grande (José Delfín Canacuán, Vereda El Placer, Panán)

La filosofía política de don Delfín se orienta hacia la educación de los lectores; no es una lista de demandas que se envía a una autoridad de gobierno como un expediente legal cualquiera. En contraste con el escrito legal, que demanda acción por parte del Estado, sus citas históricas están hechas para estimular la acción política indígena de modo que corrija los errores del pasado. Como declara en el último párrafo de su texto, ésta es una historia para el futuro:

> Así compañeros, conoscamos quiénes son positivos y quiénes enemigos. Empecemos a caminar bien nuestro camino,

> más seguro día a día. Y si algo nos desviamos, pisemos despacio, pero seguros de ir, hasta que podamos dar la salida del camino, para ejemplo e historia del futuro de nuestros hijos, que dirán, "Así fueron mis padres, un día, en ese tiempo que lucharon." Porque es un derecho que nos han quitado, que fué de muchos años y de siglos (José Delfín Canacuán, *Historia de Panán*).

No obstante, el manuscrito de don Delfín como intento de revitalización cultural está organizado de acuerdo con el único modelo de historia escrita con el que estaba familiarizado: el expediente legal. El punto de partida de la historia de don Delfín es 1492, descrito como un momento de ruptura y pérdida, que se compara con la represión desencadenada sobre el cabildo desde que comenzó a seguir tácticas militantes en el reclamo de tierras en los años ochenta. Don Delfín había recibido influencia del movimiento de conmemoración del quinto centenario de resistencia indígena (en oposición a los cinco siglos de dominación europea); él llama a 1992 el "cumpleaños" del sufrimiento y la lucha y enmarca a su historia en esta referencia al discurso del movimiento indígena en general.[15]

Pero cuando retoma la historia del Gran Cumbal, el autor de Panán toma el lugar del secretario del cabildo, delineando el proceso por el cual la Escritura 228 legitimó las fronteras del Gran Cumbal. Enumera las fechas de las luchas más importantes —1663, el primer amparo, seguido de 1757-58, fecha del otorgamiento de título — y describe la transferencia de los derechos de tierra por parte de Mauricio Muñoz de Ayala a los caciques. Básicamente cita la misma evidencia de los títulos como hicieron los autores de la carta de 1950. Y al igual que el expediente legal, salta del período colonial a la Ley 89 de 1890, que la ve como aquella que establece las bases para los derechos que fueron conferidos a los indígenas por Bolívar, derechos que se hicieron realidad a través de la recuperación que hizo el Cabildo de Panán de una serie de haciendas en la década de 1980: el Llano de Piedras, El Laurel, Laurel Chiquito, La Poma, Puscuelán.

Don Delfín se aparta así del discurso legal y asume el papel de memorista que narra las experiencias recientes. Ofrece una descripción detallada de las luchas por las tierras de El Tambillo, que tuvieron lugar en Panán entre 1915 y 1955:

> En estos años entramos la comunidad, desmontando una parte de montaña. Los contrarios, de la loma Mengambis, nos hacían hartos tiros al monte. Al otro día se adelantan en la misma loma, a no dejar entrar a trabajar. Con quince armas de alcance, disparaban juego seguido, y la gente indígena los arredondiábamos. Al segundo día hicimos un rancho grande para seguir trabajando y no salir más, y fue una comisión a la casa del terrateniente a decirle que ya desocupe la finca. A ruego se les dio plazo de tres días. En esos días cogieron un papal con la gente de Chiles. No encontramos al terrateniente, sino al mayordomo, diciéndole que esta tierra es de los indígenas, y enseguida zanjamos. (José Delfín Canacuán, *Historia de Panán*)

La narración proporciona los nombres de los terratenientes y compara la lucha por Tambillo con otras ocupaciones más recientes. Enfatiza la unidad de la comunidad y el poder de la legislación indígena, y enumera los sufrimientos de los militantes bajo la represión. Recogiendo el contenido de los folletos mimeografiados preparados por el movimiento indígena contemporáneo, finaliza con un llamado a la comunidad a ahondar su compromiso de lucha, autoeducarse y unirse en una sola organización.

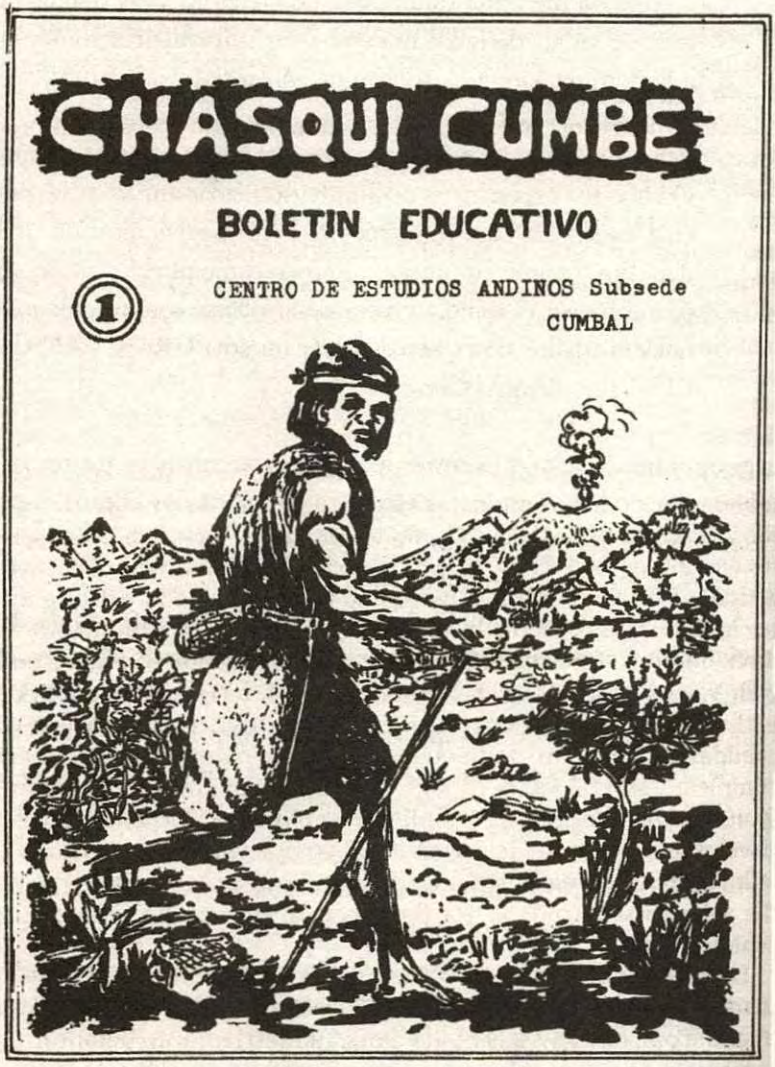
Este es el discurso de un hombre largamente familiarizado con los procedimientos escritos del cabildo, con la evidencia histórica empleada por los cabildantes y con el modo de citar que utilizan los expedientes legales. Operando dentro del marco del expediente legal, don Delfín ha buscado expandirse más allá del modelo tradicional del discurso histórico, ofreciendo evidencia adicional recogida de su propia experiencia en las movilizaciones por los reclamos de tierra a media-

dos de siglo e incorporando una lista de demandas políticas formuladas en panfletos.

Chasqui Cumbe: Historia y vida cotidiana

Durante el invierno de 1986-87, un grupo de jóvenes apareció en las reuniones del cabildo en Cumbal vendiendo revistas mimeografiadas que llevaban el título de *Chasqui Cumbe-Boletín Educativo* (ver Figura 5).[16] La revista fue escrita por activistas de Cumbal, mecanografiada y luego mimeografiado por el Comité de Solidaridad con las Luchas Indígenas en Pasto. Entre sus autores están Efrén Tarapués y Helí Valenzuela, mi colaborador en la recolección de historias orales, ambos de la Vereda Nazate. Efrén y Helí, hombres de cincuenta años, son militantes que han mantenido una disputa permanente con los cabildantes aliados a los partidos políticos tradicionales.[17] Efrén completó varios años de colegio, ha publicado poemas en revistas regionales y era empleado de Corponariño, una agencia de desarrollo local. Helí, que nunca completó la escuela primaria, está casado con una mestiza y trabaja como sastre. Casi desposeídos de tierra, excepto por los pequeños lotes en las tierras recuperadas de La Boyera, ambos viven en el centro del pueblo mestizo.

Los autores de *Chasqui Cumbe* emplean modelos narrativos diferentes de los de Delfín Canacuán porque imitan el discurso escrito de las narraciones orales de los memoristas y la retórica política de los cabildos contemporáneos más que enmarcar su historia en el discurso del expediente legal. Por lo tanto, a pesar de que mencionan a los caciques, el resguardo y los títulos, se preocupan más por dilucidar las realidades de la vida diaria en el pasado reciente. Nótese, por ejemplo, cómo explican el contorno político de la historia de Cumbal. Al igual que la meta de Delfín Canacuán, el objetivo de *Chasqui Cumbe* es la educación pública, en particular la dilucidación de la información histórica escondida en los archivos:



5. Carátula del *Chasqui cumbe*

> Muchos tiempos han pasado en el olvido las buenas costumbres de nuestros mayores, las leyes, las experiencias de luchas, la cultura, la medicina tradicional, las creencias y las buenas formas de vida; de igual manera a los sufrimientos sometidos, a la dominación, a la discriminación racial y a la humillación económica y social.
> Por tal razón es conveniente dar a conocer a la Gran Familia Cumbe sus experiencias ocultas, custodiadas en sus archivos, lo cual ha sido la base fundamental para la reivindicación de los derechos y seguir su proceso histórico como pueblos autónomos con el mayor derecho a vivir y desarrollarse como humanos en nuestra madre tierra heredada de nuestro GRAN CACIQUE CUMBE. *Chasqui Cumbe*, (p. 1)

La propuesta de *Chasqui Cumbe* de abrir los archivos es un reto a la hegemonía de los memoristas en tanto subvierte los controles existentes sobre la información histórica que confina su uso a un estrecho y poderoso sector de la comunidad.

A diferencia de los tratados legalistas de don Delfín, *Chasqui* proporciona un tratamiento más conceptual de la historia del resguardo. En lugar de listar los nombres de los caciques y las fechas de los documentos, los autores de *Chasqui* deciden analizar la organización social del resguardo y se concentran en las acciones emprendidas por los indígenas más que en las convenciones legales europeas:

> El territorio Cumbe se delimitó con mojones de referencia, como son las neolíticas piedras con agujeros o huecos, los ríos, quebradas, cerros, volcanes, lagunas y las montañas. Esta delimitación fue realizada quizá muchos siglos antes de llegar los colonizadores españoles. Los límites fueron unos acuerdos y a veces luchas entre los cacicazgos vecinos; para así conformar un territorio libre y soberano, para trabajar en él en forma COMUNITARIA en beneficio de todos los habitantes que conforman el cacicazgo. *Chasqui Cumbe*, (p. 5)

El lenguaje utilizado aquí es el de la sociedad dominante, un discurso con el que están familiarizados los autores como resultado de su escolarización, sus extensas lecturas (muchas de ellas de carácter antropológico) y su experiencia en una variedad de movimientos políticos.

Con un fuerte énfasis en lo cultural (con un carácter casi genérico), estos y otros extractos de *Chasqui Cumbe* tienen mucho en común con escritos indígenas de inspiración política que se encuentran en todas partes de América Latina. Recalcan ciertos rasgos comunes de la época precolombina, incluyendo la organización económica de la comunidad, la adoración al sol y la soberanía territorial, sin que describan una imagen exacta de los Pastos precolombinos. Palabras claves como dominación, humillación, olvido y lucha, retratan una imagen de la sociedad después de la invasión. Todas son parte de un discurso indigenista más amplio que valora la pureza cultural aborigen y emplea términos políticos familiares que son ampliamente aceptados y universalmente legítimos (Diskin 1991; Ramos 1988). No es característica de este discurso una descripción etnográficamente exacta que subraye la unidad sobre diversidad (Jackson 1989, 1991; ver Landsman y Ciborski 1992). El lenguaje político étnico se ha generalizado y se lo puede encontrar en escritos indígenas a lo largo y ancho del Continente (Moody 1988). En realidad, es casi seguro que el discurso fue difundido primero a través de la palabra escrita (Ramón Valarezo 1992).

A pesar de la naturaleza política de su discurso, los temas expuestos en *Chasqui Cumbe* son aquellos de los narradores orales: referentes históricos evocados por lugares, naturales o hechos por la mano del hombre. Por ejemplo, los autores mencionan piedras con agujeros que nos recuerdan las piedras que están mencionadas en la Escritura 228 y que fueron visitadas en 1982 cuando el cabildo y sus seguidores —incluyendo Efrén y Helí— recorrieron los linderos del Gran Cumbal. En esencia, los autores dibujan un mapa mental del territorio, un espacio de práctica social que se vuelve significativo a través de la caminata o de la procesión política. Este discur-

so no es muy diferente del que sigue la carta del cabildo de 1950 que describe la explotación del azufre en términos de la geografía del Cerro de Cumbal.

En el resumen que ofrece *Chasqui* de las formas de vida de sus antecesores se manifiesta un énfasis en la práctica autónoma del presente y no en la evidencia escrita del pasado. Se resaltan, por ejemplo, las prácticas de subsistencia, la construcción de herramientas, la cerámica y el trueque, en una serie de párrafos cortos que nos dicen más sobre la vida de los abuelos de los autores que sobre la vida de los Pastos precolombinos. Estas descripciones se hacen más palpables gracias a los dibujos de Oligario Valenzuela, hermano de Helí, que llevan al lector a un pasado puro e intacto poblado de bravos caciques y volcanes humeantes (ver Figura 5).

Los autores de *Chasqui* transmiten la inmediatez de sus interpretaciones históricas a través a de una variedad de géneros. Además de la descripción en prosa, se incluye un poema de Efrén Tarapués titulado "Dios sol y paz" para evocar, más que para representar, un sentimiento por la religión aborigen. Un pasaje largo, acompañado de una ilustración (Figura 4), propone un escudo de armas para el resguardo:

> El escudo, en su estructura, está conformado como base fundamental por el sol de los pastos, sostenido por dos micos Machines. Su parte superior está cubierta por dos ramilletes que representan la vegetación autóctona. En el sol se encuentran entrelazadas las herramientas y armas indígenas, además de las varas o bastón de autoridad y justicia. En el centro del sol hay una figurilla antropomorfa tal como nuestros antepasados la representaban. Su lema "CUMBE VIVE EN LOS RENACIENTES."
>
> El Sol de los Pastos significa según nuestros antepasados "El Dios supremo," el dios que alumbra la vida y da la luz del bien a quien le rendía culto y lo adoraban con gran alegría y júbilo. Hasta hoy sigue siendo el centro de la vida para to-

> dos. Sin El el mundo se cubriría en un manto de muerto.
> Dentro del sol están incrustadas las armas y herramientas; varas de mando con las que los indígenas antepasados lucharon por sobrevivir, hacer producir la tierra y organizarse como un pueblo soberano, en un territorio libre, con un pensamiento propio.
> Los monos machines fueron considerados como un símbolo de fecundidad y progenitores del género viviente, fueron los dioses del TOTEN al cual le rendían sus cultos en sitios sagrados.
> Los ramilletes significan la fertilidad de la tierra unida a la mano del hombre, relacionando al hombre con la naturaleza mediante el cultivo autóctono como es la papa y las plantas silvestres que sirvieron de base principal en la medicina tradicional, como en el arte e industria.
> Su lema "CUMBE VIVE EN LOS RENACIENTES", tratamos de identificarnos los actuales indígenas con el pensamiento heredado de nuestros mayores. Tratamos de revivir y fortalecer todo ese conglomerado de experiencias sociales que a través del tiempo, las leyes y gobiernos se han ido esfumando en el mar del olvido e ignorancia creando así una crisis de la autonomía y llevando al indio a desconocer su raza, su pasado y sus sistemas vitales de existencia, para marginarlo en un mundo capitalista y una sociedad de consumo donde el hombre ya no es un eslabón de la comunidad sino un número perdido y desorientado.[18]

Al igual que la descripción de las fronteras del resguardo, la propuesta traza una imagen de la práctica ritual y describe la importancia de la cultura material en tanto se expresa en bastones de mando y no en el proceso político. También se refiere a los recordatorios físicos del pasado revelados en los petroglifos. La relación entre el pasado lejano y el presente vivido se expresa a través del emblema propuesto, "Cumbe vive en los renacientes", que trae a colación la práctica ritual de los cabildos contemporáneos.

Escribiendo la historia en Cumbal

En Cumbal, como en otras sociedades contemporáneas, toda vez que la palabra escrita se ha convertido en un medio de comunicación aceptable, es difícil diferenciar entre lo oral y lo escrito como órdenes opuestos. En lugar de ello, como Brian Stock ha observado, se convierten en categorías mentales conscientes que se influyen recíprocamente, con lo oral definiendo la apreciación de los géneros literarios y lo escrito nutriendo el discurso oral (Stock 1990, 7; ver Goody 1987). Así, la memoria histórica es un palimpsesto en donde lo oral y lo escrito coinciden en parte, se mezclan y se reinterpretan una y otra vez con nuevos actores. Sólo comprendiendo este mundo poblado de cientos de voces, de los poderosos y los impotentes, de los muertos y de los vivos, escuchadas, escritas o experimentadas en toda su inmediatez física, podremos comenzar a discernir los contornos de la expresión histórica en el sur de Nariño.

---

1. La tendencia de los estudiosos de los Andes hacia la interpretación de los documentos históricos ha resultado en una cantidad de análisis provechosos de los escritos de los autores indígenas de la época colonial (Adorno 1982, 1986; González Echevarría 1990; Harrison 1988; MacCormack 1991; Salomon 1982; Salomon y Urioste 1991). En estos estudios, los documentos no se tratan como fuentes de información etnográfica sino que se analizan como textos con su propia coherencia interna. Unos pocos estudios han considerado la escritura documental entre los grupos indígenas contemporáneos (Radcliffe 1990; Rappaport 1987, 2000; Rivera 1986a 1986b; Urton 1990). Los antropólogos han comenzado a examinar la escritura de la vida diaria como en el caso de la lectura y la preparación de mapas sencillos (Orlove 1991b) o la redacción de cartas (Skar 1994). Igualmente en las tierras bajas de América del Sur, el estudio de la escritura está en sus inicios (Gow 1990).

2. Esto no fue un obstáculo, aun para la gente que odiaba la lectura, para que me pidieran mis publicaciones con el fin de estudiarlas detenidamente.

3. Archivo Nacional de Ecuador, Quito [ANE/Q], 1757, "Cuaderno de los instrumentos de la escritura de venta, otorgada por don Pedro Guatinango a don Andrés Gualsago y testamento de don Francisco Paspuel Guachan ...," f. 3r) Ver también el testamento de Andrés Yazam (ANE/Q, 1772, "Autos de don Juan Rosero ...," f. 3r.

4. Esta cláusula, común en los títulos de la época colonial, se refiere al aislamiento étnico que la Corona impuso a los indios del resguardo.

5. Archivo del Cabildo Indígena del Gran Cumbal, Nariño [ACIGC/N], 1950, "Borradores de cartas del Cabildo al Ministerio de Minas, sobre los yacimientos de azufre del Cerro de Cumbal," ff. 5-6.

6. Estoy en deuda con Diana Digges por haber llamado mi atención sobre la carta del gobierno y por compartir conmigo su interpretación del material en un artículo que explora más ampliamente las dos cartas (Digges y Rappaport 1993).

7. En repetidas ocasiones me mencionaron a Agustín Colimba, de la vereda Cuaspud, como un memorista muy bien informado. Sin embargo, cuando llegué a Cumbal estaba viejo y muy enfermo; murió durante mi estadía y nunca pude reunirme con él.

8. En la documentación del siglo diecinueve se registran reacciones análogas de los mestizos con respecto a la ceremonia de posesión (ver también el capítulo 6).

9. Sobre la naturaleza de la documentación colonial, véase González Echevarría (1990), Phelan (1967), y Vidal (1985). M. T. Clanchy (1979) describe una mezcla similar de escritura y práctica ritual para la Inglaterra medieval. Un buen ejemplo de la oralidad de la expresión escrita en la época colonial española es la codificación documental de la proclamación pública que acompaña los procesos legales. Si una decisión era anunciada treinta veces en público, era puesta por escrito treinta veces en el documento según el caso (ver Rappaport 1994). En realidad, la escritura colonial temprana tuvo significados muy diferentes de nuestra noción de escritura. En el siglo XVI se consideraba que el lenguaje estaba compuesto de "signos absolutamente ciertos que transparentaban las cosas porque las asemejaban" (Foucault 1970, 35). La escritura, entonces, era una imagen de la verdad alojada en las cosas (ibid., 36-41).

10. ACIGC/N, 1908, "Escritura 228 de 1908"; a continuación aparecerán en el texto citas de este documento.

11. En el México del siglo XVIII, los escribanos hablantes del náhuatl imitaron la naturaleza estratificada propia de los expedientes legales; fabricaron sus propios títulos adoptando este modelo característico de los documentos originales a los cuales ellos no tenían acceso (Gruzinski 1988; Lockhart 1982). Pero a pesar de que los autores indígenas pudieron imitar el efecto estratigráfico del registro legal, no está claro que hayan comprendido completamente por qué se han yuxtapuesto tantos documentos. Eisenstein (1966) argumenta que sólo en los últimos siglos, una vez que la letra impresa echó firmes raíces en la sociedad europea, los historiadores comenzaron a distinguir entre el mito y la historia y a organizar los relatos cronológicos del pasado. En su opinión, entonces, la forma de estos manuscritos legales afectaría el modo de uso como evidencia histórica.

12. ACIGC/N, 1906, "Real Cédula o Provisión," f. 8.

13. ACIGC/N, 1950, f. 3v.

14. Otro recurso mnemotécnico utilizado a menudo para recordar la historia de la explotación de azufre es el "Calzadero", punto en el cual los antepasados, no acostumbrados a usar zapatos, se veían obligados a utilizar calzado de fabricación casera para protegerse de las piedras puntiagudas de la montaña. Como se discute en el capítulo 7, los escritores contemporáneos de las obras de teatro vierten su conocimiento histórico en un marco compuesto en gran medida de descripciones de vestimenta; esto ocurre también en las narraciones del ascenso al Cerro de Cumbal.

15. Probablemente don Delfín también estaba influido por los escritos de Manuel Quintín Lame (Lame 1971 [1939]), un militante nasa cuyos tratados han jugado un papel decisivo en la contextualización de las demandas del movimiento indígena colombiano. El impacto de los escritos de Lame en la historia nariñense se discutirá en el capítulo 7.

16. El uso del quechua en el título de la revista es un ejemplo de la profusión de vocablos quichuas introducidos como préstamos en el español local de Nariño. En Nariño, *chasqui* tradicionalmente es un

término que describe a los mensajeros indígenas que utilizaban los funcionarios municipales para llevar comunicaciones a sus homólogos de otras localidades. Sólo ha aparecido un número de *Chasqui*. Todas las citas de *Chasqui Cumbe* aparecerán en el texto.

17. Helí finalmente fue elegido regidor de Nazate y presidente del Cabildo en 1990. Luego fue senador indígena suplente en Bogotá, según la nueva Constitución que creó escaños indígenas en el Senado. Hoy en día Efraín Tarapués ocupa el mismo curul.

18. Rappaport (1992) analiza el escudo de Cumbe y lo compara con la heráldica de otras comunidades.

SEIS _ Toretes y bramaderos

A inicios de 1975 los comuneros de Cuaical ocuparon la hacienda El Zapatero con el fin de recuperarla e introdujeron así un programa activo de reclamos de tierras que ha seguido siendo el derrotero de la acción política comunitaria hasta la presente fecha. Sus reclamos se basaban en parte en la Escritura 228, dentro de cuyas fronteras claramente se extiende El Zapatero. Pero también se fundamentan en una decisión de la Corte Suprema de 1869 que restituía la hacienda a la comunidad, que la había perdido poco tiempo antes en manos de un político mestizo. El conocimiento de esta lucha del siglo pasado entre un mestizo y los indígenas, que comenzó en Cumbal y terminó en Bogotá, proviene en parte de la recuperación de documentación relacionada con el caso, localizada en el Archivo del Juzgado del Circuito en la cercana ciudad de Ipiales. Pero es casi seguro que los reclamos de los Cumbales recibieron impulso de la tradición oral, que describe para la pérdida de El Zapatero un contexto diferente al que se infiere de los registros judiciales de la época.[1]

Este capítulo estudiará la lógica que yace detrás de estas dos visiones culturales del pasado de la hacienda El Zapatero, que se entrecruzan pese a ser tan diferentes. No me interesa tanto desenredar la historia a partir del relato oral identificando los elementos míticos o clichés que esconden el hecho histórico (Miller 1980;

Vansina 1985), cuanto estudiar cómo, en situaciones de contacto intercultural, las historias en conflicto se negocian, se comparten, se usurpan, se niegan y se actúa en ellas según el interés de las partes en disputa (Cohen 1989; Orlove 1991a). La forma en que los Cumbales, los mestizos y el Estado colombiano negocian la historia de El Zapatero está mediatizada por algunos factores. Entre estos factores, las imágenes que cada una de las partes adopta con respecto a su propio papel y el de su oponente en la disputa son claves para el proceso de creación de historias diferentes. La evidencia histórica a menudo está anclada en las tradiciones inventadas por las partes en distintos momentos de este desacuerdo que se extendió por un siglo. La naturaleza del conocimiento histórico de los litigantes y las fuentes que se usaron para sustentar y defender sus reclamos son de utilidad para comparar los distintos informes. Sus variadas experiencias políticas y culturales también pesan fuertemente en la memoria histórica. Finalmente, cada uno manipula a su modo la interacción entre los modos escritos y orales de expresión. La aproximación a la palabra escrita también va a determinar la relativa facilidad con la que los diferentes grupos en disputa emplean el lenguaje legal que enmarca todos los reclamos y, por lo tanto, todas las historias.

La historia, tal como ha sido creada por los Cumbales de ninguna manera es monolítica, como tampoco está divorciada de acciones similares y paralelas de parte de los oponentes. A pesar de que la tradición oral contemporánea de la pérdida de El Zapatero despliega algunos motivos simbólicos de naturaleza pan-andina, estos mismos símbolos adquieren mayor significado en el contexto de las prácticas impuestas en la comunidad por la sociedad dominante y el Estado. Además, los narradores nativos las interpretan trabajando a través del filtro de la palabra escrita. Pero el acceso a la palabra escrita no es uniforme entre los miembros de la comunidad: la relación entre la evidencia escrita y la interpretación oral depende de los diferentes grados de destreza en la lecto-escritura, marcadamente divergentes entre hombres y mujeres pero también entre familias acomodadas y

pobres; por el suficiente conocimiento de la burocracia estatal, necesario para tener acceso a los archivos judiciales; y por el relativo acceso a los documentos recuperados por los líderes de la comunidad. Tales diferencias han existido desde el período colonial, cuando se redactaron los primeros documentos a los que se hace referencia en la disputa de El Zapatero. El relato oral contemporáneo es el resultado de un complejo proceso de interpretación de los documentos escritos en diferentes coyunturas históricas por parte de un limitado número de individuos, cuyo acceso e interpretación de la evidencia escrita estaban mediados por el conocimiento oral de la existencia y contenido de los documentos. Estos individuos, a su vez, transmitieron oralmente sus interpretaciones a otros miembros de la comunidad. El registro oral está formado, de esta manera, de muchas capas y así debe ser interpretado.

El registro escrito tampoco es una entidad fija y homogénea, como lo ha demostrado el anterior capítulo. Al igual que el título del resguardo, la documentación relacionada con la disputa del Zapatero es polifónica en su misma construcción, amalgama de una cantidad de documentos que provienen de una variedad de períodos y que se insertaron como evidencia en apoyo a los casos que fueron a juicio un siglo después de que fueron escritos. Con el fin de comprender la importancia de esta documentación, sea para los actores políticos del siglo XIX que los compilaron como para los activistas cumbales de finales del siglo XX que los consultaron, debemos distinguir entre los varios significados relacionados con estos documentos en diferentes momentos de su existencia.

En otras palabras, si vamos a contrastar el registro escrito con la tradición oral, debemos tomar en cuenta el proceso por el que cada uno de estos relatos se creó, usó y recreó a través de las repetidas consultas a lo largo de varias décadas. No podemos esperar hasta establecer simples comparaciones entre las formas escritas y orales de registrar la historia, porque cada una refleja e incide en la construcción de la otra.

Estudiar la escritura en los Andes en el período posterior a la Conquista significa estudiar la ley, uno de los principales medios utilizados para incorporar a los indígenas a la esfera de influencia del Estado. Las visiones contemporáneas de la historia de El Zapatero están influidas por las leyes colombianas que se refieren a la tenencia de la tierra en general y a la propiedad de las tierras indígenas en particular; dos cuerpos legislativos opuestos que deben ser negociados simultáneamente. Para los historiadores comunales las formas aceptadas de evidencia legal para los reclamos de tierra se convierten en evidencia histórica. De esta manera, la ley determina las fuentes y el contenido de las narraciones históricas.[2] Como se ha mostrado en los capítulos anteriores, la evidencia de inspiración legal también se interpreta a través del filtro de los rituales que legitiman la propiedad de la tierra y los símbolos de la autoridad indígena que han llegado a definir la identidad indígena en la Sierra colombiana en los últimos tres siglos y medio. Estas son tradiciones inventadas, inicialmente creadas por los estados colonial y republicano como un medio de prescribir y codificar las costumbres nativas mediante una capa de símbolos y prácticas europeos (Hobsbawm y Ranger 1983). Pero en el lapso de 350 años han sido "reinventadas" en repetidas ocasiones y articuladas dentro de un cuerpo local de conocimiento histórico. La legislación y la política local han transformado estas "tradiciones reinventadas" a lo largo del tiempo, produciendo contextos cambiantes dentro de los cuales las nociones indígenas de tradición han sido continuamente redefinidas. Por lo tanto, no podemos simplemente identificar una tradición como "inventada", sino que debemos estar conscientes de quién la inventó, cómo ha sido utilizada desde su invención, quién la utiliza ahora y por qué. Como lo expliqué en el capítulo 4, por ejemplo, para muchos comuneros esas costumbres aparentemente antiguas toman el lugar de la documentación escrita, sirviendo como evidencia de un nexo con el pasado lejano. Las tradiciones reinventadas, que tienen tantos estratos como los documentos legales, a menudo se intercambian con estos últimos.

En este capítulo reviso las historias en conflicto sobre la tenencia de tierra en El Zapatero, comenzando con la tradición oral contemporánea y retrocediendo en el registro documental, distinguiendo los símbolos andinos de los símbolos europeos y explorando la invención y apropiación —a cargo de las partes en disputa en diferentes momentos de la misma— de tradiciones paralelas que se entrecruzan. Finalmente volveré a considerar las ambigüedades inherentes en la construcción de los relatos nativos de la disputa, durante la cual los Cumbales fueron obligados a validar sus derechos, su identidad y, finalmente, su existencia como pueblo aborigen a través del recurso a la ley colombiana y a la escritura legal europea. En el proceso, los mismos procedimientos que legitimaban estos derechos acabaron negándolos.

El Zapatero: dos visiones en conflicto

Tradición oral contemporánea

La historia de cómo los Cumbales ganaron y luego perdieron la hacienda El Zapatero es bien conocida entre los memoristas y los que no lo son, especialmente en Cuaical, donde se localiza la hacienda. De acuerdo con la tradición oral, la hacienda había sido arrebatada al resguardo en un momento no especificado en el pasado remoto, pasando luego a manos de Segundo Sánchez, un político local mestizo. José Manuel Alpala, un comunero que sabía leer y escribir ayudó al cabildo a llevar el caso a la Corte Suprema: "Ese hombre tenía códigos legales. Y él fue el que mandaba, gobernaba y luchaba" (Benjamín Cuaical, Vereda Cuaical). El caso del cabildo se basaba en documentación recuperada en los archivos provinciales de Popayán y en los archivos de la antigua Real Audiencia de Quito.

Los extensos relatos orales describen con esmerado detalle los eventos que sucedieron en los viajes a esas ciudades, romerías que duraban meses (ver Capítulo 3). Se encuentran así referencias al tipo

de comida que les ofrecían en el camino a los viajeros, a la gente que encontraban, al perro que los acompañó a Popayán, que se perdió allí y regresó por su propia cuenta.[3] Finalmente se ganó el caso, aunque la mayor parte de narradores poco tenían que decir sobre los procesos judiciales.

No ha de sorprendernos que los narradores orales no tengan mucho que ofrecer con respecto a lo que sucedió realmente en la Corte Suprema. Esta información no se incluyó en la decisión que se publicó ni en los registros de la Corte. La documentación disponible registra la presentación de comunicaciones escritas, evidencias y otros expedientes, y no se trata de una transcripción de lo sucedido en los tribunales. Probablemente los indígenas litigantes se perdieron buena parte de la discusión legal porque dependían de abogados no-indígenas para alegar y defender su caso.

La memoria oral da un salto hasta el período posterior a la decisión de la Corte Suprema. Todos los narradores están de acuerdo en que el cabildo decidió no distribuir El Zapatero entre aquellos comuneros que habían financiado el juicio sino trabajar comunalmente las tierras hasta recuperar los costos legales y otro tipo de gastos incurridos. Pero cometieron el grave error de no completar el desalojo de Segundo Sánchez, lo que sí se hubiera logrado de haber redistribuido la tierra. Sánchez dejó un torete y un bramadero[4] que pasaron desapercibidos por algún tiempo. Cuando un viejo encontró al torete suelto, fue a ver a Sánchez para pedirle que sacara su propiedad. Pero el hacendado respondió que había dejado el animal y el bramadero como evidencia de que El Zapatero continuaba siendo suya. Lastenia Alpala, nieta de Manuel de Jesús Tarapués, uno de los litigantes originales, adorna su relato con un diálogo que transmite claramente la relación jerárquica entre el hacendado y los comuneros.

> Ahora si, un viejo de los que éramos de la junta que estábamos, se levanta madrugado y se va esa mañana que ya era para meter el ganado como a mañana y se va como hoy día,

> se levanta y se va sin avisarles, diciendo que se va a avisar al dueño que lo venga a llevar el ternero, el torete. ¡Oh no! Llegado allá es que dijo, "Don Segundo, buenos días". "Buenos días hijo, vení". "Yo venía a decir que lo vaya a traer el toretico que se había quedado allá. Nosotros lo íbamos a meter en nuestro ganado. Se le ha quedado". "Se le ha quedado", es que dijo, pero dígale, al fin pues: "Si ese no es quedado", es que le dijo: "Ese lo dejé yo. Por eso yo no salgo de la posesión. Si ese está en posesión por eso es que yo lo dejé ahí y cuidado, eso si. Por eso yo ya voy a ir con mi ganado" (Lastenia Alpala, Vereda Quilismal).

De esta forma la comunidad perdió nuevamente la hacienda.

El Zapatero se recuperó en 1975, cuando Hilarión Alpala, entonces gobernador de Cumbal, aplicó su conocimiento histórico en el campo político, combinando el conocimiento oral con la búsqueda de documentación pertinente en los archivos de Ipiales, para sustentar su recuperación de la hacienda.[5] La mayor parte de gente activa en política actualmente elogia e imita el conocimiento de don Hilarión sobre la existencia de los amparos que validaron el reclamo del cabildo por la tierra. En palabras de su hermana:

> Por eso decía mi abuelo, "Pero hijitos, yo ya no voy a durar. Ya estoy viejo. Ya me he de acabar de hoy para mañana, pero quizá mi descendencia, pero lo que les hago saber que el Zapatero, reclamen. Pregunten, juzguen en esos papeles. Esas sentencias no pierden," decía.
> "Esas están tranquilas en las oficinas. Averigüen," decía.
> "Y entonces verá lo que quizá alguno de mi descendencia quizá saldrá medio aparente," decía.
> Y mi hermano hizo el empeño, cierto, y sacó El Zapatero, mi hermano Hilarión. (Lastenia Alpala, Vereda Quilismal)

Los residentes de Cumbal no conocen todos por igual la disputa de El Zapatero. La mayor cantidad de detalle lo proporcionan los narradores que están relacionados con los litigantes o que provienen de familias poderosas que controlan el acceso a los archivos de la comunidad; la relación dual que une la transmisión oral con el control de los registros escritos se deriva del hecho de que tanto aquellos que leen los documentos como quienes cuentan las historias pertenecen a las mismas familias políticamente poderosas. El hecho de que Hilarión Alpala compartiera la historia de El Zapatero con sus compañeros comuneros, escogiéndola como significativa entre la masa de otras narraciones o documentos de litigios es, además, un asunto de comprensión política. La historia se crea para promover nuevos reclamos legales y, por varias razones, El Zapatero fue escogido de entre muchos casos similares por ser más accesible.[6] La mayor parte de la gente, sin embargo, recuerda unos pocos detalles de la historia de El Zapatero, haciendo apenas fugaces referencias al torete y al bramadero y asumiendo que quienes los escuchan tienen un mayor conocimiento de la historia. Pero incluso entre esta gente, el conocimiento histórico varía en profundidad, dependiendo del lugar de residencia del narrador.

La jerarquía de las parcialidades que abarca toda la vida de Cumbal, corrige el alcance de la memoria histórica. Los comuneros de Tasmag recuerdan la exitosa recuperación de la hacienda Las Tolas, que se ganó a través de la misma sentencia de la Corte Suprema que entregó El Zapatero a la comunidad. Ambas haciendas habían sido alquiladas por muchos años a las cofradías. Los narradores de Cuaical que hemos citado anteriormente saben poco de la historia de Las Tolas mientras que los de Tasmag recuerdan solo aquellas imágenes claves que se refieren a la pérdida de El Zapatero:

> Acá era siendo la cofradía de los padres. Acá en Las Tolas. Por eso era que tenían nombrado el Paridero. Así están en los documentos. Porque ahí era solamente cofradía de ganado de los padres, dizque era. Hasta acá era. Todo esto es, todo

> esto había sido. Y siendo regidor en ese tiempo que había ganado, entonces esto lo dividió el regidor de esta vereda de Tasmag. Había sido un Chirán. Yo no se como llamaba ese Chirán, pero familia de todos esos Chiranes es. Eso me hace que era. Decían que ha sido el Alvaro, Alvaro Chirán. Ese lo dividió, toda la parte esa de Las Tolas, de Tasmag. Y la parte de El Zapatero, ese no lo dividió, ¡elay! Ese, á diciendo que el regidor de allá dijo que dentren no más allá, y "más allá lo hemos de dividir. Como ahora ya está nuestro, ahora ya está ganado. Al rato que queremos, ya hemos de ..." Cuando eso, ya sino él que estaba viviendo, y por el toro que dejo, y el bramadero. (Rosa Elena Aza, Vereda Tasmag)

De esta manera el conocimiento histórico está determinado en parte por la pertenencia a una familia y a una vereda. Ciertos detalles son conocidos sólo por los residentes de ciertas divisiones territoriales: (1) El Zapatero se entrega al cabildo en el mismo proceso judicial que concedió acceso a Las Tolas en Tasmag; (2) tanto El Zapatero como las Tolas fueron tierras de cofradía; (3) mientras que Las Tolas fue distribuida entre los comuneros, El Zapatero no lo fue; por esta razón finalmente acabó en manos de Segundo Sánchez.

Sin embargo, en general, la mayor parte de adultos conoce lo siguiente con respecto a El Zapatero: (1) El Zapatero estuvo en manos de Segundo Sánchez hasta que el cabildo lo recuperó en virtud de una sentencia judicial; (2) El cabildo decidió trabajar las tierras de El Zapatero en forma comunal en vez de distribuirlas en lotes individuales; (3) Segundo Sánchez, cuando desocupó El Zapatero, dejó un torete y un bramadero; (4) debido al torete y al bramadero, Segundo Sánchez pudo mantener su reclamo a la hacienda.

El acceso a otro tipo de información está determinado en gran medida por la combinación de género y el poder político. Son los hombres, más que las mujeres, los que generalmente saben leer y escribir y que controlan abrumadoramente el proceso político y los archivos. Sólo hombres como Benjamín Cuaical, Hilarión Alpala y

cabildantes más jóvenes como Gilberto Valenzuela —todos antiguos secretarios— gozaban de acceso a la documentación. Este reducido círculo de gente estaba al tanto de una serie de hechos: (1) El Zapatero se ganó en base a una serie de decretos coloniales, con nombre y fecha, que legitimaban los linderos del resguardo; (2) estos documentos los adquirió el cabildo en visitas a varios archivos y oficinas de gobierno; (3) algunos líderes de la comunidad, incluyendo a José Manuel Alpala y Manuel de Jesús Tarapués, fueron intermediarios que ayudaron a la comunidad a ganar el juicio; (4) después de perder El Zapatero por segunda ocasión, el cabildo tuvo que volver al juzgado para presionar por sus demandas.

Evidencia documental para el litigio de El Zapatero

El registro documental describe un contexto muy diferente del litigio por la hacienda El Zapatero. De acuerdo con el contenido de los archivos, Las Tolas y El Zapatero eran dos de las varias extensiones de tierra que el cabildo alquiló a las cofradías a comienzos del siglo XVIII. Estos acuerdos están documentados en contratos suscritos entre el cabildo y las cofradías religiosas y son recordados en la tradición oral. En los Andes los indígenas adoptaron las cofradías como una forma de defender las tierras de la comunidad y los terrenos dedicados a cultos religiosos precolombinos, de la explotación de la hacienda; también sirvieron como fuentes de ingreso para costear las fiestas de los santos católicos relacionados con deidades andinas (Celestino 1982; Celestino y Meyers 1981). En la zona de Pasto, las tierras de cofradía proporcionaron una zona de amortiguamiento en donde se podía criar ganado y acumular fondos para el pago de tributos; también servían como una fuente de ingreso para mantener el culto católico romano. Pero también eran mecanismos que ayudaban a los caciques a expandir sus tierras a través de medios fraudulentos.[7] Las cofradías, junto con todos los bienes de la Iglesia, estuvieron sujetas a confiscación por parte del Estado durante el siglo diecinueve. El 14 de septiembre de 1865, El Zapatero y las

Tolas fueron expropiados y puestos a dominio público. En los años siguientes, El Zapatero fue vendido en dos ocasiones a mestizos locales, incluyendo a Segundo Sánchez, un hombre políticamente poderoso con importante influencia a nivel municipal.[8]

Cuando el cabildo se dio cuenta de que ambas haciendas habían sido expropiadas, se quejó a las autoridades pertinentes de la Junta Suprema Directiva del Crédito Nacional, que rechazó el reclamo y obligó al cabildo a apelar a las autoridades judiciales. En octubre de 1866 el cabildo llevó su caso al Juzgado del Circuito de Obando, en Ipiales, utilizando los amparos del siglo XVIII como evidencia de que las haciendas quedaban dentro de los linderos del resguardo. El caso se decidió favorablemente para el cabildo en 1867 y fue llevado a consulta en la Corte Suprema ese mismo año. La Corte Suprema apoyó la sentencia de la corte menor, pero dio a las autoridades locales un período de dieciséis meses para demostrar que El Zapatero y Las Tolas no eran tierras de resguardo sino de cofradía. Para junio de 1869, no se había presentado evidencia contradictoria y la sentencia fue publicada posteriormente.[9]

A pesar de que los comuneros ganaron esta vez, no pudieron acceder a sus tierras. Las autoridades locales, incluyendo el jefe político, Segundo Sánchez, se rehusaron a cumplir el fallo. El abogado del cabildo, Joaquín Miranda, tuvo que apelar al gobierno provincial de Popayán, porque había demoras deliberadas en ordenar a los funcionarios locales que cumplieran la sentencia:

> Señor Presidente, la cuestión que tenéis que resolver es de alta importancia. Los ciudadanos quienes quieren saber si vos patrocinéis a vuestro Jefe Municipal Segundo Sánchez hasta el extremo de que haya burlado vuestras órdenes y las de la Corte Federal ... en un país regido por una Constitución que garantiza la propiedad.[10]

Se emitió así una orden oficial de Popayán obligando que se diera posesión de la tierra a los indígenas.

La ceremonia de posesión se llevó a cabo en las Tolas el 24 de noviembre de 1870, con lo cual el cabildo consiguió el control de la hacienda (ff. 18r-v). Pero cuando se inició la ceremonia en El Zapatero, Segundo Sánchez la detuvo súbitamente:

> El señor Alcalde procedió a darle la posesión. En este estado se presentó el señor Segundo Sánchez oponiéndose a la posesión del indicado finca "Zapatero" manifestando que era dueño de él i que estaba en posesión, i que además tenia la posesión precaria por sentencia pronunciada por el señor Juez del Circuito en su calidad Nacional, acompañando a su narración copia auténtica de la enunciada sentencia en dos fojas útiles, las mismas que se mandó agregar a estas diligencias, por lo que el señor Alcalde suspendió el acto posesorio ...(f. 19r)

A pesar de que en febrero de 1871 el Presidente del Estado del Cauca resolvió que se diera posesión de la hacienda al Cabildo y que multara a Sánchez con cincuenta pesos (f. 25r), éste continuó disfrutando de la posesión de El Zapatero. Su influencia como Jefe Municipal le permitió mantener control sobre las autoridades locales, y en marzo de ese año mandó arrestar al abogado del cabildo en Cumbal con cargos ficticios (f. 29r). El alcalde de la localidad se rehusó consistentemente a obedecer las órdenes del gobierno provincial:

> El Alcalde de Cumbal manifestó que nada importa que el Presidente del Estado lo multara, porque ni pagará la multa, ni cumplirá la sentencia. El Jefe Municipal Sánchez manifestó también que primero tomaríamos [los indígenas] posesión en los infiernos antes que en Zapatero. (F. 48r)

En 1875, Sánchez y el Estado apelaron frente al Juzgado del Circuito de Ipiales, que apoyó el fallo de 1869 de la Corte Suprema en favor del cabildo, basando además su sentencia en el hecho de que Sánchez nunca había pagado por la tierra:

> El coadyuvante Segundo Sánchez, se dice rematador de dichos terrenos, aunque tal remate no se hizo en efecto y que él no pagó a la Nación su precio; y que abusando de la sencillez y pusilanimidad de los indios, se ha hecho dueño y poseedor de ellas.[11]

La sentencia que apoyó el fallo de 1869 también se fundaba en específicas condenas legales, incluyendo el hecho de que tanto en las leyes españolas como las colombianas era imposible **invertir** una decisión de la Corte Suprema.[12]

En base al fallo de 1875, los indígenas pidieron y se les otorgó un permiso para tomar posesión de la tierra en 1877. Específicamente solicitaron "... que al mismo tiempo se lansen todos los semovientes ajenos que se pasten en el para evitar en los susecivo estas contravercias" (f. 14r).

Sánchez continuó presionando con sus reclamos en base al hecho de que la evidencia utilizada por los indígenas consistía en copias ilegítimas y no autenticadas de documentos que fueron adquiridas en las oficinas locales y que, por lo tanto, eran inapropiadas (f. 20r). Cuando las autoridades del gobierno y la comunidad se congregaron en El Zapatero el 4 de octubre de 1877 para realizar la posesión ceremonial a favor de los indígenas, Sánchez una vez más detuvo la ceremonia, como lo hizo en 1870 (f. 24v).

De 1877 hasta la década de 1890 el caso continuó en el juzgado del circuito y no he encontrado documentos que resuman las conclusiones a las que llegaron. Los registros de la corte especifican los métodos con los que Sánchez intentó probar su derecho a las tierras de El Zapatero. Sus argumentos básicos en esos más de dieciséis años eran los siguientes: (1) las tierras siempre habían pertenecido a la Iglesia y, por lo tanto, estaban sujetas a confiscación y venta posterior; (2) él las había comprado al Estado y ahora era su legítimo propietario; (3) el Estado no podía intervenir en los procesos judiciales, dado que ya no tenía ningún derecho sobre las tierras; y (4) la evidencia de los indígenas había sido adquirida indebidamente y era, por lo tanto, inadmisible en la corte.

Sánchez fundamentó su caso con evidencias que escogió de una serie de fuentes que incluían (1) documentación colonial del contrato de 1703 por la cual el cabildo cedió su propiedad del lote denominado Chalchagues a la cofradía del Santísimo Sacramento;[13] (2) documentación colonial de una inspección de 1756 llevada a cabo en la vecina hacienda de Guamialamag, que demostraba que las tierras de la cofradía quedaban en el sitio llamado El Zapatero (ff. 106r-111r); (3) el registro de 1865 de la expropiación de las tierras de El Zapatero y Las Tolas a la Iglesia (ff. 28v-29r)[14] ; (4) documentación de la compra de El Zapatero y copias de las escrituras de la tierra (ff. 26v-27r, 30r-v); (5) testimonio de los mestizos locales y los miembros del cabildo con respecto a la memoria oral sobre las tierras de cofradía en Cumbal y detalles concernientes a su propiedad (ff. 82r-118v); y (6) registros de una inspección de tierras en 1878 que contienen un mapa que proporciona evidencia geográfica de la información contenida en los documentos (ff. 137r-138r).

Desgraciadamente para Sánchez, muchas de sus aseveraciones se contradecían. El confundía el lote de Chalchagues de la cofradía (más tarde llamado Santísimo) con El Zapatero, como lo señalaron algunos testigos y conforme lo ilustraba claramente el mapa adjunto a la documentación del caso. Algunos de estos testigos apoyaban sus reclamos de que El Zapatero era propiedad de la Iglesia, mientras otros decían que sólo había sido alquilado a la cofradía. Las escrituras que Sánchez mostró como evidencia de su propiedad de la hacienda parecen haber sido escritas para otras tierras. El caso avanzó lentamente hasta el cambio del siglo XX.

De toretes y bramaderos

En algunos asuntos coincide la documentación del litigio en torno a El Zapatero con las historias orales del conflicto. Aunque no tienen el mismo nivel de detalle, ambas señalan claramente las partes en disputa y la naturaleza de las tierras en cuestión, y enfatizan que

nunca se resolvió el caso satisfactoriamente. El esquema general del relato oral se basa parcialmente en los registros de la corte, adquiridos en la década de 1870 y algún momento después de 1950. En donde difieren los dos relatos es en el tratamiento cronológico de la disputa y la descripción de los métodos que utilizó el adversario para obtener control sobre la hacienda. Mientras el registro documental contiene una serie de enfrentamientos judiciales que abarcan unos cuarenta años, incluyendo como evidencia copias de documentos tan antiguos como de 1703, la tradición oral condensa los múltiples enfrentamientos en un período relativamente corto que no está marcado cronológicamente. También hace referencia a los documentos de la época colonial creando una imagen suya más que reseñando su contenido. Mientras los procesos judiciales demuestran que Sánchez apoyó su reclamo con evidencia escrita y oral y mantuvo posesión efectiva a través de la coerción y la demora, el clímax del relato oral gira alrededor del uso del torete y el bramadero para recuperar la tierra.

La evidencia y sus usos

Cuando consultamos los documentos pertenecientes al caso de El Zapatero, notamos que los abogados de ambas partes utilizaban los mismos tipos de evidencia —algunas veces documentos idénticos— para respaldar sus reclamos. Por ejemplo ambos preguntaban a los testigos sobre la información que sus padres y abuelos les habían transmitido oralmente. Ambos consultaban los títulos coloniales para **averiguar** las fronteras. Ambos se referían a los registros del siglo diecinueve que contenían evidencia de la expropiación de la hacienda.

No obstante, las dos partes en disputa utilizaron esta evidencia de formas culturalmente específicas Un ejemplo de ello son las referencias que hacen al título colonial de Cumbal. Los abogados de Sánchez y los representantes del cabildo presentaron como evidencia el documento de 1758 que los Cumbales llaman la Real Provisión, registro de un largo litigio entre los terratenientes españoles locales

de la familia Erazo y los caciques de Nazate. Para la época, Nazate era una entidad política semiautónoma y aliada ocasional de Cumbal. Es significativo que la lectura que Sánchez hiciera de la Real Provisión subrayara la frontera del cacicazgo Cumbal-Nazate que, para mediados del siglo XIX, delimitaba las veredas de Cuaical y Nazate como unidades constitutivas de Cumbal. El cabildo, por el contrario, utilizó el título como evidencia de que El Zapatero era tierra comunal porque se encontraba dentro de los linderos globales del resguardo descentralizado, abarcando los cuatro cacicazgos coloniales de Cumbal, Chiles, Panán y Mayasquer. Es decir, pasaban por alto las fronteras del cacicazgo y preferían resaltar los contornos más amplios del resguardo.

Los diferentes usos que hacen los dos bandos de la Real Provisión en el litigio de El Zapatero indican las ambigüedades inherentes al modo de comunicación escrita. Cuando las fuentes escritas se recontextualizan en diferentes períodos históricos, 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.

Aunque podemos averiguar algunas de las opciones que escogieron las partes al seleccionar la evidencia documental, el registro documental nos brinda poca información sobre cómo el cabildo del siglo XIX entendía los títulos (véase Rafael 1988). La etnografía contemporánea llena algunos de esos vacíos al proporcionarnos entradas analíticas al registro escrito de la época republicana. En el capítulo 2 describimos cómo los Cumbales contemporáneos organizan su visión histórica y redistribuyen las tierras recuperadas de acuerdo con el modelo de jerarquía de las seis veredas. De la misma manera, los cabildos del siglo XIX recalcan la naturaleza descentralizada y jerárquica de su resguardo. Es probable que el cabildo que utilizó la Real Provisión como evidencia para sustentar su reclamo de El Zapatero entendiera el documento en gran parte como lo hace el cabildo un siglo después.

Para los Cumbales la historia no es tanto una interpretación de evidencia detallada sino una serie de imágenes impactantes articuladas en el transcurso del proceso de organización política. Los documentos coloniales reposan en los archivos del cabildo pero raramente son objeto de consulta. En el campo oral la elaboración se concentra en símbolos claves, como los caciques que participaron en la disputa de 1758, que relacionan a las familias actuales con sus antepasados de la época colonial El progreso de la disputa de El Zapatero se cristaliza en una serie de imágenes que culminan con el descubrimiento de que Sánchez dejó en ella su novillo y su bramadero. Los archivos del cabildo contienen una copia de la sentencia de la Corte Suprema de 1869 que entregué al cabildo a comienzos de 1987 para reemplazar una copia perdida, pero este documento no se consulta por su contenido sino más bien como prueba de la interpretación que hace la comunidad sobre el evento.[15]

Para los mestizos del pueblo las imágenes son tan fundamentales como para los indígenas. Aunque sería mucho más sencillo que la gente del pueblo consultara los títulos coloniales en las oficinas de la notaría (como lo hicieron los abogados de Segundo Sánchez) prefieren negar la existencia de tal evidencia. Este vacío que ellos alegan en el registro documental sirve para justificar la oposición de los mestizos a las actividades de recuperación del cabildo. Además, mucha gente del pueblo ha optado por un estereotipo que relega a los indígenas al pasado remoto, negando su existencia en el mundo moderno y su reclamo a los documentos históricos. Durante la ocupación del Llano en 1975, el cabildo fue obligado a confrontar tales actitudes en sus enfrentamientos iniciales con el alcalde municipal:

> Me preguntó a mí, el señor Alcalde, de qué, pues, qué hablara. Yo le dije en primer lugar de que eso había un título, la escritura número 228, que eso es dado por la colonia espa-

> ñola al resguardo de los indígenas de Cumbal, y que éramos propietarios dueños.
> Y lo cual dijo el señor Alcalde, "Y eso, ¿quién te dijo?".
> Eso dijo que, "Los papeles viejos que ustedes tienen, ya es un cuento viejo que no vale ahora. Son las leyes del gobierno que eso [el Llano], pues, es ejido, de esa cantidad de tierra, ejido del municipio." (Efraín Chirán, Vereda Cuaical)

Esta cita es interesante porque ilustra cómo los indígenas y la gente local no-indígena apelan a corpus legales contradictorios de la legislación colombiana para difundir sus reclamos, tema que discutiré más adelante. Por lo tanto, lo más significativo es que los mestizos se rehusan a reconocer los títulos de resguardo. Del mismo modo, Segundo Sánchez prosiguió su juicio contra el cabildo de Cumbal incluso después de varios fallos en favor de los indígenas, reclamando que los Cumbales habían llevado como evidencia copias de documentos que eran ilegítimas y no autenticadas. Sánchez intentó negar la existencia misma de los papeles legales que comprobaban el reclamo del cabildo, al igual que los mestizos locales en las décadas de 1930 y 1940 para liquidar los resguardos quillacinga.[16]

La ley y la imagen

En el escenario central están las imágenes que utilizan los narradores indígenas del siglo XX, es decir, el torete y el bramadero. ¿Cuál es el papel que cumple la presencia del ganado para fundamentar el reclamo de Segundo Sánchez a la hacienda El Zapatero? Aunque implícitamente, resulta claro, tanto en el registro oral como en el escrito, que tanto Sánchez como los indígenas sustentaron sus reclamos apelando a la ley colombiana de propiedad que define la posesión de un pedazo de tierra en virtud de la evidencia de su ocupación por el espacio de un año. Esto podía probarse fácilmente a través del testimonio de tres testigos, opción que Sánchez escogió en el registro documental, o mediante la prueba de la presencia física de bienes

muebles, como los indígenas sugieren en la tradición oral. La posibilidad de que Sánchez mantuviera su reclamo mediante el recurso a la ley de propiedad era un asunto preocupante para los indígenas del siglo XIX, que solicitaban a las autoridades retirar todo el ganado ajeno "para evitar futuras controversias". Este pedido implica que, por un lado, esto es lo que ellos esperaban que Sánchez hiciera, y por otro lado, que esta táctica ya había sido empleada por su adversario. En realidad, recursos de este tipo, conocidos como "juicios de posesión" en la ley colombiana, eran de uso frecuente entre los grandes terratenientes como mecanismo ilegal para expandir sus propiedades (LeGrand 1986, 81). Sin embargo, no hay evidencia de que Sánchez en realidad hubiera hecho su reclamo en virtud del torete y del bramadero, ni que hubiera defendido su derecho a la tierra por la presencia de un solo animal o de un poste aislado; por el contrario, su caso se basó en la prueba documental de propiedad corroborada por el testimonio oral, y su presencia en El Zapatero se aseguró gracias a la lentitud del proceso legal y a su conducta coercitiva.

En Mayasquer se cuenta una historia que utiliza interpretaciones similares de la ley de propiedad, en donde el cabildo, con ayuda de la vereda de Nazate en Cumbal, a comienzos del siglo XX, reclamó la hacienda El Gritadero (actual San Felipe) por medios judiciales. Los propietarios mestizos del Gritadero eran la familia Arellano que, según se cuenta, dejaron un gallo cuando desocuparon la hacienda. También ellos pudieron recuperar la propiedad gracias al recurso del animal que dejaron para mantener su derecho legal sobre la hacienda. Los Mayasqueres de comienzos del siglo XX entendieron la presencia de las posesiones de los antiguos propietarios como evidencia de un reclamo continuado como se desprende de las actividades que siguieron a la última y exitosa apropiación de El Gritadero. Tan pronto se dio posesión al cabildo, éste destruyó varios tablones de madera que habían dejado los Arellanos, borrando así toda evidencia de su presencia.[17] En las recuperaciones actuales de tierras, los indígenas a menudo destruyen las casas de los antiguos hacendados por las mismas razones, a pesar de que los cabildos recientes han intentado disuadirlos de esta práctica.

Estas interpretaciones de la ley colombiana, que se filtran a través del relato y la acción política, proporcionan un contexto complejo y contradictorio dentro del cual las imágenes claves de la historia de El Zapatero adquieren mayor significado. No obstante, a pesar de que la comprensión del código legal colombiano explica el orden de los episodios en la tradición oral, no resuelve el problema de por qué los símbolos particulares del torete y el bramadero constituyen el núcleo de la narrativa.

Imágenes andinas

Toretes y bramaderos aparecen en otras narraciones andinas sobre los derechos de la tierra. Un mito quechua habla de los toros cuya presencia fundamenta un reclamo de tierras (Ortiz Rescaniere 1973, 35-37). Las tierras altas de puna se pueden representar con la piel de un toro (Zuidema 1983). Los mitos andinos coloniales y contemporáneos también asocian la fundación de centros poblados con la práctica de plantar varas y esperar hasta la mañana para ver si se mantienen en pie, con lo cual la implantación de símbolos verticales parecidos a los bramaderos sustentan los derechos territoriales (Rappaport 1982; Rostworowski de Diez Canseco 1978; Garcilaso de la Vega 1960-65 [1609] y Sarmiento de Gamboa 1965 [1572] en MacCormak 1991). El antiguo cabildante Mesías Puerres, de Cuaspud, le contó a Helí Valenzuela que en Cumbal el látigo utilizado para pegar a los futuros propietarios en las antiguas ceremonias de posesión estaba hecho de la piel de buey, animal semejante al toro.

Los toros que se utilizan para marcar los reclamos territoriales también están asociados con riquezas en otras comunidades andinas (Arguedas 1985, 14). Algunos animales se amarran con cadenas de oro (Ortiz Rescaniere 1973, 73); otros son sacrificados para adquirir más oro (R. Tom Zuidema, comunicación personal). En la Sierra boliviana, los aymaras perciben una estrecha relación entre la fertilidad de la tierra y del ganado, por un lado, y la explotación de los metales, por otro (Harris 1987, 261).

El abuelo de Lastenia Alpala le contó que en la hacienda de Ci-

marrones, ubicada en Nazate y comprada por los comuneros en el siglo XIX, un toro, destripado y rellenado con plata, se encontraba en las tierras que antiguamente pertenecieron al mestizo Urbano López:

> Después dijo él, "¡Caray! Para dejar en una olleta, no alcanza la plata. Me voy mejor a desollar el toro."
> Lo fué, lo mató el toro. Fué, lo que desollando, desde la boca le fue quitando la, volteando el cuero y entonces, elay, lo fue sacando. Solamente le dejó las patas desde los nudos no más. Las patas, y los nudos para abajo, con los cascos, eso si. Lo más, lo fue sacando entero. Lo fue sacando. Le fue sacando la carne, todo lo que fue la carne, y quedó la piel.
> Ahora sí, la infló con cualquier cosa y le hizo secar. Ya que estuvo el toro intactico la cabeza si como que no le quitó. Los cachos es que le dejó. Ahora si. Los cachos los hizo dorar de oro y los ojos también es que le puso unas pupilas también amarillas. Y los cascos también, es que le forró de oro.
> Y lo puso parado, ahora sí, como ya le llenó un poco de plata. Ya estaba ahí.
> Y le iba llenando, y el toro estaba parado ahí, y por las mañanas se levantaba y lo vía. (Lastenia Alpala, Vereda Quilismal)

Así fue hasta que un día el toro cobró vida y se escapó. Pasados muchos años, después de que el viejo Urbano murió y fue enterrado, los transeúntes tuvieron otras apariciones en el sitio donde había estado el toro.

> Ha sido noche de luna, noche de la menguante, [cuando Víctor Tarapués] ha estado pasando por ahí.
> Y ya que ha estado ya pasando ahí en el huerto de esa casa

> que ha sido del viejo Urbano, entonces dizque vio brillar en esa huerta, con el reflejo de la luna que da la menguante, decía.
> Pero eso decía mi primo, que le han conversado a él, pero no que él ha visto.
> Entonces que vio brillar.
> Entonces es que dijo "¿Qué es eso que brilla acá?"
> Como una vara, ya se fue acercando y más brillaba, más brillaba. Y cuando ya estuvo cerca y que se fijó más, había sido una culebra, dizque. Cuando ya fue cerca dizque pegó el brinco y se largó la culebra. De allí se fue, se perdió, para la zanja del, como derecho adonde "El Zapatero."
> Eso sí, y ya se perdió de vista, y "Yo ya no pase más, me dio miedo," es que decía. Había sido culebra que reverdeba allá, ya es que amarilla. "Y cuando ya voy cerca, pegó el brinco y lo había quemado y se fue y se perdió." (Lastenia Alpala, Vereda Quilismal)

En el mismo lugar, también vio un gato:

> "Bien entonces yo, que venía ahí", decía, "donde eran las piedras que había sido el fogón de esa casa vieja, que había sido de ese dueño." Decía ya,
> "Desde arriba ya lo vi de uno que bullía allí, que bullía. ¿Qué será? ¿Qué será que bulla allá?"
> "Entonces, cuando ya vine cerca," decía, "ya lo distinguí que con el brillo de la luna, lo distinguí, que era gato. Eso es. Hay unos gatos colorados. Eso es. Con el brillo de la luna," decía, "vi un tremendo gato. Un gato, sí, pero fue deforme. Y cuando ya vine cerca, se echó el brinco y se fue," dijo, "y se cayó para la misma zanja de Chilcas, era esa zanja, yendo por el derecho de El Zapatero, para adonde había sido el encerrado de la huerta de esa casa." (Lastenia Alpala, Vereda Quilismal)

Tenemos aquí un toro lleno de dinero, asociado en virtud de su cercanía física a una vara de oro que se transformó en culebra. En el mismo lugar vivía un gato inmenso y deforme que asustaba a los transeúntes. El mismo conjunto de imágenes sirvió históricamente como metáfora para representar la organización social del cuerpo político incaico; estas metáforas de animales también aparecían en el ritual inca como defensa de las fronteras políticas (Zuidema 1983, 46; véase también Arguedas 1985).[18] En el pensamiento quechua el mismo grupo de símbolos también marca períodos de transición entre partes del calendario, entre las etapas del ciclo vital humano e incluso entre las épocas del tiempo histórico (Ortiz Rescaniere 1973, 167); la iconografía quechua colonial describe los felinos y las culebras como puertas para pasar de un mundo a otro (Allen s.f.a.).

En Cumbal, el mismo grupo de animales y objetos está asociado con las fronteras o los estados de transición. Por ejemplo, la gente de Cumbal, Panán y Chiles consideran que sus vecinos de la montaña Mayasquer son capaces de transformarse en jaguares o culebras para defender sus posesiones frente a los forasteros; aquí los animales marcan la frontera entre la Sierra y la Costa, formada aquella por los flancos intermedios de la montaña. Lastenia Chinguad del resguardo de Mayasquer me contó que para el comercio interzonal se acostumbraba cruzar tales fronteras. No obstante, los caminos eran tan lodosos que había necesidad de transportar los bienes de la montaña a la Sierra en lomo de toros.

El toro, la vara, la serpiente y el gato en Cimarrones indican otro tipo de transición. La hacienda está localizada en la frontera entre las veredas de Cuaical y Nazate. Esta no sólo es una frontera territorial sino también una diferenciación entre estilos de vida, porque Cuaical tiene en toda la región mala fama porque sus pobladores tienen la costumbre de robar ganado. El toro, objeto de atención de los ladrones, marca la frontera entre la gente de "sana" de Nazate y los ladrones de Cuaical.[19] Es significativo que el toro también funcione como símbolo de las rivalidades por la tierra entre indígenas y mestizos, ya que la tradición dice que los ladrones de Cuaical adqui-

rieron este mal hábito como respuesta al aumento de haciendas de propietarios mestizos en sus alrededores (Doumier Mamián, comunicación personal).[20] En la historia de El Zapatero, como en la de Cimarrones, los animales marcan los derechos a la tierra y las fases de transición entre el control mestizo e indígena de la tierra. Son símbolos muy significativos que articulan una amplia gama de conceptos en la mente de los Cumbales, siendo incluidos apropiadamente como clímax de la historia de El Zapatero.

Tradiciones inventadas

La narración oral obviamente tiene algunas raíces en la tradición andina. Sin embargo, muchas de sus imágenes principales son al mismo tiempo "tradiciones inventadas", ya sea introducidas por los europeos y reinventadas por los indígenas o, a la inversa, tradiciones aborígenes reapropiadas por los mestizos. Estas tradiciones son reformuladas en la actividad diaria, la acción política y en otras narrativas, dando un significado más amplio a cualquier nueva narración del litigio de El Zapatero.

El bastón de mando es una de las tradiciones más importantes para la identidad indígena contemporánea en toda la Sierra colombiana que, como hemos visto, abarca una amplia gama de referentes históricos que van desde la historia de la familia codificada por el bastón, pasando por su relación con el símbolo de la Corona Real, hasta su uso en la ceremonia de posesión como un recurso mnemotécnico del título del resguardo. Al igual que los bastones mismos, los rituales en los que se usan los bastones son tradiciones europeas a las que se les ha dado un significado local por parte de los cumbales. Mientras que los bastones son más claramente significativos en su contexto ritual, también afloran en la retórica política en donde a un cabildo correcto se le dice que es "vertical" como su bastón de mando.

Me parece que el bramadero proporciona un clímax a la historia oral de la pérdida de El Zapatero precisamente porque reproduce el

bastón de mando vertical cuya punta se entierra en el suelo durante la ceremonia de posesión. Es la forma más clara en que un cumbal puede "afincar" un reclamo de tierras. El bramadero, un palo vertical del que se amarra el ganado cuando está en el corral,"afinca" de igual manera el reclamo de Sánchez en la narrativa. La presencia del bramadero, que tiene sus raíces en el pasado remoto y reproduce elementos de cosmología pan-andina, también es una tradición reinventada que sirve para definir la identidad indígena y la autoridad hoy en día.

Historias ambivalentes

Tras el bramadero existe un complejo tejido de símbolos contradictorios e interpretaciones legales que fundamentan las acciones de Segundo Sánchez en categorías nativas, aceptando tácitamente su usurpación de la tierra, pero a la vez rechazando los reclamos de los mestizos al territorio de resguardo. Este objetivo de doble filo se consigue mediante apelaciones a la autoridad legal y a través de la manipulación y contextualización del bramadero como un símbolo.

Como hemos visto en el capítulo I, la población indígena colombiana disfruta de un estatus especial, gracias a la legislación indígena que sobrevivió a los ataques liberales contra las comunidades nativas en el siglo XIX. Las leyes que definen el régimen comunal del sistema de resguardo —especialmente la Ley 89 de 1890, pero también muchas de las leyes federales y estatales que la precedieron— establecen el derecho de recuperar tierras que quedan dentro de las fronteras contenidas en los títulos coloniales, los mismos documentos que proporcionan a los historiadores nativos evidencia de su pasado. La existencia de tal documentación colonial excluye apelaciones de no indígenas a otros recursos de ley en su intento por usurpar tierras. Entonces, la ley colombiana de propiedad no puede haber entregado a Segundo Sánchez ningún título sobre El Zapatero. Y, en efecto, no lo hizo: Sánchez retuvo la hacienda a

través de la violencia física y un escandaloso incumplimiento de los fallos judiciales.

Pero los narradores de historias de Cumbal recurren a la ley de propiedad en sus relatos sobre la pérdida de El Zapatero: si sólo hubieran sacado al torete y al bramadero —se lamentan— nunca habrían perdido la hacienda; si sólo hubieran distribuido la tierra y la hubieran trabajado, Sánchez nunca habría tenido acceso a la hacienda. El dar prioridad a la ley de propiedad sobre la legislación indígena significa casi que los narradores admitieran haber perdido lo que nunca fue realmente suyo. Tal vez en cierto sentido lo hicieron, porque muchos Cumbales transformaron sus derechos de usufructo en derechos de propiedad individual en el siglo diecinueve al adquirir escrituras por propiedades que debieron haber permanecido como propiedad comunal de resguardo.[21]

La presencia del bramadero en el clímax de la historia representa una tácita aceptación de la derrota a manos del mestizo. Como ya lo he demostrado, el poste es una especie de bastón de mando que legitima el reclamo de Sánchez a la hacienda El Zapatero. En este sentido, el bramadero funciona como metáfora para la apropiación mestiza de la historia nativa que la gente del pueblo utiliza para validar sus reclamos a las tierras del resguardo. Aquí se podría incluir las zanjas que dividen una multiplicidad de pequeñas parcelas y sirven como recordatorio material de la historia de la propiedad individual. Los hacendados mestizos con frecuencia cavan estas zanjas para mantener a los indígenas y el ganado fuera de los terrenos que han usurpado al resguardo, pero también para dar una idea de su propia legitimidad en la región, como Benjamín Cuaical lo explicó muy claramente en referencia a la hacienda de Mundo Nuevo, entre Cuetial y Mayasquer:

> Esta zanja pues, ahí sí no le doy el dato desde cuándo existiría. Esa zanja ha de haber existido desde el tiempo que fueron los ricos, desde el tiempo de Mosquera, porque

> eso contaban los antepasados, que esa zanja la hicieron ellos, antiguamente, tratando de dividirse el Mundo Nuevo. Los primeros ricos que han entrado allá, los blancos. Esa no es hecha los indios, esa zanja, no. Esa es hecha los blancos, tratándose de dividirse. Por eso las zanjas (Benjamín Cuaical, Vereda Cuaical).

A pesar de que, por un lado, los narradores de la historia de El Zapatero parecen aceptar su derrota en manos del político mestizo, por otro lado, también niegan la base misma del poder mestizo explicando que su historia no puede ser apropiada por otros que no sean ellos mismos. Esto lo logran centrándose en el bramadero. Aunque el bramadero *se parece a* un bastón de mando, *no es* un bastón de mando: no lleva la carga histórica asociada con la insignia del cabildo y, por lo tanto, no es representación de una familia; no tiene "coronas" y no está ligado de ninguna manera a otros símbolos importantes de la tierra y de la autoridad de Cumbal, como el cacique Cumbe, la Escritura 228 o el Llano de Piedras.

El significado de los bastones nace de un conjunto de experiencias históricas, no sólo de su uso en un contexto ritual aislado. En una narración parecida de Chiles, que Francisco Salazar relató a Angélica Mamián, una mujer llamada Graciana se entremetió en una ceremonia de posesión que daba al cabildo derechos de usufructo sobre ciertas fuentes termales, pero no pudo obtener el control del lote por la engañosa apropiación de la ceremonia. Por fortuna, dicen, la mujer estaba tan lejos del lugar del ritual que cuando se tiró al suelo y arrancó la hierba no se legitimó la posesión del sitio:

> El Frailejonal, llamaba ahí. Llamaba y llama todavía.
> Ahí era el punto de donde iba a ser la posesión.
> Entonces, tocaba irla a pasar la cuchilla del cerro. Tocaba pasarlo. Y ahí es una parte fría, carajo. Y de ahí para abajo tocaba ya de bajada.
> Cuando la señora volteó acá, el cabildo ya estuvo abajo en el

> Frailejonal, recibiendo la posesión. Ahí ella también se cayó del caballo y rodaba en el suelo, pensaba lejos, lejos del punto de la posesión.
> Pero por eso no le valió y desde ahí hasta ahora, esa lucha tuvieron, tuvo el cabildo de Chiles. (Francisco Salazar, Chiles)

Tanto en esta narración como en la del Zapatero, las historias reconstruyen el comportamiento del mestizo o de los contrarios dentro de los marcos nativos que deben legitimar el reclamo del adversario pero que, en su lugar, demuestran su esencia fraudulenta.[22] El bramadero es un medio descriptivo valioso porque apela a símbolos andinos fuertemente arraigados, a tradiciones coloniales inventadas y a este particular tipo de doble negación que desconoce su mismo recurso.

Desde el comienzo del período colonial las leyes europeas proporcionaron a los indígenas andinos un arma para luchar por sus tierras y su estructura comunitaria. Sin embargo, en el Perú colonial, el recurso a la tradición legal europea obligó a los indígenas a renunciar al control sobre sus propias estructuras de autoridad y continuar jugando con las reglas europeas, enfrentándose incluso a la oposición de sus propias comunidades. Igualmente en Otavalo, Ecuador, en el siglo XIX, las autoridades se apropiaron de costumbres andinas y tradiciones inventadas en el período colonial y las pusieron bajo la autoridad del Estado en un esfuerzo por atraer a los indígenas para que llevaran sus problemas al sistema judiciario estatal en vez de llevarlos a sus propias autoridades. Como resultado de esto, la estructura indígena de la comunidad se debilitó (Guerrero 1989; Stern 1982).

Los cumbales del siglo diecinueve en su lucha por El Zapatero, se vieron obligados a justificar su identidad cultural y su autonomía territorial entregando evidencias legales como la Real Provisión, la Escritura 228 y otros decretos parecidos que, en esencia, negaban sus reclamos a una identidad distinta y a un territorio autónomo. El problema es que la Real Provisión no da a Cumbal un título claro sobre sus tierras: al igual que otros títulos coloniales, es básica-

mente un documento sobre la pérdida de tierras y no un estatuto de autonomía territorial. Confiere, es cierto, derechos de tierra al cabildo, los cuales se habían perdido en el tiempo de la invasión española; pero devuelve los derechos por pedazos a través de títulos, estipulando cuáles tierras permanecerán en manos de los españoles, cuáles serán reclamadas por los indígenas y cuáles todavía están en disputa.[23] Por esta razón tanto Segundo Sánchez y el cabildo pudieron usar la Real Provisión como evidencia; porque es un documento que puede ser utilizado en fragmentos y puede respaldar muchos reclamos contradictorios. En resumen, el título obligó a los indígenas a jugar con los europeos de acuerdo a las reglas españolas y a imaginar su autonomía como algo que podía ser reclamado parcela por parcela dentro del sistema legal español.

La narración oral, a pesar de que se basa en documentos escritos y los acepta como válidos trata de trascender este dilema precisamente al recurrir a la ley de propiedad. Los cumbales al relatar la historia de El Zapatero afirman que la razón de su reclamo está más allá del litigio: Sánchez les robó la tierra al dejar un torete y un bramadero en forma fraudulenta, así ellos también deben trascender el litigio mediante la ocupación y la recuperación de la hacienda. Finalmente, las ambigüedades de la narración oral se solucionan no en la narración sino en la acción política militante, que transciende a la ley al rehusarse a jugar de acuerdo con las reglas del Estado.

De otra parte, el uso que hacen los indígenas de los títulos coloniales representa una solución al dilema que entraña el rendirse a las formas europeas de argumentación y de registro de información. Los títulos son documentos escritos, almacenados en archivos, apropiados como evidencia legal en las cortes colombianas. Irónicamente, los indígenas los ven como fuentes para su historia oral. Sin embargo, los memoristas han subvertido la supremacía de los letrados, poniendo estos documentos de cabeza. La tradición oral organiza a los caciques coloniales en una jerarquía que recapitula el sistema de veredas de Cumbal, no según la cronología de la Real Provisión. Incluso más subversivas son las lecturas que han hecho los historiadores contemporá-

neos de los expedientes legales del siglo diecinueve que tienen que ver con el litigio de El Zapatero, en donde los narradores ignoran por completo los hechos que están en los documentos. En su lugar, destacan detalles como el torete y el bramadero, que no aparecen en el registro escrito, detalles que han conocido a través de sus abuelos antes de que los documentos fueran redescubiertos.

En esencia, los contadores de historias contemporáneos y los activistas que ayudaron a la recuperación de El Zapatero en 1975, han hecho su investigación histórica 'hacia atrás', creando una historia y luego corroborándola con los papeles, para proporcionar así valor simbólico y poder a la palabra escrita. En otras palabras, se enfrentaron al sistema legal y lo obligaron a jugar según sus reglas, usando la palabra escrita y los expedientes legales para legitimar su propia memoria oral. En vez de moldear la memoria oral para que correspondiera a los dictados de la forma escrita, la historia de El Zapatero, narración de una pérdida, libera conceptualmente a los cumbales del sistema legal escrito que los había encarcelado, permitiéndoles tomar la ley por sus propias manos a través de la militancia política.

1. La sentencia de la Corte Suprema se publicó en el Diario Oficial (Bogotá), el 5 de julio de 1869. Ver también los registros judiciales relacionados con el caso, Archivo del Juzgado Primero Civil del Circuito, Ipiales [AJPCC/I], 1876a, "Apelación que el Ministerio Público i Segundo Sánchez han interpuesto contra la sentencia que pronunció el Juez del Circuito de Obando en Ipiales a 20 de setiembre de 1875"; 1876b, "Copia perteneciente a los indígenas del Distrito de Cumbal, sobre la restitución del terreno 'Zapatero' y 'Tolas', por centencia difinitiva de la Corte Suprema Federal"; y 1877, "Juicio promovido por el señor Segundo Sánchez contra los indígenas del Distrito de Cumbal por los terrenos 'Zapatero' y 'Tolas'".

2. Es poco probable que los documentos sobre las rebeliones de finales de la Colonia -para tomar un ejemplo fascinante- se conviertan en fuentes de evidencia histórica porque no son útiles para la mayor parte de juicios legales seguidos por la comunidad. Ver, por ejemplo, Archivo Nacional del Ecuador, Quito [ANE/Q], 1803, "Expedientes relativos a los autos criminales contra Antonio Tandaso".

3. La novelista Penélope Lively (1987, 31) sostiene en *Moon Tiger* que tales detalles tienen la función de dar veracidad a las narraciones históricas:

Había un perro de aguas a bordo del *Mayflower*. Cierta vez, perseguido por los lobos no lejos de la plantación, corrió a acurrucarse entre las piernas de su amo en busca de socorro. Era un perro astuto - sabía que los mosquetes son más filudos que los dientes. Lo que me parece notable aquí es la razón para que deba saber de la misma existencia de este animal, que su paso no trascendente por el tiempo fuera registrado. El animal se convierte en una de esas cosas triviales pero fundamentales que lo convencen a

uno de que la historia es verdadera.

4. Bramadero" es un poste al cual se atan a los animales en el corral y "torete" es una palabra local usada para referirse a un toro.

5. El cabildo tiene una copia de la sentencia del Juzgado del Circuito de 1976 que definitivamente devolvió El Zapatero a la comunidad (Archivo del Cabildo Indígena del Gran Cumbal, Nariño [ACIGC/N], 1976, "Copia de la sentencia dictada ..."). Finalmente, la comunidad ganó el juicio, pero sólo después de pagar a la Señora de los Ríos, entonces dueña de El Zapatero, una fuerte suma de dinero; posteriormente sería el gobierno colombiano el que pagaría los costos de las recuperaciones y las tierras pasaban al cabildo sin que los comuneros remuneraran al hacendado. El Zapatero se dividió en lotes en 1976, que fueron distribuidos entre los residentes de Cuaical que habían contribuido a su compra.

6. A comienzos de la década de 1970, El Zapatero parecía ser un objetivo más pequeño y manejable que las otras haciendas que los Cumbales habían perdido durante el período colonial. Además, los individuos más interesados en adoptar tácticas efectivas eran vecinos y ocupaban temporalmente puestos de liderazgo en el cabildo, con lo cual podían usar la hacienda como un caso de prueba para futuras recuperaciones de tierras más extensas.

7. La documentación de la zona Pasto demuestra que, al igual que en Perú, las cofradías sirvieron como zonas de amortiguamiento para proteger las tierras y para procurar ingresos que permitían a los caciques retener sus tierras en vez de venderlas para pagar los costos tributarios que subían en espiral (ANE/Q, 1758, "Autos de don Bernardo Quatin ...," y 1774, "Expediente de don Lorenso García Yaputa ..."). Pero las cofradías también sirvieron para beneficio personal. Los caciques de Tuza (actual San Gabriel, Ecuador) en el siglo XVIII, crearon cofradías en las tierras calientes -productoras de maíz- que se encuentran en Puntal (actual Bolívar), reclamándolas más tarde como suyas, a pesar de la oposición de los propios caciques de Puntal (ANE/Q, 1791, "Expediente de los casiques y común de yndios del pueblo del Puntal ..."). Las cofradías también eran los principales puntos de entrada para los no-indígenas, deseosos de adquirir tierras indígenas. Hay numerosos casos en el registro documental sobre la usurpación de tierras de cofradía establecidas en territorios comunales (ANE/Q, 1753, "Don Francisco Prado, con los indios ...," y 1797, "Recurso de doña Eugenia y doña Martina Cuatin ...").

8. Los contratos de las cofradías coloniales se reproducen en los procesos legales (AJPCC/I, 1877, ff. 32v-33r) y el testimonio oral de su existencia ha ingresado también en el registro escrito (ibid., ff. 84v-86v, 115v-118v). Los procesos también contienen una copia de la proclamación oficial que expropiaba las dos haciendas (ibid., ff. 28v-29r) y las escrituras que Sánchez adquirió cuando compró El Zapatero (ibid., ff. 26v-27r, 30r-v).

9. *Diario Oficial*, 5 de julio de 1869.

10. Archivo Central del Cauca, Popayán [ACC/P], 1870, "Solicitud de Joaquín Miranda ...," f. 15r; en el futuro aparecerán en el texto citas de este documento.

11. (AJPCC/I, 1876a, s.p)

12. AJPCC/I, 1876b; en el texto seguirán apareciendo citas de este documento.

13. AJPCC/I, 1877,."ff. 32v-33r.,en el texto seguirán apareciendo citas de este documento.

14. Ver también Notaría Primera de Ipiales [NP/I], 1886-87, "Remate de un terreno denominado 'El Zapatero' ..."

15. Por ejemplo, he escuchado a la gente referirse al documento en el transcurso de la oratoria política, pero sólo como una especie de "pie de página oral" en sus discursos.

16. En Bolivia, a comienzos del siglo veinte, las comunidades reconstruyeron las formas coloniales de organización social para resistir al Estado, fundamentando sus reclamos legales en documentos coloniales. Al menos en una ocasión, tales papeles fueron considerados "subversivos" por las autoridades que disputaban su legalidad (Rivera Cusicanqui 1986b).

17. Archivo del Cabildo Indígena de Mayasquer, Nariño [ACIM/N] 1992, "Documentos tocantes a los acontecimientos ocurridos en Santa Inés y Mayasquer en 1922". Darío y Lucinda Nazate, de Tiúquer, fueron testigos presenciales de la disputa y me proporcionaron un relato detallado de cómo sucedió.

18. Reichel-Dolmatoff (1972, 96) ofrece un interesante giro sobre la metáfora del felino como cuerpo político en su descripción del ritual que siguió a la muerte de un puma entre los nasa de Tierradentro:

El animal muerto fue llevado triunfalmente al pueblo y en una de las casas se colocó su cadáver en una especie de altar coronado por un bello arco de ramas, debajo de las cuales se puso al animal en posición de acecho porque parecía vivo, y se le rodeó de velas. Se adornó el cuarto y el altar con flores y telas rojas, y la gente bailó a su alrededor, tocando sus instrumentos musicales. Al final desollaron al animal y cada participante recibió un pedazo pequeño, no sin antes advertírsele que la carne debía prepararse sin sal.

19. Hernando Cuesta, del resguardo de Chiles, le contó a Angélica Mamián, mi colaboradora, que los Mayasqueres suelen transformarse en felinos para robar pollos de los vecinos. En el Valle de Sibondoy los felinos también están asociados con el robo: "si sueñas en un tigre, aparecen los ladrones de ganado / si sueñas que estás capturando al tigre, sorprenderás al ladrón de ganado" (McDowell 1989, 52-53). Recordemos también al "jaguar ladrón" en el diálogo dramático citado en el capítulo 4. Sin embargo, es interesante que las culebras cumplan un papel muy diferente: Darío Juaspuezán de Chiles le contó a Angélica Mamián que una vez encontró una culebra grande en una plantación de plátano y le advirtieron que no se asustara porque la serpiente era la cuidadora de la plantación.

20. Entre los Izoceños de Bolivia, el toro representa al hacendado. En carnaval, un hombre vestido de toro pelea con los enmascarados, que representan a los espíritus ancestrales (Silvia Hirsch, comunicación personal).

21. Los archivos judiciales y notariales de Ipiales están llenos de documentos sobre este procedimiento y sobre la venta de tierras comunales a individuos no indígenas con la aprobación del cabildo en épocas de extrema necesidad. Ver, por ejemplo, NP/I, 1877, "Escritura de venta de un pedazo de la hacienda Cuetial ..."; 1889a, "Rosa Chugal solicita licencia para enagenar acciones y derechos ..."; 1889b, "Venta del terreno Guan ..."; 1898, "Escritura de venta de acción ..."; 1903, "Documento de propiedad de Rosa Chirán ..."; y Notaría Segunda de Ipiales [NS/I], 1919, "Escritura de venta del terreno Cualchío ...".

22. No está claro si Graciana era mestiza o indígena. Pero como se oponía a los objetivos del cabildo, era vista como una persona que apoyaba la política de los mestizos.

23. Estoy en deuda con Catherine Allen, Deborah Caro y Enrique Mayer por haberme advertido acerca de éste y el siguiente argumento.

SIETE _ El arte de la militancia étnica

En junio el Estado patrocina todos los años la celebración del Día del Campesino en todos los sectores rurales de Colombia, acompañada de floridos discursos de los funcionarios públicos locales, la cacofonía de las bandas del pueblo, del olor de la carne asada ofrecida por los políticos en búsqueda de votos, y de la entrega de semillas para ser plantadas en las tierras erosionadas de las estribaciones montañosas.

En la sierra de Nariño los cabildos, ansiosos por ser reconocidos como indígenas, han cambiado el nombre de la celebración por el Día del Indígena. Mientras un senador vuela desde Bogotá, el alcalde municipal pronuncia su discurso en la plaza del pueblo, las semillas se cambian por votos, y la banda irrumpe con canciones destempladas, las comunidades, para quienes se realiza la celebración, montan sus propias festividades en el local del cabildo o en el espacio público de las tierras recuperadas. Los cabildantes, protegidos de las miradas de los mestizos locales, pronuncian sus propios discursos y ofrecen al público presentaciones dramáticas y música de las bandas rurales. El arte militante rememora las hazañas de los caciques coloniales, los horrores de la conquista y los logros del movimiento moderno de recuperación de tierras. La imagen visual y el *cliché* verbal incitan a la audiencia a reflexionar

sobre la retórica del movimiento indígena contemporáneo y las narraciones de los historiadores de la comunidad.

Los Cumbales y sus vecinos los Muellamueses utilizan canciones y dramas para afirmar un nacionalismo indígena que refuerza su compromiso en la construcción de una identidad étnica distinta mientras reconocen su pertenencia a la nación colombiana. Por un lado, el arte militante recalca la especificidad cultural recurriendo a la historia transmitida a través de la trama que se obtiene de la densa combinación de sonido, movimiento, imagen e historia en oposición al uso de un solo medio narrativo. La trama se consigue mediante la selección de temas y el reparto de personajes, el diseño de vestidos y el uso del lenguaje. Por otro lado, hay un reconocimiento de que la experiencia histórica indígena se intercepta con la de los demás colombianos y está implícita en la producción artística de los activistas étnicos. La naturaleza compartida del pasado obliga a los indígenas a aclarar lo que significa ser pasto y también colombiano, tarea que los artistas consiguen recurriendo a un discurso político indígena de carácter nacional.

La representación artística y la historia

Las reconstrucciones selectivas del pasado

La presentación dramática y la composición musical no son nuevas en la sierra de Nariño. El teatro y el espectáculo han sido parte integral de la celebración de las fiestas cristianas desde el período colonial: La Semana Santa y la procesión de Adviento incluyen representaciones de escenas bíblicas; para la Epifanía se preparan cuadros bíblicos y para la Navidad obras de teatro sobre el Nacimiento.[1]

Por el contrario, el teatro contemporáneo y las presentaciones musicales con frecuencia son de naturaleza secular. Se representan para los vecinos en las escuelas rurales o para grupos de población

más grandes en las reuniones del cabildo. Algunos de los sectores políticamente más activos de Panán han introducido el teatro secular histórico en el Carnaval de la Epifanía. Incluso antes del surgimiento del movimiento de recuperación de tierras, los jóvenes organizaban grupos teatrales que representaban las desaparecidas costumbres de sus mayores, sin hacer referencia a los conflictos de tierras. A pesar de que estos actores estaban familiarizados con obras de teatro sobre el Nacimiento, es igualmente probable que ellos conocieran el género dramático en la escuela.

La composición de canciones seculares puede ser rastreada directamente hasta los antepasados de la época colonial. Las noticias sobre rebeliones en contra del pago de impuestos a comienzos del siglo XIX, cuyo foco se localizó en el cercano Túquerres, se esparcieron en forma de coplas que han sido transcritas en el registro documental.[2] Las canciones que vamos a examinar, al igual que las coplas, son importantes por su lírica original mas no por su música de acompañamiento, la cual ha sido tomada de canciones populares.

Los grupos artísticos son reconocidos por el cabildo como organizaciones oficiales de la comunidad y generalmente son de vida corta. Sus miembros son jóvenes de las veredas vecinas; algunos deseosos de ayudar en la lucha por la tierra y otros sólo en busca de un buen momento. Estas organizaciones juegan un papel central en la integración de jóvenes y mujeres en la vida política dándoles la oportunidad de participar en actividades públicas a quienes no están directamente involucrados en el cabildo, integrado sólo por hombres y muy politizado. Los miembros de los grupos teatrales generalmente asisten a la mayoría de reuniones del cabildo y participan en organizaciones de base, como las juntas de acción comunal. Participan activamente en los grandes encuentros públicos donde se escenifica su arte. En otras palabras, el teatro es una vía para la incorporación de los jóvenes en los asuntos del cabildo. De esta manera, no es por casualidad que posteriormente, algunos actores jóvenes se convirtieran en cabildantes, habiéndose preparado para la función política con la experiencia teatral.

En las comunidades en donde los historiadores suelen ser hombres maduros que alguna vez participaron activamente en los asuntos del cabildo, la música y el drama también sirven como un medio para lograr formas más joviales de interpretación histórica. Los miembros de Los Cumbes, un grupo de drama de Cuaical, se identifican como memoristas en la carátula de sus guiones:

> HISTORIA DEL GRUPO ARTISTICO LOS CUMBES, representantes de esta gran historia que surge de una gente muy joven como es el GRUPO ARTISTICO LOS CUMBES, quienes memorizaron este gran evento...[3]

La representación artística crea de esta forma un espacio donde el conocimiento histórico puede ser interpretado por nuevos sectores que no habían tenido hasta entonces acceso a la interpretación histórica y puede ser compartido con un público más amplio.[4] El pasado que los artistas dramatizan es una construcción selectiva, basada en parte en la limitada documentación histórica a la que pueden acceder los indígenas y, en parte, en la experiencia personal de los actores y cantantes. Más que representaciones narrativas de hitos históricos particulares, las interpretaciones artísticas del pasado sirven como referencias mnemotécnicas para otras historias más completas (Cohen 1985). Por ejemplo, en la canción "El indio lucha por su tierra", el compositor Valentín Cuaical no hace sino una breve referencia a los eventos que se llevaron a cabo el primer día en que Cumbal recuperó el Llano de Piedras:

> Las cinco de la mañana
> llegamos a nuestro Llano,
> y todos con un farol,
> con la herramienta en la mano.
> Ya salen los enemigos
> con palo, piedra y tronantes,
> y todos los campesinos

los sacan a puro trote.
Las once de la mañana
ya llega mi coronel,
y todos los campesinos
quieren dialogar con él.
Nosotros los cabildantes,
también tenemos teniente,
porque somos una nación
y somos independientes.
El barrio Nueva Granada,
los blancos nos desafían.
Mi cuerpo se hará pedazos,
pero la tierra sí es mía.

Los relatos orales sobre la lucha por el Llano de Piedras son mucho más elaborados y describen toda clase de experiencias personales. Lastenia Alpala, por ejemplo, todavía cautiva a su audiencia cuando relata cómo, cuando tenía más de setenta años, escondió la pistola de un comunero amigo en el balde de la leche para que no la vieran los soldados del gobierno:

Un muchacho que yo se me hacía que era hasta familia dijo, "Señora, deme abrazando esto."
Había sido un revólver, y yo sin decir nada lo recibí.
Y entonces lo agarraron y lo hicieron alzar las manos.
Entonces yo con el revólver en el sobaco.
Entonces ya dijeron,"Sigan a la cárcel indios tales y cuales."
Ya nos trataron mal.
Bueno, ya nos siguieron trayendo, nos arriaron.
Entonces, yo me acuerdo y dije yo, "Por más acá me caiga," dije, "y entonces el revólver cae pues". Destapé la cantina y bonitico lo puse parado, lo tapé.
Y era cierto que más acá tropiezo en un adobe, como era de noche, y me caí boca abajo. "¡Chilín!" El revólver dentro de la cantina.

> Entonces el soldado dijo, ¡Oh!" Dijo —ya se cayó— , "Qué es que lleva en esa cantina?" Entonces dije, "Las tasas que traje para tomar el café."
> "Ah, bueno," dijo. (Lastenia Alpala, Vereda Quilismal)

Los relatos escritos son más rigurosos en cuanto a la cronología del evento. Diómedes Paguay, en su folleto "De cómo recuperamos nuestro Llano de Piedras" registra todas las reuniones, batallas y encuentros que acontecieron durante la ocupación del Llano. Cuaical, el compositor de canciones, al contrario, resalta sólo los temas más importantes que la mayoría recuerda: la entrada pacífica de los indígenas y las violentas represalias por parte de los mestizos locales, los diálogos con los funcionarios del gobierno y, lo más importante, el despertar de la consciencia nacional en el cabildo. Como Cuaical era un miembro activo e influyente del cabildo en la época del Llano, su historia condensada sobre la ocupación destaca la versión oficial de los eventos, incluyendo las reuniones con la policía y la reafirmación de autonomía del cabildo, frente a los relatos más idiosincráticos de otros narradores orales.

El pasado se reconstruye selectivamente de acuerdo con las necesidades y dictados del presente y proporciona a la gente un modelo de la realidad por el cual trabajar. Entre los Pastos, el contenido de este modelo se funda en gran medida en el pasado remoto y da un vistazo al futuro de la autonomía indígena una vez que el cabildo gane su lucha. Este modelo se centra en torno al evento histórico que ha tenido el efecto más traumático en los nativos colombianos: la invasión española. Su importancia se evidencia en las pancartas que las veredas de Muellamués llevaron a la celebración del Día del Indígena en 1988:

> La vereda Santa Rosa presenta los problemas de Medardo Erazo.
> Vereda Riveras presenta los novios con sus tradiciones y costumbres indígenas, con nuestra autoridad y su ley especial

que nos protege, Ley 89 de 1890. ¡Viva el día del indígena!
La vereda Chapud presenta el engaño de los blancos en el año 1560 al cacique Bernardo.
La vereda Guan Puente Alto se hace presente en el día del Indígena
con lo siguiente: sepultura del cacique Nutibara y la Gaitana por arresto de los españoles.
En el Día del Indígena la vereda Cristo presente con el rechazo de las cooperativas de tierras en los resguardos del Sur Occidente.
Comunidad presenta pasión y muerte de nuestra raza; esto sucedió en el año de 1536.

Cuatro de las seis obras de teatro tratan temas de la conquista y representan a autoridades españolas como Medardo Erazo, terrateniente local que estafaba a los señores étnicos —a veces a caciques locales— como Bernardo, y también a figuras del folklore nacional colombiano como Nutibara y la Gaitana. Una de las otras dos presentaciones era la ceremonia tradicional de matrimonio, tema común en los grupos teatrales nariñenses. La interpretación de Muellamués fue particularmente interesante porque la vereda en cuestión relacionaba su representación del matrimonio tradicional con el apoyo al cabildo, tal vez obligando a la audiencia a recordar que, a comienzos del siglo, los cabildos eran los encargados de la educación moral de la comunidad y a menudo obligaban a las parejas de enamorados a contraer nupcias. Pero incluso esta representación de la historia reciente está íntimamente conectada con la memoria de la invasión española. La pancarta incorpora un lema en favor de la defensa de la legislación del resguardo, en particular, de la Ley 89 de 1890 que a menudo se le confunde con los títulos de la época colonial. A pesar de que esta obra de teatro en particular trataba un tema relativamente reciente, sus creadores la situaron dentro del marco más amplio de los períodos de Conquista y Colonia.

La selectividad de estas presentaciones se debe, en parte, a la escasez de documentación histórica disponible. Las incursiones de los cabildos en los archivos regionales se basan en la necesidad de copiar los expedientes de la época colonial en el marco de los reclamos de tierras. Dado que estos documentos proporcionan información útil, aunque breve, sobre los actores políticos de la época colonial, las obras de teatro sobre la Conquista que utilizan estos documentos se concentran casi exclusivamente en nombrar a los caciques de la época de la conquista y a los españoles del período colonial.

Se pueden distinguir algunas otras fuentes de donde se extraen interpretaciones históricas de estos dramas. El funeral de Nutibara, por ejemplo, empezó con el entierro, en la época anterior a la conquista, de un cacique cuyo cuerpo estaba cubierto de joyas de oro. La imagen fue tomada de un afiche que publicita la exhibición de la orfebrería precolombina en un museo y que cuelga en muchas oficinas de cabildo.[5]

En un fascinante análisis de una relación del siglo dieciséis que describe la conquista de Querétaro, México, Serge Gruzinski (1985,40) demuestra que los autores Otomíes de la relación utilizaban indumentaria y bailes festivos coloniales como modelos para representar los ejércitos precolombinos. Igualmente la versión teatral de Muellamués de una boda tradicional emplea al ritual como una fuente de evidencia histórica. Otras representaciones dramáticas de matrimonios que he presenciado destacan el proceso de negociación entre las familias de la novia y del novio y el consiguiente intercambio de comida. La obra de teatro de Muellamués representa la ceremonia completa del matrimonio, con cura y misa, y nos recuerda representaciones nupciales burlescas que se llevan a cabo en la "Sacada de la Vieja", ritual secular que se realizar una vez finalizada la construcción de casas y en donde se saca de la casa al espíritu del bosque —"vieja"— que se esconde en las vigas. Una representación parecida de la ceremonia de matrimonio solía llevarse a cabo cada año con ocasión del Carnaval de Epifanía en Chiles.

La historia y las tipologías étnicas

La insistencia en que la experiencia indígena contemporánea tiene raíces en la época de la Conquista es producto de algo más que la escasez de información histórica. Refleja también la aceptación de los autores de las tipologías étnicas de la sociedad dominante que relegan a los indígenas al pasado histórico (Berkhofer 1979; Dorris 1987; ver Fabian 1983). Igualmente, el teatro militante ubica a los indígenas en sitios distantes, especialmente en las tierras bajas tropicales. En la *Historia de una esclava indígena del Gran Cumbal, estando llegada a una casa de dos extranjeros de mal humor*, un actor de Los Cumbes manifiesta que el poder de los indígenas se origina en la selva: "tú no sabías que nosotros los indios, tenemos nuestro estudio por medio de la telepatía o de las brisas que cubren los cuatro vientos de la Amazonía colombiana."

El baile y el ritual nariñense tradicional también se caracterizan por utilizar el desplazamiento geográfico para definir la otredad del indígena. Los danzantes Jambo de Panán, por ejemplo, representan a la gente de Mayasquer en las estribaciones cálidas de la cordillera que miran a las tierras bajas del Pacífico. La palabra "jambo" es una variante común de "yumbo", término utilizado en la Sierra ecuatoriana para referirse a los forasteros de las tierras bajas (Salomon 1981; ver también Poole 1990). Muchos actores en obras de teatro navideño llevan canastas hechas en Mayasquer, como si se conjugara la distancia terrestre con la lejanía temporal del nacimiento de Cristo. Como los Mayasqueres, de quienes se cree que tienen la habilidad de transformarse en animales y volar, también los personajes del drama político contemporáneo son representados como si tuvieran habilidades sobrenaturales que los llevan más allá de la esfera presente de la sociedad humana. Nótese, por ejemplo, unas frases del guión de Los Cumbes: "esta gran historia constata sobre las inteligencias de los caciques antepasados, quienes podían transformar figuras a animales de las selvas y demás cosas tan importantes."

En algunos aspectos el movimiento indígena nacional ha trasladado la imagen del indígena al siglo veinte y a la sierra. Para muchos colombianos la vestimenta distintiva de los Guambianos del Departamento del Cauca o de los Otavaleños del Ecuador — ambos, ejemplos de comunidades serranas modernas que han salido adelante— ahora dan la impresión de "indianidad". Estas mismas imágenes ciertas veces reemplazan a las representaciones de las tierras bajas en el drama del teatro militante. Por ejemplo, en el paso que ganó la competencia en el Carnaval de Epifanía de Panán, se representaba a los caciques María Panana y Cumbe y a sus hijos vestidos de otavaleños y guambianos.

En todo caso, en la imaginación popular colombiana los indígenas están asociados cada vez más con la producción de arte étnico, estereotipo utilizado repetidas veces por los actores nariñenses (ver Crain 1990). Igualmente influye en la creación de esta imagen el hecho de que la única evidencia disponible del pasado precolombino se encuentra en los artefactos cerámicos. La versión de Muellamués sobre la conquista muestra a la gente llevando pacíficamente su vida diaria y pintando pequeñas imágenes de pájaros (Lámina 9). De forma similar, una de las obras de Los Cumbes en donde unos miserables aparceros derrocan a un codicioso terrateniente explotador se titula *Historia de nuestra artesanía indígena de nuestro Gran Cumbal.* Como más adelante se hará evidente, las principales artesanías en Nariño son los tejidos de lana producidos por tejedores locales que, hasta hace poco, constituían la base del vestido rural (Lámina 10).

Re-escribiendo la historia

En su libro *How Societies Remember*, Paul Connerton (1989) sugiere que el ritual es la más poderosa fuente de conocimiento histórico en la mayor parte de sociedades humanas. En particular las ceremonias conmemorativas sirven como medios para la interpretación histórica, en tanto no sólo recuerdan a los participantes los eventos sino que los re-presentan, dando así instrumentalidad a la historia al tras-

ladar su lugar del pasado al presente metafísico. Una vez que se ha inscrito la historia, no en el papel sino en la actividad corporal, se fortalece el reclamo del pasado (ver de Certeau 1984). De acuerdo con Connerton, las ceremonias conmemorativas "no implican simplemente continuidad con el pasado sino que reclaman explícitamente dicha continuidad... reactualizando en el ritual una narrativa de eventos" (Connerton 1989, 45).

La ceremonia del cabildo revive eficazmente el pasado al pronunciar las mismas palabras que se sirvieron para otorgar derechos sobre la tierra a los caciques del período colonial. No es por accidente, entonces, que a menudo se representen estas ceremonias en el teatro militante. Pero re-presentar la historia implica más que repetir los eventos del pasado o rituales que significan el pasado; en el drama nariñense también significa la rectificación concomitante de la historia.[6] Las representaciones de Muellamués de la Conquista presentan las primeras batallas en que los indígenas siempre salen victoriosos (Lámina 11). Los Cumbes ubican a sus personajes en un pasado atemporal y viviendo en una opresiva servidumbre bajo el poder de los grandes terratenientes, pero en cualquier caso, los indígenas siempre salen ganando en estas obras de teatro, que se cierran con las consignas del movimiento de recuperación de tierras.[7]

Pero incluso si la historia se rectifica mediante formas dramáticas que establecen conexiones con un pasado indígena heroico, los triunfos de los caciques de la época de la Conquista se sitúan en un marco histórico europeo. Recuérdese, por ejemplo, que la Vereda Comunidad llamaba a su obra de teatro *La pasión y muerte de nuestra raza,* en clara referencia a la vida de Cristo. Las raíces de este marco cristiano se originan en los espectáculos religiosos del pasado. El drama tradicional siempre fue de naturaleza religiosa, enseñando historia cristiana universal a los fieles nativos. Las procesiones de Semana Santa, por ejemplo, eran esencialmente una serie de cuadros bíblicos en donde la gente personificaba a personajes de la Biblia, atravesando el campo en un desfile cronológicamente organizado de tradición judeo-cristiana.[8] Observé una versión trunca de

las complicadas procesiones del pasado en Panán en 1987, que incluían una variedad de "pasos" pero sólo una de inspiración local — el cabildo con su bandera, arrastrando la cruz de la Cristiandad y las almas de la Humanidad. En esta procesión la historia nativa se absorbe dentro del marco de lo universal.[9]

Igualmente, las voces del movimiento indígena han vuelto a escribir la historia nativa de manera que corresponda, legitime y sea legitimada por el pasado cristiano. Manuel Quintín Lame, militante nasa de comienzos de siglo, cuyas publicaciones han influido en los indígenas de Nariño, incluía a los indígenas en su representación de la Natividad, como lo hicieron los cronistas peruanos aborígenes del período colonial.

> Pues la Cuna de la Sabiduría está debajo de crueles montañas escondidas, según lo dijo los sueños del indígena que subió a visitar al recién nacido que estaba en dicha Cuna de paja, que estaba hospedado en uno de los corredores de "La Casa de Belén," aquél que dejó la Piedra de la filosofía, etc., ese indígena que le llevó un regalo de oro como a hombre y Rey de los reyes. (Lame 1971 [1939], 13).[10]

A pesar de que el teatro militante utiliza metáforas cristianas, estas obras predominantemente seculares se sitúan en una perspectiva cultural específica del pasado en donde la cronología histórica se reconstituye para adaptarse a la organización jerárquica del espacio topográfico. La conmemoración en Muellamués del Día del Campesino, por ejemplo, se celebra con una serie de obras de teatro que presentan las veredas, a pesar de que en la función que presencié no se las presentó en orden jerárquico. La historia que representan los grupos de teatro de Cumbal a menudo es localizada y sitúa a los caciques históricos en veredas específicas. Dichas historias locales se organizan libremente de acuerdo con la jerarquía de las veredas, como se demuestra en el siguiente discurso de Los Cumbes, donde las veredas se representan con sus apellidos más comunes:

> Porque el blanco sabe que somos creados tras los bosques, los páramos más lejanos y más abandonados. Pero nos hemos creado con sangre propia y muy fuerte a saber que somos indios y descendientes de nuestro cacique Cumbe y de nuestra cacica María Panana. Porque esa descendencia nunca se perderá, porque de allí renacieron los Alpalas, los Tapies, los Quilismales, los Cuaicales, los Tarapueces, los Chinguades, etc.[11]

Finalmente, el espacio de la representación dramática se expande para abarcar el territorio como un todo en lugar de permanecer confinado al escenario. En la celebración de 1986, los Muellamueses representaron la historia de los cargadores en el Camino de Barbacoas con una caminata de los actores y de la audiencia por el sendero que atravesaba el resguardo.

El poder de la imágenes

El cacique Cumbe

La historia inmersa en el drama y las canciones de los Pastos no se revela a través de la narrativa sino con imágenes que inducen a la gente a recordar el pasado y a actuar sobre él. El poder de las imágenes se origina en el presente, en la actividad concreta. Pierre Nora contrasta este pasado activo y maleable con la historia, dándole el nombre de memoria:

> Memoria, historia: lejos de ser sinónimos, son opuestos. La memoria es vida, llevada por los grupos vivientes, y en sus nombres, se halla en un flujo permanente, abierta a la dialéctica del recuerdo y el olvido, inconsciente de sus sucesivas deformaciones, vulnerable a todos sus usos y manipulaciones, susceptible a largos períodos de latencia y a repentinas

> revitalizaciones. La historia es la reconstrucción siempre problemática e incompleta de aquello que ya no es. La memoria es un fenómeno todavía activo, un lazo viviente con el presente eterno; la historia es una representación del pasado... La memoria está arraigada en lo concreto, en el espacio, gestos, imagen, y objeto. La historia sólo se adhiere a las continuidades temporales, a la evolución y a las relaciones entre las cosas (Nora 1984, xix; traducción mía).

No estoy hablando aquí de la historia en sentido cronológico, sino de fraguar una conexión con el pasado mediante su re-creación en el presente, proceso que, como ya se ha dicho, Connerton sostiene que se expresa con más fuerza a través del ritual.

La imagen está en el corazón de la identidad nacional. Vaga, abreviada y a veces estereotipada, proporciona los fundamentos para un sentido de nacionalidad:

> [La] identidad [nacional] es esencialmente, un discurso: sus unidades formativas son las imágenes, los términos y palabras que recibimos en la infancia, en la escuela, en los periódicos, en todas las formas de comunicación. Los discursos sobre la identidad se configuran con los símbolos, frases, mitos, estereotipos, nociones vagas, imágenes colectivas. Las descripciones de ella son elementos en su formación misma. (Melo 1989, 28).

En Cumbal y Muellamués, muchas imágenes de éstas se extraen de las lecturas de los títulos del resguardo. Poco se conoce sobre el significado de los referentes históricos asociados con estos símbolos, porque en los documentos están insuficientemente descritos, si lo están. No obstante, o quizás precisamente por esta razón, motivan a la gente a la acción. El poder de tales símbolos se expresa en la siguiente historia sobre la recuperación del Llano de Piedras. La gente invocó el nombre del cacique Cumbe para justificar sus acciones cuando se topó con la represión:

> La policía les decía, "A Ustedes, ¿quién les dice vamos a recuperar?" o "¿Cuál es el que empieza?. Uno ha de ser."
> Entonces que decían, "No, a nosotros nadie nos avisa. No sé. Ni se conoce a la gente que baja. Vamos a la tierra, pero no se sabe quien.
> Es que a nosotros nos relumbra el cacique. Vamos a la tierra y todo el mundo se levanta. Relumbra en el sueño el cacique." (Bernardita Chirán, Vereda Cuaical).

El nombre de Cumbe lo han tomado innumerables grupos musicales y teatrales que suelen llamarse a sí mismos, con alguna variante, "Los Cumbes", e invocan al cacique una y otra vez en las obras de teatro y la música (Lámina 10). Cumbe no aparece en ningún documento de la época colonial; el poder de su imagen se deriva del vínculo que se ha establecido entre el pasado y el presente mediante el uso de un nombre que se asemeja al nombre del resguardo.[12]

La invocación de la imagen de Cumbe, que como dijimos no tiene referente histórico alguno, concuerda con las formas tradicionales andinas de representación. En los Andes precolombinos, el significado de las imágenes visuales dependía de la exégesis oral (Cummins 1988). Por ejemplo, los nudos y colores del *quipu*, aquel dispositivo mnemotécnico incaico compuesto de cuerdas anudadas, representaban categorías abstractas de conocimiento que tenían que ser interpretadas por el *quipucamayoc,* persona que hacía o traducía el quipu. El quipu no codificaba información por sí mismo sino que servía como recurso mnemotécnico para recordar un conocimiento derivado de otra fuente, en este caso, de su intérprete (Ascher y Ascher 1981). Igualmente, el nombre de Cumbe sirve como un estímulo para recordar eventos que deben ser rememorados e interpretados por los oyentes.

De acuerdo con Susan Sontag, las imágenes fotográficas se vuelven significativas para el público que las ve sólo cuando se han articulado dentro de una ideología previamente constituida:

> Aunque un acontecimiento viene a significar, precisamente, algo que vale la pena fotografiar, aún es la ideología (en el sentido más amplio) la que determina qué es un acontecimiento. No puede haber evidencia de un acontecimiento, fotográfica o de otra índole, hasta que el evento mismo haya sido nombrado y caracterizado. Y nunca es la evidencia fotográfica la que construye —más apropiadamente, identifica— los acontecimientos; la contribución de la fotografía siempre es posterior al hecho de nombrar el acontecimiento. Lo que determina la posibilidad de que el observador se vea afectado moralmente por las fotografías es la existencia de una consciencia política relevante. Sin una política, las fotos de las masacres humanas a lo largo de la historia serían probablemente experimentadas simplemente como irrealidades o como un golpe emocional desmoralizador (Sontag 1977, 18-19).

De la misma manera, Cumbe se vuelve significativo para los Cumbales sólo dentro del contexto de la ideología de su movimiento, cuyo programa se desarrolló después de que los historiadores nativos comenzaran a interpretar la historia local.

Los jóvenes memoristas que hacen obras de teatro y los compositores de canciones reconstruyen el pasado en imágenes que están enmarcadas en la ideología étnica contemporánea. Por ejemplo, la *Historia de nuestra artesanía indígena* de Los Cumbes, relato sobre la explotación de los indígenas aparceros y artesanos, doña Dorita Cumbal advierte a la comunidad que debe mantener su ideología de respaldo al cabildo, a la autonomía territorial, a la recuperación de las tierras y a la revitalización cultural:

> Pero olvidemos de la comida, hijitos míos. Vengan un momento para acá. Les voy a contar unas tantas cosas muy bonitas. Verán, hijitos míos, les voy a dejar estas grandiosas experiencias, que cuando me muera, tengan que ver por estos grandes recuerdos de tu mamita. En primer lu-

> gar, Ustedes tendrán que ser unos buenos muchachos indígenas, y muy cariñosos con todos los que se les presenten, y defensores de sus propios derechos que sus abuelitos les dejaron. Por otro lado, tendrán que ser unos indígenas muy aparentes en trabajar sus tierras, que nos han dejado nuestros cabildos, y no ser unos vendedores de estos derechos. Porque la historia nos enseña que no hay que vender nuestra tierra, sino seguirla trabajando para mantenernos de ella, y verán lo que así vivirán una vida muy deliciosa y contenta. En segundo lugar les digo que sigan trabajando estos bayetones tan lindos para los trajes de nosotros y de otros hermanos. Por otra parte seguir recuperando nuestro tesoro que está perdiéndose para así poder decorar nuestros vestidos tan importantes.

La necesidad que tiene el movimiento indígena de expresar sus reivindicaciones en términos generales, aplicable a todos los grupos y comprensible dentro de la terminología política y cultural de la sociedad dominante (Diskin 1991; Jackson 1989; Ramos 1988) se ejemplifica en esas ásperas oraciones mediante una serie de lo que podríamos llamar expresiones formulaicas. Estas expresiones encajan en dos grupos: aquellas que aluden a las raíces históricas de los derechos indígenas y aquellas relacionadas con la revitalización cultural.

El primer grupo pone énfasis en los reclamos históricos de tierra refiriéndose a los derechos heredados de generaciones anteriores, advirtiendo contra la venta de tierras a los forasteros y exhortando al trabajo duro. Los tres son elementos fundamentales de la retórica, el imaginario y el pliego de peticiones del movimiento nacional. Las expresiones del segundo grupo son más específicas a nivel regional; recurriendo a creencias compartidas con la sociedad dominante, las segundas protegen contra la pérdida de rasgos culturales, en particular de la vestimenta campesina típica en Nariño.

El marco ideológico tan ampliamente transmitido por estas expresiones es experimentado de la forma más plena por los mismos

actores, para quienes el teatro constituye una forma de educación política. Los jóvenes memoristas desarrollan cierta familiaridad con la ideología del cabildo y la historia del resguardo mientras preparan y aprenden sus diálogos. Sin embargo, lo que acaban creando son imágenes que la audiencia debe situar dentro de su propio marco.

Las imágenes visuales son esenciales para la representación histórica tal como se expresan en el teatro militante. Por un lado, son todo lo que recibe la audiencia en el transcurso de estas producciones dramáticas, dado que las voces no entrenadas de los actores rara vez son lo suficientemente claras y fuertes para ser escuchadas por el público. Pero a un nivel más fundamental, en los Andes el conocimiento se adquiere mediante el acto de ver. La calidad activa de ver se expresa en oraciones quechuas de la época colonial pero también en canciones actuales de mujeres, donde el conocimiento divino se adquiere mediante la vista (Harrison 1988). Entre los nasas de Colombia, el ver es parte integral del ritual político y de la mitología relacionada con la legitimación de la tenencia de la tierra (Rappaport 1985).

La textura del pasado

Lo que la audiencia ve en estas presentaciones dramáticas es una serie de imágenes estáticas cuyo significado se transmite a través de la *textura*. En un estudio del simbolismo de la comunidad entre los afroamericanos migrantes en Washington, D. C., Brett Williams describe la re-creación de la cultura rural de Carolina del Norte en la metrópolis, tal como se manifiesta en la comida y la jardinería. Destaca que las costumbres de Carolina del Norte transmiten un sentido de textura de "narrativas, relaciones y experiencias densas, vívidas, entretejidas y detalladas", que adquieren significado cuando son actualizadas mediante formas de expresión que "se basan en la repetición, la improvisación, y la exploración de situaciones a veces muy restringidas a través de numerosas voces emocionales, sensoriales, interpersonales y reflexivas" (Williams 1988, 47).

La textura de las imágenes teatrales nariñenses se manifiesta ampliamente a través de lo visual, aunque también mediante cana-

les auditivos, más claramente representados en la indumentaria y en los nombres y el lenguaje de los personajes (ver también Guerrero 1991). La textura y la imagen evocan más la historia de la vida cotidiana que la historia política que frecuentemente se expresa a través de tramas y discursos.

En Muellamués a menudo se representa a los indígenas precolombinos con atributos propios de los nativos de la selva tropical (Lámina 13). Los guerreros están semidesnudos, utilizan faldas de paja, plumas y pintura facial; los caciques usan túnicas (Lámina 14). La cacica de Panán, María Panana, apareció en el Carnaval de 1987 vestida con una modesta pero ingeniosa túnica, parecida a la que utilizan en el teatro los caciques (Lámina 12). Casi todos los indios precolombinos llevan joyas de "oro" confeccionadas con papel metálico, rasgo que los diseñadores aprendieron de las exhibiciones arqueológicas. Las largas cabelleras que exhiben estos personajes suelen ir sujetas con cintillos dorados. El pelo largo fue un símbolo fundamental de la indianidad en las acuarelas del siglo XIX (Ardila y Lleras 1985) y Manuel Quintín Lame, activista nasa, llevaba el pelo largo con el fin de apelar a sus raíces indígenas.

Las vestimentas que transmiten una idea del pasado más reciente y a veces incluso de la remota época de los cacicazgos generalmente se confeccionan a partir de los vestidos que usan todavía los ancianos: ponchos de lana de doble tejido y pantalones de franela para los hombres; folleras de lana y chalinas para las mujeres; todos descalzos o calzados con alpargates (Lámina 10 y 14). Esta indumentaria de ninguna manera es de origen nativo; la usan los campesinos no indígenas en todos los Andes colombianos y ecuatorianos. Sin embargo, ha adquirido una importancia simbólica en el movimiento indígena nariñense como marcador de la cultura indígena del pasado. El despliegue de esta vestimenta se interpreta como una forma de revitalización cultural.

Los personajes no indígenas lucen vestidos estereotípicos que casi son una parodia del vestido mestizo del siglo XX. Los curas llevan sus capas rojas, cascos, botas de cuero y corbatas (Lámina 15). Los

soldados españoles usan chaquetas de cuero y gafas oscuras, como los modernos terratenientes (Lámina 11).

Está claro que la vestimenta teatral difícilmente es auténtica desde el punto de vista histórico. Pedro de Cieza de León (1962 [1553]), cronista de la época de la Conquista, no deja lugar a dudas con su descripción del vestido de los Pastos:

> Su traje es que andan las mujeres vestidas con una manta angosta a manera de costal, en que se cubren de los pechos hasta la rodilla; y otra manta pequeña encima, que viene a caer sobre la larga, y todas las más son hechas de hierbas y de cortezas de árboles, y algunas de algodón. Los indios se cubren con una manta asimismo larga, que tendrá tres o cuatro varas, con la cual se dan una vuelta por la cintura y otra por la garganta, y echan el ramal que sobra por encima de la cabeza, y en las partes deshonestas traen maures pequeños.

La vestimenta teatral contemporánea está pensada para transmitir un significado histórico a través de estereotipos y clichés contemporáneos, y también mediante la interposición de una distancia entre el observador y el sujeto histórico. El distanciamiento se produce mediante el uso de ropa que se reconoce como propia del pasado, sea porque en apariencia pertenece a las tierras bajas tropicales o porque corresponde a la vestimenta de comienzos de siglo. Ambas representaciones están alimentadas, como lo hemos visto, con estereotipos comunes de los indígenas. De esta manera, no es la exactitud de los vestidos, sino las asociaciones que se establecen lo que está en juego aquí (ver Layne 1989). El teatro nariñense tiene una función diferente a las apelaciones ilusorias y nostálgicas de precisión histórica que se encuentran en las representaciones norteamericanas contemporáneas del pasado (Handler 1988; y Handler y Saxton 1988; Huxtable 1992; Lowenthal 1985). No tiene la intención de suscitar el aprecio sentimental de formas de vida antigua; sino de invocar a la historia con el fin de activar sentimientos militantes en el presente.

La indumentaria también proporciona un vehículo importante de expresión histórica en el espectáculo de la procesión. Los personajes bíblicos no *hacen* nada, simplemente se representan a través de su indumentaria (lámina 16). Los recuerdos personales de comuneros que participaron en procesiones del pasado que eran mucho más elaboradas de la que observé en Panán, contienen descripciones que son esencialmente enumeraciones de las vestimentas utilizadas.[13] Raúl Fueltala, por ejemplo, siempre representaba en la celebración de Viernes Santo en Chiles al Rey Saúl en una procesión que recorría entre sesenta y cien pasos. Raúl recuerda muy bien la textura de la procesión, especialmente la vestimenta que usaba y lo que llevaba:

> Así, yo me tocó de ser el Rey. Entonces, claro, yo era a componer el caballo. El caballo era bien compuesto con capa, bien adornado desde los cascos forrados, con papel de ese amarillo, riendas, freno, la frente, todo, el galápago tapado con capa, brillando eso de estrellas, adornos. En eso iba pues, en Rey propio, pues eso sí, y yo iba vestido blanco con capa y con la espada y con un copón también de rey. Iba manejando mi caballo y con la espada y cogido el copón y con buena corona, todo. A mí me tocó atrás de los Centuriones. Los Centuriones iba adelante, cuando ya me gritaban por lista, "El Rey Saúl, ¡siga!" Entonces, ahí tenía que seguir, y atrás de mi vuelta, los que les iba a tocar. (Raúl Fueltala, Vereda la Libertad, Panán)

De la misma manera, la textura se transmitía en el telón de alguno de las pasos más elaborados. Fueltala recuerda cómo se representaba a Adán y Eva en Viernes Santo en Chiles:

> R.F.: Eva era una mujer, entonces ella tenía que ponerse su interior y taparse con hojas, tapada de hojas de esa de bijao, fajado como una follera, fajado por acá por el cuerpo, todo, vestidos de hoja.

> Y Adán, lo mismo.
> Por eso, todo eso, todo figuraban, todo formaban, pues, el Paraíso, todo.
> J.R.: ¿Cómo era el Paraíso?
> R.F.: El Paraíso lo formaban, lo hacían un huerto grande, con ramas. Ahí colgaban frutas, en fin, todo eso. Así era el Paraíso terrenal, de donde salía Adán y Eva.
> Y seguían yendo así por el desfile hasta llegar a la iglesia vuelta, hasta meterlo adentro al Galileo, o sea, a Jesús Nazareno. (Raúl Fueltala, Vereda Libertad, Panán)

Para don Raúl, el sentido del pasado, tal como se registra en esta narración, no se organiza de acuerdo con una serie cronológica de eventos. Más bien obedece a una secuencia de imágenes que han sido ordenadas de acuerdo con la topografía, reproduciendo en la ceremonia conmemorativa la estrecha relación entre tiempo y espacio que penetra la memoria histórica nativa de Nariño.

En estas obras de teatro también se han creado imágenes a través del uso del lenguaje. La lengua pasto desapareció durante el siglo XIX y los indígenas de la sierra de Nariño son todos hablantes monolingües del castellano. Los dramaturgos emplean varios métodos para re-crear la lengua aborigen, tanto para comunicar lo que significaba ser indígena en el pasado, como para mostrar que muchos jóvenes quieren participar en la imposible tarea de revivir lo lingüístico. Los Cumbes representan la lengua materna a través del uso de sílabas inventadas. Los nombres indígenas, unos pastos y otros de lejanas regiones de Colombia, también transmiten un sentimiento de autonomía lingüística: Cruz Angela de los Cumbes, Cristián Sotavento, Sebastián Panán. Tal vez el ejemplo más conmovedor del papel que juega el lenguaje (y además, un ejemplo de la re-escritura dramática de la historia) es una obra de teatro de Muellamués sobre la conquista donde los actores, probablemente migrantes que habían regresado de Quito, hablan quichua mientras un narrador declara por los altoparlantes que finalmente la comunidad ha recuperado la lengua perdida de los Pastos.

Hacia un discurso indígena nacional

El estudio de los manifiestos indígenas colombianos llevó a Michel de Certeau (1986,227) a declarar que el discurso de las organizaciones indígenas está marcado por la especificidad cultural y geográfica y no por la construcción de una ideología y un lenguaje común. No obstante, como he mencionado en algunas ocasiones, la necesidad de comunicarse con otros militantes étnicos y con la sociedad dominante alienta, en parte, un lenguaje político común. En Cumbal, y sospecho que en otras comunidades, el drama militante juega un papel importante en la creación de un discurso indígena nacional, transmitido a través de la textura y la imagen, como en el caso del vestido y el lenguaje que ya he descrito.

Cumbe y Manuel Quintín Lame

El nacimiento de un discurso pan-indígena está muy claro en los libretos escritos por Miguel Angel Alpala, director de Los Cumbes. Miguel Angel es hijo de una familia pobre de la vereda de Cuaical. Al no tener tierras se vio obligado a buscar trabajo en el Putumayo, donde permaneció varios años como jornalero, retornando a mediados de la década de los ochenta para participar en la política del Partido Liberal local bajo la tutela de quien fue elegido gobernador por Quilismal en 1987. Como no terminó la primaria, Miguel Angel no escribe con facilidad; sin embargo, los libretos que escribió para Los Cumbes están mecanografiados. A pesar de que me permitió fotocopiarlos para mi uso personal, los libretos no fueron reproducidos para los actores, quienes memorizaban las líneas de manera imperfecta, ayudados por las fórmulas de expresión que contenían:

> Nosotros, los indígenas, más aborrecidos de este gran "Cumbal" de los blancos españoles *que llegaron este día 12 de*

> *Octubre de 1492 hasta las tierras llamadas Guananí, que hoy las llamamos Colombia.*

o también:

> El hijo de un indígena se sentará en el trono de sabiduría, para defender nuestra propia sangre, sangre que por largo tiempo *se ha estado ocultando por este vengativo feroz de nosotros.*

y finalmente:

> *La prehistoria repercute lo de nuestros antepasados, sus asientos allá en esa colina donde está sepultada la casa de la divinidad, según la prehistoria de Bochica, quien por medio de signos o parábolas donde se constataba en los sublimes rayos del sol: cuando se presentaba por el oriente y así se consagraba las ceremonias de los dioses que adoraban nuestros antepasados. Pero los aventureros que llegaron el 12 de octubre de 1492 en nombre de la civilización* hicieron blandir la cuchilla de la mano y la intención para quitarnos la vida de nosotros y esas grandes riquezas que nosotros teníamos heredado de nuestros caciques antepasados. Y de hoy en día nosotros, los Colombianos, estamos acompañados del valor, *y unidos como un concierto de águilas encolerizadas lograremos la defensa* de nosotros para que se nos haga justicia, y seamos amparados por las autoridades competentes de toda la nación, de toda Colombia, y para todos los colombianos.

Las frases en cursiva son citas que hace Alpala de *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, de Manuel Quintín Lame, publicado bajo el título *En defensa de mi raza* (Lame 1971 [1939]).[14] Lame era un aparcero nasa que impulsó a los indígenas del Cauca y Tolima para que ejercieran su derecho de reclamar la tierra, de tener una autoridad política autónoma (cabildo) y de vivir en un territorio autónomo (resguardo). Sus reivindicaciones políti-

cas formuladas a comienzos del siglo XX todavía son la piedra angular de la movilización indígena contemporánea. El estatus de Lame dentro de los círculos progresistas e indígenas es tal que su nombre es sinónimo de resistencia indígena.[15]

Lame escribió su obra en 1939 pero no fue publicada hasta 1971, varios años después de su muerte. El tratado rápidamente se convirtió en una herramienta para la educación política en las comunidades indígenas, incluyendo Gran Cumbal, donde circularon varias copias. David Cuásquer, de Panán, se inspiró en el libro para componer una canción sobre Lame, destacando sus luchas en Cauca y Tolima y centró su interés en la educación en el marco de una creciente consciencia étnica en Nariño:

> Guillermo León Valencia
> negó la educación,
> Caudillo Quintín Lame
> siguió la organización.
> Cumbales y Pananes
> se unieron para luchar,
> lo mismo los Mayasqueres,
> con Chiles van a ayudar.
> Los grandes terratenientes
> guerrearon en Chaparral
> para ampliar las haciendas,
> nuestra ley terminar.
> Caudillo Quintín lame
> al monte se fue a educar,
> para dejar una historia,
> los libros para educarnos.[16]

Aun antes de su publicación, *Los pensamientos* fue fuente de inspiración para los indígenas de Ortega, en Tolima. Fue después de escuchar repetidamente un lenguaje metafórico poco usual en la gente de Ortega que el editor Gonzalo Castillo-Cárdenas comenzó a sospechar que existía algún tipo de modelo para sus clichés, resultando

en el descubrimiento del manuscrito de Lame (Castillo-Cárdenas 1987; 1-3). Obsérvese cómo el libro de Lame funciona como modelo para el diálogo dramático en Cumbal:

1. *Octubre 12, 1492*: el dramaturgo hace repetidas referencias a la llegada de Colón a América, a pesar de que los españoles no invadieron la región pasto hasta unas cuatro décadas después. La insistencia en el año de 1492 hace eco en la obra de Lame, que repetidamente asevera que 1492 fue un momento crucial en la experiencia indígena. A menudo Lame opone 1492 a 1939, año en que terminó su libro, ya que para él, los 447 años entre 1492 y 1939 marcaron un período de opresión indígena que terminaría con la aparición de su tratado. El dramaturgo llama a Colombia con otro nombre, "Guananí", topónimo aborigen que corresponde a la isla de Bahamas donde Colón hizo su arribo. Lame utilizó muchas veces el concepto de "Guananí" para referirse a la autonomía territorial aborigen: "Así nacerá mañana un concierto de indígenas de esos descendientes legítimamente de nuestra tierra Guananí, descendientes de esas tribus odiadas perseguidas del hombre no indígena" (p. 19). Tanto Lame como el dramaturgo Miguel Angel Alpala utilizaron el año de 1492 y el nombre "Guananí" como recursos mnemotécnicos: Lame, para recordar el cataclismo de la invasión española y la existencia de una experiencia indígena separada y autónoma; Alpala, para recordar a Lame.

2. *Recuperando el trono*: el tratado de Lame es profundamente mesiánico y proclama el papel de su autor como salvador de los pueblos indígenas de Colombia, el que liberará a los indígenas de la obscuridad de su ignorancia a través del poder de su conocimiento. Sólo entonces se hará justicia: "ese crimen está oculto, señores; pero esa justicia llegará, en que el indígena colombiano recuperará su trono, etc., etc." (p. 21). De forma parecida, el dramaturgo se refiere al milenio venidero cuando el trono aborigen sea recuperado y la sangre indígena, por mucho tiempo escondida, se haga visible una vez más. Lame escribe que adquirió su conocimiento por medio de la naturaleza y no a través de la educación formal, concepto que

David Cuásquer retoma en su canción. En su tratado, Lame compara su inteligencia con el vuelo de los pájaros:

> *Atallo cundulcunca*, pájaro o nido de los cóndores. Este cóndor de mi pensamiento y esa águila de mi psicología indígena la que se engendró cuando pasó ese cóndor o cóndores como un concierto de golondrinas parleras que visitan las estaciones del tiempo, dichos cóndores unos buscaron su morada en los altos peñascos, y otros debajo de las sombras de viejos robles, los que dan el grito hoy en medio de la inmensa soledad que me acompañó. (P. 65)

El vuelo de los pájaros se convierte en una metáfora del conocimiento y la conciencia política en el guión de Los Cumbes donde "unidos como un concierto de águilas furiosas conseguiremos nuestra defensa".

3. *Prehistoria*: El extenso pasaje de la obra que ubica la fuente del conocimiento en la prehistoria, en especial en los restos arqueológicos, e identifica al sol como portavoz de este conocimiento, también es una reminiscencia de los escritos de Lame. *Los pensamientos* sostiene que la humanidad aprendió sus habilidades del sol —la orfebrería y el tallado de la piedra; también hace referencia al dios muisca, Bochica (p. 24). Para Lame, la historia está codificada en los restos de este pasado glorioso.

> Ahora yo les pregunto, por qué la cólera de los siglos o de las edades no han podido destruir o borrar hasta hoy esas leyendas que marcan los Cementerios de nuestra prehistoria; Cementerios que se encuentran unos en el vientre de la tierra y otros forman el redil de extensas lagunas de agua, y otros son depósitos de las grandes riquezas de mis antepasados Soberanos, quienes dominaban muchedumbres y que esta corte de Soberanos indígenas varios no fueron hijos de mujer, como un "Sinviora" fundador de los templos de la Divinidad del sol y que también enseño a los indígenas cómo debían adorar al sol. (p. 76)

Los tres temas —el cataclismo de 1492, el futuro mesiánico y las raíces del conocimiento en el pasado aborigen— se interpretan pragmáticamente articulándose en el lenguaje metafórico y en las poderosas imágenes que instan a los indígenas que acuden al teatro a representar su pasado dentro de sus condiciones actuales. El dramaturgo apela a la memoria de la audiencia para que recuerde las palabras de Lame como un estímulo que recuerde las reivindicaciones del movimiento de los Cumbales.

Ciertamente es significativo que el teatro aborigen nariñense acuda a fuentes impresas para sus imágenes verbales nacionalistas, porque la palabra escrita ha servido como vehículo para la comunicación con la sociedad dominante desde el período colonial. En efecto, el lenguaje escrito es uno de los puntos de intersección entre los indígenas colombianos y la sociedad nacional, uno de los espacios interpretativos donde podemos comenzar a comprender cómo estas comunidades son colombianas. Las leyes colombianas, que se codifican en forma escrita, exigen que los resguardos proporcionen evidencia documental de su existencia a fin de mantener su carácter como entidades política y territorialmente autónomas. De esta manera, la escritura obliga a los indígenas colombianos a consultar su pasado para justificar su presente.

Sin embargo, en las últimas dos décadas el lenguaje escrito también se ha convertido en un medio de comunicación entre los mismos indígenas. Los líderes de los resguardos nariñenses leen y colaboran con el periódico indígena de circulación nacional *Unidad Indígena*, y los cabildos suelen elaborar panfletos y volantes. Como Benedict Anderson (1993) sugiere en su análisis del nacionalismo, la palabra impresa produce la sensación de una "comunidad imaginada". Entre los indígenas colombianos la palabra impresa enciende la consciencia de una comunidad indígena más amplia que existe fuera de los confines de la localidad; una comunidad incluso más amplia que la unidad creada por las organizaciones indígenas regionales. Los dramaturgos de Cumbal invocan la existencia de esta comunidad imaginada basándose en los trabajos publicados por Lame con las fórmulas que recitan en sus obras.

Dramaturgos y memoristas

Si el propósito del drama militante es ampliar el espacio de interpretación histórica de manera que incluya a sectores hasta ahora excluidos en el análisis del pasado, lo que se ha logrado es relativamente poco. La expresión teatral puede servir como medio para la reconstitución de un sentido de comunidad en el plano artístico. La actividad comunal ayuda a que las reminiscencias personales y las historias de los memoristas se vuelvan públicamente significativas. En el teatro, la mnemotecnia histórica permite a la colectividad revivir la experiencia pasada y así reapropiarse de ella para utilizarla en el presente (Shopes 1986). Al respecto, el teatro militante representa una democratización de la expresión histórica. Esta nueva aproximación a la interpretación histórica tiene éxito en la medida que reconstruye en forma secular el espectáculo religioso del pasado que una vez dio a la gente un sentido de historia universal. Pero cuando vemos al teatro militante contra el telón de fondo de la historia narrada por los memoristas, tiene mucho menos éxito en sus objetivos. En comparación con las narraciones de los memoristas, que incorporan solo unos pocos referentes históricos, las obras de teatro muestran una clara pobreza de detalles históricos. Los jóvenes actores parecen haber descuidado su tarea y muestran poco conocimiento del contenido de la documentación pertinente o de la experiencia relatada por los memoristas.

Sin embargo, se podría entender mejor el espacio de la presentación dramática como una oportunidad para que los jóvenes aprendan *cómo recordar* la historia en contraste a *lo que se debe recordar.* Al igual que los memoristas, los dramaturgos militantes insertan los referentes históricos en un marco que describe experiencias del presente o del pasado reciente. Mientras los memoristas tejen este antecedente con los hilos narrativos de la experiencia reciente —costumbres culinarias, prácticas agrícolas, el camino de Barbacoas, los sufrimientos de los nieveros del cerro de Cumbal, los rituales del cabildo— los actores evocan lo cotidiano y lo re-

ciente mediante la representación de la vestimenta. De esta manera, los nombres de los caciques que aparecen en los títulos se proyectan sobre el telón de fondo de lo contemporáneo y de la experiencia. De la misma manera, las citas de Lame se han escogido como imágenes familiares y se desplazan en el campo visual construido a partir de la vestimenta de comienzos del siglo pasado.

A pesar del análisis histórico de los dramaturgos, inexperto en comparación con el de los historiadores tradicionales, es precisamente la importancia de la experiencia reciente en detrimento de la explicación histórica lo que hace que los actores militantes se constituyan ellos mismos como una nueva clase de memoristas. Si su entrenamiento dramático les deja poca información histórica, los introduce en cambio en el oficio del historiador de la comunidad a quien aprenden a emular. Con el tiempo, algunos de los mejores del grupo tomarán la responsabilidad del cabildo, adquirirán gran fluidez en la interpretación del pasado y, finalmente, se convertirán en memoristas por derecho propio. Sólo en los próximos años podremos saber cómo articularán estos nuevos memoristas su conocimiento histórico, a través de la narración oral, de artículos de periódico, de la retórica política, de canciones o de algún otro medio a su disposición.

---

1. Las presentaciones teatrales de los Reyes Magos utilizaban libretos en español y fueron ampliamente difundidas en los Andes. Todavía se las puede encontrar en algunas regiones (ver, por ejemplo, Bayersdorff 1988). Hasta hace poco, Eloy Quilismal y sus hermanos representaban esas obras en Cumbal; obras similares se presentaron en Muellamués, según me informaron Moisés Tapie y Eduardo Peregüeza de la vereda Nazate. A inicios del período colonial, se les inculcaba la doctrina cristiana a los hijos de los caciques entrenados en escuelas especiales de Quito mediante la participación en presentaciones dramáticas. Ver Moreno Proaño (1979) citado en Hartmann y Oberem (1981).

2. Ver, por ejemplo, Archivo Nacional del Ecuador [ANE/Q], 1800, "Expedientes relativos a la muerte de Clavijo."

3. Todas mis citas de Los Cumbes están tomadas de escritos mecanografiados cuyas copias gentilmente me fueron facilitadas por Miguel Angel Alpala.

4. El espacio alternativo para la interpretación histórica que proporciona el teatro también permite a los que no tienen poder un espacio protegido dentro del cual pueden criticar a los que sí lo tienen. Kris Hardin me informó sobre esta explicación alternativa cuando me describió presentaciones teatrales similares en Sierra Leona.

5. En todo el territorio Pasto se han descubrieron entierros precolombinos. No obstante, sólo cuando la memoria se estimula con algo tan legítimo como el afiche de un museo, los referentes históricos se incorporan a las manifestaciones públicas. De igual manera, sólo después de la aparición de *Glory*, una película acerca de un regimiento de la Guerra Civil formado sólo de negros, se incorporó al Regimiento de Voluntarios de Infantería 54 de Massachusetts en las representaciones de la Guerra Civil (*Washington Post*, 20 de Mayo 1990). Nutibara, el famoso cacique de la actual Antioquia, es un nombre escogido de los textos escolares, la televisión o incluso del turismo.

6. Las representaciones cinematográficas bolivianas de eventos recientes con actores indígenas reconstruyen la historia como lo que "debería haber pasado" (Sanjinés y Grupo Ukamau 1979), lo que no significa precisamente modificar los eventos del pasado. Portelli (1991, 108-10), basándose en las autobiografías de la clase obrera italiana, sugiere que este énfasis en lo posible y no en lo real es una forma de protesta.

7. Estos dramas militantes son muy diferentes a las obras de teatro sobre la conquista descritas por Wachtel (1971) en la medida en que estas últimas eran el teatro de los vencidos mientras las primeras revierten la historia de tal manera que los indígenas son los vencedores.

8. La tradición de los Cristos andinos encontrada en los Andes peruanos y bolivianos (ver Allen 1988; Gow 1980; Nash 1979; Sallnow 1987) no existe en Nariño, cuya población indígena está mucho más integrada culturalmente a la sociedad mestiza dominante. Piedad Moreno y Raúl Fueltala del resguardo de Panán compartieron conmigo su reinterpretación de las historias bíblicas e introdujeron a Cristo en el paisaje andino. En este contexto, Cristo fue obligado a beber el agua amarga de la quinua en vez de vinagre; se escondió de los romanos en un campo de chochos - lupine andino conocido como tarhui en Perú - que delató su presencia porque las vainas secas sonaron cuando pasó entre ellas. Howard-Malverde (1981, 194-215) reporta historias similares en el sur del Ecuador. Sin embargo, en Nariño no se cuentan historias en donde la figura de Cristo o de cualquier otro santo se transforme y tome rasgos mesiánicos andinos (ver también Bernal Villa 1953 y Rappaport 1980-81 sobre los nasas colombianos).

9. El orden de los pasos en la procesión del Viernes Santo de 1987 en Panán fue el siguiente: Cruz Alta; Turbantes (las almas del Purgatorio); el Cabildo; Adán y Eva; el Sacrificio de Isaac; José y sus Hermanos; Sansón; la Ultima Cena; las Vírgenes Prudentes; Jesús, amigo de los niños; Jesús de Nazaret; los Doctores de la Ley; el Santo Sepulcro; la Guardia de Honor; San Juan y los Esclavos (una estatua de San Juan llevada por sus cofrades); Nuestra Señora de los Dolores y su cofradía (imagen de la Virgen llevada por su hermandad). Todos los pasos fueron representados por los comuneros. En procesiones similares que solían llevarse a cabo en Cumbal, los mestizos preparaban los cuadros y los indígenas quedaban apenas con dos pasos, la bandera del cabildo y el ejército de Turbantes. Estas presentaciones de los mestizos eran, de acuerdo con las descripciones que obtuve, esencialmente idénticas a los cuadros vivos de Panán.

10. La influencia de los escritos de Lame, publicados bajo el título *En defensa de mi raza* (Lame 1971 [1939] será analizada más adelante en relación con su incorporación al diálogo teatral. Para una interpretación de la reconciliación de Lame entre la historia cristiana universal y el pasado aborigen, véase Castillo-Cárdenas (1987). Felipe Guamán Poma de Ayala, autor quechua de la época colonial, en su obra *El primer nueva corónica y buen gobierno* (Guaman Poma de Ayala 1980 [1615] también reconstruye la historia indígena en el marco universal del cristianismo; ver Adorno (1986).

11. El discurso más o menos sigue el orden de las veredas: Alpala es un apellido común en Tasmag, Tapie y Qulismal en Quilismal, Cuaical en Cuaical, Tarapués en Nazate y Chinguad en Cuaspud. La inversión de las posiciones de Cuaical y Quilismal indudablemente refleja cierta confusión por parte del dramaturgo. Aquellos que viven en Cuaical o Quilismal, las dos veredas que comparten un territorio común, a menudo no saben a qué vereda pertenecen sus vecinos. El dramaturgo probablemente agrupó todos los apellidos Cuaical-Quilismal, sin distinguirlos por veredas.

12. El nombre puede ser una modificación del apellido cacical Cumbal que aparece en la Escritura 228 y en otros documentos coloniales. Sobre el papel de símbolos "sin contenido" para evocar significados en lugar de transmitirlos, véase la noción de Keesing (1982)sobre la construcción del *kastom*, una ideología nacionalista basada en lo cultural en Melanesia.

13. Christian (1981, 220) describe procesiones parecidas de imágenes vivientes en la España del siglo XVI. Clendinnen (1990), en una reflexión sobre los problemas que enfrentan los historiadores al distinguir entre la religiosidad "indígena" y la "católica" en México en el período posterior a la Conquista, trata sobre estas representaciones en las comunidades aztecas. Un ejemplo interesante donde los vestidos representan al personaje histórico se puede encontrar en las ilustraciones de la realeza inca hechas por Guaman Poma de Ayala (1980 [1615]), descritas casi exclusivamente en términos de su vestimenta.

14. De aquí en adelante las referencias a *Los pensamientos* aparecerán en el texto.

15. Incluso una organización guerrillera tomó el nombre de Lame. Para mayores detalles sobre la biografía de Lame y sus escritos, véase Castillo Cárdenas (1971; 1987), Castrillón Arboleda (1973), y Rappaport (2000).

16. La canción hace referencia a los escritos de Lame. En su tratado, Lame se refiere en repetidas ocasiones a su archirival Guillermo Valencia, poeta y político de Popayán. El ejemplo de su lucha que se menciona con más frecuencia es la creación de un resguardo en Chaparral, Tolima. Como nos dice el título del libro, Lame asegura haber aprendido todas sus habilidades en el bosque.

FOTOGRAFÍAS_

1.

2.

3.

1. Recuperación: preparación de datura como fumigante
2. Lastenia Alpala Tarapués
3. Benjamín Cuaical Alpala

4.

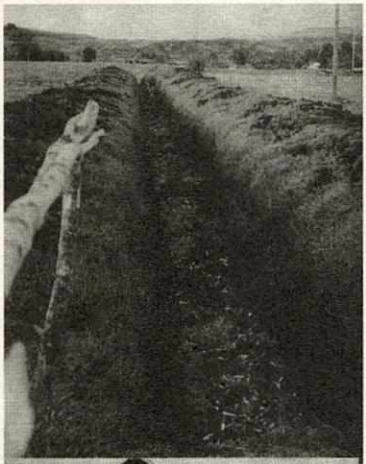
5.

6.

4. El archivo del cabildo
5. Haciendo el inventario del archivo del cabildo
6. El cabildo de 1987 con sus bastones de mando

7. Una zanja recientemente excavada
8. Ceremonia de posesión en la vereda Cuaical
9. Imagen del pasado en el teatro de Muellamués: la cerámica

7.



8.

9.

10.

11.

12.

10. Imagen del pasado en el teatro de Muellamués: los textiles
11. Corrigiendo la historia de la conquista en el teatro de Muellamués
12. Los caciques Cumbe y María Panana en el Carnaval de Panán

13.

14.

13. El pasado de Muellamués, ubicado en la selva tropical
14. Caciques en el teatro de Muellamués
15. Estereotipos de no-indígenas: el sacerdote
16. Sansón en la procesión de Viernes Santo de Panán

15.

16.

CONCLUSIONES

Las primeras semanas de 1987 inauguraron un año conflictivo en Cumbal. Un nuevo cabildo, recién elegido en diciembre, participó en las ceremonias y celebraciones que acompañaron la transición política. En la oficina del alcalde municipal mestizo se prestó juramento a las nuevas autoridades. Era la misma oficina en donde el cabildo de 1986 entregó sus bastones de mando a las autoridades de 1987.

Después de la ceremonia formal siguieron varias celebraciones en las casas de los ocho cabildantes salientes y de los ocho entrantes. El primer domingo de enero el nuevo gobernador inició la reunión de su nueva administración con un vibrante discurso en favor de la recuperación; luego se sirvieron refrescos a todos. Sus seguidores esperaban ansiosamente el traspaso de los archivos, cuando cada regidor recibe el inventario sobre la documentación de su vereda, preparado previamente por su predecesor, y emprende entonces la laboriosa tarea de comparar la lista con la pila de documentos de usufructo archivados en el estante.

Pero los hechos no se dieron con tanta tranquilidad. El cabildo saliente de Cuaical y el cabildo entrante de Quilismal se habían entrampado en una larga controversia el último año. José Elipcio Chirán, gobernador en 1986, se rehusaba a entregar las riendas del gobierno

a Alonso Valenzuela. Tenía varias razones para ello. Chirán no soportaba la forma en que Valenzuela manipulaba sus conexiones con un político del Partido Liberal a fin de disponer de los recursos ya asignados al resguardo. Lo que es más, Chirán no toleraba los métodos de Valenzuela: cuando fue gobernador en 1981 y 1985, años en que el cabildo recuperó las haciendas de El Laurel y La Boyera, Valenzuela fue acusado de tomar pedazos de tierra más grandes a los que con justicia le correspondían a él y sus amigos. Chirán, sin embargo, era tan culpable de algunas de estas faltas como Valenzuela. Como miembro activo de la facción pro-Arellano del Partido Liberal local, también era culpable de introducir la política partidista en los procesos del cabildo; y aunque Chirán era más escrupuloso que Valenzuela en la distribución de las tierras recuperadas, era conocido por sus copiosas propiedades en una comunidad pobre.

Sin embargo, lo que estaba en juego era algo más que la política partidista y la ética de la recuperación de tierras. José Elipcio Chirán es nieto de Lastenia Alpala, sobrino nieto del antiguo gobernador Hilarión Alpala, sobrino del antiguo presidente del cabildo Efraín Chirán, como también primo, yerno, cuñado y compadre de un grupo de antiguos cabildantes. El presidente, Salomón Cuaical, hijo de don Benjamín, también proviene de una larga línea de cabildantes. Por el contrario, Alonso Valenzuela es el primer gobernador del tronco Chulde de la familia Valenzuela. Al cargo de presidente fue elegido otro "Chulde", Gilberto Valenzuela, tío de Alonso. En el pasado los Valenzuelas no sólo estuvieron excluidos de los puestos de autoridad sino que además fueron acusados de oponerse al cabildo. La fuerte disputa que observé entre 1986 y 1987 se origina, sin lugar a dudas, en el hecho de que los parientes de Chirán disfrutaron del poder por muchos años. Esta forma de controlar el poder estaba ahora amenazada por la reciente atracción que comenzó a ejercer la función de cabildante gracias a la política de recuperaciones.

La rivalidad rápidamente alcanzó su punto máximo cuando Chirán y el cabildo de 1986 rompieron la costumbre y se negaron a entregar los archivos a las nuevas autoridades. Algunos de

los más jóvenes y vehementes partidarios de Valenzuela se metieron en la oficina del cabildo suscitando una dura crítica por parte de muchos de los asistentes más viejos. Algunos días después corrió el rumor en Cuaical de que los hombres de Valenzuela habían robado los archivos del Cabildo. Sin embargo, la escandalosa acusación nunca fue probada. Pasados algunos días se entregaron los archivos intactos al cabildo de 1987 y comenzó el año político.[1]

Esta anécdota recoge los temas principales de este libro: la construcción de la identidad étnica, la etnografía de la escritura y el uso de la metodología histórica en antropología. En efecto, a través de una lectura memorista de los archivos por parte de la familia de José Elipcio Chirán y su gente se forma y mantiene la identidad étnica contemporánea de Cumbal, cuyos contornos están determinados por los estereotipos culturales y los preceptos legales de la sociedad colombiana dominante. La forma en que esto sucede está al centro del debate antropológico, pero curiosamente está ausente del trabajo de muchos estudiosos de los Andes, en buena medida porque dependen del campo oral y por la prioridad que dan al estudio de las comunidades andinas tradicionales aisladas.

La construcción de la identidad étnica

La mayoría de los indígenas colombianos, en un esfuerzo por defender sus características étnicas, hacen frente a los estereotipos arraigados de la sociedad dominante. Los pobladores de la zona montañosa, muchos de ellos, como en Cumbal, monolingües hispanohablantes, se han integrado durante siglos a los mercados regionales y nacionales como productores campesinos o proletarios. Desde el período colonial, se insertaron activamente en la vida política nacional como litigantes y más recientemente como militantes étnicos. Son notables sus recientes éxitos: la ayuda internacional para sus recuperaciones de tierras; una participación ampliamente publicitada en la redacción de la nueva Constitución; dos escaños con derecho a voto en el Senado.

Similar participación tuvieron en la última compilación oficial de la legislación indígena a fin de aclarar los códigos legales recientemente bosquejados por las organizaciones indígenas de Nariño, Cauca y otras regiones montañosas de la Sierra (Colombia 1990, 798-829). Sin embargo en el imaginario popular —y sospecho que tras las puertas cerradas de las oficinas gubernamentales— se ve a los militantes de las zonas montañosas como si fueran "menos auténticos" y "menos indígenas" al acostumbrarse a defender sus derechos mediante el uso de la legislación y los medios de comunicación (Gros 1991; ver Zúñiga Eraso 1986, s.f). Esto significa que, conforme los indígenas colombianos reformulan la imagen de si mismos en una lucha por mantener su característica étnica en la Colombia de finales del siglo XX, la misma sociedad dominante que les obligó a seguir el camino de la invención cultural les niega su papel histórico como forjadores de su propio destino.

Los antropólogos estudian cada vez más la invención cultural —que una vez fue considerada inauténtica y espuria (Hobsbawm y Ranger 1983)— como un proceso dinámico y continuo que debe ser interpretado en sus contextos histórico y social. Aunque nuestro centro de interés sea la creación de una cultura oficial que satisfaga las aspiraciones nacionalistas de los euroamericanos (Handler 1988); o la invención que hacen los miembros de la cultura dominante de la imagen de grupos étnicos subordinados en un país tercermundista (Flores Galindo 1988; Poole 1992); o la interpretación de la tradición por parte de los intelectuales del Cuarto Mundo en sociedades capitalistas avanzadas (Clifford 1988; Hanson 1989; Landsman y Ciborski 1992); o la codificación de esa tradición por parte de los pueblos indígenas que se resisten al colonialismo (Bowen 1989; Keesing 1982), la invención cultural se da a través de las fronteras culturales, dentro de contextos culturales específicos y en coyunturas históricas precisas.

Averiguar de qué manera y en base a qué se crea una identidad o una cultura en un momento dado —el estudio de la especificidad de la invención— es la tarea de los antropólogos. Nicholas Thomas resalta

la naturaleza distintiva, casi icónica, de lo que él llama "imaginario cultural":

> La comunidad imaginada no se concibe simplemente en su complejidad empírica; más bien se comprende su carácter distintivo a través de prácticas resonantes específicas y particulares. En un proceso dialéctico, el grupo y las prácticas particulares se redefinen en cuanto llegan a connotarse entre ellas (1992, 215).

Ciertas coyunturas históricas, que Raymond Fogelson (1989) llama "eventos epitomizantes", son de un especial importancia para los creadores de las nuevas imágenes culturales. Estas coyunturas no son sucesos históricos reales que tuvieron lugar en el pasado sino más bien la dramatización en eventos imaginarios de procesos que se desarrollaron en un largo trayecto.

En Cumbal el ejemplo más claro de un evento epitomizante es la entrega del título de resguardo por parte de Mauricio Muñoz de Ayala, portador de la Real Corona, a los caciques coloniales, que se arrodillaban en la llanura en compañía de otros caciques de las comunidades vecinas. Esta imagen, extraída de los títulos del siglo XVIII que registran la ceremonia en el transcurso de la disputa que duró décadas y culminó en el otorgamiento del título a los caciques de Cumbal, resuena en las prácticas diarias del cabildo. Con sus bastones de mando adornados de anillos que se llaman "coronas", que se clavan verticalmente en el suelo, el cabildo del resguardo otorga los derechos de usufructo a través de una ceremonia casi idéntica. La descripción de una ceremonia de posesión de caciques, que se repite hoy en día en los relatos orales, en la historia escrita y en el teatro, se refuerza mediante la lectura de documentos judiciales transcritos del siglo XIX, en cuyas páginas se niega a los indígenas sus derechos a la tierra al romperse con tales rituales. La imagen se amplía en las narraciones orales que atribuyen la pérdida de los reclamos a la presencia

de bramaderos que reemplazaron a los bastones de mando clavados en la tierra para legitimar los reclamos de los mestizos.

Al referirse a *Noli me tangere*, la novela del nacionalista filipino José Rizal escrita en 1886, Vicente Rafael compara a los oyentes tagalog que escuchan el sermón de un sacerdote español y "pescan" alguna referencia del mismo, con la estrategia general de los grupos subalternos que consiste en descontextualizar las representaciones de las autoridades coloniales:

> En esta escena como en pasajes similares de la novela, la risa, surge cuando presenciamos que la congregación se resbala de una palabra a otra sin conectar lo que escucha con el verdadero mensaje del cura. En vez de ello, los feligreses "pescan" ciertas palabras del sermón y las relacionan con sus imaginarios. Curiosamente, ese desvío del contenido del sermón sólo les lleva a "redoblar su atención" en el discurso del Padre Dámaso. En fin, parece que obliga a los nativos a someterse a la autoridad del cura a pesar de - en realidad a causa de - que su sermón es *casi* incomprensible (1988, 2).

Rafael sugiere que la estrategia de "escuchar y pescar" se refleja en el aprecio que tienen los tagalog por la escritura, porque "el juego de voces (y no el surgimiento de *una* voz) que se produce de esta manera, hace de la lectura un proceso parecido al de la adivinanza" (*ibid.*, 54).

Esta es una imagen adecuada para comprender cómo leen los Cumbales los documentos coloniales: sus contenidos se descontextualizan de su ubicación colonial legal y se recontextualizan dentro del entorno familiar de la vida diaria. Además, reconstruyen los referentes coloniales dentro del marco de la narrativa oral del memorista, en donde las reminiscencias personales se yuxtaponen con eventos epitomizantes coloniales. No se trata de una "lectura de pesca" arbitraria como quiere Rafael, sino más bien de una calculada reinvención que hacen los indígenas del discurso legal en su propio lenguaje narrativo. Sus procesos de pensamiento se pueden investigar, en parte,

a través de la cuidadosa lectura de los archivos de comunidad, donde las notas al margen que resaltan los términos pertinentes en las copias mecanografiadas de los títulos coloniales se reproducen en los primeros borradores de las cartas a las autoridades gubernamentales, como en el caso de la carta que envió el cabildo de 1950 al Ministerio de Minas.

La elección que hacen los Cumbales del medio legal como fuente primaria para la generación de autorepresentaciones nos lleva a la pregunta de quién define y autoriza una forma particular de discurso (Feierman 1990, 31). Steven Feierman contesta esta pregunta concentrándose en los campesinos intelectuales, situados históricamente como productores del discurso y la práctica, en el área de Shambaa en Tanzania, sin perder de vista las relaciones que envuelven a los campesinos dentro de los procesos históricos de la sociedad mayor (ver Rappaport 2000).

También en Cumbal, los intelectuales locales, llamados memoristas, producen un discurso étnico politizado. Se basan en el registro legal porque deben hablar el lenguaje jurídico de la sociedad dominante a fin de reclamar sus tierras aborígenes. No obstante, aunque al final podríamos decir que el peso relativo y el poder del *establishment* colombiano decide cuál es el discurso autorizado, la transformación efectiva del lenguaje legal por parte de los intelectuales locales redefine su relación con la sociedad dominante. Esto se muestra en la aceptación que hace la sociedad nacional de la autorepresentación indígena en sus libros de derecho y sus leyes. A nivel local se muestra en el reconocimiento que hace el Estado de las recuperaciones logradas a través de la militancia, como en el caso de la ocupación de las haciendas.

Como en el ejemplo de Tanzania que usa Feierman, el estudio de la invención cultural indígena en la Sierra colombiana debe tomar en cuenta los contextos cambiantes y las presiones que influyen sobre los intelectuales locales. A finales del siglo XIX y en la década de 1930, autoridades del gobierno persuadieron a ciertos sectores de las comunidades indígenas a utilizar la ley como base para rechazar

su identidad étnica y escoger el camino de la des-indianización. Otros actores, como el cabildo de Cumbal, en cambio, decidieron adoptar el lenguaje legal como medio de cimentar su identidad en los litigios. En la década de los setenta, los indígenas se apropiaron de las estrategias del movimiento campesino y transformaron los canales a través de los cuales se transmitía el discurso legal. Con el advenimiento del movimiento indígena, las narraciones de los memoristas incentivaron intentos más radicales y exitosos de recuperar las tierras.

La posición social e histórica de los intelectuales locales determina la selección del género que proporcionará el medio para el discurso étnico. Mientras los cabildantes contemporáneos definen su etnicidad mediante una retórica y la formulación de políticas basadas en cuidadosas lecturas de la ley y los títulos, la gente más joven redefine los contornos de su identidad mediante presentaciones dramáticas que usan definiciones culturales que hace la sociedad dominante de la indianidad, escogidas entre los medios de comunicación impresos y visuales.

La etnografía de la escritura

El estudio del papel de la ley en la elaboración del discurso étnico en Cumbal supone una gran atención al ejercicio de la escritura por parte de los indígenas. No me ocupo aquí de las implicaciones generales de la escritura y su constitución como categoría frente a la oralidad, discusión que tiene poco que ver con las preguntas que tenemos a mano (Finnegan 1988; Goody 1977; Halverson 1992; Ong 1982; Street 1984). Más bien, he volcado mi atención hacia las formas en que los grupos en disputa utilizan el registro escrito a fin de comprender cómo un grupo étnico subordinado redefine los cánones de un lejano período histórico y una sociedad diferente en un lenguaje legal contemporáneo (ver Appadurai 1981).

Esta orientación hacia el lugar de la palabra escrita en una comunidad cuya vida diaria transcurre en la esfera oral exige estudiar cómo

una serie de sistemas discursivos se superponen e interpenetran en un amplio espectro de géneros. La relación de Cumbal con la escritura involucra mucho más que la transformación de lo hablado en escrito y de lo escrito en hablado, a pesar de que la manipulación consciente de los dos canales es, sin duda, una preocupación central de mi análisis (ver Stock 1990).

Por contraste, un estudio etnográfico de la escritura en Cumbal debe tener en cuenta una serie de formas superpuestas de comunicación escrita, que abarcan géneros desde el sumario legal hasta el diario personal, varían en el tiempo desde el siglo dieciocho hasta el presente y pertenecen a diferentes autores desde el escribano colonial español hasta el militante étnico contemporáneo y su adversario mestizo. Como cada ejemplo de intercambio escrito se lee dos o tres veces, su contenido, reinterpretado a la luz de los intereses actuales del lector, se re-evalúa fuera del canal escrito, agregando al cuerpo ya existente la narración oral o redefiniendo la actitud de la gente hacia la cultura material. A su vez las memorias inscritas en las cosas tangibles y en la mente de los memoristas repercuten en lecturas posteriores de los mismos textos escritos como también en la preparación de folletos alternativos tales como panfletos de historia contemporánea o libretos de obras de teatro. Los títulos de resguardo han sido leídos y releídos en numerosas ocasiones por diferentes actores históricos, al punto de que la memoria de su contenido tiene poco en común con la información realmente registrada.

Este proceso de reformulación del testimonio sucede tanto *dentro* como *entre* las culturas que participan en un diálogo legal. Como lo demostró elocuentemente Alessandro Portelli en su análisis de las condiciones en que se produjo un registro escrito del juicio de 1981 a los presuntos miembros de las Brigadas Rojas, acusados de la muerte del demócrata cristiano italiano Aldo Moro en 1978. El discurso legal formal al que se tradujo el testimonio oral alteró inexorablemente su significado:

> El grado de interpretación es mucho mayor que en registros normales y la complejidad de la experiencia se reduce tendencialmente a categorías legales distintas en formas que, a veces, en realidad, anticipan el veredicto (1991, 251).

El poder de asignar nuevos significados a relatos orales particulares, reinterpretándolos en el registro legal escrito, convierte al testimonio en verdad, como cuando el fiscal transforma las listas orales en escritas.

> Al asimilar la lista tipográficamente a un documento escrito se facilita la percepción del testimonio como un hecho, más que como palabras. La manipulación cognitiva se logra sin manipulación objetiva (Ibid.).

Y esta verdad legal se convierte en verdad histórica cuando los registros proporcionan evidencia para los historiadores que se dedican a reconstruir el juicio (ibid., 269).[2]

La firmeza de la "verdad" escrita, sin embargo, fue muy discutida en el juicio de las Brigadas Rojas, donde decenas de miles de páginas inhibieron a los jueces y a la defensa de hacer uso de su contenido. El interrogatorio de los testigos implicó la confirmación oral de un gran registro escrito imposible de leer (ibid., 264-65).

Este también es el destino de los muchos documentos legales que los Cumbales usan para construir su discurso étnico. Un buen número de las casi mil páginas de la Real Provisión, que registran el testimonio de los caciques del período colonial, fueron traducidas de la lengua pasto al castellano y reformuladas en el lenguaje legal europeo del siglo XVIII, de suerte que ya no transmiten la imagen de los hechos que tiene un observador pasto del período colonial. De igual manera es indigerible para los lectores del siglo veinte la cantidad de papeles producidos en la disputa por la hacienda El Zapatero a mediados del siglo diecinueve entre el Cabildo y Segundo Sánchez, un mestizo poderoso local; los lectores reinterpretan

su contenido mediante los eventos epitomizantes del toro y el bramadero. Bajo tales circunstancias se vuelve difícil defender la firmeza de lo escrito sobre la comunicación oral.

Mayor fijeza se acumula en la forma legal en que están vertidas estas miles de páginas de testimonio escrito. Las formas de registrar la evidencia legal a través de las culturas y el tiempo influyen a su vez en otros géneros de expresión escrita y oral.[3] No es por accidente que el formato legal, que penetra una basta esfera de los géneros literarios en América Latina, también sea el principal medio de expresión histórica en Cumbal. En la comunidad indígena, donde el documento legal ha servido como el medio principal de comunicación con la sociedad dominante, el formato legal influye tanto en la narrativa escrita como en la oral. Sin embargo, aunque el uso del archivo por los indígenas contemporáneos refleja la literatura de la sociedad dominante en su persistente fascinación por la escritura legal, también contiene diferentes formas locales de discurso. Además del peso que acarrean los recuerdos personales de los memoristas, la evidencia histórica también se procesa a través del filtro de la jerarquía de las seis veredas que reestructura los eventos en el tiempo de acuerdo con la disposición de los puntos en el espacio.[4] Además, el discurso histórico contemporáneo en Cumbal depende mucho del lenguaje de la militancia pan-indígena, que utiliza, para apelar a la historia documental, las terminologías de descripción etnográfica y de los derechos humanos.

Métodos para una etnografía de la Historia

En el mosaico narrativo de los testimonios orales del tumulto social y político de 1968, a partir de sus propias memorias y de comentarios sobre su vida actual, la historiadora italiana Luisa Passerini reflexiona sobre la paradoja esencial de la memoria popular:

> La memoria narra en los tonos vívidos de la experiencia. Pero lo que me interesa no es la vivacidad de su inferencia, ni su fidelidad a la realidad... Me atrae más bien el derecho de la memoria a hacer historia de sí misma, que es mucho menos y quizás algo más que la historia social.
> La empresa es difícil porque inmediatamente encuentra una paradoja... Para convertirse en historia, esta subjetividad debe afirmarse como antihistórica. Debe anularse, distanciarse, destruir (1988, 39; traducción mía).

Al estudiar el quehacer histórico de inspiración política en Cumbal, se debe enfrentar la misma paradoja. Los géneros a través de los cuales se expresa la memoria popular indígena son antihistóricos en tanto subvierten sus mismas fuentes, transformando al documento en imagen, condensando la cronología y convirtiendo al tiempo en espacio, alterando la realidad de manera que se convierte en posibilidad, reubicando el presente para que parezca pasado. La lectura contemporánea de la Escritura 228 es un ejemplo relevante en este caso.

He sostenido que la Escritura 228 —un registro de las acciones ambiguas de actores políticos de mediados del siglo XVIII— es una justificación legal de la pérdida de tierra, a pesar de que oficialmente reconoce la posesión indígena comunal de Gran Cumbal. Sin embargo, en la carta del cabildo al Ministerio de Minas escrita en el siglo XX, la Escritura 228 se convierte en un texto sagrado que reconoce la soberanía indígena. Su contenido se altera cuando múltiples referentes históricos textuales de otros períodos se juntan dentro del espacio conceptual ocupado por el título. La legitimación de los linderos del resguardo por parte del funcionario español Mauricio Muñoz de Ayala se yuxtapone con reminiscencias personales contemporáneas acerca de la extracción de hielo y azufre del cerro de Cumbal y con el recuerdo de Simón Bolívar, héroe de la Independencia. Además, los referentes coloniales, republicanos y modernos se interpretan a través de la ceremonia moderna de posesión, por la

cual se transfiere el usufructo del cabildo a los pequeños propietarios. En otras palabras, los referentes históricos y los documentos legales se convierten en íconos, porque han sido arrancados —o "pescados"— de su contexto narrativo original.

Si relatos de segunda mano alteran tan radicalmente los contenidos de la Escritura 228, las interpretaciones posteriores en otros géneros parten más lejos todavía del original. Por ejemplo, cuando el contenido de la Escritura 228 se interpreta en el diálogo de los dramas, el título recibe la metáfora de las patas del tigre, con 228 garras que corresponden a la referencia notarial bajo la cual se catalogó al título en 1908. A pesar de que esta imagen poco tiene que ver con los hechos que acontecieron en la época colonial, ayuda a ubicar el documento en los archivos. La confrontación de los españoles y las autoridades indígenas, ilustrada en el documento, se re-escribe en la acción del drama para la victoria de los indígenas. El resultado es una obra de teatro que inspira el movimiento de recuperación de tierras mucho más que una obra de teatro sobre la conquista. Por otra parte, las canciones evocan la Escritura 228 a través de una serie de imágenes muy concisas: el cacique Cumbe y la Corona Real, símbolo verbal del título, de los bastones de mando y de las tierras recuperadas del Llano de Piedras. Algunas de estas imágenes se derivan sólo parcialmente del registro escrito: la figura central del cacique Cumbe no aparece en el título, y es posible que la figura de los caciques haya sido construida en base a los afiches de los museos o se adapte a los estereotipos colombianos dominantes con respecto a la forma en que se ve a los indígenas.

Si bien la memoria de Cumbal es *anti-histórica*, de ninguna manera es *a-histórica*. Y aunque rechaza cualquier fidelidad al pasado tal como ha sido documentado, es significativa sólo en la medida que reconoce el poder de la historia. Sólo trazando la relación con los indígenas contemporáneos con sus antecesores es que el Cabildo puede justificar su lucha por la tierra; si nos atenemos a la ley colombiana, esto sólo es posible mediante la recolección de documentación histórica. La paradoja de la memoria ofrece un desafío

para la descripción y el análisis: ¿cómo presentamos el carácter antihistórico de la memoria sin describirla como *a-histórica?* Concluiré este libro con algunas reflexiones sobre este asunto.

En este libro he tratado de moverme entre la construcción indígena del pasado y el registro documental como forma de identificar tanto las circunstancias históricas en las cuales los memoristas han practicado su oficio como el grado de fidelidad a la evidencia escrita que citan. Esto significó una cuidadosa investigación en los archivos de la comunidad y el estudio de los depósitos documentales en Colombia y Ecuador, donde tuve la suerte de encontrar los mismos sumarios en que se basaron los memoristas para su información. De esta forma, fue posible comparar los textos escritos con los relatos orales en una variedad de circunstancias.

No obstante, las fuentes escritas no pueden ser asimiladas como entidades monolíticas. La larga vida de los documentos, las múltiples lecturas y usos que se han hecho de ellos, la reinterpretación continua de la evidencia escrita frente al telón de fondo de la memoria oral, son todos testimonios de la naturaleza ambigua, flexible y estratificada del registro documental.

En vez de basar el estudio completo en un marco cronológico, he insertado elementos de la historia de Cumbal en la medida en que fueron necesarios en el transcurso del análisis. Esto me ha permitido colocar en el centro del escenario la memoria popular de Cumbal y no mi reelaboración de las fuentes documentales. Igualmente, decidí organizar el libro por géneros, insertando las referencias históricas en los puntos pertienentes.[5] Así, por ejemplo, las citas de las genealogías cacicales del período colonial, las observaciones del siglo XIX sobre la antigüedad del sistema de las seis veredas, y las memorias personales del presente acerca de la procesión del Viernes Santo en Chiles, complementan las formas de presentar el pasado en Cumbal más que contradecirlas. Tampoco la imagen, la textura y la yuxtaposición temporal se obscurecen o se vuelven *a-históricos* al subordinarse a la cronología.

Los memoristas de Cumbal se mueven dentro de un amplio espectro de géneros interpretativos. A pesar de que las narraciones orales contienen valiosa información histórica, significativa en sí misma, la he subordinado para examinar otras formas de representar el pasado. Alguna de ellas, como las canciones y el teatro, son características comunes de la etnografía. Otras, como la codificación de los referentes históricos en el espacio topográfico o en la vestimenta, han sido estudiadas ampliamente por los antropólogos. Sin embargo, otras formas de representación del pasado, como por ejemplo la preparación de sumarios legales y los panfletos políticos, se han estudiado poco (ver de Certeau 1986). Sostengo aquí que todos estos géneros —y no sólo aquellos de la narrativa o del ritual— deben ser explorados simultáneamente en una interconexión de textos que influyen constantemente unos en otros (ver Comaroff y Comaroff 1992, cap. 6).

Lo que se necesita es, entonces, una etnografía de la historia que no privilegie la oralidad por encima de la comunicación escrita (Boyarin 1989, 1992; ver Clifford 1988; Tyler 1986, 1987), incluso entre aquellos a los que generalmente se caracteriza fuera del mundo de la producción escrita. Desde luego los Cumbales o cualquier otro grupo indígena de América Latina, sólo pueden ser entendidos como sociedades completamente orales si ignoramos su relación histórica con el estado nación al que pertenecen.

No obstante, no es tan simple combinar las fuentes escritas y las orales. En palabras de John y Jean Comaroff (1992, 34), debemos "construir nuestro propio archivo", formado tanto por la evidencia ortodoxa aprobada por los "guardianes de la memoria" como por las fuentes más cercanas a la vida cotidiana de la gente. El archivo debe incluir otros elementos además de las formas de evidencia histórica y antropológica tradicionalmente utilizadas por ambas disciplinas[6]; pero además se debe trascender las barreras impuestas por los guardianes de la memoria tanto en la comunidad subalterna como en la sociedad dominante.

Sin embargo, una etnografía efectiva de la historia debería hacer mucho más que eso: no sólo reconstruir una narrativa histórica con información antropológica utilizando una combinación de fuentes ortodoxas y heterodoxas producidas tanto por los que tienen el poder como por los que no lo tienen. Como afirma Greg Dening, las historias deben ser tratadas como "tiempo colapsado", es decir, como la reinterpretación continua de muchos textos a lo largo del tiempo (1988, 11). Nuestra tarea es desenterrar los distintos significados asociados a estos textos múltiples y multiformes, para crear lo que Dening compara con un "palacio de la memoria" (ibid., 100), en donde nuestro objetivo sea el complejo proceso de hacer historia y no tanto su producto final.

---

1. Sin embargo la rivalidad no terminó allí. Con el apoyo del político liberal Arellano, Chirán y sus seguidores establecieron una cooperativa de tierras independiente del cabildo, a través de la cual compraron una hacienda. Su acción suscitó una fuerte crítica por parte de los cabildos de toda la región, que vieron en la medida un repudio a la institución del cabildo y no sólo un golpe contra Alonso Valenzuela. La cooperativa no zanjó sus diferencias con el cabildo sino hasta 1989 cuando el entonces gobernador entró en pugna con Valenzuela suscitando una alianza entre el cabildo y la cooperativa.

2. Igualmente, Greg Dening (1988, 27) escribe: "Llamar a una inscripción fuente primaria le da un carácter de autenticidad e inmediatez, reforzando la convicción de que las inscripciones son el Pasado mismo".

3. Roberto González Echevarría (1990) ilustra muy bien este asunto en su estudio sobre la apropiación del formato que regía la petición legal española por parte de autores indígenas y mestizos en varios momentos de la historia de América Latina. Por ejemplo, de acuerdo con González Echevarría, los *Comentarios Reales* del cronista colonial Garcilaso Inca de la Vega son esencialmente la adaptación literaria de una carta de apelación a la Corona hecha por el autor para legitimar su descendencia de padre español (*ibid.*, cap. 2). El archivo incluso se desliza en la ficción latinoamericana contemporánea, como se puede ver en *Cien Años de Soledad* de García Márquez, novela que acaba siendo la crónica de Macondo que se escribe según se va leyendo (ibid., cap. 4).

4. Véase la traducción hecha en 1990 por Johannes Fabian y el análisis de una historia swahili de Zaire, en donde la formas de representación oral influyen en el lenguaje escrito. El comentario de Fabian se centra, en su mayor parte, en la transposición de características léxicas en el registro escrito.

5. Un buen ejemplo de esta aproximación es *Guns and Rain* (1985), de David Lan, donde se estudia cómo los médiums fueron controlados por la guerrilla durante la lucha por la Independencia en Zimbawe. En vez de organizar cronológicamente su análisis según su propia interpretación del pasado, Lan sitúa su narrativa histórica en un marco cultural específico que incorpora el mito y las reminiscencias personales.

6. Los escritores indígenas de América del Norte y América del Sur proporcionan pistas sobre algunas de estas fuentes, entre ellas, panfletos políticos y periódicos locales, contenidos de Biblias familiares, e incluso viejos textos escolares, grabaciones musicales comerciales y cédulas de identificación antiguas. Ver Mamani Quispe (1988), Momaday (1977), Rivera Cusicanqui (1986b), Vizenor (1984).

LISTA DE ENTREVISTADOS

* Entrevistados por Luz Angélica Mamián Guzmán
** Entrevistados por Helí Valenzuela Mites

Cumbal (vereda en paréntesis)

Alpala, Hilarión (Quilismal)**
Alpala, Lastenia (Quilismal)
Alpala, Miguel Ángel (Cuaical)
Alpala, Néstor (Nazate)
Aza, Rosa Elena (Tasmag)
Chalparizán, Alvina (Nazate)
Chirán, Alejandro (Cuaical)
Chirán, Bernardita (Cuaical)
Chirán, Efraín (Cuaical)
Chirán, José Elipcio (Cuaical)
Colimba, Agustín (Cuaspud)
Colimba, Pastor (Nazate)*
Colimba, Segundo (Nazate)
Cuaical, Benjamín (Cuaical)
Cuaical, Mercedes (Tasmag)
Cuaical, Salomón (Cuaical)
Cuaical, Valentín (Cuaical)
Grupo Artístico «Los Cumbes» (Cuaical)
Imbago, Alonso (Nazate)
Mimalchí, Fernando (Tasmag)

Mimalchí, José Abrahán (Tasmag)
Paguay, Diomedes (Guan)
Paguay, Julio (Tasmag)
Peregüeza, Eduardo (Nazate)
Piarpuezán, Ángel María (Nazate)
Puerres, Mesías (Cuaspud)**
Quilismal, Eloy (Quilismal)
Taimal, Miguel (Guan)
Tapie, Moisés (Nazate)
Tarapués, Efrén (Nazate)
Tarapués, Manuel Jesús (Nazate)
Tarapués, María Isabel (Nazate)
Tarapués, Néstor (Nazate)*
Valenzuela/ Alonso (Tasmag)
Valenzuela, Gilberto (Cuaical)
Valenzuela, Helí (Nazate)
Valenzuela, Oligario (Quilismal)

Panán (vereda en paréntesis)

Canacuán, José Delfín (El Placer)
Cuásquer, David (Panán Centro)
Cuásquer, Nazario (Panán Centro)
Fueltala, Manuel (La Libertad)
Fueltala, Raúl (La Libertad)
Moreno, Piedad (La Libertad)
Nazate, Segundo (Panán Centro)

Chiles (no pertenecientes a vereda)

Cuesta, Hernando*
Juaspuezán, Darío*
Malte, Rosario*
Salazar, Francisco*

Mayasquer (Vereda Tiúquer)

Chinguad, Lastenia
Nazate, Darío
Nazate, Lucinda
Quilismal, Alfredo
Quilismal, Jorge
Quilismal, Roberto
Tarapués, Alonso

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes documentales

Archivo Central del Cauca, Popayán (ACC/P)

1671-1747. «Cartas cuentas de la Provincia de los Pastos", *Archivo Colonial,* signatura 1193 (1671); sig. 3017 (1721); sig. 3074 (1722); sig. 3112 (1723-26); sig. 3250 (1724); sig. 3171 (1726); sig. 3218 (1732); sig. 3518 (1732); sig. 3799 (1736-39); sig. 3880 (1742); sig. 4137 (1743-47).

1722-1810. «Numeraciones de la Provincia de los Pastos", *Archivo Colonial,* signaturas 3031, 3039-41, 3046-47 (1722); sig. 3451 (1727-30); sig. 3215 (1732); sig. 5035 (1767-68); sig. 6056 (1788); sig. 7470 (1810).

1870. «Solicitud de Joaquín Miranda como apoderado de los indíjenas de Cumbal", *Archivo de la Antigua Gobernación del Cauca («Archivo Muerto»),* paquete 108, legajo 32.

1895. «Expedientes relativos al resguardo de Ancuya", *Archivo de la Antigua Gobernación del Cauca («Archivo Muerto»),* paquete 221, legajo 51.

Archivo del Cabildo Indígena del Gran Cumbal, Naríño (ACIGC/N)

1906. «Real Cédula o Provisión", *Asuntos Varios (ver* Notaría Primera de Ipiales [1906 (1712-58)]).

1908. «Escritura 228 de 1908", *Asuntos Varios (ver* Notaría Primera de Pasto [1908 (1758)]).

1911. «Amparo 131 de 1922", *Asuntos Varios (ver* Notaría Primera de Ipiales [1892 (1883)]).

1919-25. «Libro copiador de actas de devociones de la iglesia habierto el 19 de abril del año de 1919", *Asuntos Varios.*

1935. «Inventario de las piezas y más diligencias pertenecientes al mismo archivo del cabildo del mismo año 1935", *Asuntos Varios.*

1940. «Inventario de las piezas y más diligencias pertenecientes al mismo archivo del cabildo del año de 1940", *Asuntos Varios.*

1950. «Borradores de cartas del Cabildo al Ministerio de Minas, sobre los yacimientos de azufre del Cerro de Cumbal", *Asuntos Varios.*

1961. «Libros copiadores de devociones abierto por el cabildo del año de 1928", Asuntos *Varios.*

1976. «Copia de la sentencia dictada por el Juzgado Civil del Circuito de Ipiales, de fecha 5 de abril de 1976, al proceso ordinario, sobre reivindicación del terreno de resguardo denominado 'Zapatero', adelantado por el Resguardo de Indígenas de la Parcialidad de Cumbal, en contra de la señora Luz América de los Ríos Herrera", *Asuntos Varios.*

Archivo del Cabildo Indígena de Mayasquer, Naríño (ACIM/N)

1922. «Documentos tocantes a los acontecimientos ocurridos en Santa Inés y Mayasquer en 1922".

Archivo del Comité de Solidaridad con las Luchas Indígenas, Pasto (ACSLI/P)

1982. «Informe del Primer Recorrido en Reconocimiento de los Linderos del Gran Cumbal".

Archivo de la División de Asuntos Indígenas, Bogotá (ADAI/B)

1937-50. «Expedientes relativos a la extinción del Resguardo Indígena de Males, Nariño".
1939-50. «Expedientes relativos a la división del Resguardo Indígena de Consacá, Nariño".
1939-52. «Expedientes relativos al Resguardo Indígena de Túquerres".
1940-43. «Expedientes relativos al Resguardo Indígena de Ipiales".
1940-60. «Expedientes relativos al Resguardo de Indígenas de San Juan, Nariño".
1948-50. «Expedientes relativos a la división del Resguardo de Chachagüí, Nariño".

Archivo General de Indias, Sevilla (AGI/S)

1558. «Traslado del libro de tassaciones quel muy magnifico señor licenciado Tomas López hizo en la gobernación e provincia de Popayan", *Audiencia de Quito,* 60:1.
1570-71. «Tassacion de los tributos de los naturales de las ciudades de San Joan de Pasto y Almaguer de la governacion de Popayan hecha por el señor Licenciado Garcia de Valverde", *Audiencia de Quito,* 60:2.

Archivo Histórico del Banco Central del Ecuador, Ibarra (AHBC/I)

1592. «Testamento de don Cristóbal Cuatin, principal del pueblo de Tuza", 1339/244/1/M.

1605. «Testamento de doña Catalina Tuza, principal del pueblo de Tuza", 1335/295/1/M.

1654. «Protocolos y testamentos a cargo de Juan Francisco Guapastal, escribano nombrado de Tulcan", 1140/39/6/M.

Archivo Histórico del Banco Central del Ecuador, Quito (AHBC/Q)

1748. «Autos seguidos por doña Estefanía Pastas pretendiendo el cacicazgo del pueblo de Pastas en la provincia de los Pastos para su hijo don Gregorio García Putag contra don Tomas Sapuis Aça", 19/2, ff. 125-265

Archivo del Juzgado Primero Civil del Circuito, Ipiales (AfPCC/I)

1876a. «Apelación que el Ministerio Público i Segundo Sánchez han interpuesto contra la sentencia que pronunció el Juez del Circuito de Obando en Ipiales a 20 de septiembre de 1875".

1876b. «Copia perteneciente a los indígenas del Distrito de Cumbal, sobre la restitución del terreno 'Zapatero' y 'Tolas', por centencia difinitiva de la Corte Suprema Federal".

1877. «Juicio promovido por el señor Segundo Sánchez contra los indígenas del Distrito de Cumbal por los terrenos 'Zapatero' y 'Tolas.'»

Archivo Nacional del Ecuador, Quito (ANE/Q)

1694. «Materia seguida por don Ambrosio de Prado y Sayalpud, sobre el cacicazgo de Cumbal", *Fondo Popayán,* caja 13.

1735. «Thomas Rodríguez de Herrera, con fray José Pintado, sobre las tierras de Yanguel", *Fondo Popayán,* caja 55.

1746. «Autos en favor de Miguel Garcia Paspuel Tuza por unas tierras que heredo de su abuela", *Fondo Indígenas,* caja 63.

1747. «Autos de don Vísente Garcia Yaputa, gobernador, y el comun de yndios del pueblo de Carlosama, con don Mariano Paredes, sobre las tierras nombradas Yapudquer y San Sevastian, en los Pastos", *Fondo Popayán,* caja 75.

1753. «Don Francisco Prado, con los indios, sobre el Salado de Pasto", *Fondo Popayán,* caja 86.

1757. «Cuaderno de los instrumentos de la escritura de venta, otorgada por don Pedro Guatinango a don Andres Gualsago y testamento de don Francisco Paspuel Guachan en la causa que siguen don Hernando de Cuatinpas y don Pedro Garcia, principales del pueblo de Tusa, con don Antonio Luna, sobre tierras", *Fondo Indígenas,* caja 77.

1758. «Autos de don Bernardo Quatin y demás casiques de los pueblos de la jurisdiccion de Pasto, sobre el amparo de mas tierras de comunidad", *Fondo Popayán,* caja 99.

1764. «Autos de don Marthin Cumbal Aza, sobre el cacicazgo de Cumbal", *Fondo Popayán,* caja 111.

1771. «Autos de proclama de don Matheo Garcia Paspuel Tusa para el cacicazgo de los pueblos de El Angel, Puntal y Tusa, en la jurisdiccion de la Villa de Ibarra", *Fondo Cacicazgos,* caja 35, vol. 62.

1772. «Autos de don Juan Rosero, vecino de la Provincia de los Pastos, con los indios de Tulcan, sobre unas tierras", *Fondo Indígenas,* caja 97.

1774. «Expediente de don Lorenso Garcia Yaputa, casique, y el comun de yndios de Carlosama, sobre tierras", *Fondo Popayán,* caja 139.

1791. «Expediente de los casiques y comun de yndios del pueblo del Puntal, con los casiques del pueblo de Tusa, sobre tierras", *Fondo Cacicazgos,* caja 3 (Carchi).

1792. «Titulos y ynstrumentos de los yndios y casiques del pueblo de Tusa sobre la propiedad de vnas tierras", *Fondo Cacicazgos,* caja 3 (Carchi).

1797. «Recurso de doña Eugenia y doña Martina Cuatin, contra don Francisco Rodríguez Clavijo, por despojo de tierras y maltrato", *Fondo Popayán,* caja 232.

1800. «Expedientes relativos a la muerte de Clavijo", *Fondo Popayán,* caja 246.

1803. «Expedientes relativos a los autos criminales contra Antonio Tandaso", *Fondo Rebeliones,* caja 6.

Archivo Personal de Salomón Cuaical, Cumbal (APSC/C)

1872. «Documento de adjudicación del terreno Chendé".

Notaría Primera de Ipiales (NP/I)

1877. «Escritura de venta de un pedazo de la hacienda Cuetial, vendido por Agustin Erazo y esposa a Manuel Salvador Chalparizan, por 47 pesos".

1886-87. «Remate de un terreno denominado 'El Zapatero' en el distrito de Cumbal, al señor Sánchez".

1889a. «Rosa Chugal solicita licencia para enagenar acciones y derechos en el sitio denominado Piedra Tabla, correspondiente a los antiguos terrenos de reversión de las comunidades indígenas de Carlosama, teniendo pruebas de su suma pobreza", t. 1.

1889b. «Venta del terreno Guan en el distrito de Guachucal, por Rafael Serafín Cuaspud, a Juan Ramón Moreno", t. 1, f. 49, Escritura 324.

1892a [1873]. «Balerio Cuaycal, regidor de la parcialidad de Tasmag, pide se efectuen diligencias de deslinde entre las parcialidades de Tasmag y Cuaycal", ff.463-80.

1892b. «El Cabildo de Cumbal pide la protocolización de los títulos de propiedad de los terrenos Llano de Piedras y Consuelo, Guan, Cuaical, Quilismal, Tasmag, Nasate y Cuaspud, que son parcialidades pertenecientes al distrito de Cumbal", t. 2, f. 397.

1892c [1883]. «Protocolización de los títulos que poseen los indígenas de Cumbal en los terrenos denominados Llano de Piedras, Consuelo y Cuaspud", f.424, Escritura 131 (copia consultada de 1911, transcripción, «Amparo 131 de 1922", en ACIGC/C, *Asuntos Varios*).

1898. «Escritura de venta de acción y derecho que tiene en los terrenos comunales pertenecientes a la parcialidad de Guan en el distrito de Cumbal, por Manuel Colimba Ortega, a Mesías Cháves", t. 2, f. 1011.

1903. «Documento de propiedad de Rosa Chiran, del punto llamado Duguespud, en la parcialidad de Guan, adquirida por compra hecha a Sofonias Mites", t.1, f. 115.

1906 [1712-58]. «Expediente sobre los linderos del resguardo del Gran Cumbal", Escritura 997 de 1906 (la copia consultada es una transcripción hecha en 1944 del registro de título de 1906, «Real Cédula o Provisión", en ACIGC/C, *Asuntos Varios*).

Notaría Primera de Pasto (NP/P)

1908 [1758]. «Expediente sobre los linderos del Resguardo del Gran Cumbal", Escritura 228 de 1908 (la transcripción consultada está en ACIGC/C, *Asuntos Varios*).

Notaría Segunda de Ipiales (NS/I)

1919. «Escritura de venta del terreno Cualchío, en Cuetial, de José A. Aza a José Tarapués", t. 1, ff. 1-158.

Periódicos y publicaciones periódicas

Chasqui Cumbe, Cumbal
Diario Oficial, Bogotá
Gaceta Constitucional, Bogotá
Unidad Indígena, Bogotá
Washington Post, Washington, D.C.

Panfletos, documentos políticos y mimeografiados

Autoridades Indígenas de Colombia (AICO). 1992. «Elementos para la construcción de una política indigenista del estado colombiano", presentación del Movimiento de Autoridades Indígenas a la Comisión de Política Indigenista, 14 de agosto de 1992, Bogotá.

Autoridades Indígenas del Sur Occidente (AISO). 1985. *Por qué hoy nosotros luchamos distinto.*

Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). 1973. *Nuestras luchas de ayer y de hoy.* Popayán: Cartilla del CRIC, no. 1.

————. 1974. *Como* nos *organizamos.* Popayán: Cartilla del CRIC, no. 2,

————. 1981. *Diez años de lucha: historia y documentos.* Bogotá: CINEP, Serie Controversia, 91-92.

Gobernadores Indígenas en Marcha. 1980. *CRIC 1980: comunidades en lucha y Comité Ejecutivo.* Cali: Mimeo.

————. 1981. *Cómo recuperamos nuestro camino de lucha.* Cali: Mimeo.

————. 1985. *Nuestra idea y los problemas de hoy.* Cali: Mimeo.

Referencias publicadas

Adorno, Rolena, ed. 1982. *From Oral to Written Expression: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period.* Syracuse, N.Y: Foreign and Comparative Studies, Latin American Series, no. 4.

———. 1986. *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru.* Austin: University of Texas Press.

Albó, Javier. 1972. "Dinámica en la estructura intercomunitaria de Jesús de Machaca". *América Indígena* [México] 32:773-816.

Allen, Catherine J. 1988. *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community.* Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

——— s.f. "The Incas Have Gone Inside: Pattern and Persistence in Quechua Iconography", manuscrito.

——— s.f. "Time, Place and Narrative in an Andean Community", manuscrito.

Anderson, Benedict. 1993. *Comunidades Imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo.* México: Fondo de Cultura Económica.

Appadurai, Arjun. 1981. "The Past as a Scarce Resource" *Man* (n.s.)16:201-19.

Ardila, Jaime y Camilo Lleras, eds. 1985. *Batalla contra el olvido: acuarelas colombianas, 1850.* Bogotá: Ardila & Lleras.

Arguedas, José María. 1985. Los *ríos profundos.* Bogotá: Oveja Negra.

Arnold, Denise y Juan de Dios Yapita. 1991. «Oral Images of the Structures of Folktales in Highland Bolivia". Ponencia presentada en la conferencia, «Textuality of Amerindian Cultures: Production, Reception, Strategies», Institute of Latin American Studies, University of London, mayo de 1991.

Ascher, Marcia, and Robert Ascher. 1981. *Code of the Quipu: A Study in Media, Mathematics, and Culture.* Ann Arbor: University of Michigan Press.

Bakhtin, M. M. 1981. *The Dialogic Imagination.* Traducido por Caryl Emerson y Michael Holquist. Ed. Holquist. Austin: University of Texas Press.

———. 1984. *Rabelais and His World.* Traducido por Helene Iswolsky. Bloomington: Indiana University Press.

Barre, Marie-Chantal. 1983. *Ideologías indigenistas y movimientos indios.* México: Siglo XXI.

Barthel, Thomas S. 1986 [1959]. «Agua y primavera entre los atacameños", *Allpanchis Phuturinqa* [Cuzco] 18(28):147-84.

Basso, Ellen. 1985. A *Musical View of the Universe: Kalapalo Myth and Ritual Performance.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Bebbington, Tony. 1992. *Searching for an 'Indigenous' Agricultural Development: Indian Organizations and NGOs in the Central Andes of Ecuador.* Centre of Latin American Studies, University of Cambridge, Working Papers 45.

Behar, Ruth. 1986. *Santa María del Monte: The Presence of the Past in a Spanish Village.* Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Benjamín, Walter. 1969. *Illuminations.* Traducido por Harry Zohn. Ed. Hannah Arendt. New York: Schocken.

Bergquist, Charles W. 1986. *Coffee and Conflict in Colombia, 1886-1910.* Durham, N. C.: Duke University Press.

Berkhofer, Robert E. Jr. 1979. *The White-Man's Indian: Images of the American Indian from Columbus to the Present.* New York: Vintage.

Bernal Villa, Segundo. 1953. "Aspectos de la cultura páez: mitología y cuentos de la parcialidad de Calderas, Tierradentro". *Revista Colombiana de Antropología* [Bogotá] 1(1):279-309.

Beyersdorff, Margot. 1988. *La adoración de los reyes magos: vigencia del teatro religioso español en el Perú andino.* Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos, Bartolomé de las Casas.

Bloch, Marc. 1953. *The Historian's Craft.* New York: Vintage.

Blount, Ben G. 1975. "Agreeing to Agree on Genealogy". En *Sociocultural Dimensions of Language Use,* ed. M. Sanches y B. G. Blount. New York Academic Press.

Bonfíl Batalla, Guillermo. 1987. *México profundo: una civilización negada.* México: Secretaría de Educación Pública.

Bonilla, Victor Daniel. 1979. «¿Qué política buscan los indígenas?» En *Indianidad y descolonización en América Latina: documentos de la Segunda Reunión de Barbados.* México: Nueva Imagen.

Bowen, John R. 1989. "Narrative Form and Political Incorporation: Changing Uses of History in Aceh, Indonesia". *Comparative Studies in Society and History* 31(4):671-93.

Boyarín, Jonathan. 1989. "Voices around the Text: the Ethnography of Reading at Mesivta Tifereth Jerusalem". *Cultural Anthropology* 4(4):399-421.

———. 1992. *Storm from Paradise: The Politics of Jewish Memory.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Caillavet, Chantal. 1989. "Las técnicas agrarias autóctonas y la remodelación colonial del paisaje en los Andes septentrionales (siglo XVI)". En *Ciencia, vida y espacio en Iberoamérica,* vol. 3, ed. J. L. Peset, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Estudios Sobre la Ciencia, no. 10.

Calero, Luis. 1987. «Pasto, 1535-1700: The Social and Economic Decline of Indian Communities in the Southern Colombian Andes". Tesis doctoral, University of California, Berkeley.

———. 1991. *Pastos, Quillacingas y Abades, 1535-1700.* Bogotá: Biblioteca Banco Popular.

Cardale de Schrimpff, Marianne. 1977-78. «Textiles arqueológicos de Nariño". *Revista Colombiana de Antropología* [Bogotá] 21:245-82.

Castillo-Cárdenas, Gonzalo. 1971. «Manuel Quintín Lame: luchador e intelectual indígena del siglo XX". Introducción a Manuel Quintín Lame, *En defensa de mi raza,* Bogotá: Comité de Defensa del Indio.

———. 1987. *Liberation Theology from Below: The Life and Thought of Manuel Quintín Lame.* Maryknoll, N.Y: Orbis.

Castrillón Arboleda, Diego. 1973. *El indio Quintín Lame.* Bogotá: Tercer Mundo.

Celestino, Olinda. 1982. «Cofradía: continuidad y transformación de la sociedad andina". *Allpanchis Phuturinqa* [Cuzco] 17(20):147-66.

——— y Albert Meyers. 1981. *Las cofradías en el Perú: región central.* Frankfurt:Vervuert.

Christian, W. A. 1981. *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Cieza de León, Pedro de. 1962 [1553]. *La crónica del Perú.* Madrid: Espasa-Calpe.

Clanchy, M. T. 1979. *From Memory to Written Record: England, 1066-1307.* Cambridge: Harvard University Press.

Clendinnen, Inga. 1990. "Ways to the Sacred: Reconstructing 'Religion' in Sixteenth Century Mexico". *History and Anthropology* 5:105-41.

Clifford, James. 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art.* Cambridge: Harvard University Press.

——— y George E. Marcus, eds. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography.* Berkeley y Los Angeles: University of California Press.

Cohen, Anthony P. 1985. *The Symbolic Construction of Community.* London: Tavistock.

Cohen, David W. 1980. "Reconstructing a Conflict in Bunafu: Seeking Evidence Outside the Narrative Tradition". En *The African Past Speaks,* ed. Joseph Miller, Hamden, Conn.: Archon.

———. 1986. "The Production of History", Documento mimeografiado de la Quinta Mesa Redonda Internacional en Antropología e Historia, París, 2-5 de julio de 1986.

———. 1989. "The Undefining of Oral Tradition". *Ethnohistory* 36(1):9-18.

Colombia, República de. 1991. *Nueva constitución política de Colombia.* Pasto: Minilibrería Jurídica Moral.

———. Ministerio de Gobierno. 1983. *Fuero indígena: disposiciones legales del orden nacional, departamental y comisarial-jurisprudencia y conceptos.* Bogotá: Editorial Presencia.

———.Plan Nacional de Rehabilitación. 1990. *Fuero indígena colombiano: normas nacionales, regionales e internacionales, jurisprudencia, conceptos administrativos y pensamiento jurídico indígena.* Bogotá: Presidencia de la República.

Comaroff, John y Jean Comaroff. 1992. *Ethnography and the Historical Imagination.* Boulder, Colo.: Westview Press.

Connerton, Paul. 1989. *How Societies Remember.* Cambridge: Cambridge University Press.

Cornejo Menacho, D. ed. 1992. *Indios: una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990.* Quito: ILDIS/Abya-Yala.

Correa, François. 1989. «Estado, desarrollo y grupos étnicos: la ilusión del proyecto de homogenización nacional". En *Identidad,* ed. M. Jimeno, G. I. Ocampo y M. Roldán. Bogotá: ICFES.

Crain, Mary M. 1989. *Ritual, memoria popular, y proceso político en la sierra ecuatoriana.* Quito: Abya-Yala.

———. 1990. "The Social Construction of National Identity in Highland Ecuador". *Anthropological Quarterly* 63(1):43-59.

Cummins, Thomas B. F. 1988. "Abstraction to Narration: Kero Imagery of Peru and the Colonial Alteration of Native Identity". Ph.D. dis. University of California, Los Angeles.

De Certeau, Michel. 1984. *The Practice of Everyday Life.* Traducido por Steven Rendall. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.

———. 1986. *Heterologies: Discourse on the Other.* Traducido por Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.

———. 1988. *The Writing of History.* Traducido por Tom Conley. New York: Columbia University Press.

Degregori, Carlos Iván. 1989. *Qué difícil es ser Dios: ideología y violencia política en Sendero Luminoso.* Lima: Ediciones El Zorro de Abajo.

———. 1990. *Ayacucho 1969-1979: el surgimiento de Sendero Luminoso.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Dening, Greg. 1988. *History's Anthropology: The Death of William Gooch.* Lanham, Md.: University Press of America/Association for Social Anthropology in Oceania.

Digges, Diana y Joanne Rappaport. 1993. "Literacy, Orality and Ritual Practice in Highland Colombia". En *The Ethnography of Reading, ed.* Jonathan Boyarin. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.

Diskin, Martin. 1991. "Ethnic Discourse and the Challenge to Anthropology: The Nicaraguan Case". En *Nation-States and Indians in Latin America,* ed. G. Urban and J. Sherzer. Austin: University of Texas Press.

Dorris, Michael. 1987. "Indians on the Shelf". En *The American Indian and the Problem of History,* ed. Calvin Martin. Oxford: Oxford University Press.

Dover, Robert, Katharine Seibold, y John McDowell, eds. 1992. *Andean Cosmologies through Time: Persistence and Emergence.* Bloomington: Indiana University Press.

Earls, John e Irene Silverblatt. 1978. "La realidad física y social en la cosmología andina", *Actes 42 Congrès International des Américanistes,* 4:299-326. París: Fondation Singer-Polignac.

Eisenstein, Elizabeth L. 1966. "Clio and Chronos: An Essay on the Making and Breaking of History-Book Time". *History and Theory* 5(6):36-64.

Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object.* New York: Columbia University Press.

———. ed. 1990. *History from Below: The 'Vocabulary of Elisabethville' by André Yav.* Amsterdam y Philadelphia: John Benjamins.

Fajardo, Darío. 1981. "Las luchas indígenas por la tierra en el Tolima durante el siglo XX". En *Indigenismo y aniquilamiento de indígenas en Colombia,* ed. N. S. de Friedemann, J. Friede, y D. Fajardo. Bogotá: CIEC. Farriss, Nancy. 1987. "Remembering the Future, Anticipating the Past: History, Time and Cosmology among the Maya of Yucatan". *Comparative Studies in Society and History* 29(3)-.556-93.

Feierman, Steven. 1990. *Peasant Intellectuals: Anthropology and History in Tanzania.* Madison: University of Wisconsin Press.

Field, Les. 1991. "Ecuador's Pan-Indian Uprising". NACLA *Report on the Americas* 25(3):39-44.

Findji, María Teresa. 1992 "From Resistance to Social Movement: The Indigenous Authorities Movement in Colombia", en *The Making of Social Movement in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy, ed.* A. Escobar y S. E. Alvarez. Boulder, Colo.: Western.

Findji, María Teresa y José María Rojas. 1985. *Territorio, economía y sociedad páez.* Cali: Editorial Universidad del Valle.

Finnegan, Ruth. 1988. *Literacy and Orality: Studies in the Technology o Communication.* Oxford: Basil Blackwell.

Flores Galindo, Alberto. 1988. *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes.* Lima: Editorial Horizonte.

Fogelson, Raymond. 1989. "The Ethnohistory of Events and Nonevents". *Ethnohistory* 36(2):133-47.

Foucault, Michel. 1970. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences.* New York: Vintage.

Francisco, Alice E. 1969. "An Archaeological Sequence from Carchi, Ecuador". Tesis doctoral, University of California, Berkeley.

Friede, Juan. 1972. El *indio en lucha por la tierra: historia de los resguardos del macizo central colombiano.* Bogotá: La Chispa.

Friedlander, Judith. 1975. *Being Indian in Hueyapan: A Study of Forced Identity in Contemporary Mexico.* New York: St. Martin's Press.

Fundación para las Comunidades Colombianas. 1987. *Grupos étnicos, derecho y cultura.* Bogotá: Cuadernos del Jaguar y Fundación para las Comunidades Colombianas.

Garcilaso de la Vega, El Inca. 1960-65 [1609]. *Comentarios reales de los Incas.* Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

Gómez del Corral, Luz Alba. 1985. «Relaciones de parentesco en las relaciones de producción en la comunidad indígena de San Diego de Muellamués". Tesis de grado, Departmento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

González, Margarita. 1979. *El resguardo en el Nuevo Reino de Granada.* Bogotá: La Carreta.

González Echevarría, Roberto. 1990. *Myth and Archive: A Theory of Latin American Narrative.* Cambridge: Cambridge University Press.

Goody, Jack. 1977. *The Domestication of the Savage* Mind. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1987. *The Interface between the Written and the Oral.* Cambridge: Cambridge University Press.

Gow, David D. 1980. "The Roles of Christ and Inkarrí in Andean Religion". *Journal of Latín American Lore* 6(2):279-98.

Gow, Peter. 1990. "Could Sangama Read? The Origin of Writing among the Piro of Eastern Peru". *History and Anthropology* 5:87-103.

Gros, Christian. 1991. *Colombia indígena: identidad cultural y cambio socia.l* Bogotá: CEREC.

Gruzinski, Serge. 1985. «La memoria mutilada: construcción del pasado y mecanismos de la memoria en un grupo otomí de la mitad del siglo XVII". En *La memoria y el olvido.* Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

———. 1988. *La colonisation de l'imaginaire: sociétés indigènes e occidentalisation dans le Mexique espagnol,* XVIe-XVIIIe *siécle.* París: Gallimard.

Guaman Poma de Ayala, Felipe. 1980 [1615]. *El primer nueva corónica y buen gobierno.* Ed. John Murra y Rolena Adorno. Mexico: Siglo XXI.

Gudeman, Stephen y Alberto Rivera. 1990. *Conversations in Colombia:The Domestic Economy in Life and Text.* Cambridge: Cambridge University Press.

Guerrero, Andrés. 1989. "Curagas y tenientes políticos: la ley de la costumbre y la ley del estado (Otavalo 1830-1875)". *Revista Andina* [Cuzco] 7(2):321-66.

———. 1991. *La semántica de la dominación: el concertaje de indios.* Quito: Ediciones Libri Mundi.

Guerrero, Gerardo León. s.f. *Aspectos socioeconómicos de la Nueva Granada y el Distrito de Pasto a finales del período colonial.* Pasto: Gerardo León Guerrero.

Gutiérrez, Rufino. 1897. «De Tumaco a Pasto III". *El Repertorio Colombiano* [Bogotá] 14(5) y 15(1 & 4):324-48.

Halbwachs, Maurice. 1980. *The Collective Memory.* Traducido por Francis J. Ditter Jr. y Vida Yazdi Ditter. New York: Harper Colophon.

Halverson, John. 1992. "Goody and the Implosion of the Literacy Thesis". *Man* (n.s.) 27:301-17.

Handler, Richard. 1988. *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec.* Madison: University of Wisconsin Press.

——— y William Saxton. 1988. "Dyssimulation: Reflexivity, Narrative, and the Quest for Authenticity in 'Living History.'" *Cultural Anthropology* 3(3):242-60.

Hanson, Allan. 1989. "The Making of the Maori: Culture Invention and Its Logic". *American Anthropologist* 91(4):890-902.

Harris, Olivia. 1987. *"Phaxsima* y *qullqui:* los poderes y significados del dinero en El Norte de Potosí". En *La participación indígena en los mercados surandinos: estrategias y reproducción social, siglos XVI a XX,* ed. Harris, Brooke Larson y Enrique Tandeter. La Paz: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social.

Harrison, Regina. 1989. *Signs, Songs, and Memory in the Andes: Translating Quechua Language and Culture.* Austin: University of Texas Press.

Hartmann, Roswith y Udo Oberem. 1981. "Quito: un centro de educación de indígenas en el siglo XVI". En *Contribuções à antropologia em homenagem ao Profesor Egon Schaden.* Sao Paulo: Coleçao Museo Paulista, serie ensaios 4.

Henao, Jesús María y Gerardo Arrubla. 1938 [1910]. *History of Colombia.* Traducido por J. Fred Rippy. Port Washington, N.Y: Kennikat Press.

Hobsbawm, Eric J. 1972. "The Social Function of the Past: Some Questions". *Past and Present* 55:3-17.

——— y Terence Ranger, eds. 1983. *The Invention of Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press.

Howard-Malverde, Rosaleen. 1981. *Dioses y diablos: tradición oral de Cañar Ecuador. (Amerindia,* número especial 1.) París: Association d'Ethnolinguistique Amérindienne.

———. 1990. *The Speaking of History: "Willapaakushayki" or Quechua Ways of Telling the Past.* London: Institute of Latin American Studies, University of London, Research Papers 21.

Huxtable, Ada Louise. 1992. "Inventing American Reality". *The New York Review of Books* 39(20):24-29.

Izko, Xavier. 1992. *La doble frontera: ecología, política y ritual en el altiplano central.* La Paz: Hisbol.

Jackson, Jean. 1989. "Is There a Way to Talk about Making Culture without Making Enemies?" *Dialectical Anthropology* 14:127-43.

———. 1991. "Being and Becoming an Indian in the Vaupés". En *Nation-States and Indians in Latin America,* ed. G. Urban and J. Sherzer. Austin: University of Texas Press.

Jimeno, Myriam y Adolfo Triana. 1985. *Estado y minorías étnicas en Colombia.* Bogotá: Cuadernos del Jaguar y Fundación para las Comunidades Colombianas.

Keesing, Roger M. 1982. «*Kastom* in Melanesia: An Overview". *Mankind* 13(4):297-301.

Lame, Manuel Quintín. 1971 [1939]. *En defensa de mi raza.* Ed. Gonzalo Castillo Cárdenas. Bogotá: Comité de Defensa del Indio.

Lan, David. 1985. *Guns and Rain: Guerrillas and Spirit Mediums in Zimbabwe.* Berkeley y Los Angeles: University of California Press.

Landázuri, Cristóbal. 1990. «Territorios y pueblos: la sociedad Pasto en los siglos XVI y XVII". *Memoria* [Quito] 1(1):57-108.

Landsman, Gail H. 1988. *Sovereignty and Symbol: Indian-White Conflict at Ganienkeh.* Albuquerque: University of New Mexico Press.

——— y Sara Ciborski. 1992. "Representation and Politics: Contesting Histories of the Iroquois". *Cultural Anthropology* 7(4):425-47.

Langebaek Rueda, Cari Henrik. 1992. *Noticias de caciques muy mayores: origen y desarrollo de las sociedades complejas en el nororiente de Colombia y norte de Venezuela.* Bogotá: Ediciones Uniandes, y Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

Lapierre, Nicole. 1989. *Le silence de la mémoire: à la recherche des Juifs de Plock* .París: Plon.

Layne, Linda L. 1989. «The Dialogics of Tribal Self-Representation in Jordan". *American Ethnologist* 16(1):24-39.

LeGrand, Catherine. 1986. *Frontier Expansion and Peasant Protest in Colombia, 1850-1936.* Albuquerque: University of New Mexico Press.

Lively, Penelope. 1987. *Moon Tiger.* Harmondsworth: Penguin.

Lockhart, James. 1982. "Views of Corporate Self and History in Some Valley of Mexico Towns: Late Seventeenth and Eighteenth Centuries". En *The Inca and Aztec States, 1400-1800: Anthropology and History,* ed. G. A. Collier, R.I. Rosaldo y J. D. Wirth. New York: Academic Press.

———. 1985. "Some Nahua Concepts in Postconquest Guise". *History of European Ideas* 6(4):465-82.

López-Baralt, Mercedes. 1988. *Icono y conquista: Guamán Poma de Ayala.* Madrid: Hiperión.

Lord, Albert B. 1964. *The Singer of Tales.* Cambridge: Harvard University Press.

Lowenthal, David. 1985. *The Past Is a Foreign Country.* Cambridge: Cambridge University Press.

MacCormack, Sabine. 1991. *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru.* Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Mamani Quispe, Alejandro. 1988. *Historia y cultura de Cohana.* La Paz: HISBOL/ Radio San Gabriel.

Mamián, Doumier. 1992. «El pensamiento andino 'por la senda de Juan Chiles.'» *Mopa Mopa, Revista del Instituto Andino de Artes Populares* [Pasto] 8:25- 41.

Mannheim, Bruce. 1991. *The Language of the Inka since the European Invasion.* Austin: University of Texas Press.

Mayer, Enrique. 1991. "Peru in Deep Trouble: Mario Vargas Llosa's 'Inquest in the Andes' Reexamined". *Cultural Anthropology* 6(4):466-504.

McDowell, John H. 1989. *Sayings of the Ancestors: The Spiritual Life of the Sibundoy Indians.* Lexington: University Press of Kentucky.

Mejía Pineros, María Consuelo y Sergio Sarmiento Silva. 1987. *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia.* México: Siglo XXI.

Melo, Jorge Orlando. 1989. «Etnia, región y nación: el fluctuante discurso de la identidad (notas para un debate)". En *Identidad, ed.* M. Jimeno, G. I. Ocampo, y M. Roldán. Bogotá: ICFES.

Miller, Joseph, ed. 1980. *The African Past Speaks.* Hamden, Conn.: Archon.

Momaday, N. Scott. 1977. *The Names: A Memoir.* New York: Harper and Row.

Moody, Roger, ed. 1988. *The Indigenous Voice: Visions and Realities. 2* vols. London: Zed/IWGIA.

Moore, Sally Falk. 1986. *Social Facts and Fabrications: "Customary" Law on Kilimanjaro, 1880-1980.* Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1989. "History and the Redefinition of Custom on Kilimanjaro". En *History and Power in the Study of Law,* ed. J. Starr and J. F. Collins. Ithaca, N.Y: Cornell University Press.

Morales, Trino. 1979. "El movimiento indígena en Colombia". En *Indianidad y descolonización en América Latina: documentos de la Segunda Reunión de Barbados.* México: Nueva Imagen.

Moreno Proaño, A. 1979. «Cronología de la vida de Fray Jodoco Ricke, fundador del convento de San Francisco de Quito (1498-1578)". *Boletín de la Academia Nacional de Historia* [Quito] 131-32:173-90.

Moreno Ruíz, Encarnación. 1970. «Historia de la penetración española en el sur de Colombia: etnohistoria de pastos y quillacingas, siglo XVI". Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid.

Murra, John V. 1975. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Nash, June. 1979. *We Eat the Mines and the Mines Eat Us: Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines.* New York: Columbia University Press.

Nora, Pierre. 1984. "Entre mémoire et histoire: la problématique des lieux". En *Les lieux de mémoire, ed.* Nora, vol. 1. París: Gallimard.

Oates, Joyce Carol. 1990. «Excerpts from a Journal: July 1989". *The Georgia Re*view 44(l/2):121-34.

Ong, Walter J. 1982. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word.* London: Methuen.

Orlove, Benjamin S. 1991a. "La violencia vista desde arriba y desde abajo: narrativas oficiales y campesinas de encuentros conflictivos en la sierra sur del Perú". En *Poder y violencia en los Andes,* ed. Henrique Urbano, Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

——. 1991b. «Mapping Reeds and Reading Maps: The Politics of Representation in Lake Titicaca". *American Ethnologist* 18(1):3-38.

Ortiz Rescaniere, Alejandro. 1973. *De Adaneva a Inkarrí (una visión indígena del Perú).* Lima: Retablo de Papel.

Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Joan de Santacruz. 1968 [1613]. «Relación de antigüedades deste reyo del Pirú". En *Crónicas peruanas de interés indígena,* ed. Francisco Esteve Barba. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

Passerini, Luisa. 1987. *Fascism in Popular Memory. The Cultural Experience of the Turin Working Class.* Cambridge: Cambridge University Press y París: Editions de la Maison des Sciences de L'Homme.

———. 1988. *Autoritratto di gruppo.* Florence: Giunti.

Pécault, Daniel. 1987. *Orden y violencia: Colombia, 1930-1954.* México: Siglo XXI.

Phelan, John L. 1967. *The Kingdom of Quito in the Seventeenth Century.* Madison: University of Wisconsin Press.

Poole, Deborah A. 1988. "Landscapes of Power in a Cattle-Rustling Culture of Southern Andean Peru". *Dialectical Anthropology* 12:367-98.

———. 1990. "Accommodation and Resistance in Andean Ritual Dance". *The Drama Review* 34(2):98-126.

————. 1992. "Figueroa Aznar and the Cusco *Indigenistas:* Photography and Modernism in Early Twentieth-Century Peru". *Representations* 38:39-75.

Portelli, Alessandro. 1991. *The Death of Luigi Trastulli and Other Stories.* Albany: State University of New York Press.

Price, Richard. 1983. *First-Time: The Historical Vision of an Afro-American People.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

———. 1990. *Alabi's World.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Price, Sally. 1989. *Primitive Art in Civilized Places.* Chicago: University of Chicago Press.

Radcliffe, Sarah A. 1990. "Marking the Boundaries between the Community, the State and History in the Andes". *Journal of Latin American Studies* 22(3):575-94.

Rafael, Vicente L. 1988. *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule.* Ithaca, N.Y: Cornell University Press.

Ramón Valarezo, Galo. 1987. *La resistencia andina: Cayambe, 1.500-1.800.* Quito: Centro Andino de Acción Popular.

———. 1992. «Ese secreto poder de la escritura". En *Indios: una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990,* ed. D. Cornejo Menacho. Quito: ILDIS/ Abya-Yala.

Ramos, Alcida. 1988. "Indian Voices: Contact Experienced and Expressed". En *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past,* ed. J. Hill. Urbana: University of Illinois Press.

Rappaport, Joanne. 1980-81. "El mesianismo y las transformaciones de símbolos mesiánicos en Tierradentro". *Revista Colombiana de Antropología* [Bogotá] 23:365-413.

———.1982. «Territory and Tradition: The Ethnohistory of the Páez of Tierradentro, Colombia". Tesis doctoral, University of Illinois at Urbana.

———. 1985. "History, Myth and the Dynamics of Territorial Maintenance in Tierradentro, Colombia". *American Ethnologist* 12(1):27-45.

———. 1987. "Mythic Images, Historical Thought, and Printed Texts: The Páez and the Written Word". *Journal of Anthropological Research* 43(1):43-61.

———.1988. "La organización socioterritorial de los Pastos: una hipótesis de trabajo". *Revista de Antropología* [Bogotá]4(2):71-103.

———.1990. "History, Law and Ethnicity in Andean Colombia". *Latin American Anthropology Review* 2(1):13-19.

———. 1992. "Reinvented Traditions: The Heraldry of Ethnic Militancy in the Colombian Andes". En *Andean Cosmologies through Time: Persistence and Emergence, ed.* Robert Dover, Katharine Seibold, y John McDowell. Bloomington: Indiana University Press.

———. 1994. "Object and Alphabet: Andean Indians and Documents in the Colonial Period". En Elizabeth Hill Boone y Walter Mignolo eds., *Telling Without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*, pp. 271-292. Durham, N.C.: Duke University Press

———. 2000. *La política de la memoria.* Traducido por José Ramón Jouve-Martín. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Rasnake, Roger. 1988. *Domination and Cultural Resistance: Authority and Power among an Andean People.* Durham, N.C.: Duke University Press.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1972. *San Agustín: A Culture of Colombia.* New York: Praeger.

Rivera Cusicanqui, Silvia. 1986a. *"Oprimidos pero no vencidos": luchas del campesinado aymara y qhechwa, 1900-1980.* La Paz: HISBOL.

———. 1986b. «Taller de Historia Oral Andina: proyecto de investigación sobre el espacio ideológico de las rebeliones andinas a través de la historia oral (1900-1950)". En *Estados y naciones en los Andes,* ed. J. P. Deler y U. Saint-Geours. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Rosero, Fernando. 1990. *Levantamiento Indígena: tierra y precios.* Quito: Centro de Estudios y Difusión Social.

Rostworowski de Diez Canseco, María. 1978. *Señoríos indígenas de Lima y Canta.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Rushdie, Salman. 1983. *Shame.* London: Picador.

Salinow, Michael J. 1987. *Pilgrims of the Andes: Regional Cults in Cusco.* Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

Salomon, Frank L. 1981. "Killing the Yumbo: A Ritual Drama of Northern Quito". En *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador,* ed. Norman Whitten, Jr. Urbana: University of Illinois Press.

———. 1982. "Chronicles of the Impossible: Notes on Three Peruvian Indigenous Historians". En *From Oral to Written Expression: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period,* ed. Rolena Adorno. Syracuse, N.Y: Foreign and Comparative Studies, Latin American Series, no. 4.

———. 1986. *Native* Lords *of Quito in the Age of the Incas: The Political Economy of North Andean Chiefdoms.* Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1999. "Testimonies: The Making and Reading of Native South American Historical Sources"., en Frank Salomon y Stuart B. Schwartz, eds., *TheCambridge History of the Native Peoples of the Americas: South America,* vol. 3, part I:19-95. Cambridge: Cambridge University Press.

——— y George Urioste, eds. 1991. *The Huarochirí Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion.* Austin: University of Texas Press.

Sánchez, Gonzalo. 1977. *Las Ligas Campesinas en Colombia.* Bogotá: Tiempo Presente.

Sanjinés, Jorge y Grupo Ukamau. 1979. *Teoría y práctica de un cine junto al pueblo.* México: Siglo XXI.

Sarmiento de Gamboa, Pedro. 1965 [1572]. *Historia indica.* Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

Schroder, Barbara. 1991. «Indians in the Halls of Academe: Rural Andean Peoples Confront Social Science". *Peasant Studies* 18(2):97-116.

Scott, James C. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* .New Haven, Conn.: Yale University Press.

Seligmann, Linda J. 1987. "Land, Labor and Power: Local Initiative and Land Reform in Huanoquite, Peru". Tesis doctoral, University of Illinois at Urbana.

———. 1989. "To Be In Between: The *Cholas* as Market Women". *Comparative Studies in Society and History* 31(4):694-721.

Sherbondy, Jeanette. 1979. "Les réseaux d'irrigation dans la géographie politique de Cuzco". *Journal de la Société des Américanistes* [París] 66:45-66.

Shopes, Linda. 1986. «Oral History and Community Involvement: The Baltimore Neighborhood Heritage Project". En *Presenting the Past: Essays on History and the Public,* ed. S. P. Benson, S. Brier, y R. Rosenzweig. Philadelphia: Temple University Press.

Silko, Leslie Marmon. 1981. *Storyteller.* New York: Arcade.

Skar, Sarah L. 1994. "On the Margin: Letter Exchange among Andean Non Literates". En Eduardo Archetti, ed. *Exploring the Written: Anthropologyand the Multiplicity of Writing,* pp. 261-276. Oslo:Scandinavian University Press.

Smith, Gavin. 1989. *Livelihood and Resistance: Peasants and the Politics of Land in Peru.* Berkeley y Los Angeles: University of California Press.

Sontag, Susan. 1977. *On Photography.* New York: Delta.

Stern, Steve. 1982. *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest.* Madison: University of Wisconsin Press.

———. ed. 1987. *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries.* Madison: University of Wisconsin Press.

Stock, Brian. 1990. *Listening for the Text: On the Uses of the Past.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Street, Brian. 1984. *Literacy in Theory and Practice.* Cambridge: Cambridge University Press.

Sullivan, Paul. 1989. *Unfinished Conversations: Mayas and Foreigners between Two Wars.* New York: Alfred A. Knopf.

Taussig, Michael. 1987. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing.* Chicago: University of Chicago Press.

Tedlock, Dennis. 1983. *The Spoken Word and the Work of Interpretation.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Thomas, Nicholas. 1992. "The Inversion of Tradition". *American Ethnologist* 19(2):213-32.

Triana, Adolfo. 1980. *Legislación indígena nacional: leyes, decretos, resoluciones, jurisprudencia y doctrina.* Bogotá: América Latina.

Tyler, Stephen A. 1986. "On Being Out of Words". *Cultural Anthropology* 1:131-38.

———. 1987. *The Unspeakable.* Madison: University of Wisconsin Press.

Urban, Greg, and Joel Sherzer, eds. 1991. *Nation-States and Indians in Latin America.* Austin: University of Texas Press.

Urbano, Henrique. 1978. "La symbolique de l'espace andin". *Actes 42 Congrès International des Américanistes,* 4:335-45. París: Fondation Singer-Polignac.

Uribe, María Victoria. 1977-78. "Asentamientos prehispánicos en el altiplano de Ipiales, Colombia". *Revista Colombiana de Antropología* [Bogotá] 21:57 195.

———. 1985-86. «Etnohistoria de las comunidades andinas prehispánicas del sur de Colombia". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* [Bogotá] 13-14:5-40.

——— y Fabricio Cabrera. 1988. «Estructuras de pensamiento en el altiplano nariñense: evidencias de la arqueología". *Revista de Antropología* [Bogotá] 4(2):43-69.

Uribe Uribe, Rafael. 1907. *Reducción de salvajes.* Bogotá: El Trabajo.

Urton, Gary. 1984. «Chuta: el espacio de la práctica social en Pacariqtambo". *Revista Andina* [Cuzco] 2(1):7-44.

———. 1988. «La arquitectura pública como texto social: la historia de un muro de adobe en Pacariqtambo, Perú (1915-1985)", *Revista Andina* [Cuzco] 6(1):225-63.

———. 1990. *The History of a Myth: Pacariqtambo and the Origin of the Inkas.* Austin: University of Texas Press.

Vansina, Jan. 1985. *Oral Tradition as History.* Madison: University of Wisconsin Press.

Vidal, Hernán. 1985. *Socio-historia de la literatura colonial hispanoamericana: tres lecturas orgánicas.* Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literatures.

Vincent, David. 1981. *Bread, Knowledge and Freedom: A Study of Nineteenth Century Working Class Autobiography.* London: Methuen.

Vining, Joseph. 1991. "Generalization in Interpretive Theory". In *Law and the Order of Culture, ed.* R. Post. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.

Vizenor, Gerald. 1984. *The People Named the Chippewa: Narrative Histories.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Wachtel, Nathan. 1971. *La visión des vaincus: les indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570.* París: Gallimard.

———. 1982. "The Mitimas of the Cochabamba Valley: The Colonization Policy of Huayna Capac". En *The Inca and Aztec States, 1400-1800: Anthropology and History, ed. G.* Collier, R. Rosaldo, y J. Wirth. New York: Academic Press.

Warren, Kay B. 1978. *The Symbolism of Subordination: Indian Identity in a Guatemalan Town.* Austin: University of Texas Press

Weismantel, M. J. 1988. *Food, Gender, and Poverty in the Ecuadorian Andes.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Williams, Brett. 1988. *Upscaling Downtown: Stalled Gentrification in Washington, D.C.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Yates, Frances. 1966. *The Art of Memory.* Chicago: University of Chicago Press.

Zamosc, Leon. 1986. *The Agrarian Question and the Peasant Movement in Colombia: Struggles of the National Peasant Association, 1967-1981.*Cambridge: Cambridge University Press y Geneva: United Nations Research Institute for Social Development.

Zuidema, R. Tom. 1964. *The Ceque System of Cuzco.* Leiden: E. J. Brill.

———. 1982a. "Bureaucracy and Systematic Knowledge in Andean Civilization". En *The Inca and Aztec States, 1400-1800: Anthropology and History,* ed. G.A. Collier, R. I. Rosaldo, y J. D. Wirth. New York: Academic Press.

———. 1982b. "Myth and History in Ancient Peru". En *The Logic of Culture: Advances in Structural Theory and Methods,* ed. I. Rossi. New York: J. F. Bergin.

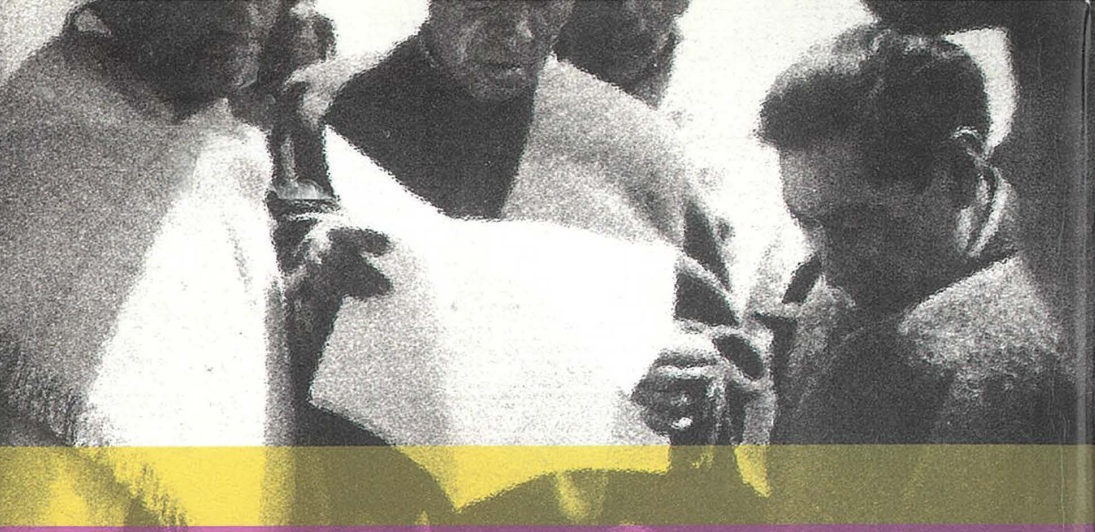
———. 1983. "The Lion in the City: Royal Symbols of Transition in Cuzco". *Journal of Latin American Lore* 9(1):39-100.

———. 1990. "Ceques and Chapas: An Andean Pattern of Land Partition in the Modern Valley of Cuzco". En *Circumpacifica: Festschrift für Thomas S. Barthel,* vol. 1, ed. Bruno Illius y Matthias Laubscher. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Zúñiga Eraso, Eduardo, s.f. *Realidad y perspectivas de los indígenas del sur de Colombia.* Manuscrito archivado en el Centro de Estudios Regionales, Banco de la República, Pasto.

———. 1986. «Resguardos de la cuenca interandina". *Revista de Historia* [Pasto] 8(59-60):9-36.

Este libro se terminó de imprimir en los talleres
tipográficos de la Imprenta Nacional.
Se utilizaron las fuentes:
Tw Cen MT Condensed y American Garamond BT



De acuerdo con la ley en la época de la invasión española el cacique Cumbe gobernaba sobre la comunidad de Cumbal. Aun cuando no existen documentos que comprueben su existencia, en la actualidad los habitantes de Cumbal lo consideran el vínculo ancestral con sus antepasados pastos. Su imagen reaparece con frecuencia en la música y el teatro popular, en la organización comunitariay en el combate político de los cumbales cuando intentan darle nuevo vigor a su herencia indígena y recuperar las tierras que dicha herencia define como suyas. En este libro, Joanne Rappaport examina cómo los cumbales se apropian de la historia e inventan de nuevo la tradición, y explora la forma en que las memorias personales se interpretan mediante las expresiones no verbales, tales como la cultura material y ritual, así como en las comunicaciones orales y escritas. Esta aproximación novedosa a la conciencia histórica se basa en la combinación del análisis histórico y etnográfico. En este sentido, Cumbe renaciente es una contribución importante para comprender mejor la militancia étnica en las Américas y en términos de las discusiones metodológicas más amplias sobre el estudio de la conciencia histórica no-occidental bajo la dominación colonial. Los argumentos aquí desarrollados serán de interés para antropólogos, historiadores, especialistas en estudios latinoamericanos y especialistas en folklore interesados en los discursos de los subalternos.

ISBN 958-81-8135-6

9 789588 181356 >